

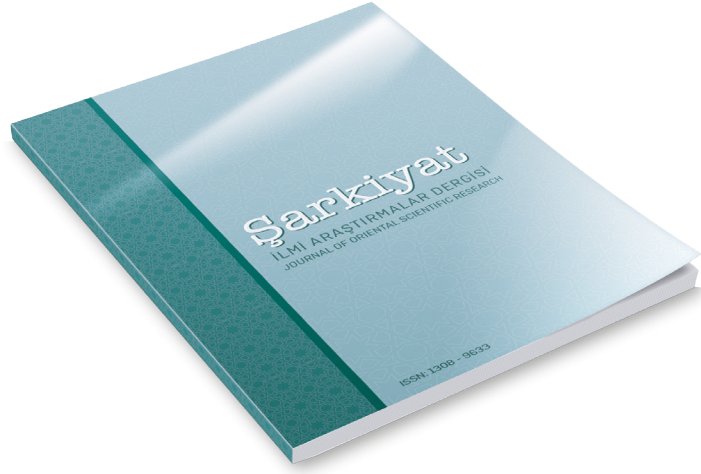
Haziran/Jun 2023

Cilt/Volume: 15, Sayı/Issue: 01

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 15, Sayı/Issue: 01 (Haziran/Jun 2023)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

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

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1 No: 2 Yenişehir/Diyarbakır

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr Mehmet Bilen - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt - Dicle Üniversitesi

Arapça ve Kürtçe Dil Editörü/Arabic and Kurdish Language Editor:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Doç. Dr. Halide Rumeysa Küçüköner

Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof. Dr. Abdurrahman Adak - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Erkol - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Huseyn Khan - Salahadden University
Prof. Dr. Julian Rentzsch - JGU Mainz University
Prof. Dr. Muhammad Aly - International Saraayova University
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady - Aljafra University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah - Lebanon University
Prof. Dr. H. Musa Bağcı - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Refik Korkusuz - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan - Mustansariya University
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli - Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Yücel Uğurlu - International Saraayova University
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Gümüş - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Hayrullah Acar - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi elektronik ortamda 4 aylık aralıklarla yayın yapan uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir. Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'nde en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 4 - Monthly Intervals. Oriental Journal of Scientific Research uses a double - blind review system with at least two reviewers. Reviewer names are kept confidential and not published. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the authors and all copyrights have been transferred to Journal of Oriental Scientific Research.

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJL, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir.

Journal of Oriental Scientific Studies is included in TUBİTAK ULAKBİM TR INDEX, INDEX ISLAMICUS and EBSCO databases, in addition it is indexed in many national and international databases such as Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJL, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online International Scientific Indexing, ERIH PLUS

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<p>INDEX ISLAMICUS</p>	<p>INDEX ISLAMICUS Indexing Start: 2018</p>
<p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	<p>ERIH PLUS Indexing Start: 2017</p>
<p> ULAKBİM</p>	<p>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 2016</p>
<p>INDEX  COPERNICUS INTERNATIONAL</p>	<p>Index Copernicus International Indexing Start : 2015</p>
<p>TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMA MERKEZİ ISAM مركز البحوث الإسلامية وقف الديانة العربي TURKIYE DIYANET FOUNDATION CENTER FOR ISLAMIC STUDIES</p>	<p>ISAM Indexing Start : 2010</p>
<p> EBSCO HOST</p>	<p>EBSCO Indexing Start : 2015</p>
<p> Academic Resource Index ResearchBib</p>	<p>ResearchBib Indexing Start: 2015</p>
<p>ESJI Eurasian Scientific Journal Index www.ESJIndex.org</p>	<p>(ESJI (Eurasian Scientific Journal Index Indexing Start : 2016</p>
<p> SIS Scientific Indexing Services</p>	<p>(SIS (Scientific Indexing Services Indexing Start : 2015</p>
<p> idealonline</p>	<p>ideal Online Indexing Start : 2017</p>
<p> SOBIAD</p>	<p>SOBIAD Indexing Start : 2015</p>
<p> Directory of Research Journals Indexing</p>	<p>(DRJI (Directory of Research Journals Indexing Indexing Start : 2015</p>
<p>ASOS indeks</p>	<p>ASOS Sosyal Bilimler İndeksi Indexing Start : 2016</p>
<p> INTERNATIONAL Scientific Indexing</p>	<p>(ISI (International Scientific Indexing Indexing Start : 2017</p>
<p> CiteFactor Academic Scientific Journals</p>	<p>Cite Factor Indexing Start: 2017</p>
<p> saif Scholars Impact</p>	<p>SAIF Scholars Index Indexing Start: 2017</p>

İÇİNDEKİLER

- 006 النهج الكلامي للقاضي عبد الجبار
حول وضع اللغة
Yasin AKAN
Hasan HACAĞ
- 025 Şiî Âlimlerin Tasavvuf Eleştirileri:
Muhammed Ali Bihbehânî'nin Risâle-i
Hâyratiyye Örneği Üzerinden Bir İnceleme
Abdülrakip ARSLAN
- 042 İmâm Muhammed'in Medine Ehline
Yönelttiği Eleştiriler Hakkında Bir İnceleme
Hasan KÜÇÜKOSMAN
- 060 Annales Okulu Yaklaşımlarının Çağdaş
Siyer Yazıcılığına Uygulanabilirliği Üzerine
Fezva Betül KÖSE
- 076 Diasporada Suriye Şiiri
Mohamad TURKEY
Yusuf KARATAŞ
- 098 المدخل القيمي، وسؤال الحجة
والفهم في التَّسْنَةِ النبوية: عبد
الحميد أبو سليمان أنموذجاً
Mohammad Anas Sarmini
- 122 Fahreddin Er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde
Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi:
Nisâ/59. Âyet Örneği
Zübeyir KARATAŞ
- 137 وجهات نظر معاصرة حول الفتوحات
الإسلامية المبكرة
Hüseyin GÖKALP
- 158 عناية الشيخ محمد ياسين الفاداني
الإندونيسي بالإسناد العالي في
رواية كتب الحديث والأثر
Daud RASYID
Aisyah Daud RASYID
Bilal RASYID
- 175 Özgürlüğün Teorik ve Pratik Görünümleri ve
Kant'ın Ahlak Anlayışı
Emin ORAL
- 189 Tasnif Döneminde Hadisçilerin Ücret
Karşılığında Hadis Rivayet Eden Ravilere
Yaklaşımı (Nesai Örneği)
Veli TATAR
Nurullah AGİTOĞLU
- 208 Pirsgirêka Helbestên Bêmixles: Lêkolînek
Li Ser Helbesta "Îro Ji Destê Dilberê"
Mesut ARSLAN
- 223 المؤمل والواقع في فراقية ابن زريق
البغدادي
Muhammed Elmehdi RİFAİ
- 243 القصر في سورة الأنفال
Mehmet YAKIŞIK
- 262 Meâlimü't-Tenzîl'de Nakledilen Merfû'-
Muttasıl Rivayetler Üzerine Bir İnceleme
(Mü'minûn Sûresi Örneği)
Musa ERKAYA - Elif DEĞİRMENCİ
- 284 Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve
Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin
Önemi Yahya ARSLAN
- 303 Ailelerin Okul Algısı ve Katılımının
İncelenmesi
Muhammet İbrahim AKYÜREK
Ayşe ELİÜŞÜK BÜLBÜL
- 317 İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından
Devir (Kısır Döngü) Problemi
Halil KILIÇ
- 336 Osmanlı Devleti'nde Sürgün ve Kalebend
Cezaları: Magosa Kalesi Örneği (18. Yüzyıl)
Yunus KIRAYIT
- 357 Heterotopik Bir Mekân Olarak Aile
Kemal DİL
- 368 Mass Media's Perspective On Socio-Cultural
Attitudes To The Body And Social
Appearance Anxiety
Ali ALU
Yeter Demir USLU
- 377 Kutsal Mekân Kuyularına Yönelik Anlatı,
İnanış ve Ritüeller
(Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)
Rezan KARAKAŞ
- 392 İngiltere'nin Şark Siyaseti ve Osmanlı
Vilayat-I Şarkiyyesi'ne Etkileri
Mehmet Rezan EKİNCİ
- 416 "İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım
Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor"
Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili
İsa ONAY
- 436 Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh
Cangül ARAZ
- 443 Namağ Şa'b ve Namağ Muħîf
İsmail ARAZ

النهج الكلامي للقاضي عبد الجبار حول وضع اللغة

Yasin AKAN

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü
yasinakan@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5602-9994>

Hasan HACAĞ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü
hhacak@marmara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8886-7212>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 12/04/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1246380>

Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında yapılan "Kâdî Abdülcebâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

إنَّ الاستدلال بالنصوص الشرعية أصبحت منهجا في العلوم الإسلامية منذ الفترات الأولى، ومسألة وضع اللغة أيضا نوقشت بهذه الطريقة، وعندما لم يكن هناك أي دليل نقلي يتعلق بهذه المسألة مباشرة، حاول بعض العلماء أن يستدلوا بأدلة غير مباشرة في الموضوع، فذكر العالم المعتزلي القاضي عبد الجبار أولا، أنه لا يوجد أي دليل نقلي يمكن أن يبنى عليه وضع اللغة، وحاول أن يبينه على نهج كلامي هو يتبناه، فتناول القاضي عبد الجبار المسألة في إطار المفاهيم التي لها مكانة مهمة في فكر المعتزلة، وهي التكليف، والتوحيد، والعدل، والحسن والقبح، فبناء عليه أشرنا إلى أن القاضي عبد الجبار ذكر أساس التوحيد، حيث صرح بأن ابتداء وضع اللغة لابد أن يكون بالإشارة التي يقتضي العلم الضروري وأن الإشارة لا تجوز على الله، وكذلك ذكرنا استدلال القاضي عبد الجبار بالمفاهيم المذكورة التي كانت لها أهمية عند المعتزلة على أن ابتداء وضع اللغة لابد أن يكون بالمواضع ولا يجوز أن يكون بالتوقيف، وأخيرا تم فحص مسألة النقل في اللغة ووضع الأسماء الشرعية التي نوقشت حول وضع اللغة، ففي هذه الدراسة التحليلية تم إثبات أن القاضي عبد الجبار بنى رأيه في مسألة ابتداء وضع اللغة على المفاهيم المذكورة بمنظور كلامي بحث، وأنه شرح الحقائق الشرعية، التي كانت لها مكانة مهمة في المناقشات الكلامية في الفترات الأولى حول النقل في اللغة.

الكلمات المفتاحية: وضع اللغة، القاضي عبد الجبار، التوحيد، العدل، التكليف.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Dilin Vaz'ına Dair Kelâmî Yaklaşımı

Öz

Dinî disiplinlerde ele alınan her meselenin konuyla ilgili vârid olan naslar çerçevesinde temellendirilmesi ilk dönemlerden itibaren önemli bir metot halini almıştır. Dilin vaz'ı meselesi de bu metot ile ele alınmıştır. Dilin vaz'ını doğrudan konu edinen herhangi bir nas olmayınca bazı kesimler konuyu dolaylı olarak delil olabilecek naslar üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbâr, ilk olarak dilin vaz'ına doğrudan kaynaklık edebilecek naklî bir delilin olmadığını ifade etmiş ve meseleyi salt kelâmî bir zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin kelâm düşüncesi içerisinde önemli bir yeri olan teklîf, tevhid, adalet ve hüsn kavramları çerçevesinde meseleye yaklaşmıştır. Öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın varlık âlemindeki ilk dilin zorunlu bilgi ifade eden işaret ile ortaya çıkmış olması gerektiğini ve işaretin de Allah hakkında düşünülmeceğini savunarak Mu'tezile'nin tevhid ilkesine vurgu yaptığı ortaya konulmuştur. Sonra ise gelenek içerisinde yoğun olarak atıf yapılan teklîf, adalet ve hüsn-kubuh kavramları üzerinden meseleyi temellendirmesi incelenmiştir. Daha sonra ise dilin vaz'ı ile bağlantılı olarak ve kelâmî düşünce üzerinden ele alınan dilde nakil ve şer'î hakikatler ile ilgili görüşü takip edilmiştir. Bu çalışmada, analitik bir metot kullanılarak Kâdî Abdülcebbâr'ın dilin vaz'ı meselesini sözü edilen kavramlar üzerinden kelâmî perspektifle temellendirdiği ve ilk dönem dini tartışmalar içerisinde önemli bir yeri olan şer'î hakikatleri dilde nakil düşüncesi üzerinden izah ettiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dilin vaz'ı, Kâdî Abdülcebbâr, Tevhîd, Adalet, Teklîf.

Al-Qadi Abd Al-Jabbar's Theological Approach To The Science Of Semantics

Abstract

Since the first period, it has been a crucial method to support every topic covered by religious sciences within the context of the divine text (nass) proofs. Science of semantics (Vaz') has also been approached by this method. Some groups have attempted to build the science of semantics on texts (nass) that can serve as indirect proof as there isn't a text (nass) that deals directly with semantics. Since no proof could be directly attributed to the science of semantics, the Mu'tazilite theologian Al-Qadi Abd Al-Jabbar attempted to base the matter entirely on a theological (kalam) basis. Al-Qadi Abd Al-Jabbar handled the problem within the framework of the notions of liability (taklif), divine unity (tawhid), divine justice, and good-evil (husn-kubuh), which are significant in Mu'tazila's conception of kalam. Al-Qadi Abd Al-Jabbar first highlighted the notion of tawhid of Mu'tazila by saying that the first, language in the realm of existence should emerge with the sign conveying the required knowledge and that the sign cannot be conceived about Allah. Then it has been examined that the issue's foundation is widely referenced in the traditional notions of liability, justice, and husn-kubuh (good-evil) which has huge importance in Mutazili theology. Then, his perspective on language transmission and shar'i truths, which is presented concerning the science of semantics and theology, has been adopted. Using analytic techniques, this study demonstrates that Qadi Abdulcebbâr approached the issue of the science of semantics from a theological viewpoint and explained the shar'i truths, which played a major role in early religious disputes, through the concept of transmission in language.

Keywords: Science of Semantics, Al-Qadi Abd Al-Jabbar, Divine Unity, Divine justice, Liability.

المدخل

يتمحور البحث حول آراء العالم المعتزلي القاضي عبد الجبار في وضع اللغة، فيمكن إرجاع النقاش حول مسألة وضع اللغة إلى الفلاسفة القدامى،¹ وتم فحصها من قبل العلوم الإسلامية العقلية والنقلية وخاصة علم الفلسفة، والكلام، وأصول الفقه، واللسانيات. وقد وصلت بعض الدراسات حول مسألة وضع اللغة إلى أن نظرة الفِرَق لهذه المسألة لها أثر في موضوع أسماء الله وصفاته، والتكليف، وتأويل النصوص الشرعية.² فإنّ التفكير في المسائل اللغوية، على الرغم من أنه قديمة قَدَم الوجود، فقد أصبحت أكثر فُضُولاً في العصر الحديث مع التطورات في المجال العلمي،³ فعزّت المناقشة المذكورة بين العلماء، فمنهم من قال إن اللفظ يدل على المعنى كنتيجة للعلاقة الطبيعية بين اللفظ والمعنى، ومنهم من قال إن اللفظ يدل على المعنى بالوضع، والذين ذهبوا إلى أن اللفظ يدل على المعنى بالوضع اختلفوا فيما بينهم أيضاً، فمنهم من ذهب إلى أن وضع اللغة توقيفي من الله وأن الله تعالى وضعها وأهمها إلى الناس، ومنهم من ذهب إلى أن وضع اللغة بالمواضع، ومنهم من توقّف بين التوقيف والمواضع.⁴ إن من رفض الوضع في اللغة ذهبوا إلى أن اللفظ يدل على معناه بسبب مناسبة طبيعية، ورغم نسبة هذا الرأي إلى أهل التكسير⁵ من اللغويين وبعض المعتزلة إلا أنه اشتهر بالنسبة إلى عباد بن سليمان.⁶ فذهب عباد بن سليمان إلى أنه يجب أن تكون هناك علاقة بين اللفظ والمعنى، وأنه إذا لم تكن هناك أي علاقة، فإن تخصيص كلمة لمعنى ما ترجيح منهم بلا مرجح. وأصحاب هذا الرأي قليل ويشار إليهم عند النقد.⁷ وذهب آخرون إلى أن اللفظ يدل على المعنى بالوضع، فتم قبول هذا الرأي على نطاق واسع بين العلماء، ثم اختلف هؤلاء أيضاً في ابتداء وضع اللغة، ومن الواضح أن الآراء الكلامية لعبت دوراً هاماً في تأسيس الآراء حول ابتداء وضع اللغة، فيمكن سرد هذه الآراء على النحو التالي:

1. ذهب بعض العلماء إلى أن ابتداء وضع اللغة بتعليم الله تعالى إيّاه، وأنّ لغة التواصل الأولى في عالم الوجود كان بوحى من الله تعالى إلى عالم الوجود، أو بخلق الله الحروف والأصوات، وجعله سبحانه وتعالى شخصاً أو جماعة تسمعها، وهكذا علّمهم الله المعنى الذي أَرادَه بالضرورة، وهذا الرأي القائل بأنّه ليس للخلق دخل في ابتداء وضع اللغة سُمّي بالتوقيف. ونُسب هذا القول إلى الإمام الأشعري، وابن فورك، والآمدي، وابن

¹ Bernard G Weiss - Çev Adem Yigin, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", (ts.), 127; İbrahim Çapak, "Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei", *Dini Araştırmalar* 6/18 (01 Haziran 2004), 66.

² Numan Karagöz - Hulusi Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 449.

³ Atakan Altınörs, *50 soruda Dil Felsefesi* (İstanbul: 7 Renk yayın, 2019), 41; "28", ويكيبيديا، Aralık 2022.

⁴ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، *المحصل في علم أصول الفقه* (دمشق: مؤسسة الرسالة، 2012)، 50/1-51. وللحصول على تعريف بعض المصطلحات حول الموضوع انظر أيضاً: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة* (دار الفكر، 1979)، 135/6؛ محمد داوود البيهقي، *رسالة في علم الوضع* (الكويت: مركز الراسخون، 1950)، 11؛ نجية من العلماء، *المعجم الوسيط* (المكتبة الإسلامية)، 1039/1، 1040، 1051.

⁵ فذهب أهل التكسير إلى أن حروف الهجاء ذات صفات مثل الجهر، والهمس، والشدة، والرخوة، وأن الواضع وضع الألفاظ مناسبة لصفات حروفها. فعلى هذا لم يرفض أهل التكسير الوضع بالكل وأهم ذهبوا إلى أن المناسبة روعيت بين اللفظ والمعنى في وضع اللغة. فللحصول على التفصيل في الموضوع، انظر: أبو زكريا شرف الدين يحيى بن موسى الرُّهوني، *تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل* (الامارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 2002)، 407/1.

⁶ ففي بعض المصادر الحديثة، يقول الباحثون أن نسبة رفض الوضع إلى عباد بن سليمان خاطئ وأنه لا يرفض الوضع ككل، بل يؤيد الرأي القائل بوجود وجود علاقة بين اللفظ والمعنى. فذهب السبكي من الأصوليين إلى أن ما نقل عن عباد بن سليمان فمتمثل لكلا المعنيين، فللحصول على التفصيل في الموضوع انظر: أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، *جمع الجوامع*، تحقق. عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 25؛ أبو النور زهير، *أصول الفقه* (دار البصائر، 2007)، 256/1؛ البيهقي، *رسالة في علم الوضع*، 12.

⁷ فللحصول على معلومات مفصلة حول رأي عباد بن سليمان انظر: السبكي، *جمع الجوامع*، 25؛ صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، *تحاية الوصول في دراية الأصول*، تحقق. صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويد (مكة: المكتبة التجارية)، 75/1-76؛ أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*، تحقق. سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع (مكتبة قرطوبا)، 384/1؛ ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*، تحقق. محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 141؛ حسن بن محمد بن محمود الشافعي العطار، *حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية)، 347/1؛ الرازي، *المحصل في علم أصول الفقه*، 50/1-51؛ محمد بن علي الجليلاني الشثوي الشثوي، *علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام* (تونس: جامعة الزيتونية، رسالة دكتوراه، 2008)، 426-425.

الحاجب، والظاهرية، وجماعة من الفقهاء واللغويين وأبي علي الفارسي، وابن فارس.⁸ وما نسب إلى أبي إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة، بأن القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح فلا بد من أن يكون توقيفياً فداخل في هذا القسم.⁹ فمن ذهب إلى أن ابتداء اللغة بالتوقيف استدلوا ببعض الآيات، فمنها قوله تعالى "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"،¹⁰ و"إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ"،¹¹ و"وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ"¹² وقد نص العلماء من أهل المواضع والتوقف على أن بعض هذه الآيات وإن كانت ظاهرة في كون اللغات توقيفياً، ولكن ليست قاطعة في الموضوع، وأنه لم يكن هناك أي دليل نقلي قاطع في الموضوع،¹³ فاستدل أصحاب التوقيف بدليلين عقليين أيضاً، الأول أنه لو كان ابتداء اللغة بالمواضع لا تحتاج الواضع في تعريفها لغيره إلى وضع آخر، فيلزم التسلسل وهو باطل.¹⁴ والثاني: أنه لو كان ابتداء وضع اللغة بالمواضع لجاز تغيير المعنى تبعاً للاختلاف الحاصل بالمواضع، وبذلك يكون اللفظ له معنى في وقت ويكون له معنى آخر في وقت آخر، فالأسماء الشرعية مثل الصلاة والزكاة والحج يجوز أن يكون لها الآن معنى يخالف المعنى الذي كان لها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبذلك يرتفع الأمان عن أحكام الشرع والوثوق بها.¹⁵

2. وذهب البعض إلى جواز ابتداء وضع اللغة بالمواضع والتوقيف، وتوقفوا عن الجزم بأحد الرأيين. وهو الرأي المنسوب إلى الباقلاني، والجويني، والغزالي، وذكر الرازي بأن هذا هو رأي المحققين.¹⁶ واتفق هؤلاء على أنه لا يوجد أي دليل عقلي أو نقلي يمكن الترجيح به بين الآراء.¹⁷

3. وذهب البعض الآخر إلى أن ابتداء وضع اللغة وقع بالمواضع، وأن الله خاطب الناس بهذه المواضع. فُنسب هذا الرأي في بعض المصادر إلى أبي هاشم الجبائي وأصحابه وفي بعض المصادر قيل إنه هو الرأي الشائع عند المعتزلة.¹⁸ وذكر القاضي عبد الجبار أن شيوخ المعتزلة اختلفوا في ابتداء وضع اللغة، وأن بعضهم قالوا بالتوقيف مستدلاً بآية "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"،¹⁹ فرغم أننا لم نجد في كتب القاضي عبد الجبار عبارة

⁸ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 13-14؛ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005)، 42؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحق. أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الأفكار الجديدة)، 29/1؛ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار ابن حزم، 2008)، 48-51؛ ناصر الدين أبو سعيد أو أبو الخير عبد الله بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن علي الشيرازي الشافعي البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحق. شعبان محمد إسماعيل (بيروت: دار ابن حزم، 2008)، 78؛ محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: مكتبة السنة، 2014)، 14/2.

⁹ فللحصول على تفاصيل رأي الإسفراييني انظر: الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، 50/1؛ الأمدي، الإحكام، 49؛ البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، 78-79.

¹⁰ سورة البقرة، 31.

¹¹ سورة النجم، 23.

¹² سورة الروم، 22. فلنتفصيل أدلة الذين يذهبون إلى التوقيف في ابتداء وضع اللغة انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 29/1.

¹³ أبو الفتح عثمان الموصلي ابن جني، الخصائص، تحق. محمد علي النجار (المكتبة العلمية) 40/1-41؛ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحق. ناجي سويد (بيروت: المكتبة العصرية، 2013)، 51؛ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، 54/1؛ زهير، أصول الفقه، 258/1-259.

¹⁴ زهير، أصول الفقه، 259/1.

¹⁵ زهير، أصول الفقه، 260/1.

¹⁶ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الشافعي الأشعري الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 44/1؛ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، 51؛ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، 51/1.

¹⁷ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر البصري الباقلاني، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، تحق. محمد السيد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، 178-171؛ الجويني، البرهان، 44/1؛ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، 51؛ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، 50/1؛ الأمدي، الإحكام، 49؛ البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، 78-79؛ زهير، أصول الفقه، 263/1.

¹⁸ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، 50-51؛

للحصول على بعض التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:

Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Müteke'llim Problemi Bağlamında-* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009), 3-4; Abdulvasıf Eraslan, *Mu'tezile'de Haber Teorisi (Kâdî Abdülcebbar Örneği)* (Ankara: İlahiyât Yay., 2020), 72-73.

¹⁹ سورة البقرة، 31.

واضحة فيمن ذهب إلى التوقيف من المعتزلة إلا أن بعض المصادر نسب الرأي القائل بالتوقيف من المعتزلة إلى أبي علي الجبائي،²⁰ فخالف القاضي عبد الجبار أبا علي واتفق مع أبي هاشم وأسس الموضوع على آرائه الكلامية مثل أبي هاشم، وبلغت القاضي عبد الجبار الانتباه إلى أن أبا هاشم ذهب أيضاً إلى رأي المواضعة في ابتداء وضع اللغة في عدة أماكن من كتبه.²¹ ولا يخفى ظهور رأي القاضي عبد الجبار بأنه وافق الرأي السائد عند المعتزلة حول مواضعة ابتداء وضع اللغة، وأسس رأيه من منظور كلامي، وذكر أنه لا يوجد أي دليل نقلي لهذه المسألة وأن ظاهر ما استدلل به أصحاب التوقيف من الآيات لا يصلح أن يكون دليلاً لهم،²² فبناء عليه نسرده الأسس الكلامية للقاضي عبد الجبار حول الموضوع.

فأولاً: سيتم مناقشة رأي القاضي عبد الجبار بأن اللغة الأولى لا بد لها أن تكون بالإشارة وأن الله لا يجوز له الإشارة، وبقوله هذا أشار القاضي عبد الجبار إلى أصل التوحيد عند المعتزلة، وثانياً سيتم تقييم الموضوع حول بعض المصطلحات الكلامية وهي (التكليف العقلي والعدل والحسن والقبح، وأخيراً سيتم تقييم الأسماء الشرعية التي نوقشت في كتب الكلام وكتب أصول الفقه في إطار وضع اللغة. وإن كان هناك بعض الدراسات حول آراء القاضي عبد الجبار في وضع اللغة إلا أنه لا يوجد أي بحث تناول رأيه في وضع اللغة مرتبطاً بآرائه الكلامية مع تناول موضوع النقل في اللغة ووضع الأسماء الشرعية. فمن الدراسات حول آراء القاضي عبد الجبار في وضع اللغة ما كتبه الباحثان معا وهما نعمان قراكوذ وخلصي أرسلان بعنوان "الدفاع عن المواضعة في ابتداء وضع اللغة عند القاضي عبد الجبار المعتزلي"²³ وقد ذكر الباحثان رأي القاضي عبد الجبار في ابتداء وضع اللغة إلا أنهما لم يربطاً مذهبه في وضع اللغة بآرائه الكلامية بشكل عام، وكذلك لم يذكر الاعتراضات الموجهة إلى نظرية المواضعة، ولم يذكر أيضاً موضوع النقل في اللغة ووضع الأسماء الشرعية، ومنها ما كتبه حسين الحميد بعنوان "نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث"²⁴ والباحث ركز في دراسته هذه على العلاقة بين آراء القاضي عبد الجبار في وضع اللغة وبين علم اللغة الحديث.²⁵ رأي القاضي عبد الجبار في ابتداء وضع اللغة ومنهجه:

1. ابتداء وضع اللغة ودور لغة الإشارة فيه

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنّ ابتداء وضع اللغة لا بد أن يكون بالإشارة التي تدل على المعنى بالاضطرار، فوافق رأي الفارابي في الموضوع.²⁶ وانطلاقاً من مبدأ التوحيد ذهب إلى أنّ الإشارة لا تجوز على الله، والإشارة تُعَيّن المعنى المقصود من المعاني الأخرى، فظهر أن للإشارة مكاناً هاماً في ابتداء وضع اللغة عند القاضي عبد الجبار لدرجة أن القاضي عبد الجبار لا يقبل أن يكون ابتداء وضع اللغة بطريقة غير الإشارة، سيتضح بعد قليل أنه رفض رأي من يقول إن ابتداء وضع اللغة اضطراري وبإلهام من الله على أساس التكليف العقلي، فانطلق القاضي عبد الجبار

²⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam, 2017), 304-306.

²¹ أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي القاضي عبد الجبار، *متشابه القرآن*، تحق. محمد العزازي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 88؛ أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب التوحيد والعدل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، 160/5.

Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Marara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008), 69-74.

²² القاضي عبد الجبار، *متشابه القرآن*، 87-88.

²³ Numan Karagöz - Hulusi Arslan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Muvâzaa Savunusu", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 1-13.

²⁴ حسين الحميد، "نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث"، *ATEBE* 7 (30 Haziran 2022)، 99-113.

²⁵ يمكن ذكر بعض الدراسات التي أجريت حول موضوع آراء القاضي عبد الجبار حول اللغة عموماً كالتالي:

Mesut Erzi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 369-397; Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022); Mehmet Taha Boyadık, "Kâdî Abdülcebbar'ın 'sözün hakikati teorisi' ve abdülkâhir el-cürçânî'nin 'sözdizimi teorisi' bağlamında bir eleştirisi", (2012); Hamdullah Arvas, "Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 500-538; Mehmet Emin Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2003), 151-162.

²⁶ فللمزيد من التفاصيل عن رأي الفارابي انظر: أبو النصر محمد بن محمد فارابي، *كتاب الحروف* (بيروت: دار المشرق)، 135.

من أنه لا بد أن يكون ابتداء وضع اللغة بالإشارة وأنه لا يجوز له تعالى الإشارة لأنه ليس بجسم، ولا بد في خطابه تعالى من لغة قد تواضع عليها المخاطبون لفهم خطابه، ذهب إلى أنه لا يجوز لله أن يقوم بعملية الوضع إلا بعد اتفاق المخاطبين على وضع لغة، وقد يضع الله تعالى بعض ألفاظ لمعاني جديدة باستخدام هذه المواضع كما كان في الأسماء الشرعية.²⁷

ومن حيث ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنّ الإشارة لا بد أن يكون لها دورا هائلا في ابتداء وضع اللغة أوجب على اعتراض تعلّم الطفل اللغة بأنّ الطفل يتعلّم لغة والديه إذا تكرّرت منهنّ الإشارات.²⁸

كان هناك اعتراضان على رأي القاضي عبد الجبار بأن ابتداء وضع اللغة كان لا بد أن يتم اضاريا بطريق الإشارة، الأول هو "إذا كانت الإشارة إنما تراد في المواضع ليتوصل بها إلى قصد المسمى وجعله الاسم اسما لمسمى مخصوص، فهل يصح منه عز وجل الوضع بأن يضطرنا إلى مقاصده بالاسم من دون إشارة؟" فأجاب القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض، بأننا لو جوّزنا ذلك لله تعالى لم نمنع من صحة المواضع منا وأضاف بأنّ الدلالة قد دلت على أن الله تعالى لا يجوز أن نعلم قصده باضطرار في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار في حال التكليف، فسنتشرح فيما بعد تأسيس موضوع ابتداء وضع اللغة على رأي التكليف العقلي.²⁹

والاعتراض الثاني هو "أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره، فلا بدّ له من أن يقول عند الإشارة قولاً، فكيف يصح، ولما تقدمت المواضع، أن يبتدئ بالمواضع؟" فهذا الاعتراض شائع في كتب الأصول على من يقول بالمواضع في ابتداء وضع اللغة، فأجاب القاضي عبد الجبار بأنه يصح لوضع اللغة أولاً أن يشير إلى شيء ويذكر الاسم عند الإشارة، فيضطرّ غيره إلى أنه قصد جعل الاسم اسما لما أشار إليه، ثم يقع ذلك في سائر ما يتواضع عليه، وإن لم يذكر مع الإشارة كلاماً. وبهذه الطريقة رفض القاضي الاعتراض على أن كل مواضع لا بد لها من مواضع أخرى وأنه يؤدي إلى التسلسل.³⁰

2. التكليف وابتداء وضع اللغة

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه ليس هناك أي دليل نقلي في موضوع ابتداء وضع اللغة، وذهب أيضا إلى أن هذا الموضوع لا بد أن يبنى على الأسس الكلامية، ومن هذه الأسس آراؤه في التكليف وبالخصوص موضوع التكليف العقلي، وهو موضوع أساسي داخل نظام الفكر المعتزلي، فالتكليف عند القاضي عبد الجبار هو "إعلام الغير في أنّ له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء"،³¹ فهذا التعريف يشمل التكليف العقلي والتكليف الشرعي لأن الإعلام قد يكون بالعقل وقد يكون بالشرع عند القاضي عبد الجبار، وذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه لا يجوز أن نعلم قصده تعالى باضطرار في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار في حال التكليف، فإنّ معرفة ذاته وقصده اضطرارا مخالف للتكليف.³²

التكليف عند القاضي عبد الجبار وعند المعتزلة عموما، ينقسم إلى العقلي والشرعي، فالعقل عندهم مصدر للتكليف العقلي، والإنسان يكون مكلفا بالعقل ولا يحتاج إلى الخطاب الشرعي في التكليف العقلي. فذهب القاضي عبد الجبار إلى أن كون ابتداء وضع اللغة توقيفيا مخالف للتكليف العقلي، فيمكن إيجاز آراء القاضي عبد الجبار حول موضوع التكليف العقلي وموضوع ابتداء وضع اللغة بأن من يصلح أن يفهم الإلهام من الله فلا بد أن يكون له عقل، وبعبارة هذا مكلف حول التكليف العقلي، وأنه لا يجوز للإنسان أن يعلم قصد الله اضطرارا في حال التكليف كما لا يجوز أن يعلم ذاته باضطرار في حال التكليف، لأن العلم بذات الله وبقصده إنما يكون استدلالا في حال التكليف، وأن وضع اللغة هو أيضا علم بقصد الله، فالقول بأن الله وضع اللغة وألهمها للناس اضطرارا يؤدي إلى أن قصد الله يجوز أن يعلم بالاضطرار، وذلك لا يجوز في حال التكليف،

²⁷ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 150/5-151.

²⁸ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 122/15.

²⁹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 151/5.

³⁰ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 152-151/5.

³¹ أبو الحسين قوام الدين أحمد بن أبي هاشم محمد الفسيفي الأعرابي القزويني مانكديم ششديو، تعليق شرح أصول الحنيفة، تحق. عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010).

499.

³² القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 151/1/6.

وبعد كل هذه الآراء أنتج القاضي عبد الجبار بأن ابتداء وضع اللغة لا بد أن يكون بالمواضعة ولا بد أن يكون الله قد خاطب بهذه المواضعة، وبعد هذه المواضعة الأولى يمكن أن يضع الله بعض الأسماء لبعض المعاني والمسميات باستخدام المواضعة الأولى، كما وقع في وضع الأسماء الشرعية.³³ فاعتُرض على قول القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع بأن الله تعالى هالاً يصحح أن يضطرنا إلى مراده ويُعلِّمنا الأسماء على هذا الوجه ثم يخاطبنا بما؟ فأجاب القاضي عبد الجبار بأن العلم بذات الله أصل والعلم بمراده تعالى فرع عليه، فلا يصح أن يكون العلم بمراده ضرورياً وهو الفرع والعلم بذاته اكتسابياً وهو الأصل وأضاف القاضي عبد الجبار بأن هذا يؤدي إلى أن العلم بالخفي ضروري وبما هو أجلى منه مكتسب.³⁴

3. العدل وابتداء وضع اللغة

ومسألة العدل الإلهي من هذه الأسس الكلامية التي بنى عليه القاضي عبد الجبار رأيه في وضع اللغة، فالعدل في اصطلاح المتكلمين هو "تنزيه البارئ تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب".³⁵ فجميع الفرق الإسلامية تقول إن الله تعالى عادل في أفعاله، إلا أن المعتزلة صرّحت بأن هناك إطاراً عقلياً للعدل مستقلاً عن الخطاب الشرعي وأن الله تعالى لا بد أن يكون جميع أفعاله في هذا الإطار حتى تكون أفعاله عدلاً. فالقاضي عبد الجبار ذهب إلى أنه لا بد من لغة قد تواضع عليها المخاطبون لخطاب الله تعالى حتى يفهموا خطابه في إطار تلك المواضعة

فقال

"اعلم أنه لا بد من لغة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصح أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به. فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفاً. ولذلك قلنا إن آدم، عليه السلام، لا بد من أن يكون واضح الملائكة لغة أو عرف مواضعاتهم، ثم علّمه جل وعز الأسماء والذي يدل على ذلك أن العلم بما يفيد الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يعلم مراده عز وجل بكلامه، لأنه إنما يعلم ذلك متى تقدم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالة على مراده بتقدم المواضعة"³⁶

فبقوله هذا أشار القاضي عبد الجبار إلى أن خطاب الله تعالى بعد مواضعة المخاطبين على لغة يجعل الخطاب حسناً، وأن ما عدا هذا يجعل الخطاب قبيحاً، لأن الخطاب مع فقد المواضعة قبيح، والله تعالى منزّه عن القباح، وأشار أيضاً إلى أنه يجوز أن تكون المواضعة بين آدم عليه السلام والملائكة، أو تكون المواضعة بين الملائكة أنفسهم، وقد عرف آدم مواضعاتهم وخاطبه الله تعالى بما.³⁷

فذكر القاضي عبد الجبار موضوع ابتداء وضع اللغة تحت عنوان "إن المواضعة على اللغات تحسن من دون ورود إذن سمعي"³⁸ وأشار إلى أن هذا الموضوع متعلق بمسألة الحسن والقبح أيضاً، وأن المواضعة تحسن لأن كل فعل للفاعل فيه نفع ولا ضرر فيه وانتفت عنه وجوه القبح فإنه حسن، وأضاف بأن الواحد منّا إذا تصرف بالحركات والسكون وفيه نفع فإنه حسن وأن مواضعة اللغة بالإخبار عن الأشياء ووضع الأسماء لها فهو حسن إذا كان بغرض.

³³ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 151/6-153.

³⁴ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 152/6.

³⁵ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 55/6-56؛ مانكديم ششديو، تعليق شرح أصول الخمسة، 291-292؛ الجشمي، عيون المسائل، تحق. رمضان يلدرم (القاهرة: دار الإحسان، 2018)، 95.

³⁶ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 152/6.

³⁷ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 152/6، 191/7.

Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahliili (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi)* (Ankara: Fecr, 2022), 71-74.

³⁸ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 157/6.

وكذلك أيضا لم يقبل القاضي عبد الجبار كون ابتداء وضع اللغة توقيفيا، لأن ابتداء الوضع إذا كان بالتوقيف فلا بد من تجويز الوضع بعد ذلك أيضا بالتوقيف، وذلك يؤدي إلى عدم الموضوعية في فهم الخطاب الشرعي، ويمكن لكل من تكلم عن الخطاب الشرعي أن يدعي بأن عنده علم ما ألهم الله إليه وذلك يؤدي إلى عدم الموضوعية في فهم الخطاب الشرعي.³⁹

4. تفسير القاضي عبد الجبار لآية "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"

بعد أن ذكرنا أن القاضي عبد الجبار ذهب إلى أن ابتداء وضع اللغة لا بد أن يكون بالمواضعة وما بعدها يجوز أن يكون بالمواضعة والتوقيف، وأنه بنى رأيه هذا على آرائه الكلامية فقد فسّر أقوى دليل استدلل به أصحاب التوقيف موافقا لرأيه في الموضوع وهو آية "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"⁴⁰ فذهب القاضي عبد الجبار إلى أن هذه الآية لا تنهض دليلا لأصحاب التوقيف، وأن ظاهر الآية يدل على أن الله تعالى علّم آدم الأسماء كلها، ولا يدل على أن ابتداء وضع اللغات وقع بالمواضعة أو التوقيف، فلا يمتنع أن يكون قبل خطاب الله مواضعة، وأنه تعالى خاطبه بهذه المواضعة، وفسّر هذه الآية بعدة تفسيرات وأفاد بأن هذه المعاني كلها مناسبة لظاهر الآية، ولذلك ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه قبل خطاب الله لآدم لا بد من لغة إما تواضع عليها آدم وحواء أو تواضع عليها آدم والملائكة وإما تواضع عليها الملائكة وعرف آدم تلك المواضعة، وأضاف القاضي عبد الجبار بأن تفسيره للآية ليس بتأويل عن الظاهر وإنما هو مناسب لظاهر الآية.⁴¹ وكما ذكر القاضي عبد الجبار أن تسميتها بالأسماء في الآية تدل على أنه كانت هناك مواضعة وسميت الأسماء أسماء بهذه المواضعة.⁴²

5. النقل في اللغة ووضع الأسماء الشرعية

يعدّ النقل في اللغة من المسائل المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوضع اللغة من حيث إن النقل هل هو وضع مستقل عن الوضع الأول أم هو تغيير في الوضع الأول؟ وإذا كان وضعاً مستقلاً فهل يجوز لله وللناس الوضع بعد الوضع الأول عند القاضي عبد الجبار؟ فسناحاول الإجابة على مثل هذه الأسئلة.

إنّ مسألة النقل في اللغة نوقشت في الكتب الأصولية والكلامية منذ الفترات المبكرة، وأثر رأي العلماء في هذا الموضوع على المناقشات حول العديد من المسائل الكلامية والأصولية، فمسألة النقل في اللغة ترتبط بوضع اللغة من جهة، وباستعمال اللغة من جهة أخرى. ففي الحقيقة أن من ذهب إلى أن النقل في اللغة هو استخدام الكلمة لمعنى غير المعنى الذي وضع له وقبول هذا المعنى بأنه هو المعنى الحقيقي للكلمة يجعل المسألة مرتبطة بالوضع، لأنه وُضِعَ بوضع ثاني لمعنى جديد، ومن ذهب إلى أنه لا يوجد النقل في اللغة وأن ما استخدمه الشرع من الكلمات مثل الصلاة، والزكاة، والصوم، فتدل على معانيها اللغوية مع الإضافة إليها بعض الشروط والأركان، فعندهم هذه المسألة مرتبطة باستخدام اللغة وليست بوضع اللغة.⁴³

وكذلك تعد مسألة نقل اللغة من المسائل التي نوقشت حول بعض المصطلحات مثل الإيمان، والكفر، والفسق،⁴⁴ والتي تعتبر من الاختلافات الرئيسية بين الأشاعرة والمعتزلة، فبقدر ما يمكن من البحث في هذه المسألة وجدنا أن أول من تكلم فيها هو مؤسس مذهب المعتزلة واصل بن عطاء، حين تكلم في مسألة أهل الكبائر، وقد أسس رأيه على أن هناك نقلا في اللغة وأن الشارع قد نقل بعض الكلمات عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية، وقد خالف متكلمو الأشاعرة المعتزلة في هذه المصطلحات الكلامية، وردّوا النقل في اللغة، فظهر أن موضوع النقل في اللغة نوقش لأول مرة

³⁹ القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، 152/1/6.

⁴⁰ سورة البقرة، 31.

⁴¹ القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، 152/1/6-155؛ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 87-88.

⁴² القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، 155/1/6.

⁴³ İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 7-43.

⁴⁴ فمن قسم الحقائق إلى اللغوية والشرعية والعرفية من المعتزلة ومن خالفهم من متقدمي الأشاعرة، ناقشوا هذه المسألة في سياق الأسماء الشرعية. فهذه الأسماء قد قُسمت في بعض الكتب إلى الأسماء الدينية والأسماء الشرعية، وفي بعض الكتب الأخرى سُمّي كلها بالأسماء الشرعية. فرغم قبول جميع هذه الأسماء كحقائق شرعية، إلا أن المؤمن والكافر والفاسق سُميت بالأسماء الدينية لأنها تنبئ عن الوضع الديني. فللحصول على معلومات مفصلة حول الموضوع انظر: مانكديم ششديو، تعليق شرح أصول الخمسة، 697-698؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 156/2.

من قبل مؤسس المعتزلة من أجل تأسيس رأيه في موضوع أهل الكبائر، فبعد معركة الجمل والصفين اللتين وقعتا بين المسلمين وأثرتا بعمق على ضمير المسلمين إلى اليوم، طُرح بعض الآراء حول من قاتل في هاتين المعركتين، إضافة إلى الآراء التي طرحها الخوارج والمرجئة، قد طرحت المعتزلة أيضاً وجهة نظرها، وذهبت إلى أن من شارك في هاتين المعركتين وارتكب الكبائر فهو ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين ما لم يتب، واعتبرت المعتزلة هذا الرأي كأصل من أصولهم وهو المسمى "المنزلة بين المنزلتين" الذي طرحه واصل بن عطاء لأول مرة، فذهب واصل بن عطاء من خلال هذا الأصل إلى أن من ارتكب الكبائر ولم يتب فهو فاسق وهو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين.⁴⁵

فما قاله واصل بن عطاء من أن الشارع نقل هذه الكلمات عن معانيها اللغوية وصارت حقائق شرعية، فأصبح أساساً مهماً للمعتزلة، وقامت بفهم الخطاب الشرعي في إطار هذه الأصول التي اتخذها في النظام الفكري لها، وقد اعترض على رأي واصل بن عطاء بأن الإيمان في اللغة هو التصديق وأن من ارتكب الكبائر مع هذا إذا كان عنده تصديق فإنه لا بد من تسميته مؤمناً، فواصل بن عطاء ذهب إلى أن التصديق هو المعنى اللغوي لكلمة الإيمان وأن الله تعالى نقلها إلى معنى شرعي مخالف لمعناها اللغوي وهو التصديق مع الاجتناب عن الكبائر.⁴⁶

ويظهر من هذا أن آراء واصل بن عطاء في هذه المسائل هي اللبنة الأولى في الموضوع، وأن المعتزلة بنت رأياها في هذه المسائل على أصولها الكلامية مثل التوحيد، والعدل، والتكليف، وبناء عليه طرحت المعتزلة الرأي حول مسألة النقل في اللغة لتأسيس رأياها في أهل الكبائر.

فهناك ثلاثة أقوال في مسألة النقل في اللغة،⁴⁷ أما الباقلاني ومن معه رفضوا أن يكون هناك بعض الكلمات استعملت لمعاني مخالفة لمعانيها اللغوية، وتكون هذه المعاني هي معانيها الحقيقية، وأفاد بأن بعض الكلمات مثل الصلاة، والزكاة، والصوم استعملت في معانيها اللغوية مع إضافة بعض الشروط والأركان إليها.⁴⁸ وأما بعض الأشاعرة مثل الجويني والغزالي قبلوا النقل في اللغة جزئياً، حيث ذهبوا إلى أن الشارع استعمل بعض الكلمات في معانٍ شرعية لكن هذه المعاني ليست مستقلة عن معانيها اللغوية تماماً، بل لا بد أن يكون بين معانيها اللغوية والشرعية علاقة،⁴⁹ فرى أنه بعد موقف الباقلاني القاسي تجاه موقف المعتزلة حول النقل في اللغة، تم إجراء تطور مع الجويني لأول مرة في المذهب الأشعري، وقيل هؤلاء الأشاعرة تصرف الشارع في نقل اللغة، ويمكن القول بأن الموقف نفسه ينطبق على طريقة الفقهاء التي ابتدأت بالإمام الدبوسي، وعلى الرغم من أنهم لا يقبلون النقل في اللغة كاملة، إلا أنه يرى أنهم يقبلون النقل جزئياً.⁵⁰

وقد عبّر علماء المعتزلة، الذين يمثّلون جناحاً مهماً للنقاش حول موضوع النقل في اللغة، عن آرائهم هذه من خلال القبول للنقل في اللغة، سواء في تعريفهم للحقيقة والمجاز أو في المقاطع الأخرى التي ناقشوها حول هذا الموضوع، فقد أوضح أبو الحسين البصري أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار، رأيه في الموضوع بشكل واضح للغاية من خلال كلامه في الحقيقة والمجاز، فعرف الحقيقة بأنها "ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به" وذكر أن الحقائق إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية.⁵¹ فعلى الرغم من أننا لا نستطيع العثور على التعريف نفسه في كتب

⁴⁵ أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، شرح المصنف، تحق. عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 142/1-143.

⁴⁶ الشيرازي، شرح المصنف، 142/1-173.

Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 162-163.

⁴⁷ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 162-174.

⁴⁸ الباقلاني، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، 213؛ محمد العروسي عبدالقادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين (مكتبة الرشد)، 47-50.

⁴⁹ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الشافعي الأشعري الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحق. عبد الله جولم النبالي - بشير أحمد العمري (بيروت: دير البشائر الإسلامية، 1996)، 212/1؛ محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، المستصفي من علم الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2012)، 18-17/2؛

İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 162-174; Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu", 20.

⁵⁰ أبو زيد الدبوسي هو عبد الله أو عبيد الله بن عمر بن عيسى البخاري الحنفي القاضي الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحق. خليل محيي الدين الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 118؛

Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu", 31-32.

⁵¹ محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 11/1.

القاضي عبد الجبار، إلا أنه من الممكن الوصول في كتبه إلى القيود المذكورة في التعريف الذي قدّمه البصري بناء على الأبحاث التي أجريناها في إطار الموضوع، فأحد المقاطع المتعلقة بموضوع النقل في اللغة في كتب القاضي عبد الجبار هو كما يلي:

"ولو أن أهل اللغة بدأ لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيره حتى يجعلوا قديما مكان محدث وعالما مكان جاهل وطويلا مكان قصير، كان لا يمتنع. ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية، وجوّزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز"⁵²

ففي العبارة أعلاه، ذكر القاضي عبد الجبار أنه من الممكن تغيير معنى الكلمات بمعان جديدة بمواضع جديدة، وكذلك يمكن أن يصير المعنى المجازي للكلمة حقيقة عرفية باشتهاره في العرف وأن يصير المعنى المجازي للكلمة حقيقية. فبناء على هذه التصريحات، من الواضح أن القاضي عبد الجبار يقبل النقل التام في اللغة ويقبل التصرف في اللغة للمواضع، وهناك جانب آخر يفهم من هذه العبارات في المقطع وهو أنه يقبل القاضي عبد الجبار أن هناك ثلاثة أنواع من الحقائق وهي الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية، فهناك عبارة في مقطع آخر حول النقل في اللغة، وينبئ عن رأي القاضي عبد الجبار بأن النقل هو مواضع جديدة وهو كما يلي:

"ولا تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية، لأنه جلّ وعزّ من حيث ثبتت حكمته يجب صرف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح، فإذا بيّنه ونقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضع منه"⁵³

فيظهر من قوله هذا أنه يقبل النقل في اللغة وكذلك يقبل أنه هو مواضع جديدة، وهناك مقطع آخر حول النقل في اللغة وأن النقل هو مواضع جديدة إما من جهة الاصطلاح وإما من جهة العرف وهو كما يلي:

"و قد تنقل اللفظة من أصل اللغة إلى ضرب من التعارف، على حال ما نعرفه من حال كثير من الألفاظ. وربما تدخل فيه طريقة الاصطلاح. وكل واحد من هذين يخالف موضوع اللغة، ويصير باللفظ أمس؛ لأن من حق الاصطلاح والتعارف أن تنقل اللفظة عن موضوعها"⁵⁴

هناك أيضا، ذكر القاضي أن المعنى الحقيقي للكلمة لا يقتصر فقط على الحقائق اللغوية، ومع ذلك، فإن الحقائق العرفية والاصطلاحية هي أيضا حقائق للكلمة، والنقطة الأخرى التي تلفت الانتباه هنا هي أن القاضي عبد الجبار يقسم الحقائق إلى اللغوية والعرفية والاصطلاحية ولم يقسم إلى اللغوية والعرفية والشرعية كما شاع في الكتب الأصولية، لأن الاصطلاح هو "عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الأول مناسبة بينهما"⁵⁵ فانطلاقا من هذا التعريف جعل القاضي عبد الجبار الحقائق الاصطلاحية قسما عاما وعدّ الحقائق الشرعية داخلا فيها.

فمن المسائل التي تمت مناقشتها فيما يتعلق بمسألة النقل في اللغة هي مسألة وجود علاقة بين المعنى الذي تم وضع الكلمة لأول مرة والمعنى الذي تم نقله إليه، فالقاضي عبد الجبار مع قبوله نقل الكلمة من المعنى اللغوي إلى المعنى العرفي وإلى المعنى الاصطلاحي فلم يشترط العلاقة بين كلا المعنيين.⁵⁶

فمسألة النقل في اللغة ليست فقط مسألة تمت مناقشتها في المصادر الأصولية، فإن إرجاع الخلاف فيها إلى الفترات الأولى يشير إلى أن هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها أهل العلم في ابتداء ازدهار الجهود الفكرية بين المسلمين، حيث ذكرنا أعلاه أن واصل بن عطاء رئيس المعتزلة ذكر هذه المسألة توطئة لتأسيس رأيه حول وضع أهل الكبار، وذكر أن الشارع قد نقل بعض الكلمات مثل المؤمن، والكافر، عن معانيها اللغوية وصارت هذه الكلمات حقائق شرعية، فظهر أن هذه المسألة تتعلق بالعديد من العلوم الإسلامية، وكما ظهر من رأي واصل أن لها مكانة هامة في تأسيس إحدى الأصول الخمسة للمعتزلة وهي "المنزلة بين المنزلتين"، وأبينا من رفض النقل في اللغة رفضه كرد فعل مثل الباقلاني.

52 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 157-156/5.

53 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 169/5.

54 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 207/15.

55 محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 212/1.

56 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 157-156/5؛ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 207/15.

فيمكن تلخيص المسألة بأنه كما رأينا من تصريحات القاضي عبد الجبار أن المعتزلة ذهبت إلى أن بعض الكلمات مثل المؤمن والكافر استخدمت في غير معانيها اللغوية ونقلت إلى معانٍ شرعية، وهذا النقل هو وضع ثانٍ لهذه الكلمات، وهذا الرأي موافق لرأي القاضي عبد الجبار في وضع اللغة عموماً، لأنه ذكر في كثير من المواضع أن ابتداء وضع اللغة لا بد أن يكون بالمواضع وما بعدها فيجوز أن يكون بالتوقيف ويجوز أن يكون بالمواضع أيضاً، وكذلك يجوز أن تنقل الكلمة عن معناها اللغوية إلى معنى اصطلاحى أو عرفى، وكذلك قد يصير المعنى الحقيقي للكلمة معنى مجازياً وقد يصير المعنى المجازى معنى حقيقياً بالشهرة، وكذلك نرى أن النقل في اللغة استخدم في تأسيس معاني المؤمن والكافر والفاسق، والتي نوقشت في علم الكلام منذ الفترات المبكرة، ففي كتب القاضي عبد الجبار، تم استخدام مسألة النقل في اللغة كأساس نظري لتأسيس الأحكام التفصيلية على هذه المعاني.⁵⁷

الخاتمة

يمكن سرد النتائج التي تم الحصول عليها في هذه الدراسة على النحو التالي:

- على الرغم من وجود رأيين مختلفين حول دلالة اللفظ على المعنى: يبقى السؤال مطروحاً هل هذه الدلالة هي بالوضع أم هي بسبب مناسبة طبيعية؟ فقد تم قبول الرأي القائل بالوضع من قبل أكثر العلماء، في وقت أن رأي المناسبة الطبيعية نسب في بعض المؤلفات إلى طائفة من المعتزلة وأهل التكسير، إلا أنه اشتهر نسبته إلى عباد بن سليمان المعتزلي، وبعد البحث، نرجح أن عباد لم يرفض الوضع مطلقاً، بل ذهب إلى أن المناسبة بين اللفظ والمعنى ضرورية وقد ذكره السبكي كاحتمال لما روي عن عباد بن سليمان.
- وتخلص إلى أن أهل التوقيف في وضع اللغة لم يذهبوا إلى التوقيف في وضع اللغة على الإطلاق، بل ذهبوا إلى التوقيف في موضوع ابتداء وضع اللغة، لأنّ الوضع استمرّ إلى يومنا هذا، ومن الحقائق التي لا يمكن إنكارها أننا نسمي كل مستجدّة بأسماء جديدة بالمواضع لا التوقيف، فلأجل لفت الأنظار إلى الاختلاف بين مصطلحي وضع اللغة وابتداء وضع اللغة، استخدمنا كلا المصطلحين، وذكرنا أن القاضي عبد الجبار أصرّ على أن ابتداء وضع اللغة لا بد أن يكون بالمواضع، بينما رأى أن الوضع فيما بعد يمكن أن يكون بالمواضع ويمكن أن يكون بالتوقيف.
- ذكر القاضي عبد الجبار أنه لا يوجد أي دليل نقلي قاطع يحسم الخلاف في وضع اللغة، وأن أدلة من ذهب إلى التوقيف في ابتداء وضع اللغة لا تصلح للاستدلال بها، وكذلك رد القاضي عبد الجبار أدلتهم العقلية.
- بنى القاضي عبد الجبار رأيه حول موضوع ابتداء وضع اللغة على نظريته الكلامية، وناقش الموضوع في إطار مفاهيم التكليف العقلي، والتوحيد، والعدل، والحسن والقبح، التي لها مكانة مهمة في النظام الفكري للمعتزلة، لأن القاضي عبد الجبار ذكر أن التوقيف في ابتداء وضع اللغة مخالف للتكليف العقلي، وأنّ أهل التوقيف ذهبوا إلى أن الله علّم الإنسان وضع اللغة بالإلهام ضرورة، فبناء عليه رفض القاضي عبد الجبار كون العلم الضروري بذات الله أو بمراده في حالة التكليف.
- ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه لا بد من استخدام لغة الإشارة في ابتداء وضع اللغة وهي تقتضي العلم الضروري، وانطلاقاً من مبدأ التوحيد أفاد أن الله تعالى لا يجوز عليه الإشارة إلى المسميات، وبالتالي اكتشفت العلاقة بين موضوع ابتداء وضع اللغة وبين مبدأ التوحيد عند المعتزلة.
- بعد أن صرح القاضي عبد الجبار بأن ابتداء وضع اللغة لا يكون بالتوقيف، ذكر أن مواضع الأفراد في عالم الوجود واتفقهم على لغة يستخدمونها فيما بينهم ليست بقبيح بوجه من الوجوه، وأشار إلى رأيه في الحسن والقبح بأن الفعل إذا تخلّى عن وجوه القبح وكان له غرض يكون حسناً، كما أشار إلى مبدأ العدل عند المعتزلة في الموضوع وأفاد بأن عدل الله يقتضي أن يخاطب بلغة قد اتفق المخاطبون عليها ويفهموا مراد الله من خلالها.

57 أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة (كويت: جامعة الكويت، 1998)، 71؛ مانكدم ششديو، تعليق شرح أصول الخمسة، 128-132، 685.

- حاولنا في هذا البحث أن نناقش الحقائق الشرعية التي نوقشت في علم الكلام وأصول الفقه منذ الفترات الأولى، داخل موضوع ابتداء وضع اللغة، كما حاولنا الوصول إلى رأي القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع، فوجدنا أن رأيه فيها موافق لرأيه العام حول وضع اللغة، فيقبل القاضي عبد الجبار أن الشارع له التصرف في اللغة إذا بيّن المعنى المراد للمخاطبين، وأن الحقائق الشرعية استخدمها الشارع في معنى مخالف لمعناها اللغوي، وإضافة إلى ذلك، وجدنا أن مؤسس المعتزلة واصل بن عطاء هو أول من ذكر أن الشارع استخدم هذه المصطلحات في معاني مختلفة عن معانيها اللغوية وأنها أسماء شرعية نقلت عن معانيها اللغوية، وأن واصل بن عطاء ذكر هذه المسألة توطئة لتأسيس رأيه في موضوع أهل الكبراء، ووجدنا أن القاضي عبد الجبار وافق واصل بن عطاء، وقسم الحقائق إلى اللغوية والشرعية والاصطلاحية.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. المكتبة العلمية.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الأفكار الجديدة.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005.
- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار ابن حزم، 2008.
- الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر البصري، التقريب والإرشاد في أصول الفقه تحقيق: محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- البصري، محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين، كتاب المعتمد في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد أو أبو الخير عبد الله بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن علي الشيرازي الشافعي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، 2008.
- البيهي، محمد داوود، رسالة في علم الوضع، الكويت: مركز الراسخون، 1950.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت: مكتبة لبنان، 1996.
- الجشمي، عيون المسائل، تحقيق: رمضان يلدرم، القاهرة: دار الإحسان، 2018.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الشافعي الأشعري، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الشافعي الأشعري، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي - بشير أحمد العمري، بيروت: دير البشائر الإسلامية، 1996.
- الدبوسي، أبو زيد الدبوسي هو عبد الله أو عبید الله بن عمر بن عيسى البخاري الحنفي القاضي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الحسيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي، المحصول في علم أصول الفقه، دمشق: مؤسسة الرسالة، 2012.
- الزُهوني، أبو زكريا شرف الدين يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 2002.
- الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله المصري، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطوبا.
- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: مكتبة السنة، 2014.
- السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، جمع الجوامع، عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الشتيوي، محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، تونس: جامعة الزيتونية، رسالة دكتوراه، 2008.
- <http://search.mandumah.com/Record/928077>
- الشيرازي، ابو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي بن يوسف، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

- العراقي، ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم، *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- القطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي، *حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، *المستصفى من علم الأصول*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2012.
- الغزالي، محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، *المنحول من تعليقات الأصول*، تحقيق: ناجي سويد، بيروت: المكتبة العصرية، 2013.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدي، *الأصول الخمسة*، كويت: جامعة كويت، 1998.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدي، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدي، *متمشابه القرآن*، تحقيق: محمد العززي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2017.
- الحميد، حسين، "نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث. 99-113. *ATEBE* 7 (30 Haziran 2022), <https://doi.org/10.51575/atebe.1094766>
- الهندي، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، *نهاية الوصول في دراية الأصول*، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويد، مكة: المكتبة التجارية.
- زهير، أبو النور، *أصول الفقه*، دار البصائر، 2007.
- عبدالقادر، محمد العروسي، *المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين*، مكتبة الرشد.
- فارابي، أبو النصر محمد بن محمد. *كتاب الحروف*، بيروت: دار المشرق.
- مانكديم ششديو، أبو الحسين قوام الدين أحمد بن أبي هاشم محمد الفسيقي الأزبائي، *شرح أصول الخمسة*، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.
- نخبة من العلماء، *المعجم الوسيط*، المكتبة الإسلامية.

KAYNAKÇA

- Abdülkadir, Muhammed el-Arûsî. *el-Mesâilü'l-Müştereke beyne Usûli'l-Fıkhî ve Usûli'd-Dîn*, ts. Altınörs, Atakan. 50 soruda Dil Felsefesi. İstanbul: 7 Renk yayın, 4. Basım, 2019.
- Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında-*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Arvas, Hamdullah, “Kelâm'da 'Ta'lim-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, Kader 18/2 (31 Aralık 2020), 500-538.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfî el-. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem 'i'l-Cevâmi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'ilmi'l-Usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmâîl. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Biyehî, Muhammed Davud el-. *Risâle fî İlmi'l-Vaz'*. Kuveyt: Merkez er-Râshûn, 1. Basım, 1950.
- Boyalık, Mehmet Taha, “Kâdî Abdülcebbar'ın 'sözün hakikati teorisi' ve abdülkâhir el-cürcânî'nin 'sözdizimi teorisi' bağlamında bir eleştirisi”, (2012).
- Câbiri, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd., ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Zeynu's-Şerîf el-. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. 1 Cilt. Daru'r-Reyyan, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî. *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şîbbîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 1. Basım, 1996.
- Çapak, İbrahim. “Sokrates ve Gazalî'ye Göre Dil'in Menşei”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (01 Haziran 2004). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4455/61372>
- Çelik, İmam Rabbani. “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 7-43. <https://doi.org/10.26570/isad.346781>
- Çöklü, Ramazan. *Fıkh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlîli (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2022.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-Edille fî'l-Usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Marara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Erzi, Mesut, Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).
- Erzi, Mesut, “Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri”, Kader 20/1 (30 Haziran 2022), 369-397.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî el-. *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. thk. Nâcî Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-Usûl*. Bayrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2012.

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî el-. *Nihâyetü'l-Vüsûl Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Suveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. Daru'l-Fikr, 1979.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Irâkî, Ebü Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî el-. *el-Ğaysü'l-Hâmi' Şerhu Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Muhammed Tamir Hicâzî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbü'rî İbn. *Makâlâtu's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâbeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Daru'l-Afâkî'l-Cedîde, ts.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'adl*. Buyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'adl*. ed. Taha Hüseyin. Mısır: ed-Daru'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Usûlu'l-Hamse*. Kuveyt: Camiatu Kuveyt, 1. Basım, 1998.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2017.

Karagöz, Numan - Arslan, Hulusi. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 431-451. <https://doi.org/10.51605/mesned.929586>

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam, 2. Basım, 2017.

Komisyon, İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Maşali, Mehmet Emin, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2003), 151-162.

Mânkdm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvîni. *Ta'liku Şerhi'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdulkemim Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 2. Basım, 2010.

Râhûnî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-. *Tuhfetü'l-Mesûl fî Şerhi Muhtasari Müntehas-Sûl*. İmârât: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2012.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdîlkâfi es-. *Cem'u'l-Cevâmi'*. thk. 'Abdü'l-Mün'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid Turkî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1988.

Şüteyvî, Muhammed b. Ali el-Ceylânî eş-. *Alâkatu İlmi Usûli'l-Fıkhî bi İlmi'l-Kelâm*. Tunus: Zeytune Üniversitesi Yüksek İslam Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008. <http://search.mandumah.com/Record/928077>

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-. *Keşşâfû Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'ulûm*. Bayrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1996.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-Muhîf fi Usûli'l-Fıkh*. Kahire: Mektebetu's-Sünne, 2. Basım, 2014.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *Selâsilü'z-Zeheb*. thk. Muhammed el-Muhtâr Muhammed'ül-Emîn eş-Şankîti, 2002.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebî'. Mektebetu Kurtuba, ts.

Züheyr, Ebu'n-Nûr. *Usulü'l-Fıkh*. Dâru'n-Basâir, 1. Basım, 2007.

“Dilin kökeni”. *Vikipedi*, 21 Ocak 2022. https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Dilin_k%C3%B6keni&oldid=26927998

EXTENDED ABSTRACT

As a discussion subject, the formation issue of language the trace of which can be followed until the antiquity has been the subject of many religious disciplines primarily kalam and methodology of fiqh. Two basic views have been put forward about this subject. The first view is the view that completely reject language formation phenomenon; that is, the comprehension property of language emerged due to the natural reasons. Although this view was affiliated with some of Mu'tazilah scholars and ahl al taksir, it is heavily associated with Abbâd b. Suleyman, and that it was voiced by many scholars that Abbâd b. Suleyman entirely rejected formation phenomenon in language. In addition to this, some methodologists such as Subkî brought about the fact that the view of Abbâd b. Suleyman about the subject was possible to have two meanings. The second view is the view that defends that the sign of comprehension of the language, which occurred as a result of a formation.

The scholars of methodology, who defend that language will signify meaning as a result of a formation, have also fallen apart in the opinion about who formed the first language in the realm of existence. There are those who argue that Allah created the first language and that there is no involvement of individuals in the realm of existence at this point, there are also those who argue that individuals in the realm of existence formed the first language. In addition to these two groups, also a third group argues that an opinion cannot be made based on the data on the subject and that it is more appropriate to abstain from this view at this point. The first view, which was famous as tawkif view, was attributed to a group of imams and Zahirî scholars, language and fiqh scholars such as Ash'ari, Ibn Fûrek, Âmidî, and Ibn al Hâjîb. The second view, which is famous as the Muwadaa view, is attributed to Abu Hâshim and his companions, one of the leading scholars of Mu'tazilah, in some sources, while in some other sources it is stated that this view is a common view among the Mu'tazilah. The third view, which gained fame as the view of tawakkuf, was defended by al Baqillani, al Juwaynî, al Ghazâlî and al Râdî. Our author, Qadi Abd al Jabbar, argued that the first language in the world of existence must have emerged with the consensus of individuals, and he put forward the idea of muwadaa and grounded this view on some concepts of kalam.

Approaching the issues of fiqh method from a kalam perspective is an important feature of the method tradition of mutakallim. The influence of the kalam perspective is intensely observed when Qadi Abd al Jabbâr's views on the formation of language, as well as many issues he dealt with on the jurisprudence, are examined. Qadi Abd al Jabbâr stated that there is no narrated evidence about the formation of language and that the texts put forward by his opponents on the subject cannot be evidence, so he tried to justify the issue within the framework of the understanding of kalam. Qadi Abd al Jabbâr based his views on the formation of language within the framework of the concepts of tawhid, justice, proposal and husn-kubh, which have an important place in the thought system of Mu'tazilah. Qadi Abd al Jabbâr mentioned the importance of sign language in the formation of the first language in the realm of existence and argued that it is not permissible for Allah to make signs due to the attribute of tawhid. According to him, signing needs a place, and since Allah is beyond space, it is unthinkable for Allah to use sign language. Thus, Qadi Abd al Jabbâr grounded his view on the formation of language on the principle of tawhid.

Evaluating the issue of formation of the first language in the realm of existence within the framework of Allah's attribute of justice, Qadi Abd al Jabbâr argued that Allah is adil (just), and that all Allah's actions occur within the framework of justice and that all of them must be beautiful (hasen), and that it is not permissible for an action to occur against his justice. According to him, addressing the interlocutor in his own language is worthy of Allah's justice and is beautiful, and otherwise, it is ugly (kabih).

Evaluating the formation of language within the framework of Mu'tazilah's understanding of value, Qadi Abd al Jabbâr argued that the formation of language is also an action, and it is beautiful for individuals in the realm of existence to come to terms with each other and to form a language, based on the fact that it is one of the aspects that make the action ugly and should be done for a purpose.

Qadi Abd al Jabbâr, who also expressed his views on the proposal over the question of the formation of the language, argued that it would contradict his views on the rational proposal to defend

the language being formed by Allah and communicated to the individuals in the realm of existence in a way that expresses essential knowledge. That is, the fact that Allah communicated the knowledge of the state of language to individuals in the realm of existence as a necessity through inspiration requires individuals to have mental abilities. With this mental ability, the individual understands what is communicated to him. An individual with a mental faculty is also responsible for accessing the knowledge of the essence of Allah and the will of Allah with his mind. Therefore, at this point, Qadi Abd al Jabbâr, who accepts that it is a contradiction to say that the individual is obliged to reach knowledge about the essence of Allah with his mind and that the knowledge of the language that is the will of Allah is communicated to individuals, argues that the fact that the first language was communicated by Allah is the rationale accepted by the Mu'tazilah, which cannot be accepted within the framework of the offer (taklif).

In our study, the issue of transfer in the language, which is an issue related to the formation of the language, was also examined. The fact that there may be an act of transfer in the language and that Allah conveys some concepts from their meanings in the language in the shari'ah address was brought to the agenda by Vasil b. Ata, the founder of the Mu'tazilah, and Qadi Abd al Jabbâr discussed this view accepted by his school within the framework of his flexible view of the formation of language. Qadi Abd al Jabbâr claimed that the language that would form the basis for the intelligibility of the address before the shari'ah address was put forward by the individuals in the realm of existence, and he argued that this position could be changed by the individuals or by the Shari'ah. In this direction, Qadi Abd al Jabbâr argued that just as the true meaning of a word can take the form of a metaphor, a figurative meaning could also be a real meaning. Likewise, he argued that it is permissible to transfer a word from the meaning in which it was uttered in the language by gaining widespread prevalence in the shari'ah address, and to use it for a different meaning or in the shari'ah address other than the meaning it preached in the language. Along with these views, Qadi Abd al Jabbâr argued that the shari'ah truths should be declared by the Shari'ah, considering that the situations that harm the intelligibility of the speech cannot be in question for the shari'ah address

Şİİ ÂLİMLERİN TASAVVUF ELEŞTİRİLERİ: MUHAMMED ALİ BİHBEHÂNÎ'NİN RİSÂLE-İ HÂYRATIYYE ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Abdülrakip ARSLAN

Siirt Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu,
a.rakip47@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1622-655X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 05/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1256774>

Şii Âlimlerin Tasavvuf Eleştirileri: Muhammed Ali Bihbehâni'nin Risâle-i Hâyratiyye Örneği Üzerinden Bir İnceleme

Öz

Tasavvuf, Sünnî geleneğin bir formu olarak geliştiği için Şii mezhebine mensup bazı âlimlerce eleştirilmiştir. Şii ulemâ, önceleri eserlerinin bir bölümünde tasavvufu eleştirmişler sonraki dönemlerde ise bu konuyu müstakil eserlerde ele almışlardır. Bazı çalışmalarda Şii ulemânın tasavvuf aleyhtarlığı konusunda telif ettiği kitaplar tanıtılmış ve bu kitaplardaki tasavvuf eleştirilerinin nedenleri incelenmiştir. Bu çalışmada, Muhammed Ali Bihbehâni'nin *Risâle-i Hâyratiyye* adlı eserinden yola çıkılarak Şii âlimlerin tasavvuf eleştirilerinin nedenleri araştırılmıştır. Bu sayede Şi'a'ya özgü tasavvuf muhalefetinin nedenlerine daha yakından bakılması hedeflenmiştir. Çalışmada, *Risâle-i Hâyratiyye*'deki tasavvuf eleştirilerinin nedenleri ve kaynakları belirlenmiştir. Bu yöntem sayesinde Muhammed Ali'nin tasavvuf eleştirilerinin genellikle sûfî tabakat kitaplarından alınan menkıbe ve şatahâta dayandığı sonucuna ulaşılmıştır. Müellif, bu kitaplardan bazı bölümleri seçerek mutasavvıfları, şeriat dairesinde hareket etmeyen bir grup olarak tanıtmıştır. Ayrıca Muhammed Ali, tasavvufa karşı olan tutumunu temellendirmek için mutasavvıfların hemen hemen hepsinin Sünnî mezhebinden olduğunu söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şiâ, İran, Muhammed Ali Bihbehâni, Risâle-i Hâyratiyye

Critical Views Of Shia Scholars On Sufism: An Analysis Based On The Example Of Muhammed Ali Bihbehâni's Risâle-I Hâyratiyye

Abstract

Sufism has been criticized by some Shia scholars for being developed as a form of Sunni tradition. Shia scholars initially criticized Sufism in certain sections of their works, but later they addressed this issue in the autonomous works. Some studies have introduced the books written by Shia scholars that present their opposition to Sufism, and have examined the underlying reasons for their criticism of Sufism in these books. In this study, the reasons for Shia scholars' criticism of Sufism are investigated based on Muhammad Ali Bihbehâni's *Risâle al-Hâyratiyya*. Thus, it is aimed to explore the reasons for the Shia-specific opposition to Sufism in more detail. In this study, the reasons and sources of the criticism of Sufism in *Risâle al-Hâyratiyya* have been identified. Thanks to this method, it has been concluded that Muhammad Ali's criticisms of Sufism are generally based on the anecdotes and shatahât taken from Sufi tabaqâ books. By selecting some chapters from these books, the author presents Sufis as a group who does not act within the circle of Sharia. Moreover, in order to justify his attitude towards Sufism, Muhammad Ali expressed that almost all Sufis belonged to the Sunni sect.

Keywords: Sufism, Shī'a, Iran, Muhammad Ali Behbahani, Risâle-i Khâyratiyya.

Giriş

Bütün İslâmî ilimler, köklerinin Hz. Peygamber ve sahabesi zamanında yani asr-ı saadette olduğunu savunmuştur. Mesela Müslümanların itikadî meselelerini ele alan kelimeler, kendisine asr-ı saadetten imamlar bulmuştur. Sahabenin Hz. Peygamber'e soruları, kelamın ilk yönelimlerini belirlemiştir. Aynı şekilde fıkıh ve diğer İslâmî ilimler de kendilerine sahabe arasından imamlar seçmiştir. Tasavvuf ilmi de kaynağını asr-ı saadete dayandırmıştır.¹

Bunlara karşın dinî ilimlerin kökeninin İslâm'da bulunmadığına dair eleştiriler yapılmıştır. Nitekim sûfi müelliflerin bizzat kendileri sahabe zamanında sûfi kelimesinin kullanılmama sebebinin sorgulayarak tasavvufun kökeni mevzusuna eleştirel bir tarzda yaklaşmışlardır. Onlar, tasavvufun hakikatinin İslâm'ın ilk döneminde olduğunu fakat adının bulunmadığını ve sahabeden daha üstün bir isim olmadığı için de sûfi isminin kullanılmadığını beyan etmişlerdir.²

Mutasavvıfların yanında diğer ilimlere mensup âlimler de tasavvufu eleştirmişlerdir. Sünnî dünyada İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu İblîs isimli eserinin bazı kısımları buna örnek olarak gösterilebilir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve takipçisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de tasavvuf eleştirilerini devam ettiren âlimlerdendir.*³ Diğer taraftan Şii dünyada tasavvuf aleyhtarlığı daha sert ve katı bir şekilde seyretmiştir. Şii hadis kaynaklarında İmamların ilk dönem sûfilere, bâtil inançlı kişiler olarak gördüğüne dair birçok rivayet nakledilmiştir. İleriki dönemlerde Şii müellifler, tasavvufu ret için müstakil kitaplar yazmaya başlamıştır.⁴ Bu eserlerden bir tanesi Muhammed Ali Bihbehânî tarafından yazılan *Risâle-i Hâyratîyye isimli eserdir.*

Bu çalışmada *Risâle-i Hâyratîyye* dikkate alınarak Şii âlimlerin tasavvuf aleyhtarlığının sebepleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu konuda yazılan tüm kitapları ele alan çalışmalar yapılmış olmasına rağmen⁵ tek bir kitaptaki eleştiriler henüz detaylıca araştırılmamıştır.

1. Muhammed Ali Bihbehânî'nin Hayatı

Muhammed Ali Bihbehânî, Şii uleması tarafından hicrî XII. yüzyılın müceddidi olarak kabul edilen Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin (ö. 1206/1791-92) oğludur. Muhammed Ali, 1144/1731'de Kerbelâ'da doğmuştur. Babasının yanında ilim tahsil ederek içtihad derecesine ulaşmıştır. Ardından Mekke'de iki yıl kalmıştır. Döndüğünde Irak'ta veba salgını olduğundan İran'ın Kirmanşah şehrine yerleşmiştir. Bundan dolayı Kirmanşahî nisbesini almıştır. Aynı şekilde babasının nisbesiyle yani Bihbehânî olarak da anılmıştır. O, 1216/1801 yılında Kirmanşah'ta vefat etmiştir.⁶ Kaçar hükümdarlarından Ağa Muhammed (ö. 1211/1797) ve Feth Ali Şah (ö. 1250/1834), Muhammed Ali Bihbehânî'ye saygı göstermişlerdir. Ağa Muhammed Han, onu Tahran'a davet etmiştir. Hükümdarın akşamları geç saate kadar onun sohbetinde kaldığı nakledilmiştir.⁷

Muhammed Ali Bihbehânî, en fazla sûfilere zulmetmek ve onları öldürmekle meşhur olmuştur. Bu sebeple "Sûfikûş" (sûfilere öldüren) lakabıyla ün kazanmıştır.⁸ Muhammed Ali'nin mücadele ettiği mutasavvıflar ise Ni'metullâhiyye tarikatına mensup Masum Ali Şâh (ö. 1212/1796) ve müridleridir.

Masum Ali Şâh, Hindistan'dan İran'a geldiğinde tarikatların izleri bölgede tamamen silinmişti. Tarikatlar sadece Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatının birkaç dervişi ile varlığını sürdürülebilmekteydi.⁹ Masum Masum Ali Şâh, başta

1 Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler-Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısri Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 224.

2 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Muhamud - Taha Abdulkaki Surûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 42; Şehâbeddin Süheverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Şam: Dâru't-Takvâ, 2022), 1/268.

3 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 14.

4 Süleyman Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf" (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 521.

5 Bk. Halil Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şiâsi'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf"; Nasrullah Pürcevadî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.

6 Mirzâ Muhammed Al Muallim Habîbâbâd, *Mekâramü'l-âşâr: Der Ahvâl-i Ricâl der Kâr-i 13 ve 14 Hicrî* (İsfahân: Nefâis-i Mahtûtât-i İsfahân, 1985), 2/562; Ebû Ali Muhammed b. İsmail el-Mâzenderânî Hâirî, *Muntehe'l-makâl fi ahvâl-i ricâl* (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1995), 6/179; Muhammed b. Süleyman Tünükâbüni, *Kıssaşü'l-ulemâ'* (Tahran, 1313), 6/143; Muhammed Hırzûddîn, *Ma'arifü'r-ricâl fi terâcümü'l-ulemâ' ve'l-üdebâ*, nşr. Muhammed Hüseyin Hırzûddîn (Kum: Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necef, 1405), 2/309-310; Muhammed Bakır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran: Mektebetü İsmailiyyân, 1392), 7/150; Hamid Algar, "Muhammed Ali Bihbehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/142-143.

7 Muallim Habîbâbâd, *Mekâramü'l-âşâr: Der Ahvâl-i Ricâl der Kâr-i 13 ve 14 Hicrî*, 2/562.

8 Tünükâbüni, *Kıssaşü'l-ulemâ'*, 157; Algar, "Muhammed Ali Bihbehânî", 6/143.

9 Leonard Lewisohn, "Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme", çev. İlker Külbilge,

Şiraz'a gelmiş ancak Bihbehânî tarikat ehline baskı uygulamıştır. Baskılar sonucunda Bihbehânî Şiraz'dan çıkarılmıştır. Canında endişe ettiği için Hindistan ve Kerbelâ'da bulunmuştur. İran'a dönmek istediğinde Bihbehânî tarafından tutuklanmış ve öldürülmüştür.¹⁰ Bihbehânî, onun katlinden sonra da Ni'metullâhiyye mensuplarıyla mücadele etmiştir. Nur Ali Şâh (ö. 1212/1796) ile Muzaffer Ali Şâh'ın (ö. 121/1800) da öldürülmesinde onun veya adamlarının dahil olduğu iddia edilmiştir. Şiilikte eskiden beri görülen derviş-fakih çatışmaları muhtemelen hiçbir zaman onun dönemine kadar kanlı olaylara dönüşmemiştir.¹¹

Bihbehânî'nin *Kaṭ' u 'l-maḳāl fî reddi ehli 'd-dalâl* adlı sûfiler aleyhinde bir eseri daha olduğu nakledilmişse¹² de bunun *Risâle-i Hâyriyye*'nin aynısı olması muhtemeldir.¹³

2. Risâle-i Hâyriyye'nin Yazılma Nedeni

Muhammed Ali, *Risâle-i Hâyriyye*'yi Ni'metullâhiyye tarikatının yayılmasını önlemek amacıyla kaleme aldığı belirtilmiştir.¹⁴

Bihbehânî, eserinin henüz yarısını tamamlamışken Kaçar hükümdarı Feth Ali Şâh'a yazdığı kısımları sunmuştur. Şâh'ı bu tarikatın mensuplarıyla mücadeleye ikna etmeye çalışmış ve eserinde belirttiğine göre Şâh ülkesinin değişik yerlerine Ni'metullâhîlerin tutuklanması için buyruklar çıkarmıştır.¹⁵

Bihbehânî, eserinin yazımına katlettirdiği Masum Ali Şâh'ın tutuklu olduğu 1211/1796'da başlamıştır. Risâlesini 1213/1798'de bitirdiğini belirten Bihbehânî, eserini şu satırlarla sonlandırmaktadır: “Bu (Ni'metullâhîlerin) devletini yıkmak lanetli Benî Mervân Devletini (Emevî) yıkmak gibidir.”¹⁶

Bihbehânî, *Risâle-i Hâyriyye* eserinde sürekli olarak Ni'metullâhî tarikatına değinmektedir. Bu durum, kitabın yazılmasının asıl amacının Ni'metullâhîyye tarikatının yayılmasını engellemek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

3. Risâle-i Hâyriyye'nin Üslûbu ve Dili

Bihbehânî, eserinde genelleyici, eleştirel ve suçlayıcı bir dil kullanmıştır. O, mutasavvıflarla ilgili anlatılan menkıbe ve şathiyeleri aktararak sûfilerle ilgili genel bir kanaate varmıştır. Eserinde yer alan şu ifadeler bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir: “*Soru: Sûfilerin nefsi nasıl fenâ bulur, kâmil, vâsil olur ve nasıl Allah Teâlâ ile ittihat ederler? Cevap: Onların iddiasına göre sâlikin Allah ile ittihat etmesi için onur kırıcı ve çirkin işleri yapması gerekir.*”¹⁷ Bihbehânî, söz konusu iddiasını ispatlamak için Feridüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü 'l-evliyâ* adlı eserindeki bir hadiseyi nakletmiştir. Attâr'ın anlattığına göre Cüneydî Bağdâdî (ö. 297/909) kendisine intisap etmek isteyen Ebû Bekr Şiblî'den (ö. 334/946) kibrit satmasını, dilencilik yapmasını ve üzerinde hakkı olanlardan helallik istemesini talep etmiştir. Yıllar süren bu mücâhede ve riyâzetin nihayetinde Bağdâdî, Şiblî'ye “nezdinde nefsinin hali nasıldır?” diye sormuş Şiblî, “Ben kendimi Allah'ın mahlukatının en değersizisi olarak görüyorum” demiştir.¹⁸ Bihbehânî'nin aynı eserden aktardığı diğer bir hadisede Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), nefsini yenebilmesi için bir müridinden “eski elbiseler giymesini, saçını tıraş etmesini ve çocuklardan kendisini dövmesini talep etmesini” istemiştir.¹⁹ Muhammed Ali, bu iki olaydan hareketle sûfileri ittihadına inanan ve çirkin işler yapan kişiler olarak nitelemiştir.

Bihbehânî, bilhassa Ni'metullâhîlere cehennem ehli, zındık, mel'un, kafir ve şeytan gibi ithamlarda bulunarak eserinde basit ve bayağı bir üslup da kullanmaktadır. Örnek olması açısından şu satırlarının aynen aktarılması yerinde olacaktır:

Sûfî Araştırmaları 7/14 (2016), 76.

10 Muhammed Ma'sûm Şirâzî, *Tarâikü 'l-hakâik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcûb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâi, 2004), 3/175; Ahmet Dîvân Bîgî, *Hadiķetü 'ş-şu 'ârâ* (Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1972), 2 & 1038.

11 Algar, “Muhammed Ali Bihbehânî”; Zehrâ Abdî, “Risâlê-i Hâyriyye: Mübâreze-yi Aleyhi Roşd-i Sûfî Meslekî der Evâhir-i Sedde-yi Devâzdehom u Evâil-i Sedde-yi Sîzdehom-ı Hicrî”, *Sohen-i Tarih* 24 (2017), 79.

12 Hânsârî, *Ravzâtü 'l-cennât*, 7/151.

13 Algar, “Muhammed Ali Bihbehânî”, 6/143.

14 Muhammed Ali Bihbehânî, *Risâle-i Hâyriyye* (Kum: Müesse-yi Allâme-yi Müceddid Vahîd-i Bihbehânî, 1993), 1/11.

15 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyriyye*, 2/502.

16 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyriyye*, 2/503.

17 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyriyye*, 2/94.

18 Feridüddîni Attâr, *Tezkiretü 'l-evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 648.

19 Attâr, *Tezkiretü 'l-evliyâ*, 210.

“Ey şeytanın kulu ve eşeklerin mabudu (tutuklu olan Masum Ali Şâh kast edilmektedir). Sen Kirmanşâh'ta asi bir köle olacağımı bilmiyor muydun ki burada ayılar gibi tuzağa düştün. Günahkâr kullara bir keramet göster de bu azarlama ile kinamadan kurtul. Uhud ve Hendek kâfirleri gibi olma.”²⁰

“Yoldan saptıran ve malı ziyana uğramış Mehdî, dövme ve cezalandırma sonucunda azap yeri olan Cehîm'e vardı ve zakkumdan tattı. (Feth Ali Şâh) İsyankâr Takî'yi zincirlenmiş olarak bir fermanla kusurlunun yanına gönderdi. Ki şu ana kadar burada tutukludur. Henüz kovulmuş mabudu gibi (Masum Ali Şah) Mirac'a çıkmamış ve firar edememiştir. Bu merdudun gelmesinden sonra bu kusurlu, bazılarını günahkarların reisinin yani ezeli olarak lanetlenmeye müstahak olan Nur Ali Şâh'ın oturduğu Zehab'a gönderdi. Belki mabudu gibi tuzağa düşer. (Fakat Nur Ali Şâh durumdan) Haberdar olunca oradan firar ederek Musul'a gitti. Musul'da tâuna yakalanıp cehennem dibine düştü.”²¹

Onun üslubundaki basitlikten dolayı İran'ın son dönem edebiyatçılarından olan Saîd-i Nefîsî (ö. 1966), *Risâle-i Hâyratiyye*'den bazı pasajlar aktardıktan sonra eser ile müellifi hakkındaki kanaatini şöyle açıklamıştır:

“Öncelikle bu kitabın okuyucularından bu kaba ve uygunsuz satırları aynen aktardığım için af diliyorum. Bundan başka çare yoktu. Ayrıca o zamanlar İran halkına musallat olan bu insanların üslubunu ve karakterini göstermek istedim.”²²

4. Risâle-i Hâyratiyye'nin Kaynakları

Risâle-i Hâyratiyye'nin kaynaklarını üç kategoride incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi âyet ve hadislerdir. Bihbehâni, şu tefsir ve hadis kaynaklarını kullanarak âyet ve hadislerden istifade etmiştir:

Küleynî (ö.329/941) - *el-Kâfî*: Küleynî'nin bu eseri, Şîa'ya göre muteber sayılan dört hadis kitabının ilki ve en önemlisi kabul edilmektedir.²³

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh (ö. 381/991) - *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*: Şeyh Sâduk'un bu eseri, İmâmiyye Şîa'sı'nın dört muteber hadis kitaplarından biridir.²⁴

Tabersî (ö. 548/1154) *Mecmau'l-Beyân*: Şii âlim Tabersî, bu Kur'an-ı Kerîm tefsirinde tefsir problemlerinin bir çoğuna yer vermiştir. Ayrıca Şîa'nın diğer fırkalardan farklı olarak ortaya koyduğu görüşlerin doğruluğunu ispat etmeye gayret etmiştir.²⁵

Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693) - *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red 'ale's-şüfiyye*. Âmilî, bu eserinde tasavvuf aleyhinde bin civarında hadis nakletmiştir.²⁶ Bihbehâni, tasavvuf aleyhinde naklettiği hadislerin pek çoğunu bu eserden almıştır.

Muhammed Ali Bihbehâni ikinci olarak Şii âlimlerce yazılan ve tasavvuf aleyhinde olan aşağıdaki kaynaklardan istifade etmiştir:

Cemaleddin el-Murtazâ er-Râzî (ö. ?) - *Tebziratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*. Bu eser, Şîa'da tasavvufun eleştirildiği ilk kitaplardandır. Daha sonra tasavvufu eleştiren Şii âlimler, genel olarak bu eserdeki kanıtları tekrar etmişlerdir.²⁷ Nitekim Bihbehâni de zikredilen eserden çokça istifade etmiştir.

Ahmed b. Muhammed Erdebilî (ö. 993/1585) - *Hadîkatu's-Şî'a*. Bihbehâni, bu eserin tasavvuf aleyhinde yazılan bölümünden istifade etmekle yetinmeyerek bu kısmı aynen nakletmiştir.²⁸

20 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/52.

21 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/502.

22 Saîd Nefîsî, *Târîh-i İctimâ'î ve Siyâsi-yi İran der Devre-yi Mu'âşır* (Tahrân: Ahura, 2005), 448.

23 Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber Geffârî (Lübnan: Dârü'l-Ezvâi, 1405).

24 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh* (Beyrut: Müesssetu E'lemi li'l-Metbû'ât, 1986).

25 Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâi (Lübnan: Dârü'l-Ma'rifeti li'tabâ'ti ve'n-Neşri, 1408); Musa Kazım Yılmaz, “Mecmau'l-Beyân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003).

26 Hür Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red 'ale's-şüfiyye*, thk. Abbas el-Celâlî (Kum: Müesssetü Ensâriyân li't-Tab'î ve'n-Neşr, 2011).

27 Bu eser hakkında bk. Pürcevâdi, “On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, 235, 241; Yalçın Yoncalık, *Tabsiratü'l-Avâm Adlı Eserde Şii Fırkalar ile İlgili Görüşler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yalçın Yoncalık, “Bir Şii Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020), 221-244.

28 Ahmed b. Muhammed Erdebilî, *Hadîkatu's-Şî'a*, thk. Sâdık Hasanzâde (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1420).

Sûfilerin hayatı ve mutasavvıfların görüşleri hakkında istifade edilen eserler, *Risâle-i Hâyratiyye*'nin diğer bir kaynak çeşididir. Genel olarak bu konuda şu eserlerden yararlanılmıştır:

Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) - *Tezkiretü'l-evliyâ*: Evliya menkıbelerine dair olan eserde yetmiş iki zatın hayatı ve sözleri nakledilmiştir.²⁹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) - *Mesnevî*

Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) - *Nefehâtü'l-Üns*: Câmî, sûfi tabakat kitabı olan bu eserinde altı yüzden fazla mutasavvıfın biyografisini aktarmıştır.³⁰

Kadı Nurullah Şüsterî (ö. 1019/1610) – *Mecâlisü'l-Mü'minîn*: Eser; müellifin zamanına kadar olan Şii âlimler, râviler, mutasavvıflar ve şairler hakkında bilgi içermektedir.³¹

5. Risâle-i Hâyratiyye'de Tasavvuf Eleştirisi

5.1. Tasavvufun Kökeninin Hristiyanlığa Dayanması

Bihbehânî, tasavvufun kökeninin İslam'a dayanmadığını savunur. Zira ona göre tasavvufun ilk ortaya çıkışı Emevîler'in son dönemine rastlar. O, bu konuda şöyle der: “Sûfiler, mezheplerinin aslımı Hristiyanların kitaplarından almıştır.”³² Aynı şekilde o, *Nefehâtü'l-Üns*'te geçen şu cümlelerin tasavvufun kökeninin İslam'a dayanmadığını gösterdiğini belirtir: “Ehl-i Sünnet ve Cemaat'in seçkinleri tasavvuf ismiyle bilindiler. Bu ismin o büyüklere mahsus olması hicrî ikinci yüz yıldan önce olmuştur.”³³

Bihbehânî, bu bağlamda ilk hankahın da bir Hristiyan emîr tarafından Remle'de inşa edildiğini hatırlatmıştır. Ona göre gayr-i müslim biri tarafından yapılan binadan Müslüman feyz alamaz. Bihbehânî, Emîr'in bu binayı mescitleri değersizleşmek için yaptığını söylemiştir.³⁴

5.2. Mükellefiyetin Düşmesi

Muhammed Ali Bihbehânî, sûfilerin Hakk'a vasıl olanların ibadetten müstağni olduğuna inandığını iddia etmiştir: “(Sûfiler) der ki: Birisi keşf ve yakîn derecesine vâsil olursa mükellefler grubundan çıkar. Onun için bütün haramlar helal ve şeriatın bütün vâcipleri ondan sâkit olur.”³⁵ O, eserinin başka bir yerinde “Bil ki namaz, oruç, hac gibi ibadetler sûfilerin yanında değersizdir.” demiştir.³⁶ Ona göre sûfiler, şeriat ile mükellef olmadıklarını “Kesin olan şey (yakın) gelinceye kadar rabbine kulluk et.”³⁷ âyetine dayandırmıştır.³⁸

Muhammed Ali'ye göre zâhir ulemasının baskısı olmasa sûfiler, yarım yamalak yaptıkları ibadetleri derhal terk edeceklerdir: “Bütün nafil ve sünnetleri terk ederler. Namazlarda karganın gagasını yere vurması kadarıyla iktifa ederler. Eğer âlimlerin korkusundan olmasaydı hemencecik namazı terk ederlerdi.”³⁹

Bihbehânî, sûfilerin ilim ve âlimleri hafife aldığını da ileri sürmüştür. Bu görüşünü temellendirmek için de Ebû Abdullâh Bâbûnî (ö.?) isimli sûfiyle ilgili *Nefehât*'ta geçen bir hadiseyi nakletmiştir. *Nefehât*'ta nakledildiğine göre Bâbûnî, Şîrâz'daki bir medreseye giderek ilim öğrenmek istediğini söylemiştir. Talebeler, Ebû Abdullah ile alay ederek şöyle demiştir: “Eğer âlim olmak istiyorsan bu gece evin tavanına bir ip as. Ayaklarını ipe bağla. Bu şekilde sabaha kadar ‘kezbûreten’ ‘usfureten’ dersin ilim kapıları sana açılır.” Bâbûnî, talebelerin dediklerini yerine getirince

29 Ferîdüddini Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984)

30 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşî-yi Mahmudî, 1958).

31 Kadı Nurullâh Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (Tahran: İntişârât-i İslamiyye, 1976).

32 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/47.

33 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/74.

34 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/105.

35 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/31.

36 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/107.

37 el-Hicr 15/99.

38 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/32.

39 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/289-290.

anlaşılması güç problemlere cevap veren bir âlim olmuştur.⁴⁰ Bihbehânî, aynı hadisenin *Mesnevî*'de⁴¹ de geçtiğini hatırlattıktan sonra sûfilerin ilim ve âlimler hakkındaki kanaatini şöyle dile getirmiştir: “Bunun gibi saçmalıkları şeriat, ilim ve âlimleri hafife almak için uydurmuşlardır.”⁴²

5.3. Sûfilerin Bida't Ehli Olduğunu İddia Etmesi

Muhammed Ali Bihbehânî, sûfilerin bid'at ehli olduğunu öne sürmüştü ve bu nedenle de onlarla mücadele edilmesi gerektiğini söylemiştir: “Eğer ‘dünyanın rahatlığı susmaktır. O halde bu tür konuşmalara, bid'at ve dalâlet ehlinin kınamalarına maruz kalmaya ne gerek var?’ dersin, deriz ki evet rahatlık konuşmamaktadır. Halbuki Küleynî'nin kitabında ve Berkî'nin *el-Mehâsin*'inde⁴³ Hazret-i Risâlet Penâh'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: ‘Ümmetimde bid'atler ortaya çıkınca âlimin ilmini yayması gerekir. Eğer yaymazsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun.’”⁴⁴

Bihbehânî; bid'atlerin hadis kitaplarında en büyük günah, şirk ve küfür olarak nitelendiğini hatırlatmıştır. Ardından bid'atın tanımını yapan müellif, İmâmiyye Şîası hariç İslam ümmetindeki tüm fırkaların bid'at ehli olduğunu ileri sürmüştür. Sûfilerin bid'at ehli olduğunu ayrıca vurgulamıştır: “Şunda şüphe yoktur ki: Fırka-i nâciyye olan İmâmiyye Şîası hariç yetmiş üç fırkanın hepsi bid'at ehlidir ve dalâlet denizinde boğulmuşlardır. Bid'atleri gerçekten çirkin ve kötü olan sûfiler özellikle bid'at ehlindedir ve dalâlet denizinde boğulmuşlardır.”⁴⁵ Eserinin başka bir yerinde de bir âlim olarak bid'at ehli olarak gördüğü sûfilerle mücadele etmesi gerektiğini şu şekilde dile getirmiştir: “Ey benim Azizim, bu hadislerin varlığıyla beraber, bid'atleri diğer kişilerden daha kötü ve daha çirkin olan sûfilere karşı nasıl susacağız?”⁴⁶

Bihbehânî, sûfilerin halkı kandırmak amacıyla dinde birçok bid'at çıkardığı görüşündedir. Sûfilerin çıkardığını iddia ettiği bid'atlerin şunlar olduğunu ileri sürmüştür:

1. Hızır ile konuştuklarını iddia etmeleri.
2. Ricâlü'l-gayb ile görüştiklerini iddia etmeleri. Ayrıca sûfilerin inancına göre ricâlü'l-gaybın insanlardan belaların kaldırılması ile dünya ve ahirette insanlara iyilik yapacağına dair kanaatlerinin olması.
3. Sûfilerin şeytanı gördüklerini, onu tasallutu altına aldıklarını ve şeytanın onlara yardımcı olduğunu iddia etmeleri.
4. Rüyada Allah'ı gördüklerini iddia etmeleri.
5. Keramet sahibi olduklarını iddia etmeleri.

Muhammed Ali, bu beş madde hakkında başta Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı olmak üzere *Meşnevî* ve *Nefehâtü'l-Üns* te geçen şatahât ve menkıbeleri uzun uzun naklederek sûfilerin bid'at ehli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. O, en fazla Ebu'l-Hasen Harakânî (ö. 425/1033), Ebû Bekir Şibli, Bâyezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) menkıbelerini aktarmıştır.⁴⁷

5.4. Sünnilik ve Tasavvuf Bağlantısı

Şiîler arasında tasavvufa karşı olanlar genellikle tasavvufun Sünnî kökenli olduğunu ve meşhur mutasavvıfların çoğunun da Sünnî olduğunu belirterek tasavvuf hakkındaki kanaatlerinin doğru olduğunu göstermeye çalışırlar. Nitekim Şiî gelenekte tasavvufa yönelik eleştirilerin yer aldığı ilk eser olan *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm* isimli kitapta tasavvuf hakkındaki eleştirilere geçmeden önce mutasavvıfların Sünnî olduğu hatırlatılmakta daha sonra diğer iddialara geçilmektedir.⁴⁸ Bihbehânî de bütün sûfilerin Sünnî mezhebinden ve İmamlar'a muhalif olduğunu

40 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 320.

41 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırilangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 157-156.

42 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/26.

43 Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî, *el-Mehâsin*, thk. Celâleddin Muhaddis (Kum: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1371).

44 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/99.

45 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/103.

46 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/101.

47 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/117-268.

48 Cemaleddin el-Murtaza Ali Abdullah Muhammed b. Hüseyin Râzî, *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, thk. Abbas ikbal (Tahran: İntişrât-i Esâtir, 1986), 122. Farsça olan bu eser 658/1260 yılında Arapça'ya tercüme edilmiştir. Arapça tercümesinde bulunan kayda göre

özellikle vurgulamaktadır.⁴⁹ Müellif, sûfilerin Şiîliği inkar ettiğini de ifade etmektedir: “*Sûfiler ve dervişler, zarûrât-ı diniyyeyi ve Şiî mezhebini inkar ederler.*”⁵⁰

Şiî âlimler, Hz. Peygamber ve On İki İmam'dan onların tasavvufu lanetlediği ve kınadığına dair rivayetler nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin çoğunun sahihliği tartışmalı olmakla beraber Şiî âlimler tarafından mevsuk kabul edilmiş ve tasavvufa düşmanlığına karşı delil olarak kullanılmıştır.⁵¹

Bihbehâni de İmamlar'ın tasavvuf ehlini kınadığına dair bu sözleri yeri geldikçe nakletmiştir. Böylece tasavvufun Şiî mezhebi içinde yeri olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) Ebû Hâşim hakkında söylediği rivayet edilen şu söz bunlardan bir tanesidir: “*Akidesi pek bozuktur. Tasavvuf diye bilinen bid'at bir mezhep çıkardı.*”⁵² Yine *Hadîkatu's-Şi'a* isimli eserden Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen şöyle bir söz nakletmiştir:

“Bir şahıs, o hazretin yanına gelerek şöyle sordu ‘Bu zamanda kendilerine sûfiyye denilen bir cemaat ortaya çıktı. Onlar hakkında ne diyorsunuz?’ Hazret buyurdu ki: Onlar bizim düşmanımızdır. Kim onlara meylederse onlardandır ve onlarla haşrolacaklardır. Onlardan sonra bizi sevdiğini iddia eden bir cemaat gelecek. Bunlar onları (sûfilere) severler ve onlara benzerler. Kendileri için sûfi lakabını kullanırlar. Uyanık olun ki kim onları severse bizden değildir ve biz onlardan uzağız. Her kim onların sözlerini reddetse Resûl'un hizmetinde kafirlerle cihat edenler gibidir.”

Şiâ'da tasavvuf karşıtları İmamlar'ın ilk sûfilere iyi gözle bakmadığını naklederken tasavvufa sıcak bakan bazı Şiîler, büyük mutasavvıflardan bazılarının İmamların talebesi olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî'yi Şiâ'ya yakın göstermek isteyenler onun Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³ Muhammed Ali bu görüşe de karşı çıkmıştır: “*Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın yanında sakî olduğu yanlış. Ondan ömrünün (Ca'fer es-Sâdık'ın) sonunda istifade ettiği de doğru değildir.*”⁵⁴ Bihbehâni, Ma'rûf-i Kerhî'nin sekizinci imam Ali Rızâ'nın (ö. 203/818) hizmetkârı ve müridi olduğuna dair rivayetlerin de gerçeği yansıtmadığını söylemiştir.⁵⁵

Bihbehâni'nin mezhepsel kaygılardan ötürü mutasavvıfları eleştirdiği noktalardan birisi de sûfilerin Ebû Tâlib'i kâfir kabul etmeleridir. Bihbehâni, mutasavvıfların bu düşüncelerine rağmen Şiâ'nın ittifakla Ebû Tâlib'in Müslüman olduğu hakkında ittifak ettiğini hatırlatmaktadır. Aynı şekilde Şiî âlimler, Peygamber Efendimiz ve İmamların Hz. Adem'e kadar olan soyunun küfürden münezzehe olduğunu kabul etmektedir.⁵⁶

Bihbehâni, mutasavvıfların Sünnî olduğunu belirtmekle beraber onların hiçbir mezhebi kötü görmediğini ve bütün mezheplerin mensuplarına muhabbet ettiklerini ifade etmiştir. Bundan dolayı da “*sûfinin mezhebi olmadığı*” söylenmiştir.⁵⁷ Bihbehâni, *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da Ma'rûf-i Kerhî'nin vefatından sonra Yahudiler ve Hristiyanların “*O bizdendir*”⁵⁸ dediğine dair rivâyetin sûfilerin hiçbir din ve mezheple mukayyed olmadığını açıkça gösterdiğini ifade etmiştir.⁵⁹

Bihbehâni ve diğer bazı âlimlerin tasavvufa karşı çıkmalarına rağmen, Şiî âlimlerin Mevlânâ gibi bazı mutasavvıfları övdüğü ve onların eserlerinden faydalandığı bilinmektedir. Muhammed Ali Bihbehâni de Şüsterî, Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1659) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) gibi Şiî âlimlerin tasavvufa ilgi duyduklarına dair rivayetlerin varlığına işaret etmiştir. Ancak o bu rivayetleri takiyeye bağlayarak Şiî âlimlerinin tasavvufa ilgi göstermeyeceklerini savunmuştur:

Cemâleddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî Âbî, 10 Şaban 630/22 Mayıs 1232 Cuma günü Şiraz'da kitabının yazımını tamamlamıştır. (Yoncalık, “Bir Şiî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm”, 224.)

49 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 58.

50 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/154.

51 Uludağ, “Şiîlikte Tasavvuf”, 521.

52 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/38.

53 Hasan Basri Demir, *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14; Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/238.

54 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/65.

55 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/237.

56 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/71.

57 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/16.

58 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 362.

59 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/238.

“Bu hazretlerin tasavvufa sıcak baktığı malum değildir veya onlara nispet edilen bazı cümlelerin onlara ait olduğu kesin değildir. Eğer kesin olduğunu kabul edersek muhtemelen o zamanki bazı sultan veya başka kişilerle sulh etmek için takiyye amacıyla bu fikirleri savunmuşlardır.”⁶⁰

Bihbehâni, Şii âlimlerin bazı mutasavvıfların sözlerini nakletmesinin, bu mutasavvıfların Şii veya iyi olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Zira lugavî açıdan âyet ve rivayetlerin açıklanması için kâfir ve fâcir şairlerin beyitlerinden dahi istihsad getirilmiştir. O, bu konuda Nûr Sûresi 26. âyetini⁶¹ de delil göstererek sûfiler kötü kabul edilse bile onlardan nakiller yapılabileceğini belirtmiştir. Çünkü âyet de temiz ve pak olan fiil ile sözlerin iyilere has olduğuna işaret edilmiştir. O halde iyilerin, kötü kimselerin iyi sözlerinden istifade etmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Bihbehâni, bazı âlimlerin İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Bâyezid, İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mevlânâ gibi kimselerden alıntı yapmasına bu kabilden bakılması gerektiğini ifade etmektedir.⁶²

5.5. Sûfilerin Keramet Sahibi Olduklarını İddia Etmeleri

Bihbehâni, sûfilerin mürid toplamak için hileye başvurduklarını öne sürmektedir. Onların en büyük hilesi ise hastalığı iyileştirebildiklerine dair iddialarıdır. O, bu konuda şöyle der: “Bazı cahiller, şöret ve mala sahip olmak için organlarında herhangi bir kusur olmadığı halde kör, topal ve sağır gibi davranmaktadırlar. Bu melunların (sûfilerin) duasından sonra da sıhhat bulduğunu söylemektedirler. Ta ki budalalar, bu durumu bu köpeklerin kerametine hamletsinler.”⁶³

Muhammed Ali, Sünnî âlimlerin hârikulâde olayları üç grupta ele aldığını söyler. Bunlardan birincisi nebilerden zâhir olanlardır. İkincisi, küfür ehlinen zuhûr eden hârikulâde olaylardır ve istidrâc olarak adlandırılır. Üçüncüsü evliyâ ve iyi kimselerden zuhûr eden hârikulâde hadiseler olan kerametlerdir.⁶⁴ O, Sünnî âlimlerin keramet ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra şu sonuca varmaktadır: “O halde birinden sadece hârikulâde olayların izhâr olması onun iyi veya velî olmasına değil Müslüman olmasına dahi delalet etmez. Çünkü istidrâc türünden olabilir.”⁶⁵

5.6. İşârî Yorum

Sûfilere göre âyetlerin zâhirî manasının yanında kişinin mârifetteki durumuna göre anlaşılan gizli manaları ve işaretleri de vardır. Bu nedenle mutasavvıflar, zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an-ı Kerim'i yorumlamışlardır. İşârî tefsir olarak isimlendirilen bu tefsir türü, sûfinin kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır. Bir kişinin âyetleri işârî olarak tefsir edebilmesi; bilgi birikimi, tefekkür ve ahlakî olgunluğugerekir.⁶⁶

Şii fukaha, tevilin ilahî fonksiyonu noktasında ârif ve hakîmlerin İmâm ile aynı seviyede olacakları manasına geleceğini iddia etmiş ve söz konusu görüşlerin küfür olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Bu nedenle Bihbehâni, sûfilerin âyetleri işârî olarak tefsir etmesini eleştirmiştir. O, bu konuda Hz. Ali'den “Hz. Resul Kur'an'ın tenzili için muharebe etti, ben te'vile karşı muharebe edeceğim.” sözünü nakletmiştir. O, bu rivayeti şöyle yorumlamıştır:

“Bu kelimadan anlaşılan şudur ki: Seçilmiş Resûl zamanında kafirler Tenzil'i inkâr ettiği için ‘Allah, bir kitap indirmemiştir’ dediler. Hazreti Risâlet bu yönden onlarla savaşmıştır. Resûl'den sonra zâhiren nübüvvet ve Tenzil'e inanan fakat bâtmen inkâr eden münafıklar, âyet ve hadisleri te'vil ettiler. Böylece (âyet ve hadisleri) bâtil inançlarına mutabık hale getirmeyi hedeflediler.”⁶⁸

Muhammed Ali'nin düşüncesine göre, bazı kimseler, açıkça âyet ve hadisleri inkâr etmek yerine, onları kabul eder gibi görünüp sonra da kendi istekleri doğrultusunda te'vil ederek insanları yanıltmaktadırlar.

60 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/153.

61 Söz konusu âyetin meali şu şekildedir: Temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışıır.

62 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/72.

63 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/62.

64 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/62.

65 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/63.

66 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 19; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

67 Mangol Bayat, “Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 230.

68 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/217.

5.7. Semâ

Semâ, tarih boyunca tasavvufun en çok eleştirilen uygulamalarından bir olmuştur. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsü İblîs* isimli eserinde temeli zühde dayanan tasavvufun, semâ ve raks ile zâhidlerden ayrıldığını belirtmektedir: “Tasavvufun başlangıcı zühden sonraları müntesipleri semâ ve raksa izin verdiler. Avamdan âhîret talep edenlerden bazıları ile onların (sûfilerin) yanında oyun gören ve dünyayı talep edenlerden bazıları onlara meylettiler.”⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, bu sözleriyle tasavvuf eleştirilerinin başına semâyı koymaktadır. Tasavvufa yönelttiği eleştirileriyle bilinen İbn Teymiyye de semânı bid'at olduğunu açıklamaktadır.⁷⁰

Muhammed Ali Bihbehâni de eserinin birçok yerinde semâyı bahane ederek tasavvuf ehli için bir âlimin üslubuna yakışmayacak ifadeler kullanmaktan çekinmemiştir. Şu açıklamaları buna örnek olarak gösterilebilir: “Şiirlerle teganni ettikleri cehrî zikirde eşekler gibi feryat ederler. Eşek sesleri çıkarırlar. Naralar ve alkışlarla Allah'a ibadet ederler. Zikr-i hafi ve cehrî dışında ibadet olmadığını zannederler. Halbuki ikisi de bid'attir.”⁷¹

Muhammed Ali, daha sonra teganninin haram olduğunu şu âyetlerle ispatlamaya çalışmıştır:

1. “*Yine anılan o iyi kullar, asılsız şeylere şahitlik etmezler; boş ve manasız davranışlarla karşılaştıklarında onurluca çekip giderler.*”⁷² Bihbehâni'ye göre bu âyette, müminlere müzik yapılan yerlerde bulunmamaları ve eğer karşılaşırlarsa müziği dinlememeleri, hatta oradan uzaklaşmaları emredilmektedir. Muhammed Ali, müfessir Tabersî'den İmam Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın da âyeti bu yönde tefsir ettiğine dair görüşlerini nakletmiştir.⁷³

2. “*Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden de (kavle'z-zûr) kaçının.*”⁷⁴ Yazar, bahsi geçen âyette semanın haram olduğuna işaret edildiğini savunmuştur. Bu fikrini de Şii müfessir Tabersî ile Şii fakih Ebû Ca'fer Tûsî'nin (ö. 460/1067) görüşlerine dayandırmıştır. Zira Tabersî zikredilen âyetin açıklamasında şöyle demiştir: “*Şiiler 'kavle'z-zûr'u mûsikî ve eğlendirici söz manasında anlamıştır.*” Ebû Ca'fer Tûsî (ö. 460/1067) ise *Kitâbü'l-Hilâf* isimli eserinde bu âyetin mûsikî hakkında indiğini açıklamıştır.

3. “*İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o âyetleri alay konusu etmek için eğlendirici sözler (lehve'l-hadîs) kullanırlar.*”⁷⁵ Bihbehâni, Allah Teâlâ'nın *lehve'l-hadîs* ifadesiyle mûsikiyi kastettiğini ve bu konuda müfessirlerin ittifak halinde olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Bihbehâni, İmâmiyye Şîa'sının dört temel hadis kitaplarından *el-Kâfi* ile *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*'ten semânın haram olduğuna dair İmamların bir çok sözünü nakletmiştir.⁷⁷ Onlardan bir tanesi Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen şu sözdür: “*Ginânın yapıldığı ev musibetlere karşı korumasızdır. Bu evde yapılan dualar kabul olmaz. Melekler bu eve girmez.*”⁷⁸

Bihbehâni, teganniye mutlak manada caiz görenlerin “*Eşyada asıl olan ibâhadır*” ilkesinden hareket ettiğini ifade etmiştir. Fakat ona göre bu ilkedен hareketle teganniye cevaz verenler hükümlerinde yanılmıştır. Zira teganninin haram olduğuna dair âyet, hadis ve güvenilir âlimlerin icması vardır.⁷⁹

5.8. Vahdet-i Vücûd

Bihbehâni, vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sûfilerin küfrünün Yahudi ve Hristiyanların küfründen daha büyük olduğunu öne sürmüştür. Çünkü vahdet-i vücûdçulara göre âlem, Hak'tır. Onlar, âlem yaratılmadan önce Hakk'ın mutlak vücûd olduğunu ifade etmişlerdir. Hak, sonra âlem suretinde göründü, daha sonra akıl, nefis, göller, zemin, hayvan ve insan olarak göründü. Bu görüşü savunanlar, “Hakk'ın hem kadim hem hâdis hem zâhir hem bâtın hem hâlık hem mahluk hem mürid hem murâd hem râzık hem merzûk hem şâkir hem meşkûr hem âbid hem

69 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l Fikr'i li'Tabaati Ve'n- Neşri ve't Tevzi', 2001), 145.

70 Mesut Erzî, *Bir Kelamcı ve Sûfî Olarak İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı* (İstanbul: İlahiyat Kitap, 2023), 98.

71 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/289.

72 el-Furkân 25/72.

73 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/304.

74 el-Hac 22/30.

75 Lokmân 31/6.

76 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/305.

77 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/305-310.

78 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/168.

79 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 3/315.

mâbud hem sâcid hem mescud” olduğunu savunmuştur.⁸⁰ Bu bağlamda Bihbehânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) “Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim” sözünü nakletmiş ve kendisi de bir sûfi olan Alâüddeve Simnânî'nin (ö. 736/1336) dahi bu cümleden dolayı Şeyh-i Ekberî eleştirdiğini hatırlatmıştır.⁸¹

Bihbehânî, vahdet-i vücûd fikrini savunanların görüşünün temelinde Hakk'ı mutlak varlık ve masivallahı da adem olarak kabul edilmesinin yattığını belirtmiştir. O, Hakk'ın mutlak varlık kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca eğer sûfiler, mutlak varlıkla Hakk'ın künhünün bilinmeyeceğini kast ediyorlarsa bu masivallahın adem olmasını gerektirmez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd fikrini savunanlar gerçeği görememiştir.⁸²

Muhammed Ali, sûfilerin âlemdeki her şeyi Allah'ın cemali olarak görmesini de eleştirmiştir. Zira mutasavvıflar, enbiyâ ve evliyayı Hakk'ın cemalinin, Firavun ve Ebû Cehil gibi kâfirlerin de Hakkın celalinin mazharı olduğunu savunmuştur. O, bu görüş paralelinde *Mesnevî*'de Hz. Ali'nin katiline şöyle hitap ettiğini ve bu hitabın tamamen uydurma olduğunu dile getirmiştir:⁸³

*Fakat gamlanma, senin şefaatin benim. Ruhun efendisiyim ben, bedenim kölesi değil.*⁸⁴

*İçimde sana karşı hiçbir kin yok; çünkü ben bunu senden bilmiyorum / Sen Allah'ın aletisin; yapan, Allah'ın eli. Allah'ın aletini nasıl kıyıyıp yereyim?*⁸⁵

Bihbehânî, sûfilerden bazılarının kurb-i nevâfil hadisinin vahdet-i vücûda delalet ettiğine inandığını söylemiştir. Fakat ona göre bu hadis, vahdet-i vücûd düşüncesinin yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü kul, Allah'ın mahbubu olduğuna göre Allah'tan başka bir varlığı vardır. Aynı şekilde kulun Allah'a dua etmesi de dua edenin Allah'tan başka bir varlığı olduğunu ve Allah ile bir olmadığını göstermektedir.⁸⁶

Muhammed Ali, İbnü'l-Arabî'nin kendisinin ve sûfilerin bazı fikirlerini “keşf” olarak isimlendirmesini ve keşfte hata olmayacağı şeklindeki görüşlerini eleştirmektedir.⁸⁷ Çünkü sûfiler, keşf ve müşâhede yoluyla vahdet-i vücûd düşüncesine ulaştıklarını iddia etmektedirler. Bihbehânî, bu iddiayı ortaya atan kişilerin kırk gün hayvansal gıdalardan uzak, karanlık ve yalnız bir yerde kaldıklarını söylemektedir. Bu tür bir riyâzete giren kimse, uyuşturucu kullananlar gibi aklî melekelerini kaybederek gerçeğe alakası olmayan şeyler görmektedir. Bihbehânî, bundan dolayı sûfilerin bazen uyku âleminde arş ve kürsîye gittiklerini söylediklerini hatta ilah olduklarını iddia ettiklerini belirtmektedir. Bihbehânî, bir sûfinin Hakk'ı aramak için diyar diyar gezdiğini, en son Mekke'ye geldiğini nakletmektedir. Bu sûfi, Mekke'de rüyasında nurânî yüzlü birini görmekte ve ona “Hakk'a gitmek için bana rehberlik et” demektedir, nurânî yüzlü kişi de birinin sakalını kesip ona vererek “Bunu sağlam bir şekilde tut” demektedir. Sûfi, uyandığında elinin sakalında olduğunu görmektedir.⁸⁸

Bihbehânî, eğer bu hadise doğruysa sûfinin eline sakal bırakan kişinin şeytan olduğunu iddia etmektedir. Şeytanın aldattığı bu kişiler diğer bazı kişilerin de aldanmasına sebep olmaktadır. Bihbehânî, konunun sonunda şöyle demektedir:

“Ey akıllılar, bu akılsızların sefahâtlarına bakın. Bu tür hayal ile rüyalarla vahdet-i vücûda ve kendilerinin Allah olduğuna hüküm etmektedirler. Aklî ve naklî delilleri terk etmektedirler. Hayal ve rüyalarını keşf olarak isimlendirmektedirler. Kalenderilerle onlar arasındaki fark şudur ki: Onlar (vahdet-i vücûdçular) yollarını uzattılar. Kalenderiler esrar kullanarak yollarını kısalttılar.”⁸⁹

Bihbehânî, sûfilerin bazı şatahâtını da vahdet-i vücûd bağlamında ele almış ve bunların küfür olduğunu söylemiştir. O, bu konuyla ilgili Bâyezîd-i Bistâmî'nin “Ben Allah'ım” dediğine dair rivayeti⁹⁰ nakletmiştir. Bihbehânî, bu tür sözlere inanan kişilerin küfre düştüğüne dair hiçbir şüphe olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu nedenlerden dolayı vahdet-i vücûdu benimsemek küfürdür.⁹¹

80 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 71.

81 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/19.

82 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/75.

83 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 19.

84 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, 172.

85 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, 169.

86 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/76.

87 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/63.

88 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/77.

89 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/78.

90 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 200.

91 Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/3.

O, ardından İmâmiyye mezhebinin Allah'ın marifeti hakkındaki inancının şöyle olduğunu söylemiştir: “Hazret-i Hak sübhanehunun künhü meçhuldür ki hiçbir akıllının akli onun künhünü kavrayamaz. Bir şeyin cinsinden değildir ve bir şeye yakın değildir. Hakk'ın her yerde hazır ve her şeye yakın olduğunun manası şudur ki hiçbir şey Allah'ın ilminin ve kudretinin dışında değildir. Allah'ın her şeyden uzak olduğunun söylenmesinin manası 'Hakk'ın zatının hiçbir şeyle aynı olmadığı'dır.”⁹²

6. Muhammed Ali Bihbehâni'nin Mevlânâ Hakkındaki Düşünceleri

Muhammed Ali Bihbehâni, İran'da ve İslam dünyasının genelinde tanınan ve sevilen biri olduğu için eserinde bir çok kez Mevlânâ'yı eleştirmektedir. Onun Mevlânâ hakkındaki eleştirileri iki iddiaya dayanmaktadır: Mevlânâ'nın Sünnî olması ve şeriata uymayan düşüncelerinin bulunması.

Muhammed Ali, Mevlânâ'nın Sünnî mezhebinden olduğunu *Mesnevi*'den bazı alıntılar yaparak ispatlamaya çalışır. Örneğin *Mesnevi*'deki Hz. Ömer ve çalgıcı kadın olayından⁹³ hareketle Muhammed Ali, Mevlânâ'nın Hz. Ömer'e vahiy geldiğini ima ettiğini belirtir.⁹⁴

Bihbehâni, Mevlânâ'nın Muâviye b. Ebû Süfyan'ı Müslüman⁹⁵ kabul etmesinin onun Sünnî olduğunu gösterdiğini söyler. O, Mevlânâ'yı “Ehl-i Beytim Nuh'un gemisi gibidir; ona binen kurtulur; uzak duran boğulup helâk olur.”⁹⁶ hadisine getirdiği yorumdan dolayı da eleştirir. Ona göre Ehl-i Beyt'in faziletini gösteren bu hadis, Sünnî ve Şiilerce sahih kabul edilir. Her iki mezhebin mensupları hadisteki Ehl-i Beyt'in Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunu kabul eder. Fakat Mevlânâ'ya göre hadiste Ehl-i Beyt'ten kasıt Peygamberimizin tüm sahabesidir. O, bu sözlerine delil olarak da Mevlânâ'nın şu sözlerini aktarır:⁹⁷

Bu yüzden Peygamber, ben zamanın tufanı için gemi gibiyim, buyurdu.

*Biz ve ashabımız, tıpkı Nuh'un gemisi gibiyiz. Kim tutunursa kurtulur.*⁹⁸

Müellif, Mevlânâ'nın imamet ve hilafet hakkının sadece Hz. Ali ile onun soyundan gelenlere ait olduğunu kabul etmemiş olmasını da onun Sünnî olduğunu gösterdiğini belirtir.⁹⁹ Bihbehâni, Mevlânâ'nın bu düşüncede olduğunu onun şu beyitlerinden çıkarır:

Huyu güzel olan kurtulur. Kalbi camdan olan kırılır.

*Öyleyse velîdir yaşayan faal imam; ister Ömer soyundan olsun ister Ali soyundan.*¹⁰⁰

Muhammed Ali, Mevlânâ'nın eserinde açıkça Şiilerle alay ettiğini belirtir. Zira Mevlânâ, bir hikayesinde Âşurâ gününde yas tutan Şiilerle bir yabancı şair arasında geçen hadiseye yer verir. Feryat ve figanları duyan şair, vefat eden kişinin önemli bir kişi olduğunu düşünür ve yas tutanlara ölen kişi için bir mersiye yazabileceğini söyler. Fakat aradan uzun yıllar geçen Kerbelâ hadisesi için yas tutulduğunu öğrenen şair, onları garipseyerek şöyle der:

*Körlerin gözleri bile o kötülüğü gördü: sağrıların kulakları bile o hikâyeyi işitti / Siz şimdiye kadar uyumuş muydunuz ki şimdi yasla elbisenizi yurtyorsunuz? / A uyumuş olanlar, kendinize yas tutun. Çünkü bu ağır uyku kötü bir ölüm.*¹⁰¹

Bihbehâni, *Mesnevi*'deki bazı hikayelerden hareketle Mevlânâ'nın şeriata uymayan düşüncelere sahip olduğunu dillendirir. Gazneli Şeyh Muhammed-i Serrezi'nin hikâyesi buna delil olarak gösterdiği noktalardan bir tanesidir. Söz konusu hikâyede Şeyh Muhammed, Allah'ın cemalini görmek ister. Cemalini göstermediği halde Allah'a kendisini öldüreceğini söyler. Nihayetinde Şeyh Muhammed, canına kıymak için bir dağdan aşağı atlar.¹⁰² Bihbehâni, Şii mezhebinde Allah'ı dünyada görmenin mümkün olmadığını kabul edildiğini söyler. Ayrıca tüm Müslümanlara göre cihad hariç bir Müslümanın kendisini tehlikeye atması ve öldürmesi haramdır.¹⁰³

92 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/97.

93 Bu hikâye için bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 110.

94 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/13-14.

95 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 265-266.

96 Hâkim Nisâbüri, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/163 (No.4720).

97 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/47.

98 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 495.

99 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 210.

100 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 205.

101 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 803.

102 Bu hikâye için bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Mânevi*, 712.

103 Bihbehâni, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/15.

Sonuç

Muhammed Ali Bihbehânî tarafından 18. yüzyılda Farsça olarak kaleme alınan *Risâle-i Hâyratiyye*, tasavvufa yönelik eleştiriler içeren bir eserdir. Bihbehânî'nin tasavvuf eleştirilerinin temelinde sûfîlerin Sünnî olduğu ve onların şeriat sınırlarının dışına çıktığı iddiası yer almaktadır. Eserde Gazzâlî ve Mevlânâ gibi büyük sûfîlerin Sünnî mezhebinden olduğuna deliller getirilmiştir. Bihbehânî, İmamlar'ın sûfîleri eleştirdiğine dair hadisleri naklederek mutasavvıfların Şii mezhebenden olmadığı görüşünü güçlendirmeye çalışmıştır. Vahdet-i vücûd konusunda Allah'a mutlak varlık denilemeyeceğini ifade eden Bihbehânî'nin eleştirileri yüzeysel kalmıştır. Mesela Vahdet-i vücûd'un en önemli konusu a'yân-ı sâbite kavramına hiç değinmemiştir. O, daha çok şatahâtlar üzerinden vahdet-i vücûdu tenkit etmiştir.

Bihbehânî'nin İran'da daha çok sevilen Mevlânâ'dan çokça bahsettiği görülmüştür. Mevlânâ'nın Sünnî olduğunu şiirlerinden hareketle ortaya koymuş ve mezhebini eleştiri konusu yapmıştır. Muhtemelen mezhebenden bahsederek Mevlânâ'nın Şii halk arasındaki saygınlığını kırmak istemiştir.

Yazar, eserinde sûfîleri eleştirirken sûfî tabakat kitaplarında özellikle *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Nefehâtü'l-Üns*'te geçen bazı menkıbe ile şatahâtı nakletmiş ve bunları sûfîlerin genel görüşleri olarak yansıtmıştır. Tasavvuf klasiklerinde ve daha sonraki mutasavvıfların eserlerinde şeriata bağlılığa vurgu yapan açıklamaları göz ardı etmiştir. Bundan dolayı *Risâle-i Hâyratiyye*'ye tasavvufun genel ilmî bir eleştirisinden ziyade tabakat kitaplarındaki menkıbelerin eleştirildiği bir eser mahiyetindedir.

KAYNAKÇA

- Abdî, Zehrâ. "Risâlê-i Hayrâtiyye: Mübâreze-yi Aleyhi Roşd-i Sûfî Meslekî der Evâhir-i Sedde-yi Devâzdehom u Evâil-i Sedde-yi Sizdehom-ı Hicrî". *Sohen-i Tarih* 24 (2017), 69-86.
- Algar, Hamid. "Muhammed Ali Bihbehâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/142-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Âmilî, Hür. *Risâletü'l-işnâ aşeriyye fi'r-red'ale's-şüfiyye*. thk. Abbas el-Celâlî. Kum: Müessesetü Ensâriyân li't-Tab'î ve'n-Neşr, 2011.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Attâr, Ferîdüddîni. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bayat, Mangol. "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 229-243.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid. *el-Mehâsin*. thk. Celeddin Muhaddis. Kum: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1371.
- Bihbehâni, Muhammed Ali. *Risâle-i Hâyratiyye*. Kum: Müesse-yi Allâme-yi Müceddid Vahid-i Bihbehâni, 1993.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns*. Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşî-yi Mahmudî, 1958.
- Demir, Hasan Basri. *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfiler-Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısırî Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Dîvân Bigî, Ahmet. *Hadîketü's-şu'ârâ*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1972.
- Erdebilî, Ahmed b. Muhammed. *Hadîkatü's-Şi'a*. thk. Sâdık Hasanzâde. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1420.
- Erzi, Mesut. *Bir Kelamcı ve Sûfî Olarak İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı*. İstanbul: İlahiyat Kitap, 2023.
- Hâirî, Ebû Ali Muhammed b. İsmail el-Mâzenderânî. *Münthe'l-makâl fi ahvâli'r-ricâl*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1995.
- Hânsârî, Muhammed Bakır. *Ravzâtü'l-cennât*. thk. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü İsmailiyyân, 1392.
- Hırzûddîn, Muhammed. *Ma'arifü'r-ricâl fi terâcümü'l-ulemâ ve'l-üdebâ*. nşr. Muhammed Hüseyin Hırzûddîn. 2 Cilt. Kum: Mektebetü Aye-tullahî'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necef, 1405.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Telbîsü'l-İblîs*. Beyrut: Dârü'l Fikr'i li'Tabaati Ve'n- Neşri ve't Tevzi', 2001.
- İşılak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Küleynî. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber Geffârî. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ezvâi, 1405.
- Leonard Lewisohn. "Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme". çev. İlker Külbilge. *Sûfî Araştırmaları* 7/14 (2016), 71-108.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Mânevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Muallim Habîbâbâd, Mîrzâ Muhammed Al. *Mekâramü'l-âşâr: Der Ahvâl-i Ricâl der Çarn-i 13 ve 14 Hicrî*. 6 Cilt. İsfahân: Nefâis-i Mahtûtât-i İsfahân, 1985.
- Nefîsî, Saîd. *Târîh-i İctimâ'î ve Siyâsî-yi İran der Devre-yi Mu'âşır*. Tahran: Ahura, 2005.
- Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Pürcevdâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.
- Râzî, Cemaleddin el-Murtaza Ali Abdullah Muhammed b. Hüseyin. *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâtü'l-enâm*. thk. Abbas ikbal. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1986.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü E'lemî li'l-Met-bû'ât, 1986.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Muhmud - Taha Abdulkaki Surûr. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avârifü'l-Maârif*. Şam: Dârü't-Takvâ, 2022.
- Şîrazî, Muhammed Ma'sûm. *Tarâikü'l-hakâik*. nşr. Muhammed Cafer Mahecüb. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâi, 2. Basım, 2004.
- Şüşterî, Kadı Nurullâh. *Mecâlisü'l-mî'minîn*. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İslamiyye, 1976.
- Tabersî. *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Çur'an*. thk. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâi. 7 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rifeti li'tabâti ve'n-Neşri, 1408.
- Tünükâbü'nî, Muhammed b. Süleyman. *Çişaşü'l-ulemâ'*. Tahran, 1313.
- Uludağ, Süleyman. "Bâyezîd-i Bistâmî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/238-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Şîilikte Tasavvuf”. 515-542. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Musa Kazım. “Mecmau'l-Beyân”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 257. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Yoncalık, Yalçın. “Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020), 221-244. <https://doi.org/10.48203/siader.736622>
- Yoncalık, Yalçın. *Tabsiratü'l-Avâm Adlı Eserde Şîî Fırkalar ile İlgili Görüşler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

EXTENDED ABSTRACT

Scholars who belong to Sunni and Shia traditions have criticized Sufism. Shia authors have particularly emphasized that the Imams, who hold absolute authority in Shia, have not regarded the early Sufis favourably. A wealth of information regarding this matter have been transmitted in Shia sources. For instance, it is narrated that Ja'far al-Sadiq considered Abu Hashim al-Kufi, who was the first to be given the title of Sufi, as someone with deviant beliefs. Shia scholars have reported many statements indicating that the Prophet Muhammad and the Imams had accursed Sufism. Scholars who included narrations to criticize Sufism in the early periods, subsequently dedicated separate chapters to it. Over time, autonomous works began to emerge to reject Sufism. These works, which partake of refutations, have created a wide literature over time. One of the books written in refutation of Sufism is Muhammed Ali Bihbehani's work titled *Risâle-i Hâyatiyye*.

The work of Muhammed Ali Bihbehani has been chosen as the subject of research for the reason that these refutations of Sufism which were written by Shia scholars have not been adequately examined before. Based on this work, the underlying reasons for Shia scholars' criticisms of Sufism have been investigated. By this means, it has been aimed to provide a closer examination of the reasons for Shia-specific opposition to Sufism. As it is known, the relationship between Shia and Sufism has been a significant topic of debate in the past and present. Some researchers have claimed that due to the similarities between the two traditions, Sufism has Shia origins. The aim is to access information that enlightens these debates by examining Bihbehani's thoughts on Sufism.

Muhammad Ali Bihbehâni became famous with the nickname "Süfküş" since he bore hostility towards Sufis. The Sufis who he struggled with were members of the Ni'metullâhiyya sect. The Ni'metullâhiyye Sect was founded by Shâh Ni'metullâh Walî. The sect had the opportunity to spread in Iran and India during his time. After his death, the sect faced certain difficulties in Iran and its traces were completely erased from the region. However, the cultists continued their existence in India. After the collapse of the Safavid Empire, the Ni'metullâhîs in India wanted to spread their sect in Iran. A Ni'metullâhî sheik named Masûm Ali Shâh came to Shiraz from India for this purpose. He succeeded in reaching a large group of followers in Shiraz. This situation disturbed the fakihs and as a result of their pressure, Masûm Ali Shâh was expelled from the city. The Ni'metullâhîtes faced opposition, especially from Bihbehâni. Bihbehâni, who was respected by the Shah of Iran, wanted to prevent the spread of the Ni'metullâhiyya sect with the support of the Shah. He also wrote letters to the leading scholars of the time, and stated that Sufism was bid'ah. Supported by the political authority and scholars, Bihbehâni caused the assassination of Masûm Ali Shâh. While Bihbehâni was alive, the members of sect were able to continue their activities in Karbala under the Ottoman rule. After Bihbehâni's death, the Ni'metullâhîtes had the opportunity to spread their sect in Iran. Muhammad Ali was not satisfied with these in his struggle against the members of the sect and wrote a work titled *Risâla-i Hâyatiyya*.

Muhammad Ali claimed in his work that the origin of Sufism did not stem from Islam. In the book, Bihbehâni attempted to prove that Sufis did not adhere to the rules of Sharia. Another topic emphasized in *Risâle-i Hâyatiyye* is the connection between Sunnism and Sufism. It is stated that the majority of the early Sufis were Sunni. According to Muhammad Ali, all Sufi sects are considered bad and have been rejected by Shia scholars. Bihbehâni attempted to refute the narrations claiming that Bâyezid-i Bistâmî and Ma'rûf-i Kerhî were companions of the Imams. Another topic which was criticized by Muhammad Ali is the sema (whirling dance). In the work, Sufis are heavily criticized for their practice of sema. Muhammad Ali argues that based on the interpretations of Shiite commentators, sema is considered forbidden (haram) by them. According to Bihbehani, Sufis, under the guise of asceticism (riyazat), deemed permissible food by Allah as forbidden to themselves and attempted to endure days of fasting. Due to hunger, they have started experiencing visions and hearing things that are unreal. According to Bihbehani, Sufis have labelled this perceived knowledge as "discovery" (keşf). They have spread ideas that are contrary to Islamic doctrine among Muslims under this name. According to Bihbehani, one of these ideas is the theory of "vahdet-i vücûd" (unity of existence). Bihbehani particularly aimed to demonstrate, using "shatahat" as evidence, that the concept of vahdet-i vücûd does not conform to Islamic doctrine. According to those Sufis, who advocated for vahdet-i vücûd, claimed to have attained unity with Allah. Similarly, they assumed that their actions were the actions of Allah, not their own. Bihbehani addressed to the beliefs of Sufis regarding miracles (keramet) and declared that they demonstrated that Sufis had miracles to deceive people by reosrtng trickery. In *Risâle-i Hâyatiyye*, along with the Sufi ideas and practices, prominent mystics were also criticized. While Imam Ghazali and Ibn Arabi were subjected to criticism, Mevlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî, in particular, was heavily criticized. Bihbehani defended, based on information from the Mathnawi, that Mevlânâ was Sunni. In other words, he made great efforts to prove that Mevlânâ was not Shia and thus, he aspired to sever the bond between Mevlânâ and the Shia population of Iran. Another claim he made about Mevlânâ is that Mevlânâ did not adopt the Shariah (Islamic law).

In this work, the sources which were utilized by Muhammed Ali Bihbehani in his criticism of Sufism have also been identified. It is observed that Muhammed Ali particularly drew from Shia hadith literature. He benefited from works such as Tezkiretü'l-evliyâ, Mathnawi, Nefehâtü'l-Üns, and Mecâlisü'l-Mü'minîn in regard to the lives of Sufis and the ideas of mystics. To substantiate his claims about Sufism, he cited anecdotes mentioned in these works. Additionally, he referred to previous refutations of Sufism in his research. In this regard, he made references, especially from the work Tebsiratü'l-avâm fî ma'rifeti makâlâti'l-enâm.

İMÂM MUHAMMED'İN MEDİNE EHLİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER HAKKINDA BİR İNCELEME

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Diyaret İşleri Başkanlığı, kucukosmanhasan@gmail.com ,
<https://orcid.org/0000-0002-2384-5650>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 04/05/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1258423>

Bu çalışma yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 05.07.2022 tarihinde Enbiya Yıldırım danışmanlığında tamamlamış olduğu Hanefi Mezhebi Kurucu İmamlarının Ehli Hadise Yaklaşımı isimli doktora tezinden üretilmiştir.

İmâm Muhammed'in Medine Ehline Yönelttiği Eleştiriler Hakkında Bir İnceleme

Öz

Hız. Peygamber'in vefatıyla beraber nasları anlama noktasında sahabe arasında iki anlayış etkili olmuştur. Bu anlayış farkı zamanla iki düşüncenin oluşmasını sağlamıştır; Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y. Bu iki grubun içerisine kimlerin girdiği ve yöntemlerinin ne olduğu günümüzde dahi tartışılmaya devam etmektedir. Zira kendileri etkileşim içerisinde bulunmakla beraber birbirlerine çeşitli ithamlar da yönelmişlerdir. Bu bağlamda Hadis ehlinin Ebû Hanîfe ve talebelerine yönelik eleştirileri tarih boyunca daha fazla olmuştur. Hadis ehlinin eleştirilerinde haksız olduğu zikredilmesine rağmen Hanefilerin için benzer çalışmalara pek rastlanmamaktadır. Re'y ve hadis ehlinin etkileşiminde en etkili olan şahsiyetlerinden birisi olan İmâm Muhammed, Medinelileri eleştirme adına eser ortaya koymuştur. Bu çalışmasında döneminin tartışması olarak rivâyetlerle amel etme konusunda kendilerinin hadis merkezli hareket ettiğini ifade eden İmâm Muhammed, Medinelileri bazı meselelerde re'ye başvurmakla ve hadisleri terk etmekle suçlamıştır. Bu konuda doğru bir tespit yapmak için Medinelilerin görüşleri sadece İmâm Muhammed'in ya da Hanefilerin eserleri üzerinden değil kendi kaynaklarından araştırılmalıdır. Zira bizim örnek olarak ele aldığımız belli meselelerde İmâm Muhammed'in yönettği eleştirilerinde haklı olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Medine, Re'y, İmâm Muhammed, Kûfe.

A Review On İmâm Muhammed's Criticism On The People Of Medina

Abstract

With the death of the Prophet, two understandings were effective among the Companions at the point of understanding the texts. This difference in understanding led to the formation of two ideas over time; Ahl al-hadîth and Ahl al-ra'y. Who falls into these two groups and what their methods are continues to be discussed even today. Because, although they were in interaction, they also directed various accusations to each other. In this context, the criticism of the people of Hadith towards Abu Hanifah and his students has been more throughout history. Although it is mentioned that the people of hadith are unfair in their criticism, there are not many similar studies for Hanafis. İmâm Muhammad, one of the most influential personalities in the interaction of ray and people of hadith, produced works to criticize the people of Madinah. In this work, İmâm Muhammad, who stated that they acted on the basis of hadith in terms of acting on the narrations as the discussion of his period, accused the people of Madinah of resorting to ra in some matters and abandoning hadiths. In order to make a correct determination on this subject, the views of the people of Madinah should be researched from their own sources, not only from the works of İmâm Muhammad or Hanafis. Because it has been seen that İmâm Muhammad was not justified in his criticisms on certain issues that we took as examples.

Keywords: Hadîth, Medîna, Ra'y, İmâm Muhammed, Kufa.

Giriş

İslâmî ilimlerin sistemleşip yerleşmesinde hicrî ikinci asır son derece önemlidir. Kurucu İmamların yaşadığı ve ilimlerin tasnif edildiği bu dönem günümüze kadar gelen belli tartışmaların temelini atıldığı dönemdir. Bu noktada İslâm dünyasında Hicaz, Irak, Suriye ve Mısır şehirleri öne çıkmıştır.¹ Bunlar içerisinde de özellikle Kûfe ile Medine arasında devamlı bir çekişme mevcuttur.² Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin usûl veya furûa dair bir eseri günümüze ulaşmamışken idarî görevlerden uzak durarak hayatını telife vakfeden İmâm Muhammed'in *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne'si alandaki önemini korumaktadır. İmâm Muhammed, Medinelilerle olan ilmî tartışmaları sonucu Iraklıların re'yi düşüncesini savunmak amacıyla eserini ortaya koymuştur.*³ Her ne kadar İmâm Muhammed itirazda bulunduğu konularda Medinelilerin kendi düşüncelerini ortaya koysa da onlara nispet ettiği görüşlerin doğruluğu tartışmalıdır. Genel olarak İmâm Mâlik'in görüşleri ele alınmış olsa da İmâm Muhammed, Medineliler ile İmâm Mâlik'i ayrı ayrı zikretmiştir.⁴ Dolayısıyla belli konularda İmâm Mâlik'in Medinelilerle aynı düşünmemesi de ihtimal dahilindedir. Bu sebeple iddia ve ithamların İmâm Mâlik ve ashâbının kaynakları üzerinden değerlendirilmesi gereklidir. Bundan dolayı çalışmamızda öncelikli olarak İmâm Muhammed'in, Medinelileri ve İmâm Mâlik'i kendi naklettikleri rivâyetlere uymama konusunda ele aldığı meseleleri inceleyeceğiz. Çalışmanın sınırı sebebiyle özellikle İmâm Muhammed'in *fakihiniz ya da hocanız (sâhibukum) diyerek İmâm Mâlik'e atıfta bulunduğu konuları incelemekle yetineceğiz. Bu konuda ele alınan meselelerin ilk kaynaklarda ne şekilde geçtiği, Mâlikî fıkında nasıl değerlendirildiği çalışmamızın mihverini teşkil etmektedir. Bu bağlamda Mâlikî fık kaynaklarıyla beraber İmâm Mâlik'in Muvatta'unun şerhleri öncelikle inceleme alanımıza girmektedir. Konu ile ilgili tek yönlü çalışmaların yapılmış olması karşılıklı bir incelemenin gerekliliğini ortaya koymaktadır ki bu yönde yapılacak çalışmalar alanı daha iyi anlamamıza olanak sağlayacaktır.*⁵

Araştırmamıza benzer olarak ülkemizde belli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle yüksek lisans düzeyinde İmâm Muhammed'in eseri ibadet bölümlerinde incelenmiş ve Mâlikî mezhebinin görüşleri açısından değerlendirilmiştir.⁶ Ancak belirtilen çalışmada meseleler derinlemesine incelenmemiştir. İmâm Muhammed'in Medineliler hakkındaki görüşlerinin Mâlikî fık kaynaklarında olup olmadığına bakılarak bir oranlama yapılmıştır. İmâm Muhammed'in, Medineliler hakkında naklettiği görüşlerinde isabet ettiği ortaya koyulmuştur. Bizim çalışmamız ise mezkûr görüşlerin ilgili kaynaklarda sübutunu araştırmaktan ziyade özellikle usul konularında dile getirilen itirazları değerlendirmek olacaktır. Zira İmâm Muhammed, Medinelileri rivâyetlere aykırı hareket etmekle itham etmiştir. Amacımız tamamıyla bir değerlendirme yapmak değil bunun yerine özellikle *fakihiniz denilerek dikkat çekilen yerler ele alınarak bir incelemede bulunmaktadır. Konu ile ilgili fikir vermesi ve makale formatının sınırlı olması açısından böyle bir tahdide ihtiyaç duyulmuştur.*

1. Medine Ameline ve İmâm Mâlik'e Yöneltilen Eleştiriler

Hz. Peygamber'in teşrî sürecinin içerisinde bulunması sebebiyle sünnet yurdu olarak kabul edilen Medine şehrinin diğer İslâm beldelerinden üstün bir yönü vardır. Bu meziyet herkes tarafından kabul edilmekle kalmamış özellikle Medineli âlimler rivâyetlerin farklılaştığı ya da anlam bakımından zâhir anlamın dışına çıkıldığı durumlarda bu şehrin amelini kıstas olarak kabul etmişlerdir.⁷ Hatta amel olgusu rivâyetin de önüne geçebilmiş ve Medine ameline muhalif âhâd haberler kabul edilmemiştir.

1 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Şerhu *Siyeri'l-Kebîr* (Kâhire: Şeriketü's-Şarkıyyât, 1971), 230; Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Duha'l-İslâm* (Kâhire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 272-276; Ahmed Hassan, İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 45.

2 Mehmet Özşenel, *İlk dönem Hadis-Re'yi tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 110-126

3 Bu hususta bk. Ramazan Doğanay, "Bir Fakih Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne Adlı Eseri Özeline". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 / 2 (Aralık 2022): 463-492.

4 İmâm Şâfiî hocası İmâm Muhammed'i yalnızca İmâm Mâlik'i eleştirdiği hâlde ithamların Medinelilerin tamamına yöneltilmesi sebebiyle tenkit etmektedir. Ancak bu durum bir genellemeden ibaret olsa gerekir. Zira İmâm Muhammed başka Medineli fâkihleri de eleştirmiştir. Abdulazîz b. Ebî Hâzîm Seleme bunlardan birisidir. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen Keylânî, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/23.

5 Şeybânî'nin hadisçiliği hakkında bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015); Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Ramazan Doğanay, "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özeline", *Dergiyant* 10/2 (Kasım 2022): 490-513; Tunahan Erdoğan, İsmail Karagözoğlu, "İmam Muhammed Eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve El-Âsâr İsimli Eserinin Önemi". Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 / 1 (Haziran 2022): 56-77.

6 Şehadet Sena Bayır, *Muhammed eş-Şeybânî'nin el-Hucce Adlı Eserinde Maliki Mezhebine Atfedilen Görüşlerin Tahkiki (İbadetler Bölümü Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

7 Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

İmâm Mâlik eserinde pek çok yerde re'ye başvurduğunu ancak bunların kendisinden önce gelen ulemaya ait olduğunu söylemiştir. Kullandığı farklı terimlerle neyi kastettiği hâlâ tartışmalı olsa da genel olarak *sünnet*, *emr* ve *amel kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır*. Eserinde kullandığı *el-Emru'l-müctemâ' aleyhi*, *el-Emru indenâ*, *el-Emru bi beledinâ* gibi ifadelerle *selefe ittibâyı esas aldığı* belirtmiştir. Buna göre *el-Emru'l-müctemâ' aleyhi* ifadesiyle *ilim ve fıkah ehlinin ihtilaf etmediği meseleleri ifade etmiştir*. *el-Emru indenâ* ifadesi ise insanların bu şekilde *amel edip ahkâmın böylece yerleşip âlim ya da cahil herkesin bu şekilde bildiği meseleler için kullanılmıştır*. *el-Emru bi beledinâ* ise Medine'de bazı âlimlerin *amel ettiği ve İmâm Mâlik'in bunlar arasından seçmiş olduğu görüşleri ifade etmektedir*.⁸ *Ahsenu mâ semi'tu*, *Semi'tu ba'za ehli'l-ilm*, *es-Sünnetü elletî lâ ihtilâfe fihâ*, *Madat es-sünne*, *Edraktü*, *Lem yezel*, *el-Amel* gibi tabirler de benzer şekilde kullanılmıştır. Bunların dışında kalan meselelerde yine Medine'de yaşayan âlimlerin görüşlerine dayalı olarak re'ye başvurduğunu söyleyen İmâm Mâlik mecbur kalmadıkça bu yola girmediğini belirtmiştir.⁹ Ancak Medine ameli denilen ve farklı terimlerle ifade edilen bu olgunun net bir şekilde ortaya konulmamış olması aynı bölgenin âlimleri içerisinde dahi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Zira İmâm Mâlik *Muvatta'da sünnet ve amelin Medine'de yerleşik hâlde olduğunu bildiren ifadelerle yer vermişken*¹⁰ bu ifadelerde sünnet hükmü verilen delilin her zaman Resûlullah'ın sözü olmadığı görülmüştür. Kimi zaman sahâbe kavli ya da içtihadı kimi zaman da İmâm Mâlik'in kendi kıyas ya da içtihadı sünnetin delili olmuştur.¹¹ Dolayısıyla yerel uygulamalar sünnet ile tavsif edilmiştir. Örneğin İmâm Mâlik, rivâyetin lafzı itibarıyla müşteri ve satıcının buldukları meclisi terk etmedikçe alışverişi bozma hakkının olacağını haber veren rivâyeti eserine almıştır. Ancak rivâyette kastedilen mananın bedenlen ayrılma olmadığını düşünerek rivâyetin zâhiriyle amel etmediği için İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.¹² İbn Ebû Zi'b Medine ameli iddiasını kabul etmemiştir. Zira Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713) ve İmâm Zührî (ö. 124/742) gibi dönemlerinde Medine ehlinin önderleri kabul edilen kimseler meclis muhayyerliğini bedenlen ayrılma olarak kabul etmiştir.¹³ İmâm Mâlik'in görüşünde ise sadece hocası Rebîa b. Ebû Abdîrrahmân'ın (ö. 136/753) olduğu söylenmiştir.¹⁴ Aynı şekilde davalarda iki şahit yerine bir şahit ve yeminin geçerli olup olmaması, ganimette atlıya ne kadar pay verileceği, yağmur duasında bir namazın olup olmaması gibi konularda Medine'de cari olan uygulamalara itiraz edilmiştir. Sonuç olarak İmâm Mâlik'in amel iddiası son derece tartışmalı olup yerel unsurlar içerdiği söylenmiştir. Bu sebeple İmâm Mâlik'in, içerisinde şüphe barındıran delillerle sahih rivâyetleri iptal ya da te'vil etmesi bir çeşit re'y olarak görülmüştür.¹⁵ İmâm Mâlik'in çağdaşı Leys b. Sa'd (ö. 175/791); "Mâlik'in re'yi ile hüküm verdiği yetmiş mesele gördüm. Bunların tamamı sünnete aykırıydı." demiştir.¹⁶ Yine onun İmâm Mâlik'e şöyle itiraz ettiği nakledilmiştir; "Biliyorum ki Medine'de bununla hüküm verilmektedir. Hâlbuki ne Şam ve Humus'ta, ne Mısır'da, ne de Irak'ta Peygamberin ashâbı bununla hüküm vermiştir. Hulefâ-i Râşidîn: Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali de, onlara, buna göre hüküm verilmesini yazmamıştır."¹⁷

Medine ameli olgusunun yöresel bir uygulama olduğunu Medine dışında yaşayan âlimler de dile getirmiştir. Ayrıca benzer iddia diğer şehir âlimlerinin icmâ iddiasında da görülmüştür. Ebû Hanîfe de Hz. Peygamber ve sahâbeye uyulması gerektiğini belirtirken o günden bu yana süregelen amel olgusunun önemini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Medine şehri gibi diğer beldelerin de aynı öneme haiz olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe, Osman el-Betti'ye (ö. 143/760) yazdığı mektupta şöyle söylemiştir; "Aslolan, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve Hz. Peygamber'in davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı devreye kadar, Hz. Peygamber'in ashâbının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçı ve kendiliklerinden ihdas edicilerdir."¹⁸

8 Konu hakkında değerlendirmeler için bk. Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 176-188.

9 Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *ed-Dibâcü'l-müzeheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nür (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1972), 1/120.

10 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek – Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 67-87.

11 Benzer durum İmâm Mâlik'in öncesinde de görülmüştür. Parmakların diyeti konusunda Rebîa b. Abdîrrahmân, Saîd b. Müseyyib'e soru sorduğunda Saîd bu durumun sünnet olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bu görüş Hz. Peygamber'e değil sahâbeden Zeyd b. Sâbit'e aittir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, Şerhu *Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd (Medine: Alemü'l-Küttüb, 1994), 1/257.

12 İbn Ebû Zi'b, İmâm Mâlik hakkında: "Kendisine tevbe teklif edilmesi gerekir, tevbe etmezse boynunu vururum." demiştir. Bu rivâyeti nakleden Ahmed b. Hanbel, İbn Ebû Zi'b'e hak vericesine onun İmâm Mâlik'ten daha takvalı ve hakka bağlı olduğunu söylemiştir. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/203.

13 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-İ'lâm bi fevâidi Umdeti'l-Ahkâm*, thk. Abdülazîz b. Ahmed (Suud: Dârü'l-Âsime, 1997), 7/15.

14 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 9/186-187.

15 Detaylı bilgi için bk. Özşenel, *Hadis-Re'y tartışmaları 181-190*.

16 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebû'l-İşbal ez-Züheyrî (Suud: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1994), 2/1080.

17 Muhammed Yusuf Musa, "İmâm Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", çev. Abdulkâdir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1968), 136.

18 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Betti' âlimi ehli'l-Basrâ* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),

Ebû Yûsuf ise süvari olarak ya da atsız bir şekilde cihad edenlere ganimetten verilecek hisse konusunda ümmetin ortak görüşü olduğunu belirten İmâm Evzâî'yi şöyle tenkit etmiştir: “Ne abdesti ne teşehhüdü ne de usûlü'l-fikhî güzel uygulayan Şâm'ın ileri gelenlerinden bir emir bunu yapmış, Evzâî de ‘sünnet bu yönde gelmiştir’ demiştir”¹⁹

Rivâyette zikredildiği üzere Ebû Yûsuf, belli bir meselede sünnetin sabit olduğunu bildiren hadis ehlinin ilimde otorite olmayan kimselere dayandığını bildirmektedir. Ayrıca hadis ehlinin sünneti kendi yerleşik uygulamaları olarak gördüklerini de şöyle diyerek eleştirmiştir: “Hicazlılar, bir konuda hüküm veriyorlar ve kendilerine neye dayanarak böyle karar verdikleri sorulunca da ‘sünnet böyle gelmiştir’ diyorlar. Herhalde bu sünnet dedikleri şey, çarşı bekçisinin veya herhangi bir hususta bulunan görevlinin uygulamasına dayanmaktadır.”²⁰

Ebû Yûsuf eleştirisini özellikle Medine ehlinin amelini delil kabul eden İmâm Mâlik ve ashâbına yapmıştır. Zira Hanefilerde olduğu gibi İmâm Mâlik de rivâyetlere muhalefet etmesini konunun icmâya aykırı olmasıyla açıklamıştır. Misal olarak Hac sûresinde bir tane secde ayeti olduğunu ve konu hakkında icmânın hasıl olduğunu söyleyen İmâm Mâlik, Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer'in uygulamasının farklı olduğunu ifade eder. Benzer örneklerden anlaşılacağı üzere Medinelilerin icmâ iddiası İslâm aleminin tamamını kapsamamaktadır.²¹ Buna karşılık olarak Hanefiler de icmâ iddiasında bulunurken her zaman ümmetin tamamını kastetmemiştir. Kimi zaman yalnızca buldukları şehrin âlimleri ele alınarak delil getirilirken en azından *Medine ameli kavramının yegâne olmadığını ortaya koymuşlardır*.²²

*Amel-i ehli Medine olarak sistemleştirilen olgu Hanefilerde ma'rûf-meşhur sünnete benzemektedir.*²³ Bu anlamda fakihlerin amellerini dikkate alarak itirazlar eden Medinelilerin Hanefilerle amel kavramı üzerinden ortak hareket ettikleri anlaşılmaktadır.²⁴ İmâm Şâfiî ise bu noktada amel olgusunun Hz. Peygamberden nakledilen rivâyetlere alternatif olamayacağını belirterek bir çeşit arz olan bu yöntemleri eleştirmiştir. Öyle ki kendisinin “Muttasil senedle Resûlullah'tan gelen hadislerle amel etmek farzdır” sözü nakledilmiştir.²⁵

İmâm Mâlik'ten âhâd haberlerin kıyas karşısındaki durumu konusunda farklı rivâyetler nakledilmiştir. Bu sebeple mezhep içerisinde İmâm Mâlik'in sahih kıyası habere takdim ettiği iddia edilmiştir. Ayrıca bu görüşün İmâm Mâlik'e değil mezhebin önde gelen âlimlerine ait olduğu da söylenmiştir. Ancak mezhep içinde daha baskın olan görüş haberin kıyasa takdim edileceği yönündedir. Bununla beraber benzer itirazlar diğer mezhep âlimlerinden de yapılmıştır. Hanefî usulcüsü Debûsî'nin (ö. 430/1038) itirazları dikkat çekicidir. Bu konuda bazı örnekler veren Debûsî, İmâm Mâlik'in aksine ashâbının haberle amel ettiğini ortaya koymuştur. Ancak bütün bunlar İmâm Mâlik ve ashâbının da Hanefiler gibi fikhî meselelerde derinleşmesi sebebiyledir. İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) hocası hakkında, “Bir konuda on yıldan fazladır düşünmekteyim; hâlâ kesin bir görüşe varamadım” dediğini nakletmiştir²⁶ ki bu durum da İmâm Mâlik ve ashâbının batıl anlamda re'ye başvurmadığını göstermektedir. Zira İmâm Mâlik ve ashâbını dirayet yönleri sebebiyle Ehl-i re'y içerisinde görenler olmuştur.²⁷

2. İmâm Muhammed'in Medine Ehline Yönelik Eleştirisi

İmâm Muhammed *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine adlı eserini bizâtihi Medine ehline karşı kendilerinin hadislerle amel ettiklerini göstermek adına kaleme almıştır. Bu konuda Medine ehlini yakından tanıyan İmâm Muhammed, hocası İmâm Mâlik'ten Muvatta'ı sema ederken aynı zamanda Medine ehlinin diğer âlimlerinden istifade etmiştir.*²⁸ Kendilerine *ashâb-ı âsâr denildiğini ifade ettiği Medine ehlinin hadislere aykırı davrandığını iddia eden İmâm Muhammed*

çev. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 60.

19 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red' alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İh-yâi'l-Meârif en-Nu'mâniyye, 1357/1938), 21.

20 Ebû Yûsuf, *er-Red'*, 11.

21 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 559; Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 26-47.

22 İmâm Muhammed'in, İmâm Mâlik'in kullandığı terimlere benzer olarak aktardığı bölümler için bk. Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 225-230.

23 Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 233-234.

24 Diğer İslâm beldelerinde de bir amel anlayışının mevcudiyeti hakkında bk. Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 189-247; Bekir Özüdoğru, *Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 100-102.

25 Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânâtühâ fi teşri'l-İslâmî* (b.y.: Dârü'l-Varrâk, ts), 479.

26 Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Mağrib: y.y., 1965), 1/144

27 Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînilhâ es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Ref' ve 'l-tekmîl fi'l-cerh ve 'l-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Kâhire: Dârü'l-İslâm, 2000), 69-79.

28 Özşenel, *Hadis-Re'y tartışmaları 173; Doğanay, Bir Fakîh Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği*, 467.

bu kimseler hakkında ağır ifadeler yer vermektedir. Konu hakkındaki meşhur hadisi,²⁹ fıkhı³⁰, neshi³¹, fukahânın amelini bilmemek³² gibi farklı gerekçeler göstererek kendilerini eleştirmiştir. Ancak Medinelilerin hangi esaslara dayanarak hüküm verdikleri konusunda açıklama yapmamıştır. İmâm Muhammed'in eleştirilerinden de anlaşıldığı üzere Medineliler aslında bir esasa dayanmak yerine re'y ve zanla hareket etmektedirler.³³ Özellikle sünnet yurdu olan şehirlerinin amelini ön planda tutan Medinelilerin kendi naklettiği rivâyetlere aykırı amel ettiklerini iddia eden İmâm Muhammed'in bu noktalarda dili daha da sertleşmiştir. İmâm Şâfiî de İmâm Muhammed'i eleştirerek İmâm Mâlik'in şahsî görüşünün Medinelilerin tamamına isnat edildiğini söylemiştir. Zira İmâm Şâfiî, Resûlullah'ın ve ashâbının şehri olarak Medine'nin üstünlüğü olduğunu zikredince İmâm Muhammed eleştirilerinde yalnızca Mâlik b. Enes'i kastettiğini söylemiştir. Dolayısıyla İmâm Şâfiî eserin isminin sorunlu olduğunu dile getirmiştir.³⁴ Ayrıca İmâm Şâfiî de Mısır'a gidince İmâm Mâlik'i benzer şekilde eleştirmiştir. Önceleri kendisinin on altı rivâyeti haricinde hadisle amel ettiğini düşünen İmâm Şâfiî ihtimal odur ki Mısır'a gidince İmâm Mâlik'in ashâbının muhtelif düşüncelerde olduğunu görmüştür. Kendisinden nakledilen şu sözü bu duruma işaret etmektedir; "Mısır'a gelince Mâlik'in on altı rivâyete aykırı amel ettiğini biliyordum. Bir de baktım Mâlik, fer' dediği yerde aslı, asıl dediği yerde fer'î terk etmiş."³⁵

İmâm Muhammed'e göre Medineliler yalnızca rivâyetlere muhalefet etmemiş kendilerinin iddia ettikleri amel olgusunda da hataya düşmüşlerdir. Bu konuda İmâm Mâlik ile birlikte Medineli diğer fakihlerin görüşlerine yer veren İmâm Muhammed amel iddiasının tutarsızlığına dikkat çekmiştir. Zira İmâm Mâlik'in söylediği icmânın kaynağı bu fakihlerin görüşlerine dayanmaktadır. Bu sebeple İmâm Muhammed Medine ehlinin fetvalarını aktarmış ve konu hakkında şöyle söylemiştir; "Eğer, 'Amel bizde bu şekildedir' sözüyle icmâ vuku bulsaydı bu rivâyetlerin nakledilmemesi gerekirdi." Bundan dolayı İmâm Muhammed Medineli fakihlerin rivâyetlerini karşıt delil olarak kullanmıştır.³⁶

İmâm Muhammed, Medinelilerin re'ye başvurduğunu belirtirken *istihsan terimini kullanmıştır. Herhangi bir asla dayanmayan şahsî görüş anlamında hadislerle aykırı olarak hüküm verdiklerini söylediği Medinelilerin görüşlerinin eser sebebiyle batıl olduğunu ifade etmiştir.*³⁷ Rivâyet olmasaydı Medinelilerin kıyasının makbul olacağını söyleyen İmâm Muhammed âsârın karşısında herkesin boyun eğeceğini belirtmiştir.³⁸

Medineliler şehrin amelini rivâyetleri kabul noktasında değerlendirirken Kûfe şehrinde amelini kendi başına yeterli olmadığı ve rivâyetle beraber olması gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla amel edilmeyen rivâyetleri Medineliler makbul kabul etmediği için İmâm Şâfiî de Hanefiler gibi itiraz da bulunmuştur. Ebû Hanîfe ve talebeleri hem ders halkasında bulunan yetkin kişilerle hem de Kûfe şehrinin hadis uydurmakla bilinmesinden dolayı bir savunma refleksi göstermesiyle rivâyet-amel dengesini daha iyi sağlamıştır.³⁹

29 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/65; 2/309; 2/614.

30 Şeybânî, *el-Hucce*, 3/255

31 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/257; 2/757,768.

32 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/408.

33 Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 262.

34 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Adâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhu* (Beyrut: Dârü'l-Kütübül'l-İlmiyye, 2003), 124.

35 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tevâli'î-te'sis li-meâlî Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kâdi (Beyrut: Dârü'l-Kütübül'l-İlmiyye, 1986), 148.

36 Şeybânî, *el-Hucce*, 2/622

37 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/272.

38 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/204.

39 Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 229.

3. İmâm Muhammed'in Eleştirileri Bağlamında Ele Aldığı Bazı Fıkhî Konular

3.1. Burun Kanaması

أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّه كَانَ إِذَا رَعَفَ رَجَعَهُ، فَتَوَضَّأَ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ، ثُمَّ رَجَعَ قَبْتَى عَلَى مَا صَلَّى

İmâm Mâlik'in Nâfi'den haber verdiğine göre İbn Ömer, şöyle demiştir: “Allah Resûlü'nün (namazda) burnu kanayınca (namazdan) ayrılır, konuşmadan abdest alır ve namazını tamamlardı.”

İmâm Muhammed rivâyeti aktardıktan sonra “Bunları fakihiniz Mâlik b. Enes rivâyet ediyor. Nasıl olur da bu kadar rivâyet terk edilir. Medinelilerin kendi rivâyet ettikleri hadislerle amel etmemelerine rağmen âsâr ile amel ettiklerini iddia etmeleri ne tuhaftır!”⁴⁰ diyerek eleştiride bulunmaktadır.

İmâm Muhammed âsârı terk etmekle suçladığı İmâm Mâlik'in, naklettiği hadisle amel etmediğini söylemiştir. Rivâyetlerde burun kanamasından dolayı abdest alındığına dair haberler gelmişken kanamadan dolayı abdestin gerekmeyeceğini bildiren âsâr da mevcuttur. İmâm Mâlik her iki yönde gelen rivâyetleri bir bölümde topladıktan sonra yeni bir bab açmış ve konu hakkında nasıl amel edileceğini bildirmiştir. Hz. Ömer'in bıçakla yaralandıktan sonra abdest almadan namaz kılması ya da Saîd b. Müseyyib'in fetvası gibi âsârı da ele almıştır.⁴¹ İmâm Mâlik'in farklı rivâyetleri eserine alarak bunlardan bir bölümünü seçmesi âsârı terk etmek olarak anlaşılabilir. Zira burun kanamasından dolayı abdestin gerekmeyeceğini bildiren rivâyetlerle Hanefiler de amel etmemiştir. Ayrıca İmâm Muhammed'in Medinelilere itiraz ederken zikrettiği rivâyetin zâhiri kanamadan dolayı abdestin gerekli olacağını gösterse de konu hakkında Medineliler tarafından farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin rivâyetdeki sahâbî İbn Ömer'in abdest aldıktan sonra gelip kalan namazını tamamladığı yani namaza baştan başlamadığı bildirilir. Zira İmâm Mâlik'ten yapılan bir rivâyette burnunun kanadığını zannederek namazdan ayrılan kişinin burnunun kanamadığını gördüğünde dönüp namazına baştan başladığı haber verilmiştir.⁴² İbn Ömer net bir şekilde burnunun kanadığını gördüğü için namazı terk etmiştir. Şayet kanamadan dolayı abdest bozulmuş olsaydı İbn Ömer gelip namaza baştan başlardı. O hâlde rivâyette nakledilen فَتَوَضَّأَ ifadesi lügavî anlamda yıkama olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik rivâyete aykırı hareket etmemiş olmaktadır. Bundan dolayı İmâm Mâlik burun kanamasının damla ya da sızıntı yapmadığı zaman elle silinip namaza devam edileceğini ifade ederken kanama olduğunda ise burnun yıkanıp namaza devam edileceğini söyler.⁴³ İmâm Muhammed de akmayan ve burun içinde olduğu hâlde kişinin iradesiyle dışarı çıkan kandan dolayı abdest gerekmeyeceğini bildiren rivâyeti aktararak bu ayrıma dikkat çekmiştir.⁴⁴ Konu ile ilgili İmâm Muhammed'in de nakletmiş olduğu diğer bir rivâyette Saîd b. Müseyyib'in özür kanı olarak devamlı burnu kanayan kimsenin îmâ ile namaz kılacağını bildiren görüşü nakledilmektedir.⁴⁵

Medinelilere göre burun kanamasının abdesti bozmayacağı konusunda sahâbenin icmâsı vardır.⁴⁶ Ayrıca durum kıyasa uygundur. Zira burundan akan kan vücudun kendisinden çıkan ter ve gözyaşı gibidir.⁴⁷ Ancak İmâm Muhammed böyle bir kıyası batıl olarak görmüş ve necis olan kanın bunlara kıyas edilemeyeceğini söylemiştir.⁴⁸ İmâm Muhammed Medinelileri âsârı terk etmekle suçladıktan hemen sonra yaptığı açıklamada rivâyet hakkında ihtilafa düşen Medinelilerin burnu kanayan kimse hakkında bazen namaza baştan başlayacağı bazen kalan rekatları kılacağı şeklinde görüş bildirdiklerini ifade eder. İmâm Mâlik'ten farklı rivâyetlerin geldiğini Mâlikî âlimler de belirtmektedir. Bu düşünceye göre tek başına namaz kılan, imamlık yapan, Cuma namazında namazın rekatı ya da secdesini yapmış olan

40 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/67-68; Benzer bir itirazı için bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, 148.

41 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), “Vaktü's-Salât”, 109-119.

42 Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matbaâtü's-Sa'âde, 1914), 1/82.

43 Ebû Saîd Abdusselâm b. Saîd et-Tenühî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/141.

44 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), “Salât”, 39; İbn Abdülber bu konuda yalnızca tâbiinden Mücâhid'in (ö. 103/721) aykırı görüş ortaya koyduğunu söylemiştir. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvaz (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1421/2000), 1/229.

45 İmâm Mâlik, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, “Salât”, 38; İmâm Mâlik, “Vaktü's-Salât”, 118.

46 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/142.

47 Bâcî, *Müntekâ*, 1/83.

48 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/68.

vb. durumlara göre burnu kanayan kimsenin ne yapacağı konusunda farklı görüşler söylenmiştir.⁴⁹ Ancak buradaki durum rivâyeti anlama üzerinden yaşanan bir süreçtir ve âsârı terk etmek anlamına gelmemektedir. Zira konu ile ilgili İmâm Şâfiî'den de farklı rivâyetler gelmiştir.⁵⁰

İmâm Muhammed'e göre zaruret olmadıkça vudû kelimesinde asıl anlamın dışına çıkmak doğru değildir. Bu konuda, Hz. Peygamber'in kustuktan sonra abdest aldığı haber veren ravinin abdest suyunu döktüğünü söylemesi de Hanefiler için bir delil niteliğindedir. İmâm Muhammed bunlarla beraber Medinelilerin de iddiası gibi ashâbın çoğunluğunun kendi görüşlerinde olduğunu düşündüğünden dolayı Medinelileri âsârı terk etmekle suçlamıştır.⁵¹

Sonuç olarak İmâm Mâlik'in naklettiği rivâyetler içerisinde İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) ve Saïd b. Müseyyib'in yalnızca kanı temizlediğini bildiren haberlerle birlikte diğer rivâyetlerde gelen abdesti yıkama olarak anladığını görebiliriz.⁵² Medineli fakihlerin uygulamasına da bakan İmâm Mâlik'in İmâm Muhammed'in iddia ettiği gibi âsârı terk etmesi kanaatimizce söz konusu değildir. Ancak İmâm Muhammed'in aykırı olarak gelen rivâyetleri nüshasında zikretmemesinden de anlaşılacağı üzere kendisine makbul bir şekilde ulaşmayan bazı rivâyetler sebebiyle böyle hüküm vermesi muhtemeldir. Zira İmâm Muhammed hem kendi ashâbı hem de hadis ehlinin Şâ'bi, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi pek çok selef âliminin akan kandan dolayı abdest gerekeceğini bildirdiğini ifade etmiştir.⁵³

3.2. Cinsel Organa Dokunma Sebebiyle Abdestin Bozulması

*İmâm Muhammed, Medinelilerin önceki görüşleri olarak abdest azalarının biriyle fercine dokunmanın abdesti bozacağını ifade eder. Medinelilerin daha sonra bu görüşlerinden dönerek yalnızca elin ayasıyla ferce dokunmanın abdesti bozacağını söylediklerini aktarır.*⁵⁴ Burada tutarsızlığın olduğunu söyleyen İmâm Muhammed, Medinelilerin görüşüne göre anüsüne eli değen kişinin de abdestinin bozulacağını aktarmıştır. Çünkü Medineliler anüsle cinsel organı bir görmektedir. Mesele hakkında birçok rivâyet nakleden İmâm Muhammed cinsel organın vücudun bir parçası olduğunu ve dolayısıyla pis olmayacağını zikreder. Bu rivâyetlerin içerisinde İbn Abbâs'ın "Cinsel organı pis görürsün kopar da at" dediği nakledilmiştir.⁵⁵ Medinelilerin delil getirdiği tek rivâyetin Büsre bnt. Safvân adında bir hanım sahâbîden olduğunu söyleyen İmâm Muhammed kendi delillerinin merfû, mevkûf ve maktû pek çok rivâyete dayandığını örneklerini vererek ifade eder.⁵⁶ Bu kadar çok olan rivâyet ve görüş karşısında erkekleri ilgilendiren bir rivâyetin hanım sahâbîden gelmesini yadırgayan İmâm Muhammed benzer durumun Fâtıma bnt. Kays rivâyetinde yaşandığını ve ashâbın bu kadının rivâyetini almadığını belirtir.⁵⁷

İmâm Mâlik, dübürüne dokunan kimsenin abdestinin bozulup bozulmayacağı kendisine sorulduğunda olumsuz yanıt vermiştir.⁵⁸ Ancak İmâm Muhammed, Medinelilerin dübüre dokunmakla abdestin bozulacağı görüşünde olduklarını ifade etmektedir. İmâm Mâlik'e de benzer soru sorulduğuna göre Medine'de bu konuda farklı düşünenlerin olduğunu anlayabiliriz.⁵⁹ İtirazlardan bir diğeri olan elin içi ile dışı ayrımının nasıl yapıldığı meselesinde İmâm Muhammed, Medinelilerin ihtilaf ettiğini belirtir. İmâm Mâlik parmaklar da dahil olmak üzere elin iç kısmıyla dokunmayı abdeste mani görmektedir. Burada esas aldığı illetin şehvet olduğu söylenmiştir. Bu sebeple sonraki dönem Mâlikîler arasında elin içi ve dışı ayrımına ziyade bulunarak kişinin kasıtlı ya da unutarak, şehvet niyeti olup olmamasıyla zekerine dokunması gibi ayrımlar yapılmıştır.⁶⁰ İmâm Mâlik'in gusül alan kimsenin dahi cinsel organına dokunduğu zaman abdeste tekrardan başlaması gerektiğini söylediği nakledilir. Bu konuda İmâm Mâlik, rivâyete dayanmayıp re'yiyle hüküm verdiğini belirtmek adına fetvasını açıklarken *Era filini kullanmıştır*.⁶¹ Ancak İmâm Mâlik, eserinde

49 Bâci, *Müntekâ*, 1/84-87.

50 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhâlim b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed (Muvatta ile birlikte)* (Şam: Dârü'l-Kalem, 1991), 1/248.

51 Leknevî, *Ta'lik*, 1/249.

52 İmâm Mâlik, "Vaktü's-Salât", 111,114.

53 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/69.

54 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/59.

55 İmâm Mâlik, *Muvatta Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, "Salât", 19-28;Şeybânî, *el-Hucce*, 1/59-62.

56 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/60-63.

57 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/64.

58 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/118.

59 Zira İmâm Şâfiî de böyle düşünmektedir. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/249.

60 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 1/45.

61 *فَأَرَى ذَرِكَهُ مُجْرِيًا عَنْهُ* Yıkanan kişinin cinsel organına dokunduğu zaman tekrar yıkanmasının zorluğundaki zaruretten dolayı olsa gerek İmâm Mâlik bu kimsenin elini abdest azalarına gezdirmesinin yeterli olacağını söylemiş ve bu ifadeyi kullanmıştır. Sahnûn, *Müdevvene*, 1/118.

konu ile ilgili son naklettiği rivâyette İbn Ömer'in bu işi vücûbiyet olarak yapmadığını bildirmektedir.⁶² İnce elbise üzerinden zekere dokunmayı abdeste mani görmeyen İmâm Mâlik'in bazı rivâyetlerde kendisine sorulan soru üzerine zekere dokunma sebebiyle abdest almayı sünnet görmeyip müstehap kabilinde değerlendirdiği nakledilmektedir. Burada da İmâm Mâlik re'ye başvurduğunu göstererek "Abdest almak bana daha güzel geliyor." demiştir. Mezhebin önde gelen imamlarından İbnü'l-Kâsım ve Sahnûn (ö. 240/854) bu konuda kimi zaman hocalarına muhalefet etmişler ve son derece ihtilaflı bir durum ortaya çıkmıştır.⁶³ İbn Abdülber de, İmâm Mâlik'ten gelen rivâyetlerin ihtilaflı olduğunu ve bu sebeple Medine ehlinin farklı fetvalarının olduğunu söyler. Ayrıca kadının fercine dokunmasıyla ilgili asıl olarak abdestin bozulmayacağını söyleyen İmâm Mâlik'in kadının şehvet duyması durumunda abdestinin bozulacağını söylediği nakledilir.⁶⁴

Sonuç olarak Mâlikîler arasında kimileri cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağını kimileri ise bozmayacağını söylerken kimileri de bu durumu belli şartlara bağlamıştır.⁶⁵ Bu ihtilafların sebebi ise İmâm Mâlik'le beraber Medineli âlimlerden gelen farklı rivâyetlerdir. Rivâyete dayanmayan noktalarda kendi re'yelerine başvurmaları nedeniyle ortaya çıkan bu kadar ihtilafa İmâm Muhammed'in âsârla cevap vermesi ve Medinelileri eleştirmesi yerindedir.

3.3. Ölen Bir Kimsenin Yerine Hac Yapmak

İmâm Muhammed bir kimsenin hacca gitmeye güç yetiremediğinde velisi olsun ya da olmasın başka birisinin bu kimse yerine hacca gidebileceğini söyler. Bu konuda vasiyet eden kimsenin ölü ya da diri olması fark etmez. İmâm Muhammed, Medine ehlinin diri olan kimsenin asla başkasını kendi yerine hacca yollayamayacağını ifade eder. Şayet kişi hac yapmadan ölmüşse velisi bu kimse yerine hayır niyetiyle hac yapabilir. Eğer kişi ölmeden birine vasiyette bulunmuşsa velisi olmasa da başka birisi yerine hacca gidebilir. İmâm Muhammed daha sonra konu ile ilgili delil olarak rivâyetleri sunar. İmâm Mâlik'in de naklettiği rivâyetlere aykırı amel ettiğini söyleyen İmâm Muhammed bu kadar çok rivâyet ve fetvayla icmânın gerçekleştiği bir hükmü ancak "re'yine başvurup âsârı arkasına atanlar kabul etmez", der.⁶⁶ Ayrıca İmâm Muhammed, *Muvatta' rivâyetinde İmâm Mâlik'in aleyhine delilleri naklettikten sonra kendisinin yine Era fülîni kullanarak "Bir kimsenin başkasının yerine hac yapmasını uygun görmüyorum."* dediğini nakleder.⁶⁷

İmâm Mâlik mü'min kişinin dünya işlerine dalıp ibadetlerini ertelemesinin doğru olmadığını belirttikten sonra hicret yurdu olan Medine'de yaşayan bir kimsenin yerine hacca giden bir kimsenin görülmediğini ve bu konuda bir iznin olmadığını söyler. Ancak vasiyet edilirse başkasının yerine hacca gidileceğini ifade eden İmâm Mâlik hacca gitmek yerine tasadduk etmeyi öncelikle ve "Sana emredileni yap." diyerek vasiyetin gerekliliğine işaret eder. Ancak bir vasiyet yoksa ölü adına yalnızca tasadduk kabilinden bağış yapılacağını aktarmaktadır.⁶⁸

Mâlikî fakihlerden İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) bu konuda Allah'ın bir ruhsat verdiğini ve hacca gidememiş kimsenin yerine vasiyet olmasa bile oğlunun bu görevi yerine getireceğini söyler.⁶⁹ Bununla beraber mezhep içerisinde üçüncü bir görüş olarak ölen kişi yerine oğlunun hacca gidebileceği söylenmektedir.⁷⁰ İmâm Mâlik'in de önceleri, hac görevini yapmadan ölen kimse yerine hacca gidilebileceğini söylediği rivâyet edilir. Ancak bu durumda başkasının yerine hacca gidecek olan kimsenin önce kendi için gitmesi sonra başkasına vekâlet etmesi gereklidir.⁷¹ İmâm Mâlik bu düşüncesinden dolayı eserine aldığı rivâyetle sonraları amel etmemiştir. İkinci bir görüş şöyledir. İmâm Mâlik'e göre Hz. Peygamber'in, hasta olan babasının yerine hacca gitmek isteyen kadına verdiği ruhsat genel bir izin değildir. Zira bu kadın hayır niyetiyle bu işi yapmak istemiştir. Hâs olan bu hükmü başka bir meseleye kıyas etmek ise yanlıştır. Zira haccın şartı istitâattır ve bu kadının babasından hac görevi düşmüştür. Buna binaen İmâm Mâlik

62 İmâm Mâlik, "Vaktü's-Salât", 131.

63 Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve 'z- ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve aşâbih* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 1/54.

64 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medîne* (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, 1980), 1/149-150.

65 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/78.

66 Şeybânî, *el-Hucce*, 2/225-236.

67 İmâm Mâlik, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, "Hacc", 483.

68 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/485; İbn Ebû Zeyd, *Nevâdir* 2/481-482.

69 İbn Ebû Zeyd, *Nevâdir*, 2/482.

70 Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/580.

71 İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 4/168.

istitâatı kişinin bir sıkıntıya düşmeden kutsal topraklara gidebilme gücü olarak görürken Hanefiler de dahil cumhur ulema bu istitâatı azık ve binek olarak açıklamıştır. Bundan dolayı İmâm Mâlik haccı genel olarak iman, namaz ya da oruç gibi başkasının niyabetine uygun görülme amelleri olarak kabul ederken rivâyetin zâhirine bakanlar bu duruma cevaz vermiştir.⁷²

Sonuç olarak İmâm Mâlik'in muhaddis olarak naklettiği rivâyetle fakih olarak farklı içtihatları sahip olması son derece doğaldır. Bu sebeple İmâm Muhammed'in eleştirisi Medinelilerin âsâra karşı çıktığı yönünde değil fıkıh konusunda yetersiz kaldıkları şeklinde olmalıdır.

3.4. İhramlının Hacamat Yaptırması

Medineliler ihrama girenin sadece zaruri durumda hacamat yaptırabileceğini söylerken Hanefiler bu durumu zaruri hâllerle kısıtlamamıştır. İmâm Şeybânî, Medine ehline şöyle itiraz getirmiştir; “Nasıl oluyor da bu şekilde hüküm veriyorsunuz. Zira Resûlullah herhangi bir zaruri durum olmaksızın ihramlı olduğu hâlde hacamat yaptırmıştır. Hocasınız ve fakihiniz Mâlik b. Enes de bu haberi nakletmiştir.”⁷³

İmâm Mâlik, İmâm Muhammed'in dediği gibi Hz. Peygamber'in Mekke ile Medine'de Lâhy-i cemel denilen yerde ihramlıyken başından hacamat yaptırdığını rivâyet etmektedir. Rivâyetin zâhiriyle amel eden cumhur ulemaya karşı olarak İmâm Mâlik, Abdullah b. Ömer'in fetvasıyla amel ederek zaruret olmadan ihramlının hacamat yaptırmasını caiz görmez.⁷⁴ Zira Hz. Peygamber'in ihramlıyken rahatsızlık sebebiyle hacamat yaptırdığını bildiren rivâyetler mevcuttur.⁷⁵ Hz. Peygamber'in ihramlı hâlde hacamat yaptırdığını söylerken herhangi bir hastalığının olduğundan bahsedilmemesi ile rivâyetler çelişkili görünmektedir. Ancak ihramlının saçını kesmesi durumunda fidye vermesi gerekli olduğu konusunda ittifak vardır. İmâm Muhammed'in anlayışına göre Hz. Peygamber'in zaruret durumunda hacamat yaptırması saçını kesmesi ile ilgilidir.⁷⁶ Zira oruçlu ve ihramlı iken Hz. Peygamber'in hacamat yaptırması rivâyetlerinde bu tür hastalıklardan bahsedilmemiştir.⁷⁷ Şayet kişinin başında yara ya da ağrı varsa ve hastalık ancak hacamat ile gideriliyorsa o hâlde ihramlı kimse hacamat yaptırabilir. Ancak İmâm Mâlik'in görüşünü destekleyecek şekilde gelen rivâyetlerde zaruret sadece başta çıkan yara ile olmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in ayağında çıkan ağrı sebebiyle de hacamat yaptırdığı nakledilmektedir.⁷⁸ Ancak bu rivâyet cumhur ulema tarafından zaruret kapsamında değerlendirilmemiş ve hacamatın zaruret olmadan da yaptırılabilmesi ifade edilmiştir.⁷⁹

Mâlikî mezhebi içerisinde Sahnûn'un cumhur ulema ile aynı görüşte olduğu nakledilirken ihramlının ancak zaruret hâlinde hacamat yaptırabileceği görüşü hakimdir. Ancak İmâm Mâlik'e göre saç kesilmesi durumunda fidye gerekirken bazılarına göre zaruret durumu olduğu için fidye gerekli değildir.⁸⁰ İbn Ömer gibi Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) de ihramlının hacamat yaptırmasına karşı çıktığı nakledilmektedir ve bu görüşü İmâm Mâlik devam ettirmiştir. Ancak bu işe neden yasak getirdiği tartışılmıştır. Kimilerine göre hacda Arefe günü zayıf düşmemek için oruç tutmanın yasaklanması gibi hasta olanın sıhhatine kavuşması için ruhsat verilmiştir. Zira oruç tutmak hacamat yaptırmaktan daha kolaydır. Hülâsa bu görüşte olanlar ihramlının zaruret olmadan hacamat yaptırmasını haram değil mekruh olarak görmüşlerdir.⁸¹

İbn Ömer'in fetvasında ancak ihtiyaç hâlinde ihramlının hacamat yaptırabileceğini söylemesini esas alan İmâm Mâlik'in bu görüşü tercih etmesinde ilgili ayetin zâhirine bağlı kalması etkili olmuş olabilir. Zira ayette hasta olan ya da başında bir rahatsızlığı bulunun tıraş olması durumunda fidye vermesi gerektiği haber verilir. Bu sebeple hacamat

72 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta-i İmâm Mâlik* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfiyye-ti'd-Dîniyye, 2003), 2/437.

73 Şeybânî, *el-Huce*, 2/257-259.

74 İmâm Mâlik, “Hacc”, 124-126.

75 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/14 (No. 12682, 13816); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tıb”, 15 (No. 5700); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Mervân Da'bul (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2010), “Meğâzi”, 35 (No. 1837).

76 Leknevî, *Ta'lik*, 2/292.

77 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/348 (No. 1849, 1943, 2186, 2228).

78 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/114 (No. 12682); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 35 (No. 1837).

79 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: el-Matbaâtü'l-İlmiyye, 1932), 2/180; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak b. Emîr Ali ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd maa şerhi'l-Hâfiz Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990), 5/203.

80 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/440; İbn Ebû Zeyd, *Nevâdir*, 2/355.

81 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 2/412.

yaptıran kimsenin de kılını koparması muhtemel olduğu için yasaklanan işi yapması uygun değildir. Ancak zaruret durumu olsa da âyetin gereğince İmâm Mâlik'e göre ihramda hacamat yaptıran fidyeye öder.

Sonuç olarak İmâm Mâlik nakletmiş olduğu rivâyete aykırı amel etmemiş hem bu rivâyete bir hüküm eklemiş hem de bize göre Kur'an'a uygun olduğunu düşündüğü bir görüşle amel etmiştir. İmâm Muhammed'in hadisle amel etmeme konusunda İmâm Mâlik'i suçlaması kanaatimizce burada da doğru değildir. Zira bu yönde hüküm veren sahâbe ve tâbînin mevcut olması İmâm Muhammed'in itirazını haksız çıkarmaktadır.

3.5. Namazda Kıraat

Cemaatle kılınan namazlarda Hanefiler'e göre imama uyan kimselerin kıraat yapımları caiz değildir. İmâm Muhammed, Medinelilerin açıktan okunan namazlarda kendileri gibi hareket ettiklerini ancak diğer namazlarda cemaatin imamla beraber kıraat yapabileceğini söylediklerini nakletmiştir. Bu konuda Medinelilerin fetva olarak kullandıkları rivâyetlerin ravilerini eleştiren İmâm Muhammed kendi delillerinin daha fakih ve İslam'da öncelikli olan kimseler tarafından nakledildiğini ifade etmektedir. İmâm Mâlik'in de naklettiği ve namaz kılınan kıraatinin imamın kıraati olacağını bildiren rivâyeti zikreden İmâm Muhammed, Medinelilerin kendi rivâyetine aykırı hareket ettiklerini belirtir.⁸²

Mâlikî mezhebinde genel görüşe göre cemaatle kılınan sessiz namazlarda kıraat sünnet, terki ise caizdir. İmâm Mâlik kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda imamın sessiz kaldığı yerlerde cemaatin yine kıraat yapabileceğini söylemiştir.⁸³ İmâm Muhammed'in *Muvatta' rivâyetinde naklettiği rivâyetler ise her iki görüşü de destekleyecek şekildedir. İmâm Muhammed Medineli fakih Kâsım b. Muhammed'in (ö. 107/725) de namazda kıraat yapmadığını belirterek konunun ihtilaflı olduğunu gösteren şu sözünü aktarmaktadır; "Eğer (namazda) kıraat yaparsan bil ki pek çok sahâbî böyle amel etmiştir. Yok eğer aksi yönde hareket edersen yine bil ki diğer pek çok sahâbî de böyle amel etmiştir."⁸⁴ Ayrıca İmâm Mâlik'in rivâyetine göre Kâsım b. Muhammed'in sessiz kılınan namazlarda kıraat yaptığı nakledilmektedir.⁸⁵ Hatta Kâsım b. Muhammed'in kıraat yapmadığını belirtenler dahi onun kıraate cevaz verdiğini söylemişlerdir.⁸⁶ Bu durum da iki görüşün rivâyet üzere bina edildiğini göstermektedir.*

İmâm Mâlik her ne kadar imamın kıraatinin cemaatin kıraatine yeteceği rivâyetini ya da namazda kıraat yapmayanların amelini nakletmiş olsa da bu rivâyetleri cehrî kılınan namazlara hasretmektedir. Rivâyetlerde de açıkça belirtilmeyen bu hususun amel kavramıyla tahsis edileceğini ifade eden İmâm Mâlik sünnet yurdu Medine'de önceden beri bu şekilde amel edildiğini (el-Emru indenâ) söyleyerek delillerini açıklamıştır.⁸⁷ Ayrıca cehrî namazlarda kıraat yapmamanın hikmeti okunan Kur'an'ı dinlemekken sessiz kılınan namazlarda bu hususiyet yoktur. İmâm Muhammed'in, Medinelileri kendi naklettiği rivâyetlere aykırı amel etmekle suçladığı bir diğer rivâyet ise şu şekilde gelmektedir: "Fatiha okunmadan kılınan namaz ancak imamın arkasında geçerli olur."⁸⁸

Rivâyeti nakleden sahâbî Câbir'in (ö. 78/697) hem sesli hem de sessiz kılınan namazlarda kıraat yapmamış olması Hanefilerinde illeri arasındadır.⁸⁹

Hanefilerin delili olarak kullanılabilir olan "*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun...*"⁹⁰ âyetinin sebep-i nüzûlüne bakıldığında durumun farklı anlaşılacağı görülmektedir. Hadise göre namazda Hz. Peygamber'in kıraatını tekrar edip rahatsızlık veren sahâbîden bahsedilir.⁹¹ Hadisin devamında Hz. Peygamber'in bu durumdan ashâbını sakındırmasıyla cehrî namazlarda kıraati terk ettikleri bildirilmiştir. Bu yönüyle rivâyet kıraati cemaatten tamamen yasaklayan görüşe karşı İmâm Mâlik'i desteklemektedir. Bu anlamda İmâm Mâlik ashâbın içerisinde namazda kıraat yapmadıklarına dair nakledilen rivâyetleri cehrî namazlara hamletmektedir. Zira bu konuda İmâm Muhammed'in delil olarak kullandığı ve Medinelileri kendi rivâyetleriyle amel etmemekle suçladığı fetvalardan birisi olan Abdullah b. Ömer'in kıraat yapmadığına dair nakledilen rivâyetlerdir. İmâm Mâlik konu ile ilgili rivâyetleri iki ayrı bab başlığı altında incelemiştir. Bu rivâyeti ele aldığı babın ismi "Cehrî namazlarda İmamın arkasında kıraatin terk

82 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/116-122.

83 İbn Abdülber, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1976), 11/53; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/462.

84 İmâm Mâlik, *Muvatta'u Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, 62.

85 İmâm Mâlik, "Salât", 64.

86 Leknevî, *Ta'lik*, 1/422.

87 İmâm Mâlik, "Salât", 69.

88 İmâm Mâlik, "Salât", 59; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "Salât", 8 (No. 99).

89 Sahâbe içerisinde Küfelilerin fetvasına uygun amel eden sadece Câbir'in olduğu söylenmiştir. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/471.

90 el-A'raf 8/204.

91 Leknevî, *Ta'lik*, 1/401-402.

edilmesi” şeklinde gelmiştir ki bu da Abdullah b. Ömer'in kıraat yapmamasını İmâm Mâlik'in her namaz için delil olarak görmediğine işaret eder.⁹² Böylece İmâm Muhammed, İmâm Mâlik özelinde Medinelilere yönelttiği rivâyetle amel etmeme ithamı haklı gözükmemektedir.

Sonuç olarak İmâm Muhammed kendisine ulaşan rivâyetlerle sahâbe ve tâbiûn fetvalarına dayanarak namazda kıraat yapılmaması gerektiğini belirten İmâm Mâlik de benzer şekilde hareket edip kendi bölgesindeki fetvanın farklı şekilde olduğunu söylemiştir. Her iki yaklaşım da diğer meselelerde olduğu gibi rivâyet merkezli olup konu hakkında âsâra râğmen hüküm verme söz konusu değildir.

3.6. Namazda Hata Eden Kimse

Konu hakkında İmâm Muhammed, Medinelilerin iki farklı görüşünü aktarmıştır. Bunlardan ilki namazda yanılan kimsenin sehiv secdesini ne zaman yapacağıyla ilgilidir.

İmâm Muhammed ve Hanefilere göre sehiv secdesi son oturuşta teşehhüt miktarı vakit geçtikten sonra selam verilerek yerine getirilir. İmâm Muhammed'in aktardığına göre Medineliler secdenin vakti ile ilgili olarak namazdaki hataya göre farklı hüküm vermiştir. Namazda bir ziyade ile hata edilmişse selam verildikten sonra sehiv secdesi yapılırken namazı noksanlaştıracak bir hatada ise selam verilmeden secde yapılır. Zira namazın belli bir kısmı eksik kalmışsa sehiv secdesi bir tamamlama görevi görmektedir ki bu sebeple son oturuşta selam vermeden secde edilir.⁹³

İmâm Muhammed öncelikle konuyu akıl ekseninde değerlendirmiştir. Bu anlamda sehiv secdesinin namazın tamamlayıcısı olduğu konusuna itiraz edilmiştir. Sonrasında İmâm Muhammed merfû rivâyetleri aktarmakla beraber sahâbe ve tâbiûnun fetvalarına yer vermiştir. Medinelilerin delil olarak kullandığı râvi olan Abdullah b. Buhayne'nin pek bilinmediğini ve bu sebeple kendi delilleri karşısında tercih edilecek bir gücü olmadığını belirtmiştir. Konu hakkında pek çok âsârın olduğunu söyleyen İmâm Muhammed Medinelileri Abdullah b. Buhayne rivâyetini destekleyecek başka delil bulmadıkları yönünde eleştirerek şu ifadeyi kullanmıştır: “Sünneti ve ma'rûf âsârı bırakıp da kendisinden yalnızca bir hadis rivâyet edilen kişinin sözünü nasıl alırız?”⁹⁴

Diğer konu ise namazda kaç rekat kıldığını unutan kimse hakkında gelmiştir. İmâm Muhammed kendi görüşlerine göre kişinin ilk defa böyle bir durumla karşılaştığında namazı iade etmesinin müstehap olduğunu belirtmiştir. Ancak çok kez bu durumla karşılaşan kimse görüşünün ağır bastığı şekilde hareket edip sonrasında sehiv secdesi yapmalıdır. Üç mü dört mü kıldığı konusunda şüpheye düşen kimsenin kesin olan üç rekâtı üzere hareket edeceğini nakleden Medinelilere karşı çıkan İmâm Muhammed bu şekilde kişinin vesveseden kurtulamayacağını ifade etmiştir.⁹⁵ Konu hakkında farklı düşünen Medine ehline benzer itirazlar getiren İmâm Muhammed şöyle söylemiştir;

“Fakihiniz Mâlik b. Enes, Kâsım b. Muhammed'den naklettiğine göre bir kişi Kâsım'a gelerek, namaz esnasında pek çok şeyin aklına geldiğini ve bu durumdan rahatsız olduğunu ifade etmiştir. Kâsım bu kişiye; ‘namazına devam et. Zira böylesi vesveseler namazı tam kılamadım deyip ayrılıncaya değin senden gitmez.’ Bize göre hüküm böyledir. Görüşümüzü destekleyen birçok rivâyet de vardır. Bu konuda Kâsım b. Muhammed'in görüşünü delil olarak aktardık. Zira o, görüşlerine çokça başvurduğunuz fakihinizdir.”⁹⁶

İmâm Mâlik konu ile ilgili, secdenin selamdan önce ve sonra olacağını gösteren rivâyetleri beraber ele almaktadır. Konu hakkında naklî diğer delillere de başvuran İmâm Mâlik namazda ziyade sebebiyle hata yapıldığında selamdan sonra, diğer durumlarda ise selamdan önce sehiv secdesi yapılacağını ifade etmiştir.⁹⁷

İmâm Muhammed'in *fakihinizin rivâyeti diyerek itiraz ettiği rivâyetin*⁹⁸ ise genel bir hüküm içermediği nakledilmiştir. Mezkûr görüşe göre Kâsım b. Muhammed evlenmek istediği için akli dalgın olan ve çokça yanılan kimsenin sorusuna cevap olarak bu sözü söylemiştir.⁹⁹

İmâm Mâlik talebesi İbnü'l-Kâsım'ın “Namazda Fatiha okumayı unutan kimse ne yapar?” şeklinde sorduğu soruyu konu hakkında üç görüşün olduğunu haber vererek cevaplamıştır. Görüşlerin ilkine göre selamdan önce sehiv

92 İmâm Mâlik, “Salât”, 65.

93 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/223-227.

94 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/225.

95 İmâm Mâlik, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, 66-67.

96 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/230.

97 İmâm Mâlik, “Salât”, 30-34.

98 İmâm Mâlik, “Sehv”, 3.

99 Zürkânî, *Şerhu's-Zürkânî*, 1/366-368.

secdesi yapılır ve ihtiyat amaçlı namaz tekrar kılınır. Bu görüş İbnü'l-Kâsım'ın söylediğine göre İmâm Mâlik'in kendisinin uyguladığı görüşüdür. İkinci görüşe göre selamdan önce aynı şekilde sehiv secdesi yapılır ve namaz tamam olur. Ancak tekrar kılmak en güzeldir. Üçüncü görüş ise Fatiha süresinin okunmadığı rekat kılınmamış kabul edilir ve bir rekat fazladan kılınır. Son oturuşta selamdan sonra sehiv secdesi yapılarak namaz tamamlanır.¹⁰⁰ Görüldüğü üzere burada noksanlıkla hata yapıldığı için sehiv secdesi hep selamdan önce yapılmıştır. İmâm Mâlik'in namazda yapılan hata hakkında ziyade ve noksanlık olarak ayırım yaptığı gibi hatanın söz ve fiil olarak vuku bulması konusunda da ayırım yaptığı söylenmiştir.¹⁰¹ Mâlikîlerin ayırma gitmesinin bir sebebi vardır. Zira Hz. Peygamber'in namazı eksik kıldırması hakkında gelen rivâyetlerde sahâbenin ihtilafı söz konusu olmuştur. Mezkûr rivâyetlerin kimisinde sehiv secdesinin selamdan önce yapıldığı nakledilmektedir¹⁰² ki birtakım ulema Mâlikîler gibi şart gözetmeksizin bu görüşü benimsemiştir. Ancak diğer rivâyetlerde sehiv secdesinin selamdan sonra yapıldığı bildirildiği için Mâlikîler iki tür rivâyetin arasını bulmak istemişlerdir. Bu sebeple namazda noksanlık yapılıncâ Hz. Peygamber selamdan önce secde yaparken ziyade ile hatada selamdan sonra secde yapmıştır.¹⁰³

Mâlikî mezhebi içerisinde fıkıh literatürüne baktığımız zaman herhangi bir ayırım yapmadan sehiv secdesinin selamdan sonra yapılacağı söylenmiştir.¹⁰⁴ Bu da İmâm Mâlik'ten nakledilen farklı rivâyetlerin olmasına bağlanabilir. Zira İmâm Mâlik'ten sehiv secdesinin selamdan sonra yapılacağına dair rivâyet gelmiştir.¹⁰⁵ Aynı şekilde secdenin selamdan önce yapılacağına dair nakledilen haberler de gelmiştir.¹⁰⁶ Konu hakkında İmâm Mâlik'in başlangıçta farklı rivâyetlerle amel edip sonrasında rivâyetlerin arasını cemettiği düşünülebilir. Sonuçta İmâm Mâlik'in ve Mâlikîlerin genel görüşünde namazda yapılan hatanın ziyade ve noksanlığı göz önünde bulundurulurken selamdan önce veya sonra sehiv secdesi yapılacağı söylenmiştir.¹⁰⁷

İmâm Muhammed'in Medinelileri eleştirdiği bir diğer konu namazda kaç rekat kıldığını bilmeyen kimsenin kesin olan rekatin az olanına tabi olması meselesidir. Mâlikîler namaza şüphe karışmaması için bu duruma başvururken iki adil şahidin kişiye kaçınıcı rekatta olduğunu bildirmesi sonucunda böyle amel etmeyeceklerini söylemişlerdir.¹⁰⁸

İmâm Muhammed burada itiraz ederken naklî bir delile başvurmuştur. Konu hakkında "Sizden birisi namazda şüphe ederse doğruyu araştırın."¹⁰⁹ rivâyeti nakledilir. Ancak benzer rivâyetlerde "kesin bildiği üzere bina etsin"¹¹⁰ rivâyeti de vardır. Ayrıca Mâlikîler Hanefîlerin delil olarak kullandığı "doğruyu araştırın" rivâyetinin anlamının kesin olanı yapmak olarak te'vil edileceğini söylemişlerdir.¹¹¹

Sonuç olarak İmâm Muhammed Medinelileri yalnızca Abdullah b. Buhayne hadisiyle yetinip başka bir delil bulamamakla suçlamıştır. Ancak incelediğimiz üzere rivâyetin başka tarikleri de nakledilmiştir. Bu konuda İmâm Mâlik'in iki tür rivâyetlerin arasını cemetmek için sehiv secdesinde ziyade ve noksan ayırımına gitmesi İmâm Muhammed'in söylediği gibi anlaşılmaz bir durum değildir. Ayrıca İmâm Muhammed'in eleştirdiği Medineliler eser üzere hareket etmiştir ki kanaatimizce bütün bunlar İmâm Mâlik'in rivâyetler üzerinden hüküm verdiğini göstermektedir.

3.7. Namazın Son Oturuşunda Ayakların Şekli

İmâm Muhammed ilk oturuşta sağ ayağın dikilip sol ayağın yayılması konusunda Medinelilerle aralarında bir ihtilafın olmadığını belirtmiştir. Ancak kendileri iki oturuş arasında bir ayırım yapmazken Medinelilerin son oturuşta kalçanın yere temas ettirilip iki ayağın da aynı yerden çıkartılacağını söylediklerini aktarmıştır. İmâm Muhammed Medinelilerin yaptığı bu uygulamaya anlam veremediğini ifade etmiştir. Zira İmâm Mâlik'in naklettiği rivâyette Ab-

100 İbnü'l-Kâsım, *Mecâlisü İbni'l-Kâsım elletî seele anhâ Mâlik*, thk. Mustafa Baho (b.y.: Dârü Fellâh, ts.), 87, 88.

101 İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/201

102 Ebû Dâvûd, "Salât", 197 (No. 1031).

103 İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/202, 203.

104 Ziyâüddin Ebü'l-Mevdede (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halil b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *Muhtasarü Halil* (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2005), 35.

105 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/224.

106 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/222.

107 Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *İrşâdü's-sâlik ila eşrefi'l-mesâlik fi fıkhi'l-İmâm-ı Mâlik* (Riyâd: Advâü's-Selef, 1954), 21.

108 Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî, *et-Tefri fi fıkhi İmâm Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübül'l-İlmiyye, 2007), 1/104; Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Muhammed el-Fâsî, *Şerhu'z-Zürük alâ metni'r-Risâle* (Beyrut: Dârü'l-Kütübül'l-İlmiyye, 2006), 1/306-307.

109 Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid", 52 (No. 572).

110 Müslim, "Mesâcid", 51 (No. 571).

111 Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî, *Şerhu'l-Telkîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/632.

dullah b. Ömer'in de sağ ayağını dikip sol ayağını yaydığı nakledilmiştir. İbrâhîm en-Nehaî'nin (ö. 96/714) de sağ ayağı dikmenin müstehap sol ayağı yaymanın mekruh olduğu yönünde fetvasını nakleden İmâm Muhammed daha sonra "İşte fakihiniz Mâlik'in rivâyeti ve sünnet olan oturuşu gösteren Abdullah b. Ömer'in uygulaması." diyerek konu hakkındaki hükmün Medinelilerin dediği gibi olmadığını aktarmıştır.¹¹²

İmâm Muhammed *Muvatta' rivâyetinde kendi lehine delil olan Abdullah b. Ömer rivâyetinde başka bir isnâda yer vermiş ve İbn Ömer'in farklı şekilde oturmasının bir rahatsızlık sebebiyle olduğunu nakletmiştir.*¹¹³

İmâm Muhammed'in delil olarak naklettiği rivâyette Abdullah b. Ömer'in sünnet olan oturuşu gösterirken sol ayağını büktüğü nakledilmektedir ki bu ifadenin içerdiği anlam net değildir.¹¹⁴ Zira bu oturuş Hanefilerin dediği gibi ayak üstü oturmaya da, yan taraftan çıkarmaya da müsaittir. Kâsım b. Muhammed'in açıklamasında Abdullah b. Ömer'in ayağını çıkarttığı ve üzerine oturmadığı nakledildiği için İmâm Mâlik bu oturuşu seçmiştir. Her ne kadar bu konuda Abdullah b. Ömer'in rivâyetini aktarması konusunda Kâsım b. Muhammed'e Hanefilerin itirazı olsa da İmâm Muhammed'in eleştiri noktası kanaatimizce doğru değildir. Zira İmâm Mâlik naklettiği rivâyete aykırı hareket etmemiş aksine iki düşünceye de hamledilecek olan konuda şehrinde uygulanan fetvayı esas almıştır.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) bu konuda Hz. Peygamberden nakledilen farklı rivâyetler olduğunu söylerken Hanefî ve Mâlikîlerin bu rivâyetlerde seçim yaptığını Şâfiîlerin ise ilk oturuşta Hanefîlerin, son oturuşta Mâlikîlerin görüşünü alarak rivâyetlerin arasını cemettiğini söylemiştir. Bununla beraber bu oturuşların hepsini caiz görüp herhangi bir görüşe yönelmeyenler de olmuştur.¹¹⁵ Mâlikîlerin sonraki düşünceleri bu şekilde olsa da İmâm Muhammed'in belirttiğine göre Medinelilerin ilk görüşü Şâfiîlerin de görüşü olan farklı rivâyetleri cemedip iki tür rivâyetle amel eden anlayıştır. Ancak kaynaklarda bu konuda bir bilgi yoktur. İmâm Mâlik ve Medinelilere göre secdeden kalkışlarda, oturuşlarda ya da oturarak namaz kılarken mutlak manada sağ ayağın dikilip sol ayağın üzerine oturulmadan yayılmasını sünnet olarak görmüştür.¹¹⁶ Muhtemelen İmâm Muhammed Medine'de bulunduğu dönemde iddia ettiği şekilde amel edenleri görmüştür.¹¹⁷ İmâm Muhammed'in Medineliler hakkında naklettiği oturuşta iki bacağın bir taraftan dışarı çıkartılması İmâm Mâlik'ten nakledilen rivâyetlerde ve Mâlikîlerde gözükmemektedir.¹¹⁸

İmâm Mâlik mesele hakkında Medine ameline bakarak merfû rivâyet nakletmemiş olsa da kendisinden sonra Ehl-i hadîs arasında bu rivâyetler yaygınlaşmıştır. Bu konuda İmâm Mâlik Kâsım b. Muhammed'in uygulamasını nakletmiştir ki rivâyette Hz. Peygamber'in ayağı üzerine oturmadığı nakledilmektedir.¹¹⁹

Sonuç olarak kanaatimizce İmâm Muhammed, İmâm Mâlik ve Mâlikîlerin başka bir delile binaen hadisle amel etmediğini söyleyerek haksız bir iddia da bulunmuştur

112 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/269-270.

113 İmâm Mâlik, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, 70 (No. 151).

114 Zürkânî, delillerini Kâsım b. Muhammed'in fetvasında bulduklarını söylerken Leknevî de kendilerinin haricî delillerle hüküm verdiklerini söylemiştir.

Zürkânî, *Şerhu's-Zürkânî*, 1/336; Leknevî, *Ta'lik*, 1/481.

115 İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/144-145.

116 Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-mesâil* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009), 120.

117 Leknevî, *Ta'lik*, 1/484.

118 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/168, 173.

119 İmâm Mâlik, "Salât", 88 (No. 298).

Sonuç

Toplamda yedi mesele üzerinden incelemiş olduğumuz İmâm Muhammed'in İmâm Mâlik'in şahsında Medinelilere yönelttiği sünnete aykırı hareket etme iddiası incelenmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki İmâm Muhammed ve Hanefiler hem fıkıh hem de te'lif konusunda gözle görünür bir şekilde Medinelilerden öndedirler. Bu durum mezhep içerisinde de etkili olmuştur ki Hanefî mezhebi içerisinde bir görüşe ulaşmak hem daha kolay hem de daha ikna edici olmuştur.

İmâm Muhammed'in rivâyetlerle amel etmemekle itham ettiği Medinelilerin aslında Hanefilere yöneltilen eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Zira burun kanaması örneğinde görüldüğü üzere ortada birbirinden farklı rivâyetler söz konusudur. Ayrıca selefın de bu konuda farklı fetvaları vardır. Dolayısıyla bir grup rivâyetle amel edenlerin diğer görüşü savunanları eleştirmesi isabetli değildir. İmâm Muhammed'in kendi rivâyetlerini daha sahih görmesi ve bu sebeple Medinelileri eleştirmesi de bağlayıcı bir durum arz etmemektedir. Çünkü rivâyetin sıhhat araştırması içti-hadî bir durumdur. Hanefilere göre sahih olan rivâyetlerin Medinelilere göre de sahih olması zorunlu değildir. Bunların dışında aynı rivâyetlerle amel etseler dahi metnin delaleti üzerinde ihtilafa düşmeleri mümkündür ki bu durumun da sünnete muhalefet olmadığını en iyi bilen Hanefilerdir. Ancak Medineliler Hanefiler kadar fıkıh konusunda ileri gidemedikleri için hem rivâyetlere ulaştıkça hem de içti-hadî çıkarımlarla farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla hem İmâm Mâlik'in fetvası hem de mezhep içerisinde hakim olan görüş hakkında farklı rivâyetler aktarılmıştır. Bu da Hanefiler tarafından tutarsızlık ve sünnete muhalefet olarak algılanmıştır. Cinsel organa dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı meselesinde incelendiği üzere İmâm Muhammed hem fıkıh hem rivâyet konusunda Medinelilere haklı birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Ancak bu tenkitler sünnete muhalefet olarak değil fikhî eksiklik olarak kabul edilmelidir. Zira namazda kıraat ya da sehiv secdesi meselelerinde görüldüğü gibi İmâm Mâlik'in eleştirilme sebebi onun rivâyetlerle amel etme hassasiyetidir ki aslında bu durum bir tenkit sebebi değildir. Namazda otururken ayakların alacağı şekil konusunda İmâm Mâlik'in yapmış olduğu ise rivâyetler arası tercihtir.

Sonuç olarak Hanefilerin fıkıh faaliyetinde bulunurken ele aldığı detayları bilmeyen Medineliler onları hadise muhalefet etmekle suçlarken aynı duruma Hanefiler de düşmüştür. İmâm Muhammed'in kimi zaman Medinelilerin bütün kavillerini görmemiş kimi zaman da bu görüşlerin neden rivâyetlerin zâhirine aykırı olduğunu öğrenmemiş olması ihtimal dahilindedir. Ancak İmâm Muhammed karşıt delilleri tamamıyla bildiği hâlde Medinelileri hadislere gereken hassasiyeti göstermemekle eleştirmiş de olabilir. Zira incelememiz neticesinde görmekteyiz ki Medineliler de Hanefiler gibi rivâyetten dirayete geçmeleri sebebiyle farklı görüşlere sahip olmuşlar ve bu durum da hadisin hemen terki ya da kendi rivâyet ettikleri hadisle amel etmeme olarak anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnî'l- ma'bûd* şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd maa şerhi'l-Hâfız Şem-süddîn İbn Kayyim el- Cevzîyye. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1990.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücebî. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaâtü's-Sa'âde, 1914.
- Bayır, Şehadet Sena. *Muhammed eş-Şeybânî'nin el-Hücce Adlı Eserinde Mâlikî Mezhebine Atfedilen Görüşlerin Tahkiki (İbadetler Bölümü Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevvedde (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *Muhtasaru Halîl. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2005.*
- Doğanay, Ramazan. "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özelinde". *Dergia-bant 10 / 2* (Kasım 2022): 490-513.
- Doğanay, Ramazan. "Bir Fakîh Olarak Şeybânî'nin Hadisçiliği: el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne Adlı Eseri Özelinde". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 / 2* (Aralık 2022): 463-492.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen. nşr. Mervân Da'bul. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2010.*
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Basrâ. (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)* çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Red'alâ siyeri'l-Evzâi*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârif en-Nu'mâniyye, 1357/1938.
- Ahmed Emin, Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh. *Duha'l-İslâm. Kâhire: Müessesetü'l-Hindâvi, 2012.*
- Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu– Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen. Halep: el-Matbaâtü'l-İlmiyye, 1932.*
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Alî Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1421/2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1976.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*. thk. Ebû'l-İşbal ez-Zühayrî. 2 Cilt. Suud: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2. Basım, 1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, 1980.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkî. *İrşâdüs-sâlik ila eşrefi'l-mesâlik fi fikhi'l-İmâm-ı Mâlik*. 2 Cilt. Riyâd: Advâü's-Selef, 1954.
- İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî. *et-Tefrî fi fikhi İmâm Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî. *Adâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhu*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve aşâbih*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tevâli'te'sis li-meâlî Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü'l-Kâsım. *Mecâlisü İbni'l-Kâsım elletî seele anhâ* Mâlik. thk. Mustafa Baho. b.y.: Dârü Fellâh, ts.
- İbnü'l-Mulakkîn, Ebû Hafz Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-İ'lâm bi fevâidi Umdeti'l-Ahkâm*. thk. Abdulazîz b. Ahmed. 11 Cilt. Suud: Dârü'l-Âsime, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. (ö. 520/1126) *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî.
- Uyûnu'l-mesâil. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l- mesâlik li-ma'rifet-i a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. Mağrib: y.y., 1965.
- Karagözoğlu, İsmail, Erdoğan, Tunahan. "İmâm Muhammed Eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve El-Âsâr İsimli Eserinin Önemi". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2022): 56-77.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *et-Ta'likü'l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed (Muvatta ile birlikte)*. 3 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 1991.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdulfettâh Ebü Gudde. Kâhire: Dârü'l-İslâm, 2000.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyd b. Sultân, 2004.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdülvehhâb Abdullatif. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mâzerî Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkî el-Mâzerî. *Şerhu't-Telkîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Mubârekpürî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mûsâ, Muhammed Yusuf. "İmâm Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma". çev. Abdulkâdir Şener. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1968), 131-154.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murrî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek – Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özüdoğru, Bekir. *Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2018.
- Özşenel, Mehmet. *İlk dönem Hadis-Re'y tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Sahnûn, Ebü Saîd Abdusselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu Siyeri'l- Kebîr*. 5 Cilt. Kâhire: Şirketü's-Şarkıyyât, 1971.
- Sibâî, Mustafa es-Sibâî. *es-Sünnetü ve mekânethâ fi teşrî'il-İslâmî*. b.y.: Dârü'l-Varrâk, ts.
- Şahin, Sami. *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şeybânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasen Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd. 5 Cilt. Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd. 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zürkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta-i İmâm Mâlik*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2003.
- Zürük, Şihâbuddin Ebü'l-Abbâs Muhammed el-Fâsî. *Şerhu'z-Zürük alâ metni'r-Risâle*. Beyrut: Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 2006.

EXTENDED ABSTRACT

Because it is the second source of Islamic sciences, Studies on understanding the narrations transmitted from the Prophet continue from the past to the present. In order to shape religious life, The Prophet had a lively idea of law, such as the interest of the society or the idea of maslahah, instead of just adhering to the law. At this point, two literalist and maslahadist tendencies emerged among the Companions. Even when the Prophet was alive, traces of the aforementioned tendencies were observed. In accordance with its universal aspect, literalist thought defended the principles of religion against changing society and time, while maslahadist thought served to build a society based on the Qur'an and Sunnah. However, these two tendencies are not completely separated from each other as seen in the general social areas. Although it is known that there are two different groups with the names of Ra'y and the people of hadith, together with the elements of time and space, this classification consists of a generalization. Because the study we have discussed is based on the views of the people of Madinah, who are known as the people of hadith, and the Hanafis, who are known as the people of Ra'y, especially with the thought of Imâm Mâlik, and the views of Imâm Muhammad. There is an ongoing rivalry between Ra'y and the people of hadith in particular for these two groups. Generally, the people of hadith express that the people of rey are engaged in fiqh activities against the narrations. The prevalence of different ethnic groups in the Iraqi region, where Ra'y thought is active, also negatively affected the people of Ra'y, and their activities were perceived as a kind of opposition to narration.

At this point, Imâm Muhammad, whose teachers were criticized, was in Medina with the people of hadith and transmitted the Muwatta, the work of Imâm Mâlik. In this work, he also explained his own views after transferring the narrations. In addition, in his detached work *al-Hucce 'alâ ahli'l-Medina*, in which he criticized the people of Madinah, Imâm Muhammad stated that his thoughts were based on narration. In the work, accusations were made as the people of Medina, especially Imâm Mâlik's ignorance or not giving due importance to the narrations. Expressing the similar criticisms made by the people of hadith to the members of the Hanafi sect, Imâm Muhammad collected the knowledge he gained during his time in Medina in his works. However, as with the criticism of the people of Hadith, the criticisms of the Hanafis are open to discussion. From this point of view, in order to make a correct determination, the views of the people of Madinah should be researched from their own sources, not only from the works of Imâm Muhammad or Hanafis. There are rumors that Imâm Mâlik and the people of Madinah, whom he criticizes for resorting to Re or ignoring the narrations, have different views. However, this is possible for every scholar who makes fiqh with narrations. Therefore, it is quite natural to convey more than one view on a certain issue from the people of Madinah and Imâm Mâlik. Because, reaching new narrations or having different views with the change of time, such as social interest, is a situation seen among Hanafis. For this reason, it cannot be accepted as anti-reporting that a person engaged in ijtihad has different views over time. However, as seen in certain issues, going beyond the apparent meaning of the narrations means revealing many opinions, which Imâm Muhammad has rightly criticized at these points. However, in many other issues, the claim of opposing the sunnah of Imâm Muhammad about the people of Medina is not appropriate. However, it is at the center of the objection that the people of Madinah are not as talented as themselves in matters of fiqh, in particular Imâm Mâlik. The accusations made about the subject such as not knowing the fiqh, abrogation, famous opinion or the deeds of the jurists are some examples that Imâm Muhammad expressed in this direction. The narration of the different views of the people of Madinah also supports these objections on fiqh. However, the objections made about opposing the sunnah or not using the narrations are an extremely heavy claim. The fact that the issue, which is sometimes considered as a narration or evidence that Imâm Muhammad did not reach, has caused such claims to be made. As a result, it is seen that the fiqh activities of Hanafis are against sunnah, and Imâm Mâlik and the people of Madinah are exposed to similar objections.

ANNALES OKULU YAKLAŞIMLARININ ÇAĞDAŞ SİYER YAZICILIĞINA UYGULANABİLİRLİĞİ ÜZERİNE

Feyza Betül KÖSE

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,
feyzabetulkose@ksu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3249-4194>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/05/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1274998>

Annales Okulu Yaklaşımlarının Çağdaş Siyer Yazıcılığına Uygulanabilirliği Üzerine

Öz

XX. yüzyılın başlarında Fransa’da ortaya çıkan Annales Okulu, toplumu merkeze alan, disiplinlerarası bakış açısı ile tarihe bakan ve olay anlatısı yerine sorun odaklı tarih anlayışı üzerine bina edilen bir tarihçilik ortaya koymuştur. Annales, bu yeni yaklaşımıyla o döneme kadar tarih yazıcılığına egemen olan siyasî tarihe güçlü bir alternatif sunmuş ve onun hegemonyasını kırmayı başarmıştır. Mensupları arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel itibarıyla Annales Okulu’nun yaklaşımında tarih; coğrafi, kronolojik, toplumsal, ekonomik ve zihinsel çerçeveler üzerinden kurgulanır. Annales’in uygulama zemini bakımından değerlendirdiğimiz siyer yazıcılığı ise, klasikten günümüze hâkim yönelim olarak kahramanı merkeze alan kronolojik olay anlatısı üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte bu alanda yeni arayışlar göze çarpmakta, konu belirleme ve yazım usûllerinde değişime giden örneklerle rastlanmaktadır. Çağdaş siyer yazıcılığı, kaynak itibarıyla klasik dönemde telif edilen eserlere dayanmaktadır. Bu kaynaklarda bulunan meriviyâtın Annalesçi yaklaşımların uygulanmasına imkan tanıyıp tanımadığını belirlemede Annales prensiplerinin tespiti ve siyerin kaynaklarının bu prensipler açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışma, siyerde konu ve sunuş bakımından yeni açılımların imkanını, Annales Okulu’nun yaklaşımları üzerinden irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Annales Okulu, Sosyal Tarih, Tarih Yazıcılığı, Anlatı.

On The Applicability Of The Approaches Of The Annales School To Contemporary Sirah Writing

Abstract

The Annales School, which emerged in France in the early twentieth century, put forward a historiography centered on society, looking at history from an interdisciplinary perspective and building on a problem-oriented understanding of history instead of an event narrative. With this new approach, Annales offered a strong alternative to political history, which had dominated historiography until then, and succeeded in breaking its hegemony. Although there are some differences among its members, in general, in the approach of the Annales School, history is constructed through geographical, chronological, social, economic and mental frameworks. The writing of sirah, which we evaluate in terms of the application ground of the Annales, is based on the chronological event narrative and centering on the hero as the dominant tendency from classical times to the present. Nevertheless, new searches in this field are noteworthy, and there are examples of changes in subject determination and writing methods. Contemporary sirah writing is based on the works compiled in the classical period as a source. In determining whether the narrations in these sources allow the application of Annalesist approaches, it is important to determine the Annales principles and to examine the sirah sources in terms of these principles. This study examines the possibility of new expansions in terms of subject and presentation in sirah through the approaches of the Annales School.

Keywords: Sirah, Annales School, Social History, Historiography, Narration.

Giriş

Ağırlıklı olarak kronolojik kurgu üzerinden olay anlatısına veya biyografik aktarıma dayanan siyer çalışmaları, çağdaş dönemde bu usûlden belirli ölçüde ayrılmaya başlamıştır. Özellikle son yıllarda Hz. Peygamber dönemi sosyal hayatına dair araştırmalarda artış gözlemlenmektedir. Bu da sosyal tarih içerikli siyerin bu alanda dünyada etkin tarih yazıcılığı ekollerinin yaklaşımlarına uygun bir şekilde ele alınıp alınamayacağı sorusunu gündeme taşımıştır. Sosyal tarih denilince, siyasî tarih ve olay anlatısını temel alan tarih yazıcılığında XX. yüzyılın başlarında kırılma sağlayan Annales Okulu akla gelmektedir. Bu makalenin çıkış noktası, okulun genel yaklaşımları ve ülkemiz siyer yazıcılığındaki sosyal tarih eğilimlerinin buluşma imkanını sorgulamaktır.

Çağdaş dönem siyer yazıcılığının ana kaynakları sadece klasik siyer telifâtından ibaret olmayıp bu eserlere ve Kur'ân-ı Kerîm'e ek olarak genel tarihler, şehir tarihleri; nesep, tabakât, terâcim, ricâl gibi biyografik müellefât ile hadis, tefsir, fıkıh ve edebiyat literatürü de ele alınan konunun özelliğine göre kaynak değeri taşımaktadır. Makalenin amacı klasik dönem siyer telifâtı başta olmak üzere bu literatürün, Annales yaklaşımlarının yeni siyer çalışmalarında uygulanabilirliği noktasında ne ölçüde veri sağlayabileceğinin araştırılmasıdır.

Annales Okulu, kuruluşundan itibaren başlıca üç farklı döneme ayrılabilir. Her bir dönem, biçimlenişi ve tarih yazımı prensipleri bakımından bir diğerinden ayrıldığı gibi, dönemlerde öne çıkan tarihçilerin kabullerinin de farklı olabildiği görülür. Bununla birlikte Annales'in genel prensip ve kabullerinden ve diğerlerini geride bırakarak bu harekete damgasını vurmuş görüşlerden bahsedebiliriz. Çalışmamızda bu tür görüşleri esas aldığımızı belirtmeliyiz.

1. Annalesçi Tarih Yazıcılığı

1929 yılında tarih yazıcılığına yeni bir boyut kazandırmak amacıyla Annales d'Histoire Économique et Sociale (Ekonomik ve Sosyal Tarih Yıllıkları) adıyla yayın hayatına başlayan derginin yazarlarının öncüleri oldukları Annales Okulu, tarih yazıcılığına konu, usûl ve yaklaşım yönünden yeni açılımlar sağlamıştır. Annales'in yeni ve farklı tarihçiliğini Burke,

“İlkin, olaylardan oluşan geleneksel anlatımın (narrative of events) yerini sorun odaklı bir analitik tarih alır. İkinci olarak, esasen siyasete odaklanan bir tarihin yerine insan faaliyetlerinin tamamına eğilen bir tarih geçer. Üçüncü olarak, sözünü ettiğim bu iki amacı gerçekleştirebilmek gayesiyle, öbür disiplinlerle -coğrafya, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, dilbilim, antropoloji vb. iş birliği yapmaya önem verilir”

şeklinde aktarır.¹ Bu hareketin temel ayırıcı vasfı, tarih disiplini ile toplum bilimleri arasında güçlü bir etkileşim sağlayarak tarih anlatımında topluma dair bilimsel verileri dikkate alması ve bakış açısını geçmişin “toplum”u üzerine odaklamasıdır.

1.1. Temel Prensipler

Burke'nin ifade ettiği üzere Annales Okulu'nun temel prensipleri sorun odaklı tarih ve disiplinlerarasılıktır.

1.1.1. Sorun Odaklı Tarih

Sorun odaklı tarih, Annales'i tarihçilikte hâkim usûlden ayıran en önemli yaklaşımlardan ve kurucularından itibaren Annalesli tarihçilerin çalışmalarının esaslarından birini teşkil eder. Buna göre tarih, başta siyasî nitelikte olmak üzere olayların salt aktarımından vazgeçilerek inşa edilmelidir. Her tarihî inceleme, ilgili olduğu döneme dair bir veya birden fazla sorunu çözme ve soruya cevap bulma ekseninde ilerlemelidir. Hareketin kurucularından Febvre'nin 1942'de yayımlanan *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*² adlı kitabının, XVI. yüzyıldaki inançsızlık sorununu ismine taşıması, çalışmanın bu yüzyılda inançsızlık/ateizmin olmadığına dair yerleşik bir kanının doğru olup olmadığı şeklindeki bir soruna eğilme gayesiyle kaleme alındığını net bir şekilde göstermektedir. Bu yaklaşıma göre incelemelerin çıkış noktasının bir sorun olmasının yanında çalışmanın her aşamasında yeni sorunlar belirebilir ve tarihçi bunları tek tek çözümleyerek ve tarihî belgeler ışığında cevaplar üretmek yoluna devam etmelidir. Bloch'un:

1 Peter Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 24.

2 Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, çev. Beatrice Gottlieb (Harvard: Harvard University Press, 1985).

“Bunlar şüphesiz hükümdarlık kaleleri olsa da, her zaman böyle olup olmadıklarını da merak etmek gerekir. Çünkü bu kalelerin krallar tarafından inşa edildiği ve ancak bir tür gasp edilmiş yetkiyle, ilk koruyucularının soyundan gelen feodal hanedanların eline geçtiği düşünülebilir. Bu hipotez çeşitli akademisyenler tarafından belirli eyaletler için ortaya atılmıştır ve Ile-de-France’daki feodalizmin tarihçisi tarafından incelenmesi gereken bir hipotezdir. Fakat bu hipotez gerçeklere uymakta mıdır?”

sorusu, çalışmasında ele aldığı sayısız sorulara örnek olabilecek niteliktedir.³ Annales Okulu’nun ikinci kuşağının neredeyse kendi adıyla anılmasını sağlayan Braudel’in, “Araştırmanın çerçevesi bölge değildir. Araştırmanın çerçevesini eğilinen sorun oluşturur”⁴ şeklindeki ifadesi, sorun odaklı tarih yaklaşımının ekolü şekillendiren unsur olmaya bu kuşakta da devam ettiğini göstermiştir.

Annales yaklaşımlarının siyer çalışmalarında uygulanabilirliği açısından sorun odaklılık, bu okulun temel prensiplerinden olması sebebiyle önem taşır. Siyerin bir dinin mübelliğinin hayatını esas alması nedeniyle klasik dönem müellifleri, ona Hz. Peygamber merkezli bakmışlar, bunun yanında kronolojik anlatımı benimsemişlerdir. Müelliflerin bu usûlleri, uzun dönemler tarih yazıcılığına hâkim olan kahraman merkezli kronolojik anlatım anlayışı ile de uyumludur. Bu yazım tarzı günümüze kadar korunarak gelmiş ve çağdaş dönemde de siyerler büyük ölçüde Hz. Peygamber ve onun etrafında cereyan eden hâdiseler üzerine yoğunlaşmıştır. Kronolojik biyografik yazım yerine konu eksikli siyer çalışmalarının Annales yaklaşımına uygun olarak inşâsı ve bu çalışmalarda sorun odaklı hareket edilmesi, dönemi anlamada yeni imkanlar sağlayacaktır. “İslâm’ın kabulünde akrabalık bağlarının rolü var mıdır?”, “Müşriklerin tepki ve direnmelerinde dinlerine bağlılık mı ekonomik ve sosyal endişeler mi etkili olmuştur?”, “Cihatla mükellef olmayan kadınların Resulullah ile birlikte savaşa katılmalarındaki etken nedir?” gibi örneklendirebileceğimiz sayısız soruya cevap arayışındaki sorun odaklı siyer araştırmaları, dönemin Arap toplumunu tanıma ve İslâm’ın tebliğ sürecini anlamaya önemli katkılar sunacaktır.

Siyeri, siyer yazıcılığına hâkim olan Hz. Peygamber’in biyografik bir incelemesi olarak kaleme alırken de Annales prensiplerine göre hareket edilebilme imkanı bulunmaktadır. Zira biyografiler, Annalesçi tarihçilerin tamamen mesafeli durdukları bir yazım türü değildir. Okulun kurucusu Lucien Febvre, Martin Luther’in biyografisini bir kitap çalışmasında kaleme almış ayrıca farklı biyografilere dair makaleler de yazmıştır. Bu çalışmaların klasik biyografi yazımından farkı, toplumun merkezdeki şahıs üzerindeki etkisine yoğunlaşmaları ve sorun odaklı tarihçiliğin bir yansıması olarak biyografileri sorunlar etrafında kurgulamalarıdır. Örneğin Febvre; Marguerite de Navarre ve François Rabelais’in biyografilerini ele aldığı incelemelerinde, “Eğitilmiş ve dindar bir prens olan Marguerite, nasıl olur da The Heptameron’u, bazıları son derece açık saçık olan bir öykü demetini kaleme alabilirdi; Rabelais inançlı biri miydi, yoksa inançsız mıydı?” gibi sorulara yanıtlar aramaktaydı. Annales’in ikinci kuşağında neredeyse göremediğimiz tarihsel biyografilere üçüncü kuşağında geri dönüş örnekleri verilmekle birlikte bu örnekler, ele alınan biyografi üzerinden bir sosyal grubun zihniyetini anlamaya yardımcı olabilecek türden ve yine sorun odaklıdır.⁵ Annales’in biyografi yazım usûlü ile Hz. Peygamber’in biyografisinin kaleme alınması, soru ve sorunların tespit edilerek onlara cevap arayışıyla araştırmanın yürütülmesi, salt olay aktarımı yerine zihinlerdeki meselelerin çözümüne yardımcı olacaktır ve siyerin kaynakları, bu tür bir biyografi yazımı için gereken verileri içermektedir.

1.1.2. Disiplinlerarasılık

Annales yaklaşımı; interdisipliner çalışmayı, çok yönlü bilgi sahibi olmayı ve bir konuya farklı disiplinlerin penceresinden bakabilmeyi, tarih incelemelerinde doğru sonuçlar elde edebilmenin önemli şartları olarak görür. Annales Okulu’nun başlangıç noktası kabul edilen derginin ilk sayısında tarihçilerden diğer sosyal bilimlerden öğrenebilecekleri üzerine odaklanmalarını istemeleri ve disiplinlerarasılığı özellikle vurgulamaları Annales kurucularının konuya dair yaklaşımını açıkça ortaya koyar.⁶ Ayrıca ilk sayıdan itibaren Editör Kurulu’nun tarih, ekonomi, coğrafya, sosyoloji gibi farklı alanların uzmanlarından oluşması, derginin kurucuları olan Febvre ve Bloch’un, tarihin disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmasına dair düşüncelerinin bir yansımasıydı.⁷ Annales’in disiplinlerarasılığa yaptığı vurgunun hedefi, tarihin alt bilim dallarına bölünmesini önlemek ve bu hareketin idealize ettiği bütüncül veya bütünleşmiş tarihe ulaşmaktır.

3 Marc Bloch, *Ile-de-France -The Country around Paris-*, çev. J. E. Anderson (New York: Routledge Publishing, 2015), 75.

4 Burke, *Annales Okulu*, 78.

5 Burke, *Annales Okulu*, 63, 153.

6 John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özlem Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 88.

7 Bk. Burke, *Annales Okulu*, 54.

Bütünlükten kasıt, tarihin tüm ayrıntılarını ortaya koymak değil, insan etkinliklerinin farklı alanları arasındaki ilişkileri incelemektir.⁸ Bu ise tarihinin araştırma alanına, o alanı ilgilendiren tüm disiplinlerin penceresinden bakmasını gerektiriyordu.⁹

Bloch, *The Ile-de-France – The Country around Paris*– adlı incelemesinde disiplinlerarası olma gerekliliğini, bir bölgenin tarihî bağlamında şöyle dile getirir:

“Bu tür eserleri yazan tarihçiler bazen acemidir. Yine de üstlendikleri görev muazzam bir bilgi çeşitliliği gerektiriyor. Bir coğrafyacı, hatta jeolog olmak gerekir, çünkü böyle bir kitap neredeyse her zaman köyün toprağının tanımıyla başlar. Eski köy tüzüklerini -maalesef olduğu gibi- yayınlanmamışlarsa hata yapmadan okuyabilmek için bir paleograf olmak gerekir. Bunları anlamak için feodal hukuk konusunda bilgili olmak gerekir; kilisenin doğru bir tanımını yapabilmek ve bazı durumlarda *Ile-de-France*’ın pek çok yerinde bulunabilen tarih öncesi kalıntılar hakkında hata yapmadığınızdan emin olmak için arkeolog olmak gerekir. Bir de Ancien Régime’in karmaşık idari mekanizması ve devrimci dönemin siyasi yaşamı var ki, her ikisini de anlamak önemli. Bahsedebileceğim daha pek çok husus var. Bu kadar geniş ve çeşitli bilgiye sahip olmak çok az insana nasip olur.”¹⁰

Bloch’un bölge tarihleri için sarf ettiği bu sözler, ona ve Annalesçi diğer tarihçilere göre tarihî incelemeye esas olan tüm konular için geçerlidir. Örneğin, Bloch, *Kralın Dokunuşu* adlı kitabında inanç psikolojisine dair bir tartışmaya yer vermişti ve Burke’ye göre bu, o güne kadar tarih kitaplarında rastlanması mümkün olmayan bir durumdu.¹¹

Braudel ise disiplinlerarası olmayı, farklı disiplinlerin izinden gitmek veya onlarla temasta olmak şeklinde görür ve bunun tarihe yeni bir vizyon sağlayacağını belirtir.¹²

Disiplinlerarasılığın siyer çalışmalarında tatbik edilmesi konusunda öncelikle incelenmesi gereken nokta, klasik siyer merviyâtının bu prensibe açıklığıdır: Siyer, merkeze aldığı şahsın kimliği nedeniyle sıradan bir biyografi değildir. Hz. Peygamber’in aynı zamanda dinin otoritesi (sünnet) ve hayatının dinin referanslarından biri olması sebebiyle müellifler, çok yönlü bir biyografi incelemesine girişmişlerdir. Bu bağlamda klasik siyer yazıcılığında sadece olayların aktarımı ile yetinen bir tarihçi değil, aynı zamanda İslâm öncesi dini inancı, Müslüman ve gayrimüslim toplumları, hukuki uygulamaları (zekat, nikah, savaş, ganimet, fey, hac, oruç vb) her yönüyle ele alan, mekanlara değinen, şiirle istişhad eden bir tarihçi profili karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla sosyoloji, psikoloji, coğrafya, iktisat gibi beşerî ilimlerin yanı sıra İslâm hukuku, hadis, tefsir gibi İslâmî ilimler başta olmak üzere disiplinlerarası bakış açısı, siyeri doğru anlamının âdeti bir şartı haline gelmiştir. Klasik dönemde telif edilen siyerlerin bu çok yönlü olma durumu, çağdaş siyer yazıcısının meselelere disiplinlerarası bakmasını sağlayacak çok sayıda veriye ulaşmasına olanak tanımaktadır. Öte yandan siyerin kaynakları arasında yer alan hadis, tefsir, edebiyat gibi farklı disiplinlere ait metinlerin incelenmesi, bu ilimlerin usûlüne de hâkimiyeti gerektirmektedir. Annalesçi fikirlerin uygulanması bağlamında siyer metinlerinde bu ilimlerin verilerini yüzeysel aktarmayı değil, Bloch’un ifade ettiği üzere onların bakış açıları ile siyeri ele almayı ve bu arada tarihçilikten ödün vermemeyi kast ettiğimizi belirtmeliyiz.

1.2. Tarihi İnşâ Çerçevesi

Tarihe bütüncül bakmak; ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel açılardan tarihi bir bütün olarak görmek, Annales Okulu’nun Febvre ile başlayıp Braudel ile devam eden ayırıcı özelliklerinden biridir.¹³ Bütüncül bakış, aynı zamanda ele alınan konunun çeşitli çerçeveler dâhilinde işlenmesini gerektirmiştir. Kuruluşundan günümüze Annales hareketinin seyrini dikkate aldığımızda bu çerçevelerin genel itibarıyla zaman, coğrafya, toplum, ekonomi ve zihniyet olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.1. Zamansal Çerçeve

Bir tarih metni inşâ ederken, nesnenin anlık görünümünü aktarmak Annales açısından yeterli değildir, esas olan bu nesnenin zamanın içerisinde konumlandırılmasıdır. Bloch’a göre diğer bilimlerden farklı olarak sadece bir ölçü birimi

8 Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Ayşen Anadol (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000) Önsöz; Bryce Lyon, “Marc Bloch: Historian”, *French Historical Studies* 15/2 (1987), 200.

9 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 102.

10 Bloch, *Ile-de-France -The Country around Paris-*, 58.

11 Burke, *Annales Okulu*, 49.

12 Fernand Braudel, “History and the Social Sciences: The Longue Durée”, çev. Immanuel Wallerstein, *Review (Fernand Braudel Center)* 32/2 (2009), 173.

13 Burke, *Annales Okulu*, 28.

olan zaman, tarih söz konusu olduğunda fenomenlerin içerisinde yüzdüğü ve dolayısıyla fenomenlerin ancak kendisi ile idrak edilebileceği bir plazmadır. Fenomeni zaman içerisinde konumlandırmadan değer taşıyan bir bilgiye erişmek mümkün olmayacaktır.¹⁴ Bloch'un,

“... Hiçbir tarihçi Caesar'ın Galya'yı sekiz yılda fethettiğini ve Erfurt'un ortodoks çömezinden Wittemberg'li reformcunun doğması için Luther'e on beş yıl gerektiğini saptamakla yetinmez. Galya'nın fethini Avrupa toplumlarının geçirdiği değişimler içindeki doğru kronolojik yerine oturtmak onun için daha önemlidir; Frer Martin'inki gibi ruhsal bir krizin içerebileceği ezeli, ebedi yanları da asla inkar etmeden, bunun kahramanı olan insanın ve iklimi oluşturan uygarlığın kader eğrilerindeki anı doğru tespit etmedikçe bu olayı gereğince aktardığını düşünmez.”¹⁵

ifadeleri, tarihçilerin tarih inşâ ederken bir taraftan da olay ve olguların insanlık tarihindeki konumu ile ilgilenen tarih felsefesini¹⁶ de bu inşâyâ dâhil etmelerini salık vermektedir.

Annalesçi yaklaşımda zamansal çerçeve bahsinde bir diğer önemli konu, “zaman” algısındaki değişimdir. O döneme kadar tarihçiler arasında egemen olan çizgisel zaman anlayışı, iktisadî tarihin öne çıkmasıyla birlikte yerini farklı hızlarla değişim gösteren ve değişim hızı, özneler tarafından farklı idrak edilen zaman algısına bırakmıştır.¹⁷

Zamanın farklı hızlarla değişim göstermesi, Braudel'in Annales ve tüm tarih yazıcılığına en büyük katkılarından biridir. Ona göre coğrafi, toplumsal ve bireysel olarak türlere ayrılan zaman, birbirinden farklı özellik ve değişim hızına sahiptir. En yavaş olan, değişimin çok ağır seyrettiği ve bu nedenle insan hatta toplum hayatında algılanışı mümkün olmayan coğrafi zamandır. Toplumsal zaman; sistemlerin, devletlerin, medeniyetlerin zamanıdır. Buradaki zaman, coğrafi olanla kıyaslanması mümkün olmamakla birlikte yavaştır ancak değişimleri fark edilebilir. En hızlı olanı ise bireysel zamandır ve her türlü değişim bireyler tarafından ek bir çabaya ihtiyaç olmaksızın algılanabilir.

“Böylece, tarihin kat kat düzlemler halinde parçalanması noktasına gelmiş olduk. Veyahut bir başka ifadeyle, tarihin zamanı içinde bir coğrafi zaman, bir toplumsal zaman, bir de bireysel zaman ayırımına ulaştık”¹⁸ diyen Braudel'in ortaya koyduğu bu tasnifte tarih yazıcılığı için önemli olan toplumların tarihidir. Burada da kronolojik devamlılık esastır. Ani kırılmalar haricinde akış, yatay düzlemde seyretmektedir. Dolayısıyla bir tarihî incelemede kısa kesitler değil, uzun dönemler ve şekillendirici etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Bunu ifade ettiği terim ise “long duree”, “uzun dönem/süre”dir.

Braudel, “en aldatıcı zaman dilimi” olarak nitelediği olay/kısa süreli zamanın, tarihçilerin değil vakanüvis ve gazetecilerin tercih ettikleri zaman dilimi olduğunu belirtir.¹⁹ Ona göre bu zamanı esas alan tarih; kısa, hızlı ve agresif olduğundan en ufak adımlar dahi burada büyük patlamalar olarak görülebilir ve bu bakımdan aldatıcıdır. Tarihçiler, bu tarih türünden sakınmalıdır.²⁰ Tarihçi, gerekli durumlarda kısa vadeyi onu kuşatan daha uzun süreler içine yerleştirmelidir ki bu, onun sürekliliğini veya mantıksallığını bir yapı içinde göstermek veya konjonktürlerin döngüsel hareketi boyunca olayın konumunu saptamak anlamına gelir.²¹

Kısa süreli zamanı esas almak, siyaset tarihçileri için uygun olsa da sosyal tarihin konularını ele alırken uzun dönemlere odaklanmak, tarihçiyi doğru yoruma götürecektir, zira bu meseleler ancak böylesi bir zaman diliminde şekillenmektedir.²²

Annales hareketinin uzun dönem/süre anlayışı, olay ve durumları kronolojik bütünlüğü içerisinde aktarması, klasik dönem müverrihlerinin siyer anlatımlarında gördüğümüz bir husustur. Siyerin Hz. Peygamber'den -bazıları mitolojik anlatımlar olmasına rağmen- asırlar öncesi ile tarihlendirilen hadiselerle yer vermesi, siyer müelliflerinin kronolojik bütünlük konusundaki hassasiyetlerini ortaya koyar. Bu çerçevede Cahiliye döneminin siyere giriş mahiyetinde değil, siyerin ana zaman dilimlerinden biri olarak görülüp aktarılması da önemlidir. Müellifler, sosyal hayatın bir değişim sürecinden geçtiği gerçeğini, değişimle birlikte kronolojik devamlılık ve bütünlüğü göz önünde bulundurmuşlardır.

14 Marc Bloch, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berkay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 69.

15 Bloch, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, 70.

16 Enver Erdoğan, “Tarih Felsefesinin Genel Hatları ve Collingwood'un Tarih Düşüncesi”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 3/1 (2019), 71.

17 Bk. Vefa Saygın Öğütle, “Annales Tarihçilerinin Sosyo-Tarihsel Mekan ve Sosyotarihsel Zaman Kavrayışları: Eleştirel Bir Sosyolojik Analiz”, *Sosyoloji Dergisi*, (2013), 133.

18 Fernand Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 1/28.

19 Braudel, “Longue Durée”, 175.

20 Braudel, *Akdeniz*, 1/27.

21 Ulysses Santamaria - Anne M. Bailey, “A Note on Braudel's Structure as Duration”, *History and Theory* 23/1 (1984), 81.

22 Braudel, “Longue Durée”, 175.

Klasik dönem siyer ve İslâm tarihi müellifleri, İslâm öncesi Hicâz toplumuna dair aktarımlarda, mümkün olduğunca tarafsız kalmaya, olanı olduğu gibi aktarmaya ve dolayısıyla Cahiliye ile Hz. Peygamber dönemlerini ele alırken tarihi kimliklerini korumaya dikkat etmiş, İslâm'ı yüceltme amacıyla geçmişe dair tahrife yönelmemişlerdir. Siyer ve diğer İslâmî ilimlerde Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemleri arasında kronolojik ve toplumsal devamlılık olmadığı, her iki zaman diliminin tamamen zıtlıklar içerdiği yönündeki anlayışa, XIX. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır.

Siyer telifâtının yanında edebiyat, nesep, tabakât, şehir tarihleri gibi siyerin diğer türlerdeki kaynakları da İslâm öncesi döneme ilişkin geniş malumat içermektedir. Mevcut klasik dönem telifâtının zamansal çerçeveyi oldukça geniş tutmuş olması, kaynak olarak bu metinleri kullanan çağdaş siyer yazıcılığının, Annales'in zamansal yaklaşımını uygulamasına, dolayısıyla araştırma nesnelere, olgu ve konuların geçmişteki izini sürmesine, onları geniş zaman dilimi içerisinde konumlandırmasına ve toplumsal değişimin ne ölçüde gerçekleştiğini izlemesine imkan sağlamaktadır.

1.2.2. Coğrafi Çerçeve

Coğrafya, Annalesçi yaklaşımda tarih yazıcılığının ana sütunlarından biridir. Febvre'den başlayarak kimi Annales tarihçileri tarihsel coğrafyayı, tarih incelemelerinin başlıca sahası olarak kabul ederken kimileri de farklı tarihi alanlara eğilmeye beraber onu ihmal etmemiş ve önemini teslim etmişlerdir. Braudel'in Akdeniz üzerine hazırladığı çalışmada toplumsal ve ekonomik tarihi aktarırken coğrafya üzerine yaptığı vurgu ve anlatımını Akdeniz'i merkeze alarak inşâ etmesi, tarihsel coğrafyayı Annales içerisinde zirveye taşımıştır. Annales Okulu'nda coğrafi özellikler ve unsurların kendi tarihlerinin olmasının yanı sıra tarihin bir parçasını teşkil ettikleri genel kabul görür. Bu unsur üzerinde durulurken, insan ve toplumun şekillenmesine, yapıp ettiklerine etkisi ve kültürün dizaynına sağladığı katkı incelemeye dâhil edilir.²³ Iggers, "Coğrafya, Annales tarih yazımının önemli bir kesimini oluşturur, ama bu coğrafya daima kültür ve fiziksel mekan arasındaki etkileşimin farkında olan bir 'beşeri coğrafya' olmuştur"²⁴ ifadeleriyle coğrafyanın Annales için hangi bağlamda önem taşıdığına değinmiştir. Bizatihi coğrafya ilminin ikincil amacının insanlara ve topluma ulaşmak olduğunu söyleyen Braudel ayrıca, "Coğrafya bana, bütünlüğü içinde, toplumun mekansal olarak incelenmesi ya da düşüncelerimi sonuçlarına götürecektir olursam, toplumun mekan aracılığıyla incelenmesi gibi görünüyor" demektedir.²⁵

Tabii coğrafyanın Annalesçi tarih yazımındaki yerinin bir uzantısı olarak insanların oluşturdukları coğrafi öğeler ve mekanlar da insan ve toplumla ilişkileri bakımından tarih yazımının nesnesi haline gelmiştir.²⁶

Annales'in "bütüncül veya bütünleşmiş tarih" ideali, coğrafyaların tarihleri söz konusu olduğunda zorunlu olarak sınırların daraltılması ve yerel tarihe odaklanması sonucunu doğurmuştur. Zira çok geniş coğrafyalara dair tüm kaynaklara hâkim olmak ve farklı temaları bütünleştirmenin gerekliliği, çoğu zaman tarihiyi aşmaktadır. Annales Okulu mensuplarının inşâ ettikleri coğrafya tarihlerinin, yerel ölçekte yoğunlaşmaları bu durumdan kaynaklanmaktadır.²⁷

Bir coğrafi bölgeyi ele alan tarihî incelemelerde genellikle bölgenin coğrafyasından sonra o bölgenin ekonomik, toplumsal ve zihinsel yapıları, bunların akabinde ise siyasî tutumlar ve bu mecrada zaman içerisinde görülen değişimlerin ele alınması, Annales Okulu'nun bu tür tarih çalışmalarındaki genel çalışma şeklini ifade eder. Okulun içerisinde zamanla bu yaklaşımda farklılıklar meydana gelmiş, yapı ve konjonktür şeklinde bölümlendirilebilecek bölge tarihlerine bir alternatif olarak bölgenin uzun dönem geçmişini kronolojik olarak ele alma şeklindeki bir yazım tarzı da gündeme gelmiştir. Kronolojiye göre düzenleme, salt olay aktarımı veya kuru bir tarih anlatımı anlamına gelmeyip bölge insanının eğilimlerini, zihniyet yapılarını, kültürel gelişmeleri içeren bir tarih yazıcılığı örneği sunmakta ve bu yönüyle Annales içerisinde değerlendirilmektedir.²⁸

Siyer açısından coğrafyanın araştırmalara dâhil edilmesi iki şekilde olabilmektedir. Bunlardan ilki siyere konu olan hâdiselerin geçtiği coğrafyaların tarihidir. Mekke, Medine, Taif gibi şehirlerin, Hicâz, Yemen gibi bölgelerin tarihlerine ilişkin çalışmaları bu bağlamda örnek verebiliriz. Diğer ise coğrafya ve mekanın; hâdiselerin, kültürün, zihniyetin ve olguların şekillenmesine yaptığı tesirin incelenmesi, mekan ile bu fenomenlerin ilişkilerinin tetkikidir. Bu son inşâ tarzının örneklerine nadiren rastlandığını, mevcut çalışmaların genellikle coğrafyaların tarihine odaklandıklarını görmekteyiz. Coğrafyanın şekillendirici etkisinin siyer çalışmalarında göz önünde bulundurulması, olgu ve olayları doğru anlamada büyük yararlılıklar sağlayacaktır. Mekke'nin kuraklığı, Medine'nin kısıtlı tarıma izin veren

23 Burke, *Annales Okulu*, 77.

24 Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2006), 58.

25 Fernand Braudel, *On History*, çev. Sarah Matthews (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 115.

26 Ögüt, "Annales Tarihiçilerinin Sosyo-Tarihsel Mekan ve Sosyotarihsel Zaman Kavrayışları: Eleştirel Bir Sosyolojik Analiz", 131.

27 Ayrıntılı bilgi için bk., Tosh, *Tarihin Peşinde*, 102-103.

28 Bk. Burke, *Annales Okulu*, 110, 115.

bir bölge olması, aşırı sıcakların bireylere ve karar verme süreçlerine etkisi, iklimin kültür, örf ve âdetleri biçimlendirici tesiri dikkate alınmadan yapılan siyer çalışmalarından elde edilen sonuçların hakikate tekabül etme ihtimali yüksek olmayacaktır.

Gerek coğrafyanın şekillendirici etkisi gerekse tarihine dair incelemelerde, siyerin malzeme sorunu yaşamaması muhtemel değildir. Zira klasik dönem siyer müelliflerinin, hâdiseler bağlamında mekanlara ilişkin aktardıkları notlar derlenerek önemli verilere ulaşılması mümkündür. Aynı durum genel İslâm tarihi eserleri için de geçerlidir. Siyer çalışmalarında faydalanılan coğrafya kitapları ve şehir tarihleri de siyer coğrafyasına dair geniş malumat içermektedir.

1.2.3. Toplumsal Çerçeve

Annales'in iki kurucusunun doktora tezlerinin toplum tarihine yönelik olması, bu hareketin toplumsal çerçeveye bakışımı, öncesinden haber vermektedir. Febvre, 1911'de tamamladığı *Philippe II et la Franche Comte (II. Philippe ve France Comte)* bir bölge tarihi olmakla birlikte bölgenin toplumsal tarihine ışık tutuyordu.²⁹ Marc Bloch ise 1919 yılında *Rois et Serfs (Krallar ve Serfler)* başlıklı tez çalışmasında kraliyet arazisindeki serflerin özgürleştirilmesini incelerken bir toplumsal tarih çalışması sunuyordu.³⁰

Febvre, toplumsal boyuttan soyutlanmış tarih için, “Geriye kalan tarih, en iyi ihtimalle yüzeysel olayların yazılı bir kronolojik anlatımı, çoğunlukla da tesadüflerin ürünüydü. Tarih, tek kelimeyle, bir anlatıydı” diyerek toplumsal çerçeveden ele alınmanın tarih açısından hayatiyetini dile getiriyordu.³¹

Sosyal tarihi ismine taşıyan Annales dergisine dair 1930 yılındaki bir duyuruda “neredeyse kimsenin ayak basmadığı söylenebilecek toplumsal tarih topraklarında” ibaresi, derginin ortaya çıkış amacına açık vurgu yapıyordu.³² Febvre, toplumsal çerçevede, –aslında Durheim'in oldukça etkisinde kalarak “toplumsal” a ehemmiyet veren–³³ Bloch'dan bir ölçüde daha ısrarcı olmakla³⁴ birlikte her ikisinin bu husustaki yaklaşımı, Annales'in tüm kuşaklarında karşılık görmüş ve toplumsal çerçeve, tarih etütlerinde daima göz önünde bulundurulmuştur.

Marc Bloch, Avrupa'nın âdeta toplumsal coğrafyasını ortaya koyan *Feodal Toplum* adlı çalışmasında, insanları birbirlerine bağlı kılan ilişkileri, sınıflar ve teşekkülleri ile yönetim organizasyonlarını incelemiştir. Makro düzeyde toplumsal tarihe dair neredeyse dışarıda konu bırakmayan bu eser, ele aldığı konu başlıklarıyla ve metoduyla kendisinden sonraki toplumsal tarih çalışmalarını etkilemiştir.³⁵

Toplumların çeşitli açılardan karşılaştırılmaları, Bloch'dan başlayarak Braudel ve diğer Annales tarihçilerinde örneklerini gördüğümüz bir tarih yazımı türüdür. Bloch'un “Toward a Comparative History of European Societies” adlı çalışması, karşılaştırmalı toplumsal tarihin ilk örneklerindedir. Aynı zamanda Bloch, çalışmasında bu metodun uygulama esaslarından da söz etmekte, böylelikle usûl ve tatbikini aynı metinde sergilemektedir.³⁶ Zaman ve mekanları farklı veya yakın iki toplumun birbirleriyle karşılaştırıldığı bu araştırmalarda amaç, benzerlikler ve farklılıklardan yola çıkarak toplumu daha iyi anlamaktır.³⁷ Bloch, bu metotla yapılan tarih araştırmalarında çok önemli ince detaylara ulaşılacağına ancak zorluğundan dolayı pek çok tarihçinin, daha araştırmasının başında bu metottan vazgeçtiklerini ifade etmektedir.³⁸

Toplumsal çerçeve bahsinde mutlaka değinmemiz gereken konu, Annales'in üzerinde önemle durduğu “yapı”dır. Yapıların uzun süreli tarihi, Annales'in toplumsal tarih anlayışının esasını oluşturmuştur. Üzerinde uzlaşmış bir tanımla bulunmayan “yapı” kavramına Braudel'in bakışı şöyledir:

29 George Huppert, “Lucien Febvre and Marc Bloch: The Creation of the Annales”, *The French Review* 55/4 (1982), 510.

30 Lyon, “Marc Bloch: Historian”, 198.

31 Lucien Febvre, “A New Kind of History”, çev. K. Folca, *A New Kind of History from Writings Lucien Febvre*, ed. Peter Burke (London: Routledge&Kegan Paul Publishing, 1973), 29.

32 Burke, *Annales Okulu*, 54.

33 Burke, *Annales Okulu*, 50.

34 Eugen Weber, “About Marc Bloch”, *The American Scholar* 51/1 (1982), 78.

35 Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Savaş Yayınları, 1983).

36 Marc Bloch, “Toward a Comparative History of European Societies”, *Enterprise and Secular Change*, ed. Frederic C. Lane (Richard D. Irwin Publishing, 1953), 494-521.

37 A. Teyfur Erdoğdu, “Karşılaştırmalı Tarih Yöntemi ve Eleştirisi”, *İnsan ve Toplum* 11/4 (2021), 167.

38 Marc Bloch, “Toward a Comparative History of European Societies”, *Enterprise and Secular Change*, ed. Frederic C. Lane (Richard D. Irwin Publishing, 1953), 504.

“Biz tarihçiler için yapı kesinlikle bir topluluk, bir mimaridir, ama daha da ötesi, zamanın ancak yavaş yavaş aşındırabileceği, uzun süre devam eden bir gerçekliktir. Bazı yapılar, uzun ömürleri boyunca, nesillerin sonsuzluğunun sabit unsurları haline gelirler. Tarihe ipotek koyar, onu kısıtlar ve dolayısıyla akışını kontrol ederler.”³⁹

Toplumsal yapıları, kronolojiden bağımsız inceleyen sosyologların aksine Annalesçi tarihçiler, aile, toplumsal sınıflar, kültür, statü, demografi, hukuk gibi tüm toplumsal yapıların sabit ve değişmez olmadıklarını, yavaş da olsa değişime uğradıklarını ortaya koyan çalışmalara imza atmışlardır. Tarihçilerin bu kanaate varmalarında kuşkusuz, yapıları “uzun süre”li zamansal çerçeve dâhilinde incelemeleri etkiliydi. Zira Braudel’in üçlü zaman tasnifinde yapı, jeo-tarih ve kısa vadeli zamanın arasında kalan ve tarihçinin esas uğraşısı olması gereken zamansal çerçevede yer alıyordu.

Annales’in toplumsal ve kronolojik çerçeveye verdiği ehemmiyet, farklı yazım türlerinde bu çerçevenin ihmal edilmemesi hatta çözümlenmesinin amaçlanmasını netice vermiştir. Febvre’ün *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* çalışmasında belirttiği üzere monografik bir çalışma dahi, her ne kadar bir şahıs veya konu özelinde olsa da, onun üzerinden bir toplumu ve dönemin anlamını keşfetmek hedefine yönelik olmalıdır.⁴⁰

Klasik dönem siyer müelliflerinin, geçmişi henüz iki asrı bulmayan toplumsal tarih türünde eser telif etmeleri pek tabii ki söz konusu olmamış; onlar, diğer kişi ve hâdiselere, kahramanla olan ilişkileri bağlamında yer vermişlerdir. Tarihî değeri olduğu düşünülen hâdiseleri, kronolojik aktaran İslâm tarihi eserlerinde de sosyal tarih açısından durum bu minval üzeredir. Siyerin, doğaları gereği, rivâyetleri herhangi bir bağlama oturtma kaygısı bulunmayan, ortak konu/shahıs özelinde derlemekle yetinen diğer türdeki kaynakları, toplumsal tarih açısından klasik siyerlerden daha güçlü bir referans değeri taşımamaktadır. Bu durumda çağdaş siyer yazıcılığının, sosyal tarih çalışmalarında kaynak ve malzeme sorunları yaşaması tabiidir.

Ülkemiz siyer yazıcılığındaki geçmişi birkaç on yılı bulmamakla birlikte, Hz. Peygamber döneminin sosyal tarih açısından ele alınmasının; hâdiselerin arka planına nüfuz etmek, dönemin toplumunu tanımak, dolayısıyla nasların nüzul ve vürüd sebeplerini anlamak ve o toplumun model değerini belirlemedeki etkisi kabul edilmektedir. Sosyal tarihe son yıllardaki yönelim de bu kabulü göstermektedir.

Sosyal tarihin ne tanımı ne içeriği hakkında tarihçiler arasında bir uzlaşımın olduğu söylenebilir. Onu toplumu, fertlerinin birbirleriyle ilişkilerinin geçmişi yönünden inceleyen bir tarih türü olarak kabul etmek, daha kapsayıcı görünmektedir. Bu da alan ve konu bakımından içeriğini oldukça genişletecek; dil, kültür, aile, asabiyet, toplumsal sınıflar, demografi, hukuk, tarih bilinci veya tarih bilinçsizliği, sosyal yapılar, sosyal değişim ve daha birçok inceleme alanı, sosyal tarih içerisinde değerlendirilecektir.

Siyeri, sosyal tarih açısından ele alacak çalışmalar, bu konu çeşitliliğine sahip olmakla birlikte her bir konunun, niteliğine göre farklı kaynak türlerinden bilgi aktarması gerekmektedir. Örneğin VI ve VII. yüzyıllarda Hicâz’da doğum ritüelleri ile ilgili bir çalışma; siyer, hadis, edebiyat, tabakât gibi kaynak türlerine ihtiyaç duyarken; aynı zaman ve mekanda Arap toplumsal hayatında putların yerini konu edinecek bir çalışma için hadis literatürü neredeyse hiçbir şey söylemeyecektir.

İncelenecek konunun, kaynak eserlerde müstakil olarak bulunmaması, ilgili rivâyetlere farklı konu başlıklarında rastlanması, genellikle de bilgilerin satır aralarına serpiştirilmiş olması, dağınık haldeki malzemeyi geniş çaplı bir tarama ile bir araya getirmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte dönemin sosyal tarihine dair her konu, kaynak ve malzeme bakımından –sorun yaşamakla birlikte– yokluk çekmeyecektir.⁴¹ Bu durum, siyerin sosyal tarih açısından ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

Nüfus hareketliliği gibi bazı başlıklarda kesin sonuçlara ulaşabilmek için, nicel yöntemlerin kullanılmasının lüzumu olmakla birlikte siyerin kaynaklarında buna imkan sağlayan rakamsal verilerin bulunmaması, siyerin toplumsal çerçevesinin bazı alanlarda eksik kalmasına sebebiyet vermektedir.

1.2.4. EKONOMİK ÇERÇEVE

Toplumsal alt yapının temelinde ekonominin olduğunu ve bunun üst yapıyı belirlediğini savunan ve tarihin konusunu, insanın üretim gücünün gelişimi olarak tanımlayan Marx’la birlikte ekonominin tarihi şekillendirmedeki etkisi

39 Braudel, “Longue Durée”, 178.

40 Febvre, *The Problem of Unbelief*, 2.

41 Ayrıntılı değerlendirme için bk., Feyza Betül Köse, “Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar Ve Çözüm Önerileri –İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde–”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/1 (ts.), 15-19.

kabul edilmeye başlandı.⁴² Annales'in yayın dünyasına katılmasını tetikleyen unsur da ekonomik gelişmelerdi. Zira 1929 yılında Wall Street'in çökmesi, *Sosyal ve Ekonomik Tarih Yıllıkları* adını taşıyan bir derginin çıkarılması fikrini uyandırmıştı.⁴³ Siyasî tarihin egemenliğine ilk karşı çıkanların ekonomik tarihe yönelmeleri Annales'ten yaklaşık yarım yüzyıl önce ilk ürünlerini vermeye başlamıştı.⁴⁴ Derginin adına da yansdığı üzere bu alanı sosyal tarihle birlikte, tarihçiliğinin merkezine koymak ise, Annales'i ana akım tarihçilikten ayıran en belirgin yaklaşımdır. Sosyo-ekonomik tarih, ilk elli yıllık döneminde hareketin başlıca uğraş alanı olmaya devam etti.⁴⁵ Ekonomik tarihte derginin ilk sayısından başlayarak fiyat değişimleri, tüccarlar, ticarî mallar, bölgelerin ekonomik hacimleri gibi konular ele alındı. Annales'in "uzun dönem" yaklaşımı bu alanda da kendini gösterdi ve başta fiyatlar olmak üzere ekonomik veriler bazen birkaç yüzyılı bulan süreler dâhilinde incelendi.⁴⁶

Annales ile özdeşleşen *Akdeniz*'de Braudel çalışmanın ikinci bölümünü sosyo-ekonomik tarihe ayırarak Annales'in bu alana yaklaşımının karakteristik özelliklerini sergilemiştir. Aynı tarihçinin kalem aldığı, ülkemizde *Maddi Uygarlık* üst başlığıyla yayımlanan ancak orijinal dilindeki adı *Civilization Materielle et Capitalisme (Maddi Uygarlık ve Kapitalizm)* olan üç ciltlik eser, ekonomik tarihin en güçlü örneğini oluşturur. Çalışmada para, ticaret, mübadele araçları, pazarlar, kentler, kentlerin ekonomiye etkileri, teknik ilerlemeler gibi ekonomik ve sosyo-ekonomik alana dair konular üç asırlık bir süreç çerçevesinde incelenmiş⁴⁷ ve böylelikle Braudel, ekonomik çerçevenin tarih inşâsındaki hâkimiyetini güçlü bir şekilde devam ettirmiştir.

Tarih incelemelerinin ekonomi alanına yönelmesine oldukça geç dönemde başlandığından dolayı tarihçiler bilgi ve belgeye erişmek hususunda çeşitli sorunlarla karşılaşmışlardır. Febvre, sosyo-ekonomik tarih incelemeleri öncesindeki iktisadî içerikli belgelere dair şunları aktarır:

"Yıllar ve yıllar boyunca, insanlığın ekonomik tarihini yazmaya temel oluşturabilecek yığınla belge, arşiv olarak hizmet veren şatolarda kutularda, dolaplarda ve kulelerde uyuyordu. İçindekiler ölü bir mektuptu. Kimse bu eski parşömenlerin ve kağıtların üzerindeki tozu silkelemeyi düşünmedi. Toplumlarımızın daha önce başka konulara verdikleri önemi ekonomik konulara da vermeye başladıkları sıralarda tarihçiler, hiç kimsenin herhangi bir değeri olabileceğini düşünmediği belge yığınlarının üzerindeki tozu silkelemeye başladılar."⁴⁸

Erişilebilen belgelerde ekonomik verilere ulaşmak da Batılı tarihçiler için bir sorundur. Tosh bu sorunu,

"Dönemin ekonomisi konusunda bilgi toplama ihtiyacı (ki bu günümüzde gerçekten çok fazla enerji ve para gerektirir) olsa olsa en fazla 17. yüzyıla kadar geri gider ve devlet kurumları ya da özel kuruluşlar eliyle olsun, bu konuda sistemli araştırmalara da ancak 19. yüzyılda başlanmıştır. Tarihçiler, daha önceki dönemlere ilişkin bilgi edinmek için, şahıslar ile kurumların kendi mali işlemleri hakkında tuttuğu kayıtları bıkıp usanmadan taramak zorundadır; üstelik bu malzemenin günümüze kadar gelebilmiş olması da rastlantılara bağlıdır."

sözleriyle dile getirir.⁴⁹

İktisadî tarih alanında dünya tarihçiliğinin bu durumu, siyer ve İslâm tarih yazıcılığında üzerinde en az durulan noktanın ekonomi oluşunu açıklamaktadır. Müslüman müverrihlerin tarih yazımında ekonomik verilere oldukça sınırlı yer vermeleri, dünyadaki eğilime paralel seyretmiştir. Bununla birlikte çağdaş dönem siyer yazıcısının Tosh'un belirttiği malzemelerin azlığı ve dağınıklığı konusunda Batılı meslektaşlarından daha iyi durumda olduğunu belirtmeliyiz. Siyer ve genel İslâm tarihi kaynaklarındaki ekonomik verilere ilişkin eksiklik, fıkıh literatüründe zekât, fey, ganimet, haraç gibi kurumların Hz. Peygamber dönemi referansları olarak; harâc ve emvâl kitaplarında ise dönemin uygulamaları bağlamında yer verilen anekdotlarla belirli ölçüde giderilebilmektedir.

İktisadî tarihte ekonomik veriler büyük ölçüde nicel yöntemlerle ifade edilegelmiştir. Ancak bu metodun siyere uygulanışının, klasik kaynaklarımızda nicel verilerin azlığı nedeniyle son derece sınırlı olabileceğini kabul etmek durumundayız. Burada "sınırlı" kavramını kullanma nedenimiz, tüm olumsuzluklara rağmen, belirli başlıklarda ve satır arası okumalar başta olmak üzere çeşitli metotlarla siyerin iktisadî boyutunu nicel yöntemlerle aktarma imkânının bulunmasıdır.

42 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 153-154.

43 Huppert, "Lucien Febvre and Marc Bloch: The Creation of the Annales", 512.

44 Burke, *Annales Okulu*, 33.

45 Burke, *Annales Okulu*, 26.

46 Burke, *Annales Okulu*, 54, 85.

47 Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2017).

48 Febvre, "A New Kind of History", 41.

49 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 88-89.

Klasik dönemde olduğu gibi günümüzde de Müslüman tarihçilerin ekonomik donelere sadece olay bağlamında temas ettiklerini ve onun yönlendirici gücüne atıfta bulunmadıklarını belirtmeliyiz. Oysa modern dönem Siyer çalışmalarında ekonomi-olay, ekonomi-toplum, ekonomi-siyaset ilişkilerine yer verilmesi, dönemi ve toplumu tanımak, hâdiseleri doğru anlamlandırmak açısından elzemdir.

1.2.5. ZİHNİYET ÇERÇEVESİ

Zihniyet çerçevesi, insanın maddi çevreye tepkilerinin araştırılmasını içerir.⁵⁰ Böylelikle çok geniş yelpazedeki konuları bu çerçeve içerisinde ele alma imkanı doğmaktadır. Burada bireysel tavırlar değil, toplumsal/kolektif olanlara ulaşmak esastır.⁵¹

Annales Okulu, zihniyet çerçevesinin tıpkı coğrafi, toplumsal, ekonomik çerçeveler gibi tarihin akışını şekillendirmekte, onu engellemekte ve kısıtlamakta olduğu görüşündedir.⁵² Lucien Febvre'ün, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* adlı çalışmasında, bu dönemin zihinsel çerçevesini, ondan çok önce ve çok sonra yaşama, düşünme ve inanma sanatlarını belirleyen ve en özgür ruhların bile entelektüel maceralarını en başından itibaren güçlü bir şekilde kısıtlayan kavramlar bütünü olarak tanımlamasını bu kabule bir örnek olarak verebiliriz.⁵³

Lucien Febvre sadece Annales değil aynı zamanda tüm tarihçiler arasında bu alana sistemli yaklaşan ilk isimdir. Ona göre, geçmişteki insanların zihinsel çerçevelerinin bizimkilerle aynı olduğunu varsaymak en kötü anakronizmdir ve tarihçiyi yanıltmaktadır.⁵⁴ Febvre:

“Biz tarihçiler olarak zamana uyumdan söz edelim. Her dönem zihinsel olarak kendi evrenini inşa eder. Bunu sadece elindeki tüm malzemelerden, miras aldığı ya da edindiği tüm gerçeklerden (doğru ya da yanlış) değil, aynı zamanda kendi yeteneklerinden, özel zekasından, niteliklerinden, yeteneklerinden ve ilgi alanlarından -kendisini önceki dönemlerden ayıran her şeyden- inşa eder. Benzer şekilde, her dönem zihinsel olarak kendi tarihsel geçmiş imgesini, Roma'sını ve Atina'sını, Orta Çağ'ını ve Rönesans'ını inşa eder.”⁵⁵

demektedir. Kendisi de ilgili çalışmasında Rabelais'in zamanında “zihinsel donanımın” tam olarak karşılığını, hangi kelime, kavram, akıl yürütme ve duyarlılıklara sahip olduğunu ayırt etmeye çalışmıştır.⁵⁶

Annales'in sorun odaklı tarih yaklaşımı zihinsel çerçeveye de uygulanmıştır. Örneğin, Febvre Orta Çağ insanının gece ile gündüz, kış ile yaz arasındaki farkları bugün bizim algıladığımızdan çok daha keskin bir biçimde algılamış olmasının psikolojik açıdan ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmişti.⁵⁷

Annales'in diğer kurucu ismi Bloch da zihniyet çerçevesini bazı çalışmalarının ana eksenini olarak belirlemişti. Burke, *Kralın Dokunuşu* için, “Bloch bu terimi çok sık kullanmasa da kitabı bizim bugün “zihniyetler” tarihi dediğimiz araştırma alanına öncülük eden bir katkıydı”⁵⁸ derken; Iggers, *Feodal Toplum*'u, “Temel olarak, toplumsal bir sistemin kendisini tutum ve bakış açılarında ifade eden yönlerini çözümleyen bir bilinç tarihi” olarak nitelendirmekteydi.⁵⁹

Zihniyet tarihi, Annales'in birinci ve üçüncü kuşağında tarihçilerin ilgi alanları arasına girmiş ancak ikinci kuşakta revaç bulmayan bir saha olarak kalmıştı. Bu kuşakta popüler olan nicel yaklaşımın zihniyetlere uygulanmasının zorluğu ile tarihçilerin ekonomik ve toplumsal tarihe yoğunlaşmalarının yanında Braudel'in, önemini teslim etmekle birlikte zihniyet alanına mesafeli durması bu durumu netice vermişti.⁶⁰ Yine de ikinci kuşağın bir diğer ismi, Annales'e nicel tarihi yerleştiren Labrousse, “Zihniyetler incelenmeksizin toplum incelemesi yapılamaz” demekteydi.⁶¹

50 Robert Forster, “Achievements of the Annales School”, *The Journal of Economic History* 38/1 (1978), 68.

51 Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, 89.

52 Braudel, “Longue Durée”, 178.

53 Braudel, “Longue Durée”, 179.

54 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 98.

55 Febvre, *The Problem of Unbelief*, 2.

56 Braudel, *On History*, 208.

57 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 98.

58 Burke, *Annales Okulu*, 49.

59 Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 60.

60 Burke, *Annales Okulu*, 130.

61 Burke, *Annales Okulu*, 104.

İdeolojilerin tarihi, kültürel yeniden üretim ve toplumsal imgelem alanında çalışmalar yürüten Georges Duby, “büyü” ile ilgili algıları ele alan Robert Mandrou, öteki dünyada “âraf” kavramının doğuşunu inceleyen Jacques Le Goff başta olmak üzere Annales’in üçüncü kuşak temsilcilerinin bu alana yoğunlaşmaları üzerine 1960’lardan itibaren çok sayıda zihniyetler tarihi çalışması ortaya konulmuştur.⁶² Bu kuşakta Philippe Aries, zihniyet çerçevesine verdiği önem ile bir adım öne çıkmaktadır. Aries, yeni zihniyetler tarihinin çağdaş tarih yazımında bir dönüm noktası olduğunu ve Fransız Devrimi döneminden kalma bir tarihsel zaman kavrayışının sonunu işaret ettiğini önceki döneme nazaran daha ısrarla vurgulamıştır.⁶³

Aries, “ölüm” olgusuna yaklaşım ve bakışla ilgili yaptığı “The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies” adlı incelemede insanların ölüm fikrinin ve onun zihinlerdeki yansımalarının zaman içerisinde bütünüyle değiştiğini ortaya koymuştu. Zihinsel değişime etki eden faktörleri tartışan Aries, önceden ölümün ilahî, sakin, dingin ve huzurlu olduğu şeklindeki düşüncelerin yerini daha insanî, sıkıntılı bir ölüm düşüncesinin aldığı sonucuna ulaşmıştı.⁶⁴

Zihniyet tarihi çalışmalarının hedeflerine ulaşmaları amacıyla Febvre, tarihsel psikolojiyi geliştirmek için tarihçiler ve psikologların bir araya gelmelerini istemişse de tarihçiler, psikolojiden daha çok antropolojinin yardımına talip olmuşlardı.⁶⁵ Tarihsel antropolojinin konusunun, kolektif zihniyetlerden kaynaklanan duygu ve deneyimler olması, zihniyet tarihçilerinin bu alanla yakın çalışmalarını gerekli kılmıştı.⁶⁶

Zihniyet tarihi kaynakları arasında iki tür öne çıkmaktadır. Bunlar, mahkeme kayıtları ve elitlerin değil halkın beğenisine hitap etmek üzere tasarlanan sanat ürünleridir ki antropologların ortaya koyduğu gibi, insan yapımı nesnelere ve merasimlere, kolektif tutumları ifade etmektedir.⁶⁷

Ele alınan zaman kesiti ve toplumun doğru anlaşılmasında ve hâdiselerin gerçekte olduğu şekliyle anlamlandırılmasında toplumun kolektif bilinci üzerinden hareket etmek lüzumu müsellemdir. Çağdaş siyer yazıcısının, incelediği dönem ve toplumu şahsi kabul ve algıları üzerinden değerlendirmesi, onu yanlış yorum ve çıkarımlara götürecektir. O toplumun zihin dünyasına erişmemek, on beş asır önce, farklı bir coğrafyada yaşayan farklı bir ırkın zihin dünyasının, kendisinininki ile aynı olduğu gibi bir ön kabul anlamına gelecektir. Bu da bugün bizler için onay verilmeyen durumlar üzerinden o toplumu yargılamak ve/veya bizim açımızdan gerekli görülen tutumları o toplumdan beklemek gibi yanlışlara sürükleyecektir.

Annales tarih yaklaşımında bireylerin değil toplumun zihinsel tutumlarına ulaşmak esas olduğundan bu yaklaşıma göre şekillenecek siyer çalışmalarında sahabe, Müşrik, münafık gibi farklı grupların zihniyet çerçevesini ortaya koymak gerekmektedir. Bu çalışmalar, dönemi ve toplumu doğru tanıma ve anlamlandırmada siyere yeni bir alan olarak zihniyet tarihini açacaktır. Sahabenin Hz. Peygamber’i nasıl algıladıkları, Müşriklerin zihin dünyaları ve İslâm’ı tebliğ sürecinin onların zihinlerindeki imgelemi, münafıkların nifaklarının arka planında yatan zihinsel öğeler gibi örneklendirilebilecek konulara ilişkin araştırmalar, siyer yazıcılığında zihinsel çerçevede yürütülebilme imkanına sahiptir.

Febvre’ün ifade ettiği üzere zihniyet tarihi, psikoloji ile yakından ilişkili olduğundan Hz. Peygamber’in muhataplarının psikolojik durumlarına dair veriler, zihniyet alanında çalışan siyerçi için kaynak olacaktır. Bu kaynakların başında, Müslümanlar ve muhatapları olan gayrimüslimlerin psikolojilerine dair haberler içeren Kur’ân ayetleri gelmektedir. Ayrıca siyer kaynaklarında olay anlatısının içerisinde birey ve grupların psikolojileriyle alakalı ibareler de yer almaktadır ki buradan hareketle, bireyin dâhil olduğu grubun psikolojisine ilişkin sonuçlara ulaşmak mümkündür. Benzer durum tarihsel antropoloji ve zihniyet çerçevesi bağlamında da geçerlidir. Bu noktada siyerin birer alt bilim dalı olmak üzere siyer psikolojisi ve siyer antropolojisinin oluşturulması gerekliliğini vurgulamalıyız. Bu oluşumların akabinde onların verilerinden istifade etmek, siyeri zihniyet çerçevesi dâhilinde ele alacak çalışmaların doğru sonuçlara ulaşmalarına büyük ölçüde yardım edecektir.

Annales’in zihniyet tarihi çalışmalarının başlıca kaynakları olan mahkeme kayıtları ve sanat eserlerinin siyer yazıcılığındaki karşılığı dönemin çekişme ve davaları ile şiir başta olmak üzere sanat eserleridir. Klasik siyer kaynakları gerek İslâm öncesi gerekse Hz. Peygamber dönemlerinde Arap toplumu arasında yaşanan çekişme, anlaşmazlık ve

62 Burke, *Annales Okulu*, 67; Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 61.

63 Patrick H. Hutton, “Philippe Ariès and the Secrets of the History of Mentalities”, *Historical Reflections / Réflexions Historique* 28/1 (2002), 16.

64 Philippe Aries, “The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies”, *American Quarterly* 26/5 (1974), 536-560.

65 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 98.

66 Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 53.

67 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 99.

davalara ilişkin çok sayıda rivâyet içermektedir. Ayrıca hadis ve fıkıh literatürü de İslâmî dönemle tarihlendirilen bu tür kayıtlara yer vermektedir. Dolayısıyla zihniyet çerçevesinde inşa edilecek siyer metinlerinin çok sayıda niza kayıtlarını kaynak olarak kullanması ile buradan hareketle toplumun zihin dünyasına ve algılarına erişme olanağı bulunmaktadır.

Arap şiirinin, toplumun kültürü, kabulleri ve algılarına dair zengin malzeme sunuyor olması, onu zihniyet araştırmalarında önemli bir kaynak durumuna getirmektedir. Siyer ve edebiyat müellefâtı başta olmak üzere çeşitli türdeki eserlerde mevcut olan şiirler, Cahiliye ve İslâmî dönem toplumlarının zihin dünyalarını çözümlemekte değerli katkı sağlayacaktır.

Hadis ve edebiyat eserlerinde daha fazla olmakla beraber farklı kaynaklarda yer alan, dönemin âdet-gelenek, merasim gibi kültürle alakalı unsurlarına dair rivâyetler üzerinden de Arap toplumunun zihin dünyasına nüfuz etme imkanı mevcuttur.

Sonuç

Tarih yazımı alanında dünyada ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, siyerde de kronolojik anlatı yerine veya ona ilave-ten yeni yazım türlerinin imkanını sorgulatmaktadır. Günümüzde tıpkı klasik dönemde olduğu gibi siyer yazıcılığına olay anlatısı hâkimdir. Annales'in toplumu tanımayı önceleyen ve zamansal, coğrafi, toplumsal, ekonomik, zihinsel çerçeveyi önemli bulan tarih yaklaşımı, incelenen toplumu farklı yönleriyle ancak bir bütün olarak tanıtmaktadır. Bu yazım türünün siyere uygulanması durumunda İslâm öncesi ve Hz. Peygamber dönemlerindeki Arap toplumunu tanımada kıymetli adımlar atılmış olacaktır. Bu adımlar sayesinde hâdiselerin arka planına erişilebilecek, İslâm'ın tebliğ süreci doğru anlaşılabilir ve toplum bir bütün olarak tanınabilecektir.

Son yıllarda özellikle akademik çevrelerin siyer yazınlarında sosyal tarihçilik örnekleri sunulmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların Annales Okulu'nun esas aldığı farklı çerçevelerde inşa edildiğini söylemek ise mümkün değildir. Araştırmalar genellikle sosyal ve kültürel alanda kalmaktadır. Bu alanların yanında zamansal, coğrafi, ekonomik, zihinsel çerçevelerde sunulacak çalışmalar, siyere yeni boyutlar katacaktır.

Annales'in sorun odaklı tarih yaklaşımının siyere uygulanması durumunda alanın pek çok meselesine çözüm getirilebilecek ve anlatımda canlılığı yakalamak mümkün hale gelecektir. Belirlenen sorunları çözmek üzerine yola çıkan tarihçinin araştırmasını derinleştirme zorunluluğu ve süreç içerisinde belirmesi muhtemel yeni soru ve sorunlara cevap arayışları siyerde yeni anlamalara imkan verecektir. Bu noktada soru ve sorunların seçiminin, bilineni ortaya çıkarma değil bilinmeyene ve çözülmeyene ulaştırmaya vesile olması lüzumu vardır ve bu da alanda uzmanlığı gerektirmektedir.

Disiplinlerarasılığın siyere kazanımlar sağlayacağı ortadadır. Rivâyetlere, içeriğinin gerektirdiği bilim dallarının penceresinden bakmak, doğru sonuca ulaştırma noktasında çok kıymetli olmakla birlikte farklı yelpazedeki uzmanlıkları gerektirmesi bakımından oldukça zordur.

Klasik dönem siyer eserleri, Annales Okulu yaklaşımlarının pek çoğu açısından değerlendirilmeye müsait rivâyet malzemesi ihtiva etmektedirler. Bu dönemin siyer yazıcılığının karakteristik özelliği olay endeksli kronolojik anlatım olmakla birlikte müellifler, anlatıya sosyal, psikolojik, coğrafi, edebî, zihinsel içerikli notlar eklemişler ve bu yönüyle zengin bir siyer malzemesi sunmuşlardır. Bu notların farklı hadiseler bağlamında zikredilmiş olması, Annalesçi yaklaşımın çağdaş siyer yazıcılığında uygulanması bağlamında tarihçiyi farklı usûllere yönlendirecektir. Siyer yazıcısı, farklı başlıklar altına serpilmiş bilgileri derleyerek anlamlı bir bütün oluşturmaya gidecek, bu ise olaya dayalı metinlerin inşasında ihtiyaç duyulandan çok daha geniş çaplı bir tarama ve satır arası okuma gibi yolları gerektirecektir.

Klasik dönem siyer telifâtının Annales tarzı yazıma kaynaklık açısından eksik kaldığı noktaları siyerin diğer kaynak türlerindeki merviyâttan tamamlama imkanı bulunmaktadır. Ele alınan konunun niteliğine göre hadis, edebiyat, tefsir, fıkıh literatürü; tabakât, terâcim, neseb gibi biyografik eserler ve Kur'an ayetleri üzerinden ihtiyaç duyulan bilgilere erişilebilmektedir. Böylelikle geçmişten günümüze siyer yazıcılığına hâkim olan kronolojik ve biyografik anlatım yerine toplumsal, ekonomik, coğrafi, zihinsel açılardan yeni tür siyer yazıcılığı örnekleri vermek mümkündür.

Kaynakça

- Aries, Philippe. "The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies". *American Quarterly* 26/5 (1974), 536-560.
- Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Savaş Yayınları, 1983.
- Bloch, Marc. *Ile-de-France -The Country around Paris-*. çev. J. E. Anderson. New York: Routledge Publishing, 2015.
- Bloch, Marc. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Bloch, Marc. "Toward a Comparative History of European Societies". *Enterprise and Secular Change*. ed. Frederic C. Lane. 494-521. Richard D. Irwin Publishing, 1953.
- Braudel, Fernand. "History and the Social Sciences: The Longue Durée". çev. Immanuel Wallerstein. *Review (Fernand Braudel Center)* 32/2 (2009), 171-203.
- Braudel, Fernand. *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. 3 Cilt. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. 3 Cilt. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2017.
- Braudel, Fernand. *On History*. çev. Sarah Matthews. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Burke, Peter. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Burke, Peter. *Tarih ve Toplumsal Kuram*. çev. Ayşen Anadol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Erdoğan, Enver. "Tarih Felsefesinin Genel Hatları ve Collingwood'un Tarih Düşüncesi". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 3/1 (2019), 69-90.
- Erdoğan, A. Teyfur. "Karşılaştırmalı Tarih Yöntemi ve Eleştirisi". *İnsan ve Toplum* 11/4 (2021), 157-199.
- Febvre, Lucien. "A New Kind of History". çev. K. Folca. *A New Kind of History from Writings Lucien Febvre*. ed. Peter Burke. London: Routledge&Kegan Paul Publishing, 1973.
- Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. çev. Beatrice Gottlieb. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- Forster, Robert. "Achievements of the Annales School". *The Journal of Economic History* 38/1 (1978), 58-76.
- Huppert, George. "Lucien Febvre and Marc Bloch: The Creation of the Annales". *The French Review* 55/4 (1982), 510-513.
- Hutton, Patrick H. "Philippe Ariès and the Secrets of the History of Mentalities". *Historical Reflections / Réflexions Historique* 28/1 (2002), 1-19.
- Iggers, Georg G. *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2006.
- Köse, Feyza Betül. "Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar Ve Çözüm Önerileri –İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde–". *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/1 (2018), 10-26.
- Lyon, Bryce. "Marc Bloch: Historian". *French Historical Studies* 15/2 (1987), 195-207.
- Öğüt, Vefa Saygın. "Annales Tarihçilerinin Sosyo-Tarihsel Mekan ve Sosyotarihsel Zaman Kavrayışları: Eleştirel Bir Sosyolojik Analiz". *Sosyoloji Dergisi*, 125-144.
- Santamaria, Ulysses - Bailey, Anne M. "A Note on Braudel's Structure as Duration". *History and Theory* 23/1 (1984), 78-83.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özlem Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Weber, Eugen. "About Marc Bloch". *The American Scholar* 51/1 (1982), 73-82.

EXTENDED ABSTRACT

The time is an element that changes expectations, perceptions and questions of society. Historical texts are also shaped according to the acceptance and understanding of the period in which they were written and reflect them. Accordingly, historical texts constructed with methods that have not been changed since the classics remain far from answering the questions of modern people. Sirah writing should also be built taking into account the accepted approaches to historiography in the world and should respond to the expectations of modern researchers.

One of the history ecoles that has been active in the world since the beginning of the 20th century is the Annales School. The Annales School, which emerged in France, has introduced a historiography that centered the society, considering the history with an interdisciplinary point of view and is based on a problem-driven understanding of history rather than an incident narration. Annales, with its new approach, has offered a strong alternative to political history, which had dominated historiography until that period, and has managed to break its hegemony. Although there are some differences between its members, in general, in the approach of the Annales School, history is built through geographical, chronological, social, economic, and mental frameworks.

This study has been derived to address the possibility of applying the Annales approaches to sirah writing. As the sirah writing, which was founded on the chronological incident narration that centered the hero in the classical period, did not separate from this understanding, and sirah texts have mainly been constructed within the framework of this method. Although it is not enough in recent periods, new searches in this field stand out, and there are examples of changes in subject determination and writing methods. The main sources of contemporary period sirah writing are not only compiled of classical sirahs, but in addition to these works and the Qur'an, general histories, city histories, and biographical works, also hadith, tafsir, fiqh, and literary literature also have source value according to the features of the subject being considered. The aim of this article is to search the extent to which this literature, especially the classical period sirah compile, can provide data on the applicability of Annales approaches in new sirah studies. In determining whether the narration found in these sources allows the application of Annales approaches, and it is essential to identify the principles of the Annales and examine the sources of the sirah in terms of these principles.

The Annales School has not adhered scrupulously to the same methods since its establishment, and different examples of historiography have been exhibited among the members of the school over time. Therefore, the school has two important principles that have shaped its work and have maintained its dominance since the day it was established: Problem-driven history and interdisciplinarity. Problem-driven history is one of the most important approaches that distinguishes the Annales from the prevailing method in historiography. According to that, history should be constructed by withdrawing the absolute transmission of incidents, especially those of political nature. Each historical review should proceed on the center of solving one or more problems in the period to which it is related and finding answers to the question. The research on the Annales approach embarks on search for answers to the determined questions. The new questions that arise during the research process also lead to the historian.

The construction of subject-driven sirah studies in accordance with the Annales approach rather than chronological biographical writing in contemporary sirah writing and problem-driven acts in these studies will provide new opportunities for understanding the period. While the historian, prevalent in the sirah writing, indites the sirah as a biographical study of the Prophet, it is also possible to act according to the principles of the Annales. With the biography writing method of Annales, writing a biography of the Prophet, identifying questions and problems, and conducting research with searching of answers to them will help solve problems in the minds rather than absolute incident transmission, and the sources of the sirah contain the data necessary for writing such a biography. The Annales approach accepts interdisciplinary study, having versatile knowledge and being able to consider a subject from the framework of different disciplines as important conditions for obtaining accurate results in history reviews. Braudel sees being interdisciplinary as following in the leads of different disciplines or being in contact with them, and states that this will provide a new vision of history. Considering the subject of the study from the framework of different branches of science, such as psychology, sociology, anthropology, geography, not only history, will allow the historian to give more accurate answers to the questions they are trying to answer. Sirah is not an ordinary biography because of the identity of the person it centers on. Since the Prophet is also the authority of the religion (sunnah) and his life is one of the references to the religion, the authors have undertaken a versatile biography review. Therefore, along with human sciences such as sociology, psychology, geography, economics; an interdisciplinary perspective, especially Islamic sciences such as Islamic law, hadith, tafsir, has become almost a condition for understanding the sirah correctly. This versatile status of the sirahs that were copyrighted in the classical period enables the contemporary sirah writer to access a large number of data that will allow the writer to consider issues interdisciplinary.

According to the Annales, history is considered within temporal, geographical, social, economic, and mental frameworks. The weight of these frameworks in historiography has shown differences between the three generations of Annales. While constructing a history text, it is not enough to convey the instant views of the object; the main point is to position this object in time. Another important issue in the Annales approach to the temporal framework is the change in the perception of “time”. The linear understanding of time, which was also dominant among historians until that period, has been replaced by the perception of time, which changes at different speeds and the speed of change is understood differently by subjects with the burst of economic history. Social time from different types of time is the time of systems, states, and civilizations. Chronological durability is also essential here. Apart from sudden fractions, the flow is proceeding in the horizontal plane. Therefore, in a historical review, long periods and their shaping effects, not short sections, should be taken into account.

Geography is one of the main cornerstones of historiography in the Annales approach. In the Annales School, it is generally accepted that geographical features and elements present a part of history, as well as their own history. The influence of geography on the shaping of people and society, their actions, and the dominant contribution it provides to the design of culture is included in the review.

For the Annales, the frameworks of social and economic are one of the most important factors that distinguish them from other history ecoles. The Annales School has the opinion that the framework of mind, as geographical, social and economic frameworks, shapes the flow of history, prevents, and restricts it. According to Febvre, one of the founders of the movement, to assume that the mental frameworks of people in the past were the same as ours is the worst anachronism and misleads the historian. Sirah works of the classical period contain available narration material for evaluation in many terms of the Annales School approaches. Even though the characteristic feature of the sirah writing of this period is the chronological narration with incident-driven, the authors have added notes with social, psychological, geographical, literary, and mental contents to the narration and have presented abundant sirah material in this aspect. The mention of these notes in the context of different incidents will lead the historian to different methods in the context of the application of the Annales approach in contemporary sirah writing. The sirah writer will proceed to present a meaningful whole by compiling information scattered under different titles, which will require ways such as scanning and interline reading on a much extensive scale than is needed in the construction of incident-based texts. The classical period sirah compile has an opportunity to complete the missing points in terms of sourcing to the Annales-style writing from other types of sources of sirah literature. According to the characteristic of the subject considered, the required information can be accessed through biographical works such as hadith, literature, tafsîr, fiqh literature, ʿabaqāt, tarājem, nasab, and verses of the Qur’an. Thus, it is possible to give examples of a new kind of sirah writing in terms of social, economic, geographical, and mental points instead of the chronological and biographical narrative that has dominated sirah writing from the past to the present.

DİASPORADA SURİYE ŞİİRİ

Mohamad TURKEY

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Poste:
turkey@ankara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6778-1003>

Yusuf KARATAŞ

ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
e-Poste: ysfkrtas@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0003-3075-8755> .

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 13/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 04/05/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1250644>

Diasporada Suriye Şiiri

Öz

Suriyeli şairler, Suriye'deki savaşı ve savaşın geride bıraktığı mevcut sıkıntı ve felaketleri betimleyip insanların öldürülmesini, yıkımı ve göçe zorlanmayı reddettiklerini dile getirmektedir. Çünkü onlar bu savaşla birlikte en büyük tarihî dönüşümleri yaşarken vatandaşlarının hayatlarını kasıp kavuran bu çarpıcı döneme ilişkin tecrübelerini ve yaşadıkları dönemin tanıklıklarını şiir aracılığı ile ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu çalışma, 2011-2018 yılları arasında Suriye savaşı sırasında üretilen bazı metinlere ışık tutmayı, bu şiir türünün doğuşu, bu dönemde Suriye içinde ve dışında yazılan Suriye şiirine yönelik araştırmacılar tarafından verilen önemli isimlendirmeleri ele almayı, ayrıca diaspora şairlerini birleştiren ortak özellikleri izah etmeyi ve şiirlerinin yapı ve tema açısından sanatsal özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu araştırma, metin ile metnin ortaya çıktığı toplum arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan sosyal yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yaklaşım, araştırmanın hedeflerine cevap verebilecek ve amaçlarına hizmet edebilecek en güçlü yaklaşımdır. İncelenen şiirsel metinleri tahlil ederken, iç sistemlerini gösterirken, ilişkilerini ve estetiksel işlevlerini anlamak için yapısal yaklaşım kullanılmıştır.

Çalışmada, diasporadaki Suriye şiirinin insanların vatanlarında ve yurtdışında yaşadıkları gerçekliği tasvir etmedeki rolünün önemli olduğu, bu şiirin her türlü zorlayıcı siyasi baskıdan uzak olduğu ve yazıldığı yerdeki koşullar nedeniyle formunun tam oluşmadığı gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Dönüşümler, Devrim/ Ayaklanma, Diaspora, Suriye.

Syrian Poetry In The Diaspora

Abstract

Syrian poets portray the Syrian war and its aftermath of calamities in our days, and express their rejection of bloodshed, sabotage and forced displacement. They experience the major historical transformations related to this war, and strive to present their poetic testimonies on their era and their own experiences related to this fateful period that storms the lives of their compatriots.

This study aims to shed light on some of the texts produced during the Syrian war Between 2011-2018, and deals with the most important names that critics gave to Syrian poetry that was said during this period inside and outside Syria, and seeks to clarify the common features that unite the poets of the diaspora, and show the artistic characteristics of their poetry.

This research relied on the social approach that seeks to clarify the connection between the text and the society in which it arose. It is thus the most capable of the approaches to respond to the objectives of the research and serving its purposes. The structural approach was used in analyzing the studied poetic texts, highlighting their internal systems, and understanding their relationships and aesthetic functions.

The study reached results, including: the importance of Syrian poetry in the diaspora for its role in portraying the reality that people live in and outside their homeland, and its distance from any compelling political pressures, and its incomplete image due to the circumstances in which it was said.

Keywords: poetry, Transformations, Revolution/ Riot, Diaspora, Syria.

Giriş

Şiir, şairin iç sesini dinlemesinden doğmaktadır. Gerçekliği dürüst ve şeffaf bir şekilde okuma esasına dayanarak söyleyen kişi için psikolojik ve duygusal bir iklim yaratma işlevini yerine getirir. Bu ise çağdaş Arap şiirinin bünyesinde yenilenme parıltıları oluşturan şiirsel metnin üretilmesinde sanatsal formun önemine ve buna duyulan önemli gereksinime odaklanarak yapılır. Şiir, her yeni çağın özünü başka bir dil, nadide bir kimlik ve farklı bir güzellikle ifade eder. Nitekim o, kavramların ve kalıpların dışında kalan bir vizyon, eski şiirsel biçimlere karşı bir başkaldırı; geçmişin, şimdinin ve benliğin bir arada bulunmasıdır.¹ Suriye içinde ve dışında, Suriyeli gurbetçilerin şiirlerinin önemli özellikleri vardır. Şiirin yapısı, yirmi birinci yüzyılın ikinci on yılında Suriye'nin tanık olduğu savaş sırasında ortaya çıkar. Onun söz konusu bu özelliği hala her şeyin üstesinden gelmektedir. Bu şiir, ehemmiyetini ülkenin durumuna ve geleceğine yönelik korku ve endişe ile karışık Suriye kimliğinden kazanmakta olup şairlerin yaşadıkları yıkım, kan ve zulüm imgeleriyle doludur. İki tür diaspora şairini ele almak, araştırmacının bir yandan ülkeyi kasıp kavuran durumların her yönünü tasvir etmesini sağlarken diğer taraftan da bu şiir türünün özelliklerini anlamaya ve her iki türdeki şairlerin yaşadığı duyguları kıyaslamaya imkan sağlamaktadır.

Suriye savaşının etkileri şairlerin şiirlerinde aynı zamanda hem şekil hem de muhteva açısından büyük bir dönüşüme neden olmuştur. Nitekim savaşın patlak vermesiyle beraber yıllar öncesinde gizli kalan entelektüel, varoluşsal ve felsefi sorular gün yüzüne çıkmıştır. Bunlar da şiirin biçim ve üslubuyla ilgili soruların ortaya çıktığı yeni bir ortam yaratmıştır. Suriye diasporası şairlerinin şiirlerinde güzelliği savundukları, bütün Suriyelilerin adeta uykusunu kaçıran kirlilik ve çirkinlikten uzak kalarak bunlar arasında kalan güzellikleri kurtarma çabasında oldukları söylenebilir. Şunu belirtmek gerekir ki bu dönemde ortaya konan şiirlerin hem olumlu hem de olumsuz yanları vardır. Ancak şiir, yıllardır kendisine dayatılan politikacıların boğucu pençesinden kendini kurtarmayı başarmıştır. Bu durum şiirde güzellik ve değerün üstün gelmesi demektir.

1. Diaspoarada Suriye Şiirinin Doğuşu

Bu çalışma, bir yönüyle (iç/dış) veya (yakınlık/uzaklık) ikiliğine dayanmaktadır. Nitekim her Suriyeli şairin ülkesinde olup bitenlere ilişkin özel bir konumu vardır. Şairler ister gerçekleşen olaya uzak ister yakın olsunlar fark etmez. Bu konum, kimlik ve aidiyet tarafından dikte edilen doğal bir durumdur.² Buna ilave olarak şairin insani yönü ve tabiatından kaynaklanan dünyadaki büyük ve önemli olaylara ilişkin kendi görüşlerini ifade etme durumu vardır. Hal böyleyken 2011 yılının başından itibaren hatta bu çalışmanın yazılıp yayımlandığı tarihte bile şairlerin kendini ve vatanını ilgilendiren konularda sessiz kalması düşünülemez.

Devrimin/ayaklanmanın başlangıcından bir süre sonra bazıları erken bazıları ise çeşitli nedenlerle geç olmak üzere birçok Suriyeli şair ülkeyi terk etmiştir. Nitekim onları ülkeyi terk etmeye iten birçok sebep vardır. Şairlerden bazılarının ülkeden ayrılışının, yaşanan devrimin coğrafi konumu, kapsamı ve etkileri ile doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantısı vardır. Bu şairler arasında şu isimler sayılabilir: Terör örgütü tarafından idam edilen Beşir el-Ânî, bir bombardımanda şehit düşen Muhammed Velîd el-Mısrî, rejim tarafından tutuklanan Vâil Sa'de'd-dîn. Enes ed-Dağîm, Halîl Suveylih, Bâsim Süleyman, Hasan İbrahim el-Hasan, İsâ eş-Şeyh Hasan, Ammâr Tebbâb³ gibi birçok isim ise göç etmek zorunda bırakılmıştır. Bu nedenle, diaspora şairlerinin özelliklerinin ve henüz olgunlaşmamış olan, araştırmaya ve eleştirel yaklaşımlara ihtiyaç duyan ikilik teriminin teknik özelliklerinin izini sürmek için bahsettiğimiz iç-dış ikiliğine odaklanmamız çok önemlidir.⁴ Söz konusu bu önem şairlerin yalnızca yaşanan olayla ilgili deneyimlerinden değil, aynı zamanda onların metinlerinde güçlü bir şekilde mevcut olan kimlikten de kaynaklanmaktadır. Onların kimliğine ilişkin sorular bir yandan anavatanlarının geleceği için endişe ve korku yüklü görünmekteydi. Öte yandan ise kana, yıkıma ve acıya doymuş bir yapıdaydı. Çoğu Suriyelinin hayatını gölgeleyen, ulusal ve ailevi dokusuna kadar ulaşıp onu darmadağın hale getiren şey ise yaşadıkları bu acıdır. Bu ıstırap, siyasi yönünün yanı sıra acı, ihanet ve kırılma şeklinde insani bir boyutta kendini göstermektedir.

Diaspora şairlerinin, bireysel benlik sorunlarıyla yakından ilgisi olan ve kimlik meselesini ele alışlarını farklı kılan başka özellikleri de vardı. Bu şairlerin şiirleri, anavatanlarına ait olan orijinal yapı ile yerleştikleri değişik top-

1 Muhammed Sa'dûn, *eş-Şi'riyye fi divân Bedir Şâkir es-Seyyâb* (Beskara: Câmîiatu Muhammed Haydar Kulliyetu'l-Âdâb, Risâlatu Mâcistir, 2010), 53.

2 Hâlid Huseyin, "eş-Şi'iru's-Sûrî fi ş-şetât kirâ'a fi ru'â nakdiyye" *Savt ultrâ*, erişim: 31 Mart 2022, www.ultrasawt.com.

3 Mâcid Hac Muhammed, "Eseru'l-lucû' fi'l-edebi'l-'Arabî el-mu'âsir el-me'sâtu's-Sûriyye 'Unmûzecen". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24 (Haziran 2020): 261-280.

4 Huseyin, "eş-Şi'iru's-Sûrî fi ş-şetât"

luluklara ait olan yeni aidiyetler arasında dağıtılmış haldeki şiirsel öznelliğe sahiptir. Aynı şekilde şairlerin kimlik meselesinin şiirlerini büyük ölçüde zenginleştireceği de varsayılabilir. İnsani açıdan bakıldığında ise şiirlerin bir yandan ayrılık ve kopuş ile örülü olduğu, diğer yandan ise gurbet ve yeni topluma entegrasyona ilişkin olduğu söylenebilir. Şiirdeki sanatsal estetik, Suriye olaylarına ilişkin söz dağarcığı, imgeleri ve olayları arasındaki metinsel harmonlamaya dayanmaktadır. Bu durum onların şiir dünyalarına zengin ve geniş bir alan katan şu eleştirel sözü akıllara getirmektedir: *Şiirler, yaşanan çetin olayların ve yaşanmış Suriye gerçeğinin sadece bir yansıması ve simülasyonu değil, varoluşsal bir alandır.*⁵

Büyük olaylara tanık olan bazı şairlerin şiirlerinde, inandırıcılığını her gün karşı karşıya kaldığı tehlikelerden ve kritik bölgelerde hayatta kalmak için verdikleri mücadeleden alan bir içerik söz konusudur. Ayrıca, her bölgedeki tehlikeler diğerlerinden farklı olduğundan, şairin yaşadığı coğrafi bölgeye göre yaşadığı mücadeleler değişmektedir. Yurtdışındaki diaspora şairlerine gelince, onların hâlâ savaşın ortasında ülke içinde bulunan şairlerden daha az önemli ve etkisiz olduğu söylenemez. Nitekim onların ahlaki sorumluluğu da Suriyelilerin sesi olup çektikleri sıkıntıları bütün dünyaya duyurmaktır. Bu sorumluluğun, onların şiirlerini odak noktasına koyduğu söylenebilir. Şöyle ki onların yurtdışında şiirlerine gösterilen büyük ilgiyi, gerçekleştirdikleri faaliyetleri, diğer diaspora ülkelerindeki durumlara yer veren platformları ve kendilerine çokça verilen ödülleri görmezden gelemeyiz. Bütün bunlar, bir yandan onlardan beklenen rolün önemini vurgularken Suriye davasını desteklemek ve dünyanın dikkatini bu davaya yöneltmek için yurtdışındaki varlıkları sayesinde birçok adım atabileceklerini göstermektedir. Böyle durumlarda şiir yazmakla ilgili iki hipotez vardır. Bunlardan biri Nizâr Kabbâni'ye siyasi şiiri sorulduğunda söylediği şu sözdür: *Açıkçası, dünyayı doldurduğumuz tüm siyasi destanların gürlüğünün, tarihin çöpe attığı röportajlardan başka bir şey olmadığını önünüzde beyan ederim.* İkinci hipotez ise ilk Filistin İntifadası sırasında Memdûh Advân tarafından yüksek sesle dile getirilen şu sözdür: *Şairler!, kötü şiirler yazın.* Burada görüldüğü üzere iki çelişkili görüş vardır. Suriye şiirinin paralel okuma araçlarında temsil edilmek üzere bu iki hipotezi ele almak yerinde olacaktır. Bunlardan Nizâr Kabbâni'nin görüşü, eşi görülmemiş eleştirel sertliği ile herhangi bir şiirsel aşamada veya kişisel şiirsel deneyimler içerisinde en zor olanıdır. Eserlerinde bunu çok açık bir şekilde yeniden ele alan çok az şair vardır. Öte yandan intifadaya sahip çıkmak ve onu savunmak için kötü şiir yazmakta bir sakınca yoktur. Şair ve eleştirmen Muhammed 'Alâa'd-dîn Abdu'l-Mevlâ'nın *Şiirin devrimle ilişkisi nedir?*⁶ adlı çalışmasında işaret ettiği gibi birçok Suriye şiirinde örneği vardır.

Yetenekli şair, şiiri aracılığıyla olayları sanatsal ve yaratıcı bir şekilde yeniden formüle etmesine yardımcı olacak yaratıcı mekanizmalar ortaya koyabilen kişidir. Şair bunlar aracılığıyla yakın geçmişteki olay örgüsünü ve olayın ayrıntılarını adeta bir çemberin dışından metaforik olarak bakmayı sağlayan zaman mesafeleri üretebilir.⁷ Bu da ancak, olayın ayrıntılarına dair farkındalığa katkıda bulunan araçlarla yenilik yapmayla ve çoğu şiirsel deneyimin kalıpları dışında yazma yeteneğine sahip olan yaratıcılık sayesinde başarılabilir. Şairin sanatsal araçlara sahip olması ve bahsedilen özelliklere sahip olması, onun yaratıcı olmasını sağlar. Şair gerçekliğe şiir dünyasını ve içindeki varlığını destekleyen yeni yöntemlerle yaklaşırken, yaşadığı ülkelerin kültür çevrelerinin onu kendi içinde sınırlamaya çalıştığı kalıplardan uzaktır. Buradan hareketle şairin tecrübesini ve hayatını özetleyen şeyin savaş zamanındaki Suriye şiirinin tek imge olması gösterilebilir. Nitekim o, yaratıcılığın ruhundan uzaklaşarak ağlamaklı olarak nitelenen tona odaklanır ve ötekine dair aşkın Batılı bakış açısı karşısında daha aşağı konumdaki imajı şekillendirir.

Savaşlar ve etkileri Arap toplumları için yeni değildir. Nitekim bu toplum çok eski zamanlardan beri savaşlara alışmıştır. Savaşların bu toplum üzerindeki etkisi, başta dil ve edebiyat olmak üzere hayatın tüm yönlerini içeren farklı şekillerde ortaya çıkmıştır.⁸ Edebiyat her toplum için bir ayna görevi üstlendiğinden tüm sosyal ve politik boyutlarıyla yaşanan gerçekliğin özünden doğmaktadır. Birçok Suriyeliyi göç etmeye ve komşu ülkelere sığınmaya iten öldürme ve yıkım barbarlığı karşılığında Suriye halkının çektiği acıların ve trajedilerinin gerçekçi ve doğru bir resmini aktarmaktadır.

Şiir, Suriye trajedisinin birçok yönünü betimleyerek ülkedeki olaylara ışık tutmaya katkıda bulunmuştur. Öte yandan bu trajedi; iltica ve kaçış anları, savaşın etkileriyle ilgili soruların sorulması bakımından yaratıcılığa katkı sağlamış görünmektedir. Bir ulusun edebiyatındaki trajik olayların entelektüel ve sanatsal bir vizyon ürettiği Ürdünlü

5 Mâzin 'Aksem Süleyman, *Harekiyyetu 'ş-şâgîlâti 'l-kiyâniyye muheyminâton şî 'iriyye fî zemeni 's-sevra ve 'l-harb fî Suriye 2011-2018* (İstanbul: Muzâyik li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2019), 126.

6 Muhammed 'Alâa'd-dîn Abdu'l-Mevlâ, *Mâ alâkatu 'ş-şî 'iri bi 's-sevra, mukaddime nazariyye fî kırâati 'şî 'iri 's-Sûri hilâl el-inficâri 'l kebîr*, (İstanbul: Merkez Haramûn li'd-Dirâsâti'l-Mu'âsira, 2019), 2.

7 İmâdu'd-dîn Mûsâ, "Siryâza şî 'iriyye 1-3 ru'â nakdiyye li kasîdeti 'ş-şetâti 's-Sûri", *Safahâtu 's-sekâfe*, erişim: 5 Mart 2022, <https://syria.alsafahat.net>

8 Muhammed Mâcid ve Muhammed Faysal ed-Dahîl, "Teceliyyâtu 's-sirâ fi 'l-edebi 'l-'Arabî el-mu'âsir ve eseruhu fî harbi 'l-Arap mine 's-sirâ 've 's-sidâm ila sekâfeti 'l-harp fî şî 'iri Suriye nemûzecen", *Mecelletu 'l-hareke* 20/2 (2018): 320.

yazar Eymen el-‘Atûm tarafından da doğrulanmıştır. Nitekim o, 2011’den sonra Suriye edebiyatının Suriye devriminden etkilendiğini gördüğü için eserlerinde Suriye halkını rejime karşı ayaklanmaya iten sebeplerin tamamına odaklanmıştır.⁹

Suriye ayaklanması/devrimi sırasındaki şiirsel üretime, eleştirmenlerin verdiği başka isimler de vardır. Devrim yıllarında dünyanın birçok yerine dağılmış Suriyeli şairlerin ortaya koyduğu eserler, bazı eleştirmenler tarafından devrimci edebiyat kategorisinde yer almıştır. Edebiyat ve özellikle şiir; devrim de dahil devrimlerin edebiyatla desteklediği kalplerin, ruhların ve zihinlerin devrimine sadece bir cevaptır.¹⁰ Taha Hüseyin, devrimin patlak verdiği dönemde edebiyatı zayıflattığını savunur; çünkü edebiyat birdenbire oluşmaz. Onun açısından ayaklanma, ne kadar tehlikeli olursa olsun, birey ve grupların hayatlarını ne kadar derinden etkilerse etkilesin, edebiyat birdenbire değişmez.¹¹ Dolayısıyla Taha Hüseyin’in devrimin doğurduğu şiiriyet konusunda şüpheye düştüğünü görüyoruz. Hatta devrim sırasında ortaya çıkan ve alevlerini yaşayan herhangi bir edebiyatın değerini inkâr etmeye kadar gider. Ona göre ölümsüzlüğe ve hayatta kalmaya layık olan edebiyata gelince, o zamanın ötesine geçen ve devrim sırasında değil, sonra gelen edebiyattır.

Şairin, toplumunun tanık olduğu büyük dönüşümlerle çağdaş olması büyük bir şiir atmosferi oluşturur. Ancak aynı zamanda şairi, yazmasının tek nedeni olan olayın ihtişamı ve şimdiki anın cazibesinden kaçamadığı için kolaycılık tuzağına sürükleyen sanatsal bir tuzak da olabilir. Pek çok eleştirmen Suriye trajedisinin Suriye şiiri üzerindeki olumlu etkisini kabul etmeye devam etmekle beraber onun etkilerinin kısa vadede açığa çıkmayacağına ve bunun daha uzun yıllar alabileceğine inanmaktadırlar. Bazı eleştirmenler ise bu etkinin şunları da sakladığını düşünüyorlar: “Mana ve şekil açısından büyük bir sapmadır. Bu Suriye savaşı, uzun zamandır ertelenen tüm entelektüel ve felsefi soruları uyandırmak için bir fırsat idi. Yakın bir zamanda birçok şiirsel yazıların çoğu bilinen ve şu anda kullanılan sözlüklerine geçirecektir. Suriye trajedisi, insanların savaş altında yaşadığı trajediyi ifade eden yeni terimlerle yeni bir sözlüğün oluşmasına yol açacağı gibi bu sözlük, aidiyet, kimlik ve kültür sorularına da cevap verecektir.”¹² Diğer eleştirmenler, savaş sırasında yazma olgusu üzerinde daha fazla çalışmaya ihtiyacımız olduğunu savunmaktadırlar. Bu olgu ve devam eden trajedi hakkında yazmak kolay değildir. Bu hala şekillenmekte olan ve henüz tüm yönleriyle kavrayamadığımız bir olgudur. Şair İsa Şeyh Hasan, Suriye’nin devrimin ve savaşın şiddetini artıran şiirsel bir yanardağ haline geldiğini ve bunların Suriyelilerin gerçekliğine olan etkilerini görmüştür. Trajedi yıllarında şair sayısındaki büyük artışı ve çok sayıda manzum eser olduğunu vurgulamış ve bu şiirin nitelikli şiir ve vasat şiir arasında gidip geldiğini ve tasnifinin savaş bittikten ve Suriye’nin yeşil alanlarında barış sağlandıktan sonra olacağını belirtmiştir.¹³

Burada, İsa Şeyh Hasan’ın söylediğine bir ekleme daha yapılabilir. Bu da devrimin gölgesindeki muazzam miktardaki Suriye şiirinin, iyisiyle kötüsüyle bir model oluşturabileceği ve bu dönemlerin, bazı yazarların edebi başarılarını öldürürken, bazılarını ise buldukları terk edilmiş yerden ışıltılı yerlere fırlatan seçkin metinler olduğu gerçeğini desteklemesidir. Zira devrimler kusurları, sahte ve gerçek dışı olan her şeyi ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle gerçek bir şairin, daha önceki sonuçlarına ek değer katan ve geçici olabilecek bir dönemin içerisinde varlığını sağlamlaştıran seçkin bir şiirsel başarıyı ortaya koyabilmesi için birçok bilişsel, sanatsal ve deneysel koşullara ihtiyacı vardır. Zira herkes bilir ki, olayın ihtişamı kaybolacak ve parıltısı sönecektir. Muhammed Alâa’d-dîn Abdu’l-Mevlâ’nın da düşündüğü gibi: “Savaşlar, devrimler, cinayetler, kan bunların hepsi geçer, biter ve insan hafızasında kara bir nokta haline gelir ve genellikle geriye kalan, bu durumlara eşlik eden, bunlardan etkilenen ve bunlarla meşgul olan şiirdir. Her yaratıcı şiir nicelik bakımından azdır ancak vardır ve göz ardı edilemez.”¹⁴

Suriyeli şairlerin kendine has izlerini taşıyan farklı sanatsal üsluplarını yaratmaları gerekmektedir. Gerçeğin aktarımını ve tasvirini yalnızca şiir yoluyla desteklemeyen veya olan her şeyden kimin sorumlu olduğunu belirlemeden yaratıcılığın hassas noktalarını göz ardı etmeden Suriye olaylarının gerçek yüzünü tüm dünyaya göstermek onların sorumluluğundadır. Çünkü yargıda bulunma gerçek şiirin görevi değildir. Gerçek şair, siyasi ve ahlaki duruşunu önyargılı ideoloji tuzağına düşmeksizin sağlayan bir yaratıcı zekaya sahiptir. Diaspora, milyonlarca insanın herhangi bir suç işlemeyen yurtlarını terk etmeye zorlandıkları kolektif bir baskı durumudur. Bu insanlar, diaspora özel epistemolojik araştırmalarına göre kurban durumundadırlar. Robin Cohen ve William Safran’ın çalışmalarına göre, diaspora-

9 Eymen ‘Atûm, *Hâviye*. (Beyrût: el-Muessesetu’l-Arabiyye li’-d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 2016.), 11.

10 Taha Hüseyin, *Hisâm ve nakd* (Beyrut: Dâru’l-‘İlim li’l-Melâyin, 1985), 157.

11 Taha Hüseyin, *Hisâm ve nakd*, 92.

12 Sâmîr İsmâîl, “eş-Şi’ru’s-Surî beyne dâhil ve hâric kasîde vâhîde mektûbe bi kalemi’l-harb”, *Mecelletu’l-faysal*, (Riyad 2016), 36.

13 Mebrûke ‘Ali ve İsa eş-Şeyh Hasan, “el-Kasîdetu Tairun Sarîku’l-Hannâi ve ene erkudu veraeh”, *Sahîfetu’l-Arab*, s. 10079, erişim: 27 Mayıs 2022, <https://alarab.app/>.

14 Abdu’l-Mevlâ, *Mâ alâkatu’ş-şi’ri bi’s-sevra*, 2.

nın tüm koşulları onlarda gerçekleşmektedir.¹⁵ Edebiyatın bu türü, 2011 yılından sonra devrim/ayaklanma hakkında yazılan her şeyi içerir. Bu türün sahipleri Suriye içinde ve dışında bulunmakta olup eserlerinde büyük ölçüde bireysel kurtuluş odaklanmıştır.

2. Diaspora Şairlerinin Ortak Özellikleri

Suriye içinde veya ülke dışındaki diaspora şairlerinin birçok ortak özelliği vardır. Bu, bir yandan şairler arasındaki duygu birliğini gösterirken öte yandan diaspora ülkelerinde yaşanan trajediye işaretler. Söz konusu bu özelliklerden en belirgin olanları şunlardır:

2.1. Bazı Şairlerin Tutuklanması ve Kovuşturulmaya Maruz Kalması

Şairleri ülkelerinden göç etmek zorunda bırakan durumlardan biri tutuklanmalarıydı. Birçoğu yayınladıkları şiir kitaplarının çokluğu ile ayırt edilmektedir. Bunun yanı sıra eserlerini, yaşadıkları ülkenin diline çevirmeye ve yayınlamaya özen göstermeleriyle de öne çıkmaktadırlar. Şair Abdullah el-Harîrî; devrime, savaşa, kuşatmalara ve ölüme yazı malzemesi olarak bakanların bulunduğu ve Suriye trajedisinin sürgündeki diaspora şairlerinin şiirlerinin çıkış noktası haline geldiğini belirtmektedir. Buna ek olarak diaspora şairlerinin şiirlerinin genellikle miras alınan epik kültüre dayandığını kaydetmektedir. ¹⁶Söz konusu bu kültür, Şâfi el-Es‘ad’ın تَلَمَّسَ الْكَلِمَاتِ عَلَى الْجِدَارِ “*Duvardaki kelimeleri hissediyoruz*” isimli divanındaki şu şiirinde görülebilmektedir:¹⁷

Yasını tutuyorum Leylak ağacının

Homeros kahramanlarının kız kardeşinin

Ve kalkanlarının

Ve aralarında savaşlar çıkaran güzelin

Yasını tutuyorum Leylak ağacının

Tabiatın Şahinşahının

Hanımefendisinin yemyeşil mülklerin

Yasını tutuyorum Leylak ağacının

Sanki ilk ve son şehitmiş gibi

Yasını tutuyorum Leylak ağacının

Sallanır üzerine astığımız sırlı sözcükler

Kisra saraylarının

Yasını tutuyorum Leylak ağacının

Beni kursundan korumak için ölen.

”أرثي شجرة الزنلخت

شقيقة أبطال هوميروس

ودرعهم

والجميلة التي أنشبت الحروب بينهم

أرثي شجرة الزنلخت

شاهنشاها الطبيعية

وخاتون الممالك الخضراء

أرثي شجرة الزنلخت

كانها الشهيد الأول.. والشهيد الأخير

أرثي شجرة الزنلخت

عليها علقتنا الكلمات السريّة التي هزّت

أيوان كسرى

أرثي شجرة الزنلخت..

التي ماتت لتحميني من الرّصاصة“.

Şair maruz kaldığı ölümün gölgesinde yazmaktadır ve bu şiirini yaşadığı sıkıntıyı tam olarak ifade etmek üzere yazmıştır. Şiiri sayesinde sıkıntılardaki güzelliğe ulaşmaya çalışır. Gücün sembolü ve izzetin kaynağı addettiği bu ağaca yönelttiği mersiyesinde peşpeşe başına gelen olaylar karşısında içini dökmek ve hakim sınıfın önene koymak için sığındığı bir unsuru kaybetmiştir.

2.2. Olayları Hızla Yayımları

Şairler yaşadıkları acı olayları genellikle kısa metinler içerisinde kamufle ederek yaşadıkları baskılara rağmen kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Eleştirmenler ve şairler, bu duygusal aktarmaları uzun destansı metinler için bir başlangıç noktası saymaktadırlar. Bu bağlamda Abdullah Al-Hariri’nin “تالوت هبّ لموتٍ متكرّر” *Tekrarlanan ölümün kırılğan üçlüsü*” adlı şiiri de dahil olmak üzere birçok şiir bulunmaktadır:¹⁸

15 Râmi Ebu Şihâb, “Kırâatun ma’rifıyyetun li’ş-şetâti bed’en mine’n-nefyi’l-evvel”, *Rumman*, erişim: 30 Mayıs 2022, <https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=4042>.

16 Abdullah el-Harîrî, “el-Kaside’s-Suriyye el-cedide kasidetu mâ be’de’s-sevra”, *el-Cumhuriyye*, erişim: 8 Ağustos 2022. www.aljumhuriya.net.

17 Hikmet Şâfi el-Es‘ad, *Netelemmesu’l-kelîmât ‘ala’l-cidâr* (Ankara: Sonçağ Kültür, 2020), 66-68.

18 Abdullah el-Harîrî, *Lâ tensâ kalbeke hâfiyen* (Amman: Dâr Fadâ’t, 2019), 27-28.

<i>Davulun iniltisi</i>	”عَوَاءُ الطَّبُولِ
<i>Yutar rüzgarı</i>	يبتلعُ الريحُ
<i>Ve yuvarlanır her şeyi katarak tınısına</i>	يتدحرجُ طامراً كلَّ شيءٍ بالطَّينِ
<i>O şaşkınlık anında</i>	في ذلك الذَّهولِ
<i>Yükselir bayraklar</i>	تشمخُ الراياتُ
<i>Çarpışır düşmanlar; tabilerle, bulutla ve peygamberle</i>	ويلتحمُّ الأعداءُ بالأتباعِ والغيمةِ والرسولِ
<i>Nur ordusunun öncüleri uzanır</i>	تطلُّ طلائعُ جيشِ النورِ
<i>Doğunun soğuk dağ zirvelerinden</i>	من ذرا جبالِ الشَّرْقِ الكالحةِ
<i>Fırlatır mızraklarını delmek için yaşlı gözlerini</i>	وترمي رماحها لتتقبَّ عيونَه المالحَة
<i>Ve üfler horozların boğazlarına</i>	وتنفخُ في حناجرِ الدِّيوكِ
<i>Serilir masmavi çarşafklar</i>	وتفرشُ الشَّراشيفَ الزرقاءِ
<i>Savaşın kirlerinin üstüne</i>	فوقِ أوْساخِ الحروبِ
<i>Sanki tüm bunlar hiç yaşanmamış gibi</i>	كأنها لم تكُ قبل الآنَ.“

Suluk kara rengiyle ölümün her şeyi kuşattığı Suriye'nin her yerinde savaş davulları çalarken olaylar insanın kalbini alıvermektedir. Ne var ki hastalık gibi yayılmış bu körlükle baş etmek üzere Hakk'ın sesi uzaktan belirir ve yavaş yavaş yaklaşır. Şair gerçekliğe yaklaşmak için hayali tasvirlerle başvurur ve bu karanlığı silmesi, savaşın kalıntılarını uzağa fırlatması ve yeryüzünü baharla donatması için güzel günlere bakışlarını çevirir.

2.3. Şiirlerinde Yeni Adreslere Yer Vermeleri

Şairler, eserlerinde diaspora şairlerinde açıkça ortaya çıkan kültürel farklılığın etkisini vurgulamak üzere yeni başlıklar kullanmaya başlamıştır. Bunun bir uzantısı da şiirlerinde farklı şehir ve sokak isimlerini kullanmalarıdır. Bu durum vatanlarına aidiyet duygusunu kaybettiklerine işaret etmektedir. Nitekim Suriyeli şair Vidâd Nebi, aşağıdaki şiiri ile bu durumu itiraf etmektedir:¹⁹

<i>Kötü bir kadın gibi, çehresiz</i>	”كامرأةٍ سيئةٍ لا ملامح لها
<i>Berlin'de kalabalık bir kaldırımda satıyor bedenini</i>	تبيعُ جسدها على رصيفٍ مزدحمٍ ببرلين
<i>Küçük bir çukur kazdım</i>	حفرتُ حفرةً صغيرةً
<i>Fürstenwalde'de bir parkta yeşil bir kayın ağacının altında</i>	تحت شجرة زانٍ خضراءٍ في منتزه (فيرستن فالدي)
<i>Gömmek için otuz yılı küçük bir çukura</i>	حفرةً صغيرةً لأدفن فيها ثلاثين عاماً
<i>Ve harap bir ülkeyi</i>	وبلداً خراباً
<i>Eski kıyafetlerimi</i>	ثيابي القديمة
<i>Dolaplardaki ayakkabılarımı</i>	أحذيتي في خزائن منزلي المتعددة
<i>Eski şiirlerimi</i>	قصائدي القديمة.“

Dünyanın bir çok yerindeki Diaspora Şairleri daha önce yaşadıkları evrenlerinden uzaklaşmış ve kendi vatanlarının semtlerindeki anıları nedeysel silinmeye yüz tutmuştur. İşte kadın şairlerden biri hüznü damlatan kelimelerinin arasında bunu itiraf etmekte ve açıkça dile getirmektedir. Yeni ikametgahında, anılarla dolu yaklaşık otuz yılını defnedebileceği geçici bir sığınak bulmuştur.

2.4. Şairlerin Göçe Yönelik Ortak Bakışları

Diaspora şairleri, ülkelerindeki koşullar nedeniyle göçe iki açıdan bakmışlardır. Bunlardan ilki tüm detaylarıyla yeni gelişmelere ayak uydurmaya çalışan nesnel bir bakıştır. Bir diğeri ise özneliktir. Bu tutum gelecekteki bir zamanda mutlaka olumsuz olmayacak olsa da şu anda şiir yazımındaki özneliktir, şairin bencillikle ve ezici kamu endişesinden uzak durmakla karakterize edildiği bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim diaspora şairlerinin özneliktir içindeki haykırışları, sürgüne gönderilen lirik şairlerin kişiliğinin çığlığına benzemektedir.²⁰ Ömer Süleyman Suriye şiirinde bu subjektif eğilimi şu sözlerle savunmuştur: *Bu enkazı azaltmakta kelimelerin doğrudan rolü yoktur, şiire dökülen kanın*

19 Meysûn Şukeyr, “eş-Şi'ir's-Sûri fi'l-menfâ ve 'âlem yahriku kalbehû”, *Rummân*, erişim: 16 Şubat 2017, <https://rommanmag.com/view/postDetails?=2565>.

20 el-Harîrî, “el-Kasîdetu's-Sûriyye el-cedîde kasîdetun mâ be'de's-sevra”.

dili galip gelmiştir ama biz diasporada yazıyoruz. Poetika, özellikle burada, yaşadığım Fransa’da yeni bir dil öğrenerek yazar ve şairlerle kaynaştıktan sonra şiirimi geliştirdi, bu yüzden diaspora bence her zaman kötü değildir.²¹

2.5. Tamamlanmamış Şiirsel İmge

Genç şairlerin yeni şiirlerinde tamamlanmamış poetik imgeler²² görülmektedir. Şairler bu imgeler aracılığıyla, çoğu zaman okuyucuya tam olarak ulaşmayan ve poetik imgeye alternatif ve eşdeğer olarak kabul edilen psikolojik durumu aktarmaktadırlar. Nitekim Muhammed el-Osmân’ın هاشم القصيدة “Şiirin Kenarı” adlı aşağıdaki şiirinde bunun örneği bulunmaktadır:²³

Deniyorum

Gülümseyen bir çiçek çizmeyi deniyorum

Kollarını gökyüzüne açan

Ve kazmayan mezarını yeryüzünde

أحاولُ

أحاولُ أن أرسمَ زهرةً مبتسمةً

تفتحُ ذراعَيْها للسماء

ولا تحفر قبرها في الأرض.

Bu şiir, psikolojik sıkıntı yaşayan ruhun içinde bulunduğu durumu ortaya çıkarır. Nitekim şairin yaşadığı acı tecrübeler ile şiirleri zamanla doruğa ulaşmalı ve daha sonra birbirini izleyen deneyimlerle şiirler olgunlaşma evresine girmeye başlamalıdır. Bu duruma örnek olarak şair Abdu’l-Kerîm Bedirhân’ın هواجس ليلية “Gece Endişeleri” adlı şiiri verilebilir. Nitekim bu şiirde hakim konumda olan vahşi bir yabancılaşma duygusu, gerçeklikten kopuş ve kara vizyon imgelerini içeren sözde kimlik kaybıdır.²⁴

Şehrin yüzü benim gibi gözyaşlarına boğulmuş

Ve umutsuzluk rüzgarı mahvolmuş bir şekilde uluyor

Bakıyorum yüzüme

Aynalar yüz çeviriyor benden

Kimim ben?

Çehrelerimiz birbirine karıştı

Ve eriyip kayboldu sisler içinde

Şimdi sorduğunda hiç kimseye iltifat etmiyor:

“Nasılsın?”

Kelimeler anlamlı hale geldi

Ve benim durumum ülke şartlarına benziyor.

Beni haberlerde görebilirsin

Mızrak dişlerinin üzerindeki parçalanmış gövdede

Sanki ben başka biriyim

Bazen gülüyorum bazen ağlıyorum

Ya da ölüyorum belki dirilirim diye

Çığlık atıyorum ve ardından duruluyorum

Hüzün iniltisinin akorunda durulması gibi

”وجهُ المدينة غارقٌ بدموعه مثلي

وريحُ اليأس تعوي في الخراب.

أرنو إلى وجهي...

فتنكرني المرايا

من أنا؟!

اختلطت ملامحنا

وذابت في الضباب

الآن لا أحد يجامل حين يسأل:

”كيف حالك؟“

صارَ للكلمات معناها

وحالي مثل أحوال البلاد

تروني في نشرة الأخبار

في الجسدِ الممزقِ فوق أسنانِ الحراب

وكأنني أحدٌ سواي

أوان أضحكُ ثم أبكي

أو أموتُ لعليّ أحيَا

وأصرحُ ثم أخبو

مثلما يخبو شهيبي الحزن في وتر الرّباب.“

Yukarıdaki şiirde, şiddetin tiranlığına maruz kalan benliğin sorgulanmasıyla başlayan varoluş ve kimlik sorularının yer aldığı kasvetli bir atmosfer hakimdir. Söz konusu konu, adeta şairdeki psikolojik ve fiziksel yaraları derinleştirerek benliğini derin bir parçalanma çukuruna itmektedir.

21 Mûsâ, “Siryâzâ şî’irîyye 1-3 ru’â nakdiyye li kasîdeti’ş-şetâti’s-Sûrî”.

22 Felsefede nesnel gerçekliğin insan zihnindeki yansıması imge olarak tanımlanırken şiirde bahsedilen imge başka bir ifadeyle poetik imge, “gecenin gömleği”, “yurtıldı gecenin gömleği” örneklerinde olduğu gibi en az iki sözcüğün bileşeniyle oluşur. Bkz. Serkan Engin, “Poetik İmge Nedir?”, erişim: 10 Mart 2023, <https://www.ekdergi.com/poetik-imge-nedir/>.

23 Süleyman, Harekiyyetu’ş-şâgilâti’l-kiyâniyye, 54.

24 Süleyman, Harekiyyetu’ş-şâgilâti’l-kiyâniyye, 58.

2.6. Sosyal İletişim Araçlarının Kullanımı

Genç şairler özellikle de Suriye’de bulunanlar, toplanacakları kulüp ve derneklerin olmamasının ve topluma kendilerini edebi ürünleriyle tanıtan pencere niteliğindeki edebi dergilerin bulunmamasının alternatifi olarak sosyal iletişim araçlarına yönelmiştir. Bu araçlar gerçek edebi derneklerin oluşmasını sağlayacak şekilde gelişimi göstermekte ve çalışmalar kısa süreli ortaya çıkan sonra kaybolan sayfalardan ibarettir. Çabalarının çeşitlenmesi için eleştirilenlerden yeterli ilgiyi görmemiştir. Bu deneyimlere imkan verilse yapı ve tema açısından yeni bir türün oluşumu söz konusu olabilir. Halihazırda bu deneyimler dağınık, sürekliliği olmayan ve eleştirilenlerin ilgisini çekememiş durumdadır. Dolayısıyla bu çalışmaların kaybolup yok olması beraberinde de bu dönemin kapanması kaçınılmazdır.²⁵

3. Diasporadaki Suriye Şiirinin Sanatsal Özellikleri

Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılındaki şiirsel deneyimlere bir göz gezdirdiğimizde karşımıza bir dizi gözlem çıkmaktadır: Suriye şiir sahnesi, şiirsel deneyimlerin dikkate değer bir çeşitliliğine ve bunların kaynaklandığı referanslara tanık olmuştur. Bunlar arasında üç şiirsel akımın etkili olduğunun bilinmesine rağmen sistematik olarak kategorize edilmesi zor görünmektedir. Gündelik ve postmodern şiir, normları yıkamayan şiirsel projelerin yokluğuyla aynı zamana denk gelecek şekilde yaygınlaşmıştır.²⁶ Suriye şiirinin yarım yüzyıldaki beklentileri basit bir biçimde incelendiğinde, devlet kurumlarının ve resmi basının, farklı yönelimlere sahip şairleri kontrol altına almak için iyi düşünülmüş politikalar aracılığıyla şairleri kutuplaştırmaya çalıştığı açık ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu kurumlar, birleştirici ulusal çıkarlar adına ideolojik farklılıkları göz ardı etme bahanesiyle, şairlere resmi platformlarda yer alma fırsatı vermektedir. Fakat çoğu zaman bazı şairler dışlanmış ve yok sayılmıştır. Buna ilave olarak bazıları ise kişisel ve politik konuları nedeniyle tamamen marjinalleşmişlerdir.

Devrimden sonra otorite, bazı şairleri kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Diğer yandan devrimi destekleyen ve ona bir ölçüde sempati duyan şairler de ortaya çıkmıştır. Öte yandan devrim karşıtı olan şairler yandaş platformları ve kurumları boykot ettiğinde veya otoriteyi kasıtlı olarak dışladığında devrimci dergi ve web sitelerine alternatif platformlar aramışlardır. Şüphesiz devrim ve savaş konusunun bütün bir şair kesimi için şiirsel bir moda konusu haline gelmesi hiç kimse için bir sır değildir. Ama asıl sorun bu konunun birçok şair için artık görmezden gelinemeyecek, susturulamayacak bir hale dönüşmesidir.

3.1. Diasporadaki Suriye Şiirinde Yapı

Halk ayaklanmasına karşı Suriyede cereyan eden savaş esnasında mevcut rejimin bozukluğu hakkında şiir yazan Suriyeli diaspora şairlerinin önemli ölçüde sözcükler üzerine odaklandıkları görülmektedir. Zira basılı divanlarında ve internette yayımlanan şiirlerinde çok miktarda savaşla ilgili sözcükleri içeren yeni kavram alanı niteliğinde yapıyla ilgili konuların ağır bastığı görülür. Bunun yanısıra tek kesitli kasideden başlayarak çok kesitli kasideye, geleneksel şiirden serbest şiire kadar şiir yazımındaki yapısal çeşitlilik kendini gösterir. Ayrıca çalışmada, bu şairlerin şiirlerinde tekrar güzelliği ve bu olgunun şairlerin kastedtiği yeni anlamları ve şiirsel tasvirlerini destekleyen delaletlerin olması önemlidir. Yine çalışmada başka yapısal olgular üzerinde durulacaktır.

3.1.1 Yeni Kavram Alanın Ortaya Çıkması

Yurtiçinde ve yurtdışında yaşayan diaspora şairlerinin devrimci şiirlerinde gördüğümüz belki de en belirgin özellik devrime ve savaşa dair sözcük alanında bir dizi yeni kelime dağarcığının ortaya çıkmasıdır. Şairler, bir şairden diğerine farklılık gösteren kelime dağarcığını kullanırken teknik özgüllüğün göreliliğini hesaba katarak, gerçeklikle yakın bir bağlantı kurmaktadırlar. Her şair, şiirleri aracılığıyla düşündürücü ve yaratıcı şiirsel yeteneklere sahiptir. Şair Ömer Süleyman aşağıdaki şiirinde diaspora şairlerinin ülkelerinden ayrılmadan önce yaşadıklarını ya da aileleri ile sevdiklerinden uzak kaldıktan sonraki durumlarını şiirleriyle kaydettiklerini belirtmektedir:²⁷

25 el-Harîfî, “el-Kasîdetu’s-Sûriyye el-cedîde kasîdetun mâ be’de’s-sevra”.

26 Süleyman, *Harekiyyetu’s-şâgilâti’l-kiyâniyye*, 25.

27 Enver ‘Umrân. “el-Mevt lâ yagvî’s-sakâra”, *Ceyrûn*, erişim: 12 Eylül 2022, <https://geiroon.net/archives/61667>.

Bu benim köyüm

Ancak dumanla yıkanmış taşlar nerede?

Ve yakınlardaki barut kokusu?

Balkonda dikilip katliamı beklediğimiz kardeşim nerede?

Ve çocuğun parçalanmış parmakları?

Şair Ömer Süleyman'ın ortaya attığı bu sorular sürgündeki şairlerin içlerinde taşıdıkları hüznü ve yaşadıklarını ifade etmektedir. Ülkeleri ile aralarındaki geniş coğrafi mesafelere rağmen bombalama, ölüm, aile, arkadaş ve komşu kaybına dair savaşın trajik yıkımlarından kaçamadıklarının göstergesidir.

Çok sayıda şairin Suriye olayını kendilerine sığınak edindiğini söylemek ise abartı sayılmamaktadır. Nitekim buna başvurarak, bilişsel ve teorik mühimmatlarının zayıflığını onarırlar ve günlük hayatın kelime dağarcığını abartılı bir şekilde kullanarak açık bir siyasi pozisyon almaktan kaçınmanın bir yolunu bulurlar. Şiirlerinde savaşı lanetlemekle yetinip yapılan zulümden bahsetmek ile yetinirler. Muhammed 'Alâa'd-dîn Abdu'l-Mevlâ'nın aşağıdaki şiirleri bu duruma örnektir:²⁸

Yaraların üzerine şarkı söyleyenlerden geri kalanların olduğu ormanda

Gecenin sabahı tutsak ettiği ormanda

Sanki yetim kalmış ve ve unutulmuş bir yer gibi

Özgürlük pazarlarında gizlice alınıp satılan bir yer gibi

Küllerinin ardında çölde terk edilenler

Sırasıyla bir rüya yaratırlar

Biri, günlere nane ve turp eker

Öbürü elindeki gül tohumlarını komşusuna hediye eder.

Biri, bir caddeyi süpürür veya bir virajı,

Sabah kopmuş bir elle tökezlediğinde

Yarın aydınlanacak ağaçların fidanları gibi onları toprağın altına atar.

Cenazeden sonra yemek pişirmeye ve derslerimize devam edeceğiz.

Evlerin çatısına bir meyve ve kuru ekmek atılması için dua etmeye de...

”في الوعرِ حيث بقيتُ ممَّن يرشون الغناء على الجراح

في الوعرِ حيثُ الليلُ معتقلُ الصِّباحِ

كأنَّما أرضٌ مُتيمِّمةٌ ومنسيَّةٌ

أرضٌ تُباعُ وتُشتري بالسَّرِّ في أسواقِ حريَّةِ

في الوعرِ مهجورونَ خلفَ رمادِهِم

يتناوبونَ على ابتكارِ الحلمِ

هذا يزرعُ الأيَّامَ نعناعًا وفجلاً

ذاك يهدي جازةً ممَّا لديه من بذورِ الوردِ

هذا يكتسُ شارعًا، أو عند مُنعطفِ عطفِ

حين يعثرُ في الصِّباحِ على يدٍ مقطوعةٍ

يلقي بها تحت الترابِ كأنَّها نُطفُ لأشجارِ تضيءُ الغدِ

بعدَ الجنائزَةِ سوفَ نُكلمُ طبيختنا ودُروسنا

ونواصلُ استمطارَ سَقفِ البيتِ فأكههْ وخبرًا يابسًا“.

Şiirdeki söz konusu bu yarı tarafsız üslup onların şiirsel deneyimlerine niteliksel veya sanatsal bir katkı sağlamamaktadır. Aksine deneyimleri, savaşı kınamaya, savaşın çirkinliğini ve zulmünü resmetmeye yönelik sıradan bir konuşma haline gelmektedir.

3.1.2. Şiir Yazma Biçimlerinin Çeşitliliği

Savaşla ilgili şiirsel yazı biçimleri, tek heceli bir metinden çok heceli bir metne, bir serbest şiirden diğerine ve yeni sanatsal araçları kullanıma göre çeşitlilik göstermektedir. Bir şair ile diğeri arasında ve bir metinden diğerine öznellik açısından da farklılıklar gözlenmektedir. Örneğin İmâdüddîn Mûsa “kesitsel dramatik büyüme” ile ya da “daha yeni bir ayakkabıyla iltica etmiş bir asker olarak” mısraları ile savaş tecrübelerini kesitsel bölünmeye başvurarak farklı boyutlara taşımaktadır. Söz konusu bu durumu iki aşamada incelemek mümkündür.²⁹ İlk aşamadaki mısralar, aralarında hiçbir bağlantı olmaksızın ayrı ve dağınık görünmektedir. Bundan dolayı okuyucu bu metnin taşıdığı anlamların karıştığını düşünebilir, ancak bu izlenim ikinci aşamada hızla kaybolmaktadır. Mısraları birbirine bağlayan şey, savaşla ilgili sanatsal ve şiirsel düşüncelerde benzerlik oluşturan savaş temasıdır. Bunun örneği aşağıdaki şiirlerde yer almaktadır:³⁰

28 Muhammed Alâa'd-dîn Abdu'l-Mevlâ. “Zehretu huzn ila hayyi'l-va'ir fi Humus”, *el-Ontolojiyyâ*, erişim: 26 Nisan 2022, <https://alantologia.com/blogs/blog/3467/>.

29 Süleyman, *Harekiyyetu's-şâgilâti'l-kiyâniyye*, 65.

30 İmâdu'd-dîn Mûsâ, “Ke cundiyyin munşak li't-tevv ve bi-ferdeti hizâ'in vâhide”, *Savt ultrâ*, 22 Ekim 2016. <https://www.ultrasawt.com>.

Elimde bir çiçek ” في يدي زهرة
Bir dal istiyorum onun için أريدُ عُصًا لها
Omzumda bir kuş وعلى كتفِي طائرٌ
Bir çiçek ister kendi için يرعُبُ في زهرة
Tarlada bir ağaç kuş cıvıltılarını özlüyor في الحقلِ شجرةٌ تشتاقُ الرَّقْرَقَاتِ
Ve hissediyor dallarında kanatların sıcaklığını وتتحمَّسُ في أغصانها دفءَ الأجنحة
Gözlerimde ise kanatları kırılmış bir rüya وفي عينيِّ حلمٌ مقصوصُ الجناح

Günler yatağımın altında uzanıp gidiyor تتَمَدَّد الأيَّامُ تحتَ سريري
Evcil yılanlar gibi كأنَّها أفاعُ أليفة..
Çoğalıyor sonra karıncalar gibi تتكاثُرُ كالنَّمَل
Ve kayboluyor çimenler arasında وكالعشبِ تختفي

Savaş başladığında seviyorum seni حينما بدأتِ الحربُ، أحبُّك
Savaş nasıl biterse bitsin, yine seviyorum seni كيفما تنتهي الحربُ، أحبُّك
Yeni ayrılmış bir asker olarak كجنديٍّ منشقٍّ للتو
Bir ayakkabı ile وبفردةٍ حذاءٍ واحدة
Seni sevmeye devam ediyorum. أظلُّ أحبُّك.

Biraz barutla parfüm yapabilirsiniz تستطيعُ أن تتعطرَ بقليلٍ من البارود
Randevunuza gitmeden önce قبلَ أن تذهبَ إلى موعدِك.

Şair Muhammed el-Matrûd'a gelince, onun "Metinler" başlığı altında yayınladığı "Adı Ahmed gölgesi ateş" şiiri hitabetten belâgat güzelliğine ve işitselden görsele geçiş çalışması olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde geçiş olgusunu, bireyselliği ve parçalanmış toplumsallığı ardına gizlendiği sanatsal bir maske yapmak için "Geçiş aşaması" adlı metinde sınırsız biçimde ikinci şahıs zamirinden birinci şahıs zamirine açıkca geçiş yapabilmektedir.³¹

Ahmed, sınırı nasıl geçtin de nihayet ölümün göbeğine yapıştın? ”كيف عبرتِ الحدودَ يا أحمدُ وتعلقتِ بسرةِ الموتِ أخيراً!؟
Sınırlar dikenli bir tel, karakol, dikenli bir tarla ve bir şarkı الحدودُ سلكُ شائكٌ ومخفرٌ للجندِ، حقلٌ من الشوكِ وأغنية
Yaralı ve genç bir vücuttan sızan kan مجروحةٌ ودمٌ ينزُّ من جسدٍ فتني
Ve arkamda da ateş vardı كانت خلفي النارُ إذاً
Uzunca "olmak" fiilinden bahsettim تحدَّثتُ عن الفعلِ (الصَّارَ) بعيدًا
Karşıya geçtim, korkular içinde oğlumu ve kalbimi unutmuş halde وعبرتُ، ونسيْتُ في زحمةِ الخوفِ ولدي وقلبي
Gözlerim ve vücudumun bir kısmı yorgun وعينيِّ وبعضُ جسدي التعبُ
Yüklerinden bıktığına aniden, إذ ضاق بأعبائه ومنها فُجاءهُ
Karşıya geçtim ve üzüm ağacı hakkında ne unuttuğumu da unuttum العبورِ ونسيْتُ ما نسيْتُ شجرةَ العنبِ، ولم أتذكرَ أن
Onunla sarhoş olmayı unuttum, sarhoş olmayı.. Sarhoş Hakim der أسكرَ بها، أن أسكرَ، يقولُ الحكيمُ المخمورُ: شجرةَ العنبِ
ki: Üzüm ağacı ودمعُها الذي صارَ خمراً، لا تخذلُ، فلا تخذلِها
Şaraba dönüşen gözyaşları, hayal kırıklığına uğrama, onu da hayal kırıklığına uğratma! الأشجارُ كالرجالِ تبكي ودمعُها غال.
Ağaçlar da insanlar gibidir ağlar, gözyaşları da değerlidir

Diaspora şairinin yazdığı bu şiirle onun uykularını kaçırın bir çok acı ortaya çıkmaktadır. Zira Muhammed el-Matrûd son derece önemli bir konuya odaklanmaktadır. O da milyonlarca Suriyelinin sınırları geçtiği acı göçtür.

31 Muhammed el-Matrûd, *İsmuhu Ahmed ve zilluhu 'n-nâr* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014), 47.

el-Matrûd bu göçü ülkeyi demir yumrukla yöneten zorba bir grubun ateş açtığı ölümden kaçanların ölümlerine ilişmesine benzetmektedir. Çoğu mülteci, çocuklarını ülkelerindeki hadiselerin gölgesinde bırakıp çeşitli ülkelere gitmiş ve ülkenin ağaçları değeri biçilemeyecek bir biçimde onlar için ağlamıştır.

Buraya kadar değinilen konulardan yola çıkarak şairlerin geleneksel ölçülere artık bağlı kalmadıkları söylenebilir. Öyle ki artık serbest şiir yazmayı tercih etmeye başlamışlardır. Bunun yanı sıra az sayıda şairin klasik şiir tarzını korumaya devam ettiği de söylenebilir. Bunlar arasında divanı ile aynı ismi taşıyan المنفى “Sürgün” adlı şiirin yazarı Enes ed-Dugaym öne çıkmaktadır:³²

وكم قزم تولنا صغيراً
فما رزق الشجاعة في صباه
يمانع عن دمشق الشام زوراً
يصلي باسم أهل البيت صبحاً
فلم أر حاكماً حراً كريماً
لقد ولدوا حراماً من حرام
سألن أمة قد بايعتهم
وأما قد أنجبت كلنا بغياً
فصار اليوم جباراً شقياً
وأوتيت حكم والده صبيّاً
وباسم الشام يقتلنا مليّاً
ويسبي زينب الكبرى عشياً
ولم أر فيهم بشراً سويّاً
وما ولدوا كريماً أو أبيعاً
وأما قد أنجبت كلنا بغياً

Nice cüce insanlar başımıza idareci olup da bugün zalim bir zorbaya dönüştüler.

Çocukluğunda cesur olmadığı halde o yaşta yönetimi babasından aldı.

Şam diyarının Dimeşk'ini sahte bir şekilde savunuyor, Şam adına uzun bir süredir bizi katlediyor.

Ehli beyt adına sabah namazı kılıyor, akşam namazında Hz. Zeyneb'e sövüyor.

Ne hür, cömert bir yönetici gördüm ne de doğru bir insan içlerinden.

Doğdular veledi zina olarak, saygın ve onurlu doğmadılar hiçbir zaman.

Onlara biat eden millete lanet edeceğim, günahkar ve köpek doğuran annelere de.

Şair bu şiirinde biçim ve kafiye bakımından klasik Arap şiirine bağlı kalmıştır. Hatta şiirindeki hiciv teması, klasik Arap şiir temalarından biridir. Nitekim burada rejimi bilinçli olarak hicvederek iktidarda kalabilmek için yürüttüğü sahtekarlıkları dile getirmiştir. Aynı şekilde gurbetçi şair Berakât el-Yûsuf³³, savaş nedeniyle memleketine dönüş yollarının adeta tıkanmış şiirlerinde dile getirmektedir. Ayrıca gözünde canlandırmakta artık güçlük çektiği çocukluk hayallerini, masum çocuklara yardım eli uzatmaktan aciz insanlara karşı duyduğu hayal kırıklığını şiirde tasvir etmektedir. İlaveten çeşitli savaş uçaklarından özellikle de bedenlerini adeta bir deney yeri haline getiren Rus savaş uçağına dair imgelemlere aşağıdaki şiirinde yer vermektedir:³⁴

يغفو الملاك الطفل في أوطاننا
وهي التي بشراً لواسع رحمة
حملت لنا السوخوي فوق جناحها
أجسادنا صارت مخابراً حقدتهم
إيران لن يروي غليلها موتنا
والروس عنوان الجرائم على جهم
يا رب زلزلهم بعاجل صيحة
في زحمة الأهوال يخشى الرّيحاً
صارت تجيز لقتلنا تضحياً
ولخّ الذئب بشعبنا تذبيحاً
وتناوبت قطعائهم تشبيحاً
حتى تُشيد في الشام ضريحاً
قصف الضعاف وجدد التسليحاً
كُرم لدمع معرة وأريحاً

Bebek melekler rüzgarın bile korktuğu dehşetlerin ortasında, uykuya dalarlar vatanımızda.

O, engin rahmetinin müjdesidir, bizim öldürülmemize açıkça izin veren.

Aşağılık Suhoy savaş uçağı halkımızı katletmek için kanadının üzerinde taşıdı bombayı.

32 Enes Dugaym, *Divānu 'l-menfā* (Dāru'n-Nuhbe li't-Tibā'ati ve'n-Neşr, 2017), 32-33.

33 Şair Berekat el-Yusuf 1973 Suriye doğumludur. Halep Üniversitesi'nde eczacılık okudu ve 1996 yılında mezun oldu ve 2013 yılına kadar mesleğini icra ettikten sonra Türkiye'ye göç etti. Halen ailesiyle birlikte Türkiye'de yaşamaktadır. Kuzey Suriye'de sağlık ve eğitim sektörü başta olmak üzere eşitli kuruluşlarda çalıştı. Vatan sevgisi, övgü, nostalji, güzel ahlak ve genel olarak sağlıklı ilgili konular başta olmak üzere çeşitli konularda şiirler yazmıştır. bk. Muhammed el-Ahmad, “Berekât el-Yusufun Şiirindeki Korona Salgını”. *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın Sempozyumu*, 08 Temmuz 2020. Çev. Yakup Göçmen 158-172. Kilis Üniversitesi Baskı 2020.

34 Berakât el-Yusuf, *Hâzihi'l-ebiyât uhizet hilâle likâ'in hâssin ma'ahu bi-târih* 18 Eylül 2021.

Bedenlerimiz nefretlerinin deney yeri haline geldi ve kıta birlikleri hayalet gibi çöktü tepemize sırayla.

İran'ın intikam ateşi sönmeyecek ta ki Şam'da bir türbe dikilene dek.

Rusya suçun tam adresi, onların tek derdi bombalamak zayıfları ve yenilemek silahları.

Allah'im! Onları bir çılgınlıkla yerle bir et, Eriha ve Ma'arra'nın gözyaşları hatrına.

Şair bu şiirinde savunmasız masum insanları zayıf düşürüp bariz bir şekilde katledildiğın ve adeta kanlarının içildiğini tasvir etmektedir. Suriye halkının katledilmesine katkıda bulunanların isimlerini şiirde açıkça ifade etmektedir. Sözlerini bir umut çılgılığı, dua ve bu işgalcileri başarısızlığa uğratması için Cenab-ı Hakk'tan merhamet dileme ile bitirmektedir.

3.1.3. Geleneksel Edebi Türlerin Yükünden Kurtulma

Birçok şair şiirsel yazımında metinlerini anlatı, dramatik, epik ve eşleştirme düzeylerine açık hale getirerek geleneksel edebi türlerin ağırlığından ve kısıtlamalarından kurtarmaya çalışmıştır. Farklı şiir teknikleri aracılığıyla, metinlerin alegorik ve sembolik yapılarını genişleterek bir yandan da okuyucuyu düşünmeye sevk eden bir özellik katmaktadır. Ali Sefer'in يوميات ميكانيكية "Mekanik Günlükler" şiiri buna örnektir.³⁵

Çılgınlıklarla dolu orman yolu

Açıklayamadık bunu

Bir haydut tarafından gasp edilen kadın

Yolunu kaybeden bir kadın

Karanlıkta geçen siyah bir köpek korkuttu onu

Yolunu bilen bir kadın

Ama bir taşta takıldı

Sevgilisi ile sevişen bir kadın

Ve...

Kesinlikle o kadın

Yalnızca orman yolu

Bilir onun tüm sırlarını..

طريقُ الغابةِ محفوفةٌ بصرخةٍ

لم نستطع أن نفسرَها

امرأةٌ اغتصبها قاطعُ طريق

امرأةٌ ضلَّتْ طريقَها

وأخافها كلبٌ أسودٌ مرَّ في العتمةِ

امرأةٌ تعرف طريقَها

ولكنها تعثرتْ بحجر

امرأةٌ تمارسُ الحبَّ مع حبيبِها

و...

بالتأكيد هي امرأةٌ

ووحده طريقُ الغابةِ

”يعرف سراً“.

Bu şiir, ilk bakışta kopuk gibi görünen bir anlatı sahnesine dayansa da dikkat çekici sembolizmi ile bizi şaşırtmaktadır. Bu şiirdeki kesintiler, gerilim sahalılarında birçok metafor üretmek için umut uyandırmaktadır. Nitekim şiirdeki kadının, yaşadıklarını sadece orman yolunun bildiği pek çok şeyden sıyrılması Suriye olayının taşıdığı sembolik parçalanmaya atıfta bulunmaya yöneliktir.

3.1.4. Tekrar Estetiği

Şairlerin, lafzî veya manevî tekrarın estetiğe dayandığı birçok şiiri vardır. Şöyle ki bu eserler doruk noktasına ulaşmak için sürekli gelişen zıt anlamlı mecazlar yoluyla ilham yaratır. Bu söyleyiş biçimi tiyatro dilinde de bilinmektedir. Şair Şâfi el-Es'ad aşağıdaki şiirinde السكين "bıçak" kelimesini tekrar yoluyla zikrederek ana temaya ilişkin göstergeleri metnin bütününe yaymaktadır. Böylelikle okuyucu, dağınık haldeki manevi lafızları bir araya getirmektedir. Ayrıca benlikten ve vatandan kopmayı imkansız hale getiren göstergeleri toplama girişiminde de bulunmaktadır.³⁶

Bıçak bir medeniyet şiiridir.

Bir halk tarafından yazılmıştır, başka bir halkın çocukları onu muhafaza etmiştir.

Bıçak, Arap diline hakimdir,

Ve onu tahrife de uğratmıştır.

السكينُ قصيدةٌ حضاريةٌ

ألفها قومٌ ويحفظها أطفالُ قومٍ آخرين

السكينُ أتقنت اللُغة العربية

وحرقتها

35 Süleyman, Harekiyyetu's-şâgilâti'l-kiyâniyye, 62.

36 el-Es'ad, Netelemmesu'l-kelimât 'ala'l-cidâr, 31-34.

Bıçak bir şairi öldürür.

السَّكِينُ تَذِيحُ شَاعِرًا

Ve cenazesine katılmaz.

وَلَا تَمَشِي فِي جَنَازَتِهِ

Bıçak sandalyenin arkasında durur;

السَّكِينُ تَقْفُ خَلْفَ الْكُرْسِيِّ

Üzerine oturmaz.

وَلَا تَجْلِسُ عَلَيْهِ

Bıçak asil bir çocuktur.

السَّكِينُ غَلَامٌ نَبِيَّهُ

Köle pazarında değil, kuyumcu pazarında satılır.

يُبَاعُ فِي سَوَاقِ الصَّاعَةِ، وَلَيْسَ فِي سَوَاقِ النَّخَاسَةِ

Bıçak yerel bir metaldir.

السَّكِينُ مَعْدَنٌ مَحَلِّيٌّ

Paslanmaz ve yoktan var edilemez.

لَا يَصْدَأُ وَلَا يُخْلَقُ مِنْ عَدَمٍ

Bıçak Şura Konseyi'dir.

السَّكِينُ هِيَ مَجْلِسُ الشُّورَى

Açıklamalar oradan yapılır.

وَالْبَيَانُ الصَّادِرُ عَنْهُ

Bıçak sessiz bir ajandır.

السَّكِينُ فَاعِلٌ صَامِتٌ

Ne soru sorar ne cevap verir.

لَا يَسْأَلُ وَلَا يُجِيبُ

Bıçak, düşman yaratan samandır.

السَّكِينُ هِيَ الْقِشَّةُ الَّتِي خَلَقَتْ الْأَعْدَاءَ

Uçaklar onları kurtarmak için çağrılır.

وَأَسْتَدَعَتْ الطَّائِرَاتِ لِإِنْقَاذِهَا

Bıçak kapıyı kırar, asla kapanmaz.

السَّكِينُ تَكْسِرُ الْبَابَ فَلَا يُغْلَقُ أَبَدًا

Bıçak acı nedir bilmez.

السَّكِينُ لَا تَعْرِفُ الْأَلَمَ

Bıçak pişmanlık nedir bilmez.

السَّكِينُ لَا تَعْرِفُ النَّدَمَ.

Hikmet Şâfi el-Es'ad, milli toplumsal kayboluştan hareketle kişisel kayboluş alanı oluşturmaktadır. Şair, açıkcası bazı metinlerini dil ve varlık birliğini parçalamaya götüren birbiriyle bağdaşmayan dizimsel imalarla dili doldurmaya çalışmaktadır. Yukarıdaki şiirde السَّكِين “bıçak” sözcüğüne odaklanıp onu tekrar etmektedir. Belki bu sözcüğün sürekli tekrar edilmesi, ona adaklanması, kayboluşun niteliğini ve sonuçlarını açıklayan anlam genişlemesine imkan vermektedir. Özellikle ilk soyutlamanın gölgesinde “bıçak” sözcüğünün hep belirlilik takısıyla gelmesi bu genişlemenin değerini düşürmemekte ve anlamsal boşlukların giderilmesi, dağınık anlamsal parçaların milli, hem kişisel hem de toplumsal parçalanma atmosferinden ayrılmanın zor olduğu bir anlam bütünüde toparlanması için yorum deneyimine imkan vermektedir.

3.1.5. İstiârelerin Yoğun Bir Şekilde Kullanılması

Birçok metindeki istiâreler, aşkın zihinsel benzerlik ilişkilerinin ötesine dayanmaktadır. Bunun yanı sıra metni hem etkilemeye hem de etkilenmeye açık hale getirmektedir. Böylece mevcut gerçeklik ile varlık arasındaki mücadeleden şiirsel bir dünya yaratma diyalektiği doğmaktadır. Yokluğun metaforik çekicilik gücüne, şiir üzerindeki etkisine ve dilsel kimliğin patlamasına başvuran ve metaforik işaretlere geniş bir alan açan Cevlân Hâcî'nin şiirlerinde bunun örneği bulunmaktadır.³⁷

Sis, konuşulan ama duymadığımız bir sözün ustasıdır.

”الصَّبَابُ نَجَارٌ كَلِمَةٌ نُطِقَتْ وَلَمْ نَسْمَعْهَا

Kafası karışmış kadınlar örümceğin ipinden daha ince bir hilal gördüler

الْحَائِرَاتُ رَأَيْنَ هَلَالًا أَرَقَّ مِنْ خَيْطِ الْعَنْكَبُوتِ

Balıkçıların parçaladığı

مَرْقَهُ الصِّيَادُونَ

Kulakları soru işareti gibi

آذَاهُنَّ عَلَامَاتُ اسْتِفْهَامٍ

Düştü küpeleri çamura

سَقَطَتْ أَقْرَاطُهَا فِي الْوَحْلِ

Papağan gözü kadar parlak

بِرَاقَةِ كَعْبَيْنِ بَيْغَاءَ

Sadece bir kelime öğretildi ona:

لَمْ يُلَقَّنْ إِلَّا كَلِمَةً وَحِيدَةً:

Elveda

وَدَاعًا.

Yukarıdaki metinde şairin parça parça delaletleri nasıl allak bullak edebildiği ve anlam tuzaklarıyla ardı ardına çağrışımlar oluşturmayı nasıl başardığı görülmektedir.

Bu durum okuyucuyu, dilin parçalanmasından hareketle kimliğin genel parçalanmasını yansıtan bütünsel bir anlam hakkında konuşmaya sevk etmektedir.

37 Mâzin 'Aksem Süleyman, "Mukârabe nakdiyye li 'ş-şiiri's-Sûri fi zemeni's-sevra ve'l-harâp", en-Nahâr, erişim: 6 Eylül 2022, <https://nahar.news/281817>.

3.1.6. Şiirde Paradoks Tekniğinin Kullanılması

Çoğu şiirde şiirsel paradoks³⁸ tekniğine önem verilmektedir. Nitekim birçok metin bu sayede zengin metaforik alanlar yaratarak dikkatleri çekmeyi başarmıştır. Okuyucuyu estetik ilhamların kaynağına götürerek şaşırtmaktadır. Örneğin şair Mervan Ali, فوتوغراف “Fotoğraf” isimli şiiri ile başta başlangıçta bize karmaşık gelen bir görsel-anlatı dünyasını önümüze sermektedir. Fakat şiirdeki coşkulu ve hareketli anlatım üslubu tiyatro dili ile benzeşmektedir:³⁹

Resim çok net	”الصورة واضحة جدًا
Polis	الشرطي
Silahını göğsüne kaldırır	يرفع بندقيته إلى صدره
Ve tüfeğin dipçliğini göğsüne yashıyor	يسند الأخمص إلى قلبه
Ve bir el ateş ediyor	ويسدد طلقة
Kalbime bir el ateş	طلقة واحدة إلى قلبي
ikinci resimde	في الصورة الثانية
Koşan bir polis	الشرطي الذي ركض
Aniden duruyor	توقف فجأة
İlk polisin arkadaşı	زميل الشرطي الأول
Bir tüfeği havaya kaldırıyor	يرفع بارودة
Av tüfeğine benzeyen	تشبه بارودة صيد
Evet, av tüfeği o	نعم إنها بارودة صيد
Gözlerini gökyüzüne doğru kaldırıyor	يرفع عينيه إلى السماء
Protestocular uçuyor	المتظاهرون يطرون
Güneşe doğru	نحو الشمس“.

Şairin paradoks unsurunu ve estetiğini kullanması, onu olmayanı keşfetmek için gerçeğin aşinalığını ortadan kaldırmasında büyük ölçüde başarılı kılmiştir. Şöyle ki maddi, manevi ve estetik yıkımla yüzleşmek için şairi içgüdüsel bir savunma arzusu sarmıştır. Bunu ise gerçekliği ve değer sistemlerini ortaya çıkaran yeni bir şiirsel dünya yaratarak gerçekleştirmektedir.

3.2. Diasporadaki Suriye Şiirinde Tema

Diasporadaki Suriye şairleri, şiirlerinde özellikle ülkelerinin trajik olaylar yaşadığı bir dönemde yapı ve tema bütünlüğüne odaklanmıştır. Şiirlerinde yapı ve çeşitliliğinin önemini azaltmaksızın temaya önem vermişlerdir. Aslında tema, metnin söylediği şey, başka bir deyişle metnin sunduğu bilgidir. Bu bağlamda, şiirlerinde yeni siyasi söylemin ortaya çıkması, öznellik ve nesnellik çatışması görülmektedir. Yaşadıkları gerçekliği betimlemek üzere ölümü odak haline getirmeleriyle bir yenilik ortaya koyabilmişlerdir. Ayrıca yaşadıkları ciddi sıkıntıları ve vatan özlemine şiirlerinde dikkat çekmektedir.

3.2.1. Yeni Siyasi Söylemlerin Ortaya Çıkması

Savaş hakkında yazan şairlerin metinlerinde, yeni siyasi söylemin ezici varlığına tanık olunmaktadır. Söz konusu şiir metinleri ile çok sayıda yer adına ve tarihi şahsiyete dayanan metaforlar ve terimler üzerinden yaşanan acılar gözler önüne serilmektedir. Böylece bu metinler, sanatsal olarak metafora dayalı politik söylem ve onun yeni unsurları aracılığıyla farklı şiirsel dünyalara açık hale getirilmektedir. Bununla birlikte, şair Enver İmran’ın dikkat çekici bir başlık taşıyan العسكري الجميل كهوب أيلول “Eylül esintisi gibi güzel asker” şiiri de dahil olmak üzere birçok şair şiirlerinde farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Şair bu şiirinde farklı bir vizyon yaratmak için düşmanın değişik bir portresini çizerken, önyargılı siyasi konumlardan uzak durmaya ve insani boyutun yanında yer almaya çalışmıştır. Ancak onun bu girişimi, ordunun insanlığın yanında yer almaması ve içimizdeki insanlığın olanaklarını katleden acımasız tutumu karşısında ciddi bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır:⁴⁰

38 Şiir, salt estetiklikle sınırlanılmayıp bir yönüyle estetik normlara karşı koyabilen bir sahiçilikten kaynaklandığı, bir yönüyle de estetik haz vermek yerine insana ve dünyaya karşı taşıdığı sorumluluk duygusu dikkate alındığında içinde kavramsal açıdan olmasa da olgusal açıdan paradoks barındırır. Bkz. Ali K. Metin, “Şiirin Paradoksu”, Turk Dili, erişim: 10 Mart 2023, <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2012/09/03-AL%C4%B0%20K%20MET%C4%B0N.pdf>.

39 Süleyman, “Mukâabe nakdiyye li’ş-şiiri’s-Sûri fi zemeni’s-sevra ve’l-harâp”.

40 Enver ‘Umrân, “el-‘Askerî el-Cemîl Kehub Eylûl”, *Sekâfât*, erişim: 9 Eylül 2022, <https://dahnon.org/archives/5988>.

*Evimizin bahçesindeki asker
Sakin eski bir şarkı gibidir
Komşumuzun kızının saçlarını tararken izledim onu
Ağlayarak şöyle diyordu:
Emir verilirse seni öldürebilirim,
Kusura bakma!*

”العسكريُّ السَّكُنُ في حديقة بيتنا
السَّكُنُ... كأغنيةٍ مَيْتةٍ..
شاهدتهُ يمشطُ بنتَ جارتنا
ويبكي:
قد أقتلكِ إذا أمرت..
فلا تؤاخذيني..“

Şairin, küçük kızın saçını taramasıyla askerin ortaya koyduğu insanlığı uzun sürmemiş ve acıyla karışık bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Nitekim asker ağlayarak üstleri tarafından emir verilirse onu öldürmek zorunda kalabileceği için kızdan özür dilemektedir.

3.2.2. Öznellik ve Nesnellik Çatışması

Öznellik ve nesnellik arasındaki çatışma kendini göstermiş ve bu durum çoğu metinde ister karamsar yönüyle isterse de iyimser ütopyik yönüyle olsun öznelğin lirizmi ile mevcut genel atmosferin mezc edilmesine katkı sağlamıştır. Bu çerçevede İsâ eş-Şeyh Hasen أمنيّة adlı şiirinde dar öznel bir düzlemde genel sosyal bir duyguya şöyle geçiş yapmaktadır:⁴¹

*Söyle bana
Suriye'nin Basel'in bir parçası olmadığını
Koyabilmem için başka bir yere
Hindistanın kuzeyine
Brezilya'nın güneyine
Avusturalya'nın karşısına
Doğunun kötülüklerinden uzağa
Söyle bana
Leyla!, dilek oyunu oynadığımızda
Gözlerimizi iyice kapatmayı öğreniriz.
Ülkeleri söküüp atarız
Süt dişleri gibi
Onları güneşe doğru fırlatırız.
hep bembeyaz ülkelere dönüşmeleri için.*

”قولي لي
إنَّ سورِيَّةَ لَيْسَتْ قِطْعَةً بِأَزَلْ
لَأَضَعَهَا فِي مَكَانٍ آخَرَ
شِمَالِ الْهِنْدِ
جَنُوبِ الْبِرَازِيلِ
قُبَالَةَ أَسْتْرَالِيَا
بَعِيدًا عَنِ شُرُورِ الشَّرْقِ
قولي لي
حين نلعبُ يا ليلي لعبةَ الأمانِي
تندربُ جيِّدًا على إغماضِ عيوننا
ونخلعُ البلادَ
كأسنانٍ لبنيَّةٍ
ونرميها في وجهِ الشَّمْسِ
لتعودَ بلادًا بيضاءَ دائمةً.“

İsâ eş-Şeyh Hasen şiiri güzellik ve çirkinlik karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Şair, siyasi, coğrafi hakiki vasfı olan Suriye ile beklenen bir ütopya ve rüya olarak gerçekliği olmayan Suriye arasında derin ve büyük bir tenakuz inşa ediyor. Metindeki sapma, yoğun bir gerginlik içinde yayılıyor ve metnin delâleti savaş atmosferinden nesnel bir eşdeğer olarak çocukluk ve oyun atmosferine geçiş yapıyor. Suriye'nin/süt dişlerin düşmesi, savaşın bitmesi ve Suriye'nin güzel, istikrarlı ve güvenli ortamıyla /daimi bembeyaz dişlerin var olması anlamındadır.

3.2.3. Ölüm Konusunun Delalet Açısından Odak Haline Gelmesi

Ölüm konusu ve devrim savaş sırasında Suriyeli şairleri meşgul etmiştir. Şöyle ki şairler, savaş sorunu, kan dökülmesi ve yıkım temalarını direkt olarak şiirlerine konu edinmişlerdir. Bunu ise mevcut durumdan başlayarak, geçmişte ve günümüzde insanlığı meşgul eden başlıca mantıksız varoluşsal sorulara yol açan durumları irdelemişlerdir. Nitekim şair Nârîn Darkî'nin şiirlerinde السَّمَاءُ “gökyüzü” kelimesini tekrarlayarak onu bir semantik odak haline getirdiği gözlemlenmektedir. سنجار “Sincar” isimli şiirinde ise şairin vatani, kendisinin ölüm anında doğan bir çocuğun göğsüne bıraktığı biçare bir kalbe dönüşmektedir. Sanki الوطن/الطفل “çocuk/vatan” ütopyasıyla oluşturduğu metafizik denklem, tüm yaşamı boyunca şairin yaşadığı trajedileri birden fazla delalete sahip gökyüzü ile ortadan kaldırmaktadır. Şairin aşağıdaki şiiri buna örnektir:⁴²

41 Süleyman, “Mukârabe nakdiyye li'ş-şiiri's-Sûrî fi zemeni's-sevra ve'l-harâp”.

42 Süleyman, *Harekiyyetu ş-şâgilâti 'l-kiyâniyye*, 50.

Memleketim burası benim
Şaşkın bir kalpte
Nazikçe alarak
Bir bebeğin göğsüne koydum onu
Öldüğüm anımda doğan
Sincar Dağı'nda
Ve onu Zerdüşt adına vaftiz etti
Güneşi kollarımda tutuyorum
Sonra gidiyorum
Susamış gözlerle
Topal bir annelik ile
Ve eskimiş terlikler ile
Gökyüzüne hediye ediyorum.

”وطني هنا
في هذا القلب المذموم
أتناوله برفق
وأضعه في صدر طفل
يولد في لحظة موتي
في جبل سنجار
وأعمده باسم زرادشت
أحمل بين يدي شمسه
ثم أمضي
بعيون عطشى
وأوممة عرجاء
ونعال مهترئة
أهديها للسماء.“

Bir gün korkuyla her şeyi yerle bir eden savaşın acımasız araçlarının sesleriyle uyandığında tüm şefkatiyle küçük kalbinde taşıdığı vatanını kendisi ölümlerinde doğan küçük çocuğun kalbine koyarak çılgın savaşın sesleriyle hayatı karşılayan küçüğün bedbahtlığına işaret etmek istemiştir. Kendisi tüm sahip olduklarıyla göklerden gelmekte ve bu eylemiyle ise kucakladığı acısını hafifletmesi için göklerin yaratıcısına yalvarma anlamı taşımaktadır.

3.2.4. Vatan Özlemi

Şairler ülkelerinde cereyan eden sistematik katliamı ve tüm acımasızlığıyla sistematik yıkımı bizatihi yaşama- larının akabinde kendi topraklarından ve vatanlarından uzakta yaşamak için göç ettiler. Sonrasında içine düştükleri zorlukları tasvir etmeye ve memleketlerinde geçirdikleri güzel günlere özlem duymaya başladılar. Öyle ki bu tasvir, şair Hikmet Şâfi el-Es'ad'ın yabancı bir varlık gibi yıkık ve beyhude paralel bir araziye dönüşmüş şiirinde evhamlar şeklinde belirmektedir. Bununla beraber ona göre yazı, hâla son derece umutla dolu bir güzelliğe sahiptir ve insanlık üzerine odaklanıp bahse girerek şöyle demektedir:⁴³:

Seni özlediğimde şiir yazdım duvara
Bomba onu yaktı
Kanlar aktı harflerinden
Seni özlediğimde tok çocuklar aradım.
Bulamadım.
Seni özlediğimde dağlara çıktım
Şehirlere baktım
Göremedim onları.
Seni özlediğimde bir mum yaktım.
İfşa ettim son avareliğimi
Seni özlediğimde yanibaşımdaki savaşçının cesedine dokundum
Onun gülümsediğini hissettim.
Vesaire ...
Seni özlemem bu son anlarda değildir hiyanet.

حين اشتقتُ إليك كتبتُ قصيدةً على الجدار
هدمتها القذيفة
وسأل الدم من حروفها
حين اشتقتُ إليك بحثتُ عن أطفالٍ غير جياعٍ
فلم أجد
حين اشتقتُ إليك سعدتُ إلى الجبال
ونظرتُ إلى المدن
فلم أجدها
حين اشتقتُ إليك أشعلتُ شمعةً
وفضحتُ تشردني الأخير.
حين اشتقتُ إليك لمستُ جثةً مقاتلٍ جانبي
وشعرتُ به يبتسم
... إلخ
ليست خيانةً أنْ أشتاقَ إليك في هذه اللحظات الأخيرة.

Kayboluş ve özlem duygusu bizatihi şairden kaynaklanmakta ve neredeyse şiirinin her harfi kanından damlalarıdır. Vatanını anmak için şiirini ebedi kalacağı düşüncesiyle evinin duvarına yazmış ancak hayali mücrimlerin ilk ateşiyle yıkılmıştır. Öyle ki duvar yıkılmış, kasidesinin harfleri dağılıp kanlar akmıştır. Bunun üzerine şair, ülkesinde olup bitenleri tasvir için ironiye başvurmuştur. Bir gayretle aç çocukları aramış ama bulamamış. Bunun üzerine şehrini görmek için dağların zirvelerine çıkmış yine bir şey görememiş. Bu teknik, şairin coşkulu duyguları ve heyecanlı hisleriyle dolu eşsiz bir güzellik kazandırmaktadır. Zira şair vatanını özlediğinde oradaki trajedik olan her şeyi hatırlamakta ve nihayetinde ise vatan özlemi ve arzusu dışında elinde bir şey kalmadığını görmemektedir.

43 el-Es'ad, Netelemmesu'l-kelimât 'ala'l-cidâr, 35-36.

3.2.5. Zorlukların ve Acı Gerçeğin Tasviri

Suriye Diaspora şairleri ülkelerinde ve diasporada yaşadıkları tasvir etmekte ve umutları kalmamış insanların hallerini gözlemleyip her hangi bir yerde karşılaştıkları tehditleri betimlemeye önem vermektedirler. Öyle ki saygın olmayan bir hayatın gölgesinde insan artık bir faaliyette bulunamamaktadır. Bu şairlerin şiirleri kendilerine dayatılan acı gerçeğe delalet eden özelliklere sahiptir. Şair Reşid Cemal'in betimlemedeki doğrudanlıkta ve keskinlikte mensubu olduğu bölgenin yapısının bir rolü vardır. Zira 'Ayn'u-l'Arab (Kobanî)'li Cemal, Suriye şiirlerinde trajedisini açıkça ortaya koyabilmek için موج شاحب "Soluk Renkli Bir Dalga" isimli toplu şiirlerini bölgenin dört bir tarafını kaplamış çılgılık ve acıyı hafifletecek dilsel metaforlar, semboller ve isimler olmaksızın yazmıştır. Şair, çocuklarını yitirmiş şehrinin zorluklarını şöyle tasvir etmektedir:⁴⁴:

<i>Köle pazarında bir kadın</i>	امرأة في سوق النخاسة.
<i>Ölüm kıyısında bir çocuğun doğumu</i>	ميلاد طفلٍ على شاطئ الموت.
<i>Tarumar olmuş bir vatan</i>	وطناً مشرداً
<i>Kurşunlar altında</i>	بين مغازلات الرصاص.
<i>Geçmişinden soyuyulanmış bir şimdi</i>	حاضر يتجرّد من ماضيه،
<i>Mekanın lanetini takip eden bir zaman</i>	وزماناً ما زال يلاحق لعنة المكان
<i>Hayal alemine gizlenen</i>	القابع في مخيلته.
<i>Bu dil, varlığa doğru ilerleyen dilidir</i>	إنها لغة العابرين نحو الوجود
<i>Kayıplarla ağırlaşmış</i>	المثقل بالضياح.
<i>Bu dil savaşın dilidir.</i>	إنها لغة الحرب
<i>Başka hiç bir şey değil</i>	ولا شيء آخر.

<i>O kadının kokusu</i>	عبير تلك الأنثى
<i>Rus silahıyla kirlenmiş</i>	ملطّخ بنيبال (روسي)
<i>Çocuğu hâlâ kokluyor</i>	وظفلها ما زال يشم
<i>Hardal esintisini</i>	نسيم الحرّ دل
<i>Rahminde</i>	في رحمها.
<i>Sarayın bahçesinde oturanlar</i>	القائون في حديقة القصر
<i>Umutları koparmakta ustalaşmışlar</i>	يتفننون بقطف الأمل،
<i>Ve toplu mezar inşasında</i>	وهندسة المقابر الجماعية.
<i>Onlar ölüm sofrasındalar</i>	إنهم في وليمة للموت
<i>Tüm davetliler şiirlerden</i>	كل المدعوين من قصائد
<i>Resimlerden</i>	لوحات
<i>Şarkılardan</i>	معزوفات موسيقية،
<i>Kısa öykülerden</i>	وقصص قصيرة
<i>Ve romanlardan</i>	وطويلة.

Diaspora şairleri, Suriyelinin ülkesinde yaşadığı zorlukları tasvirde başarılı olmuştur. Zira o zorlukları kendileri yaşamış, bu durum göç etmelerinin doğrudan sebebi olmuştur. Şiirleri ise gerçeklerle olduğu gibi hayallerle de doludur. Hayalleri geçeklerden etkilenmiş ve gerçekliğin doğrudan yansımaya dönüşmüştür. Hatta hatıralar bozulup savaşın baskı ve kasvetinden sıkıntı çeker duruma gelmiştir.

<i>Hayal edemedim</i>	”لم أكن أتخيّل
<i>Anıların da ölebileceğini</i>	أن الذكري يمكن أن تموت أيضاً
<i>İşkencenin şiddetinden.</i>	من شدة التعذيب
<i>Onun bir kabrini bulamazsın</i>	ولا تجد لها قبراً،
<i>Enkazın altına çekilmesinin dışında</i>	فقط تغور تحت الأنقاض.“

44 Reşid Cemâl, *Mevcun Şâhib*, 1. baskı ('Ammân: Dâru Fadâât, 2016), 66.

Burada bu şairlerin sahip olduğu ve betimleme yetimizi aşan yüksek hassiyeti dikkat çekmektedir. Zira sözleri, Suriyelinin yaşadığı, alışık olmadığı ve alışamayacağı olayların ve olayların ve musibetlerin doğrudan anlatımıdır. Şair, varil bombalarının, bomdardımanların altında kalan çocuklarımıza yüzünü göstermesi için yağmura yalvarmakta ve aynı zaman dilimine ve çevreye ait doğrudan tasvirleri kullanarak şöyle söylemektedir:

Ey gökyüzü, yağmur yağsın

Yağsın yağmur küçüğün yüzüne

Yoksa yok olacak enkazların arasında.

”مطرُ أيتها السماء

مطرُ على الوجه الصَّغير

وإلا ضاع بين الأنقاض.

Savaşın göç ettirdiği, aidiyetleri alt üst olmuş bu insanların yaşamak zorunda kaldığı zamanı çağrıştıran varoluşsal soruların öncüsü, divanının bir köşesinde şu soruları soruyor:⁴⁵:

Bulutların başına gelen bizim başımıza nasıl gelir;

“Nereye” sorusunu kavramadan gidiyorlar??

Dağların başına gelen bizim başımıza nasıl gelir;

“Burası”nın felsefesini yapmadan sabit kalırlar?

”كيف يكون لنا ما للغيوم؛

تذهب دون أن تدري معنى لـ“أين“؟؟

كيف يكون لنا ما للجبال؛

تبقى دون أن تفكر بفلسفة لـ“هنا“؟

Tüm bu sorular, milyonlarca Suriyelinin kalblerine yazılmış yurtsuzluğun, acının ve varoluşun sorularıdır. Şair, akan kanları silmesi ve yeryüzünün yeniden kendi çehresine bürünebilmesi umuduyla gök yüzünden yağmur yağdırması için yardım istiyor. Ama insanların ülke içinde ve dışında yaşadığı acıyla bezenmiş bir şekilde sorulara cevap aramaktadır.

45 Cemâl, *Mevcun Şâhib*, 91.

Sonuç

Çalışmada incelenen şiirler, Suriye insanının ölümüne meydan okumasını ve umutla yaşamasını sağlayan, sahip oldukları yeteneklerini yansıtan ve yaratıcılık ile kuşanmış Suriye Edebiyatı'na sahip olduklarını göstermektedir. Suriye halkı açlık, evsizlik gibi zor şartlara rağmen hayatını sürdürmeye çalışmaktadır. Şartlar ne kadar ağır olursa olsun, ayaklanma/devrim öncesi edebiyat ile devrim sonrası edebiyat arasında farklılık olması çok doğaldır. Nitekim Suriye edebiyatı ve şiiri, geçmiş yıllarda da sahte özelliklerin arkasına gizlenmiş, kaba bir edebiyatın zulmüne tanık olmuştur. Devrim yıllarında yazılan edebiyatın şüphesiz en önemli özelliği kendini yeniden gözden geçirmesidir. Bu yüzden edebiyat henüz tamamlanmış bir imgeye sahip değildir. Çünkü diasporada pek çok edip ülke dışına dağılmış olduklarından kendilerini ifade etmelerini engelleyen birçok durum ile karşılaşmıştır. Savaşın koşullarını yaşayan ve tanık olan ülkemizdeki edebi akımın büyük bir kısmı henüz bize ulaşmamış olsa da, tüm bunların tesellisi, zor koşullara rağmen ışığı görebilecekleri özgür bir alana bir gün kavuşulacak olmasıdır.

Çalışmada diaspora Suriye şiirinden verilen örneklerden hareketle aşağıdaki bazı önemli sonuçlara ulaşılmıştır:

- » Suriye diaspora şairlerinin yazmış oldukları ve halen yazmaya devam ettikleri güzelliğin savunması, Suriye'nin dört bir tarafında Suriyelilerin uykularını zehir eden savaştan uzakta kalanları kurtarma çabası olarak sayılabilir.
- » Suriye diaspora şiiri, onlarca yıl dayatılan siyasilere boğucu egemenliğinden kurtulabilmiştir.
- » Diaspora şiirinin ülkenin başına gelen olaylara ışık tutmuş ve Suriye trajedisinin bir çok yönünü özellikle de iltica ve kaçış anlarını tasvir ettiği görülmüştür.
- » Ayaklanma/devrim gölgesinde yazılan önemli miktardaki Suriye şiiri, bir stil oluşturmakta olup şairleriyle birlikte unutulmuş oldukları yerden aydınlık alanlara doğru atlayabilen seçkin metinlerin varlığı gerçeğini desteklediği tesbit edilmiştir.
- » Suriye diaspora şiiri, şairlerini dünyadaki büyük olaylarla ilgili özgün görüşlerini sunmaya iten insanı bir boyut taşıdığı anlaşılmaktadır.
- » Şu an bile ülke içinde tüm parametrelerle olayların tam ortasında bazı şairlerin varlığı, günlük yaşadıkları tehlikelerden dolayı şiirlerine güvenirlilik kazandırdığı görülmektedir.
- » Diaspora şairlerinin Suriye'nin sesini ve Suriyelilerin zorluklarını dünyaya ulaştırmak üzere kendi rol ve görevlerini yapmaya yönelen ahlakı ve insani sorumluluğa sahip olduğu ve bu özelliğin ülke içindeki hala kargaşanın ortasındaki şairlerin etkinliğinden ve öneminden daha az önemli olmadığı anlaşılmıştır.
- » Gerek içerde gerekse dışarda olsun Suriyeli diaspora şairlerini birbirlerine yaklaştıran özelliklerinin olması, bir taraftan şairlerin duygu birliğine sahip olduğu olduğuna, diğer yandan diaspora ülkelerinde yaşadıkları trajik sona işaret ettiği anlaşılmıştır.
- » Ülke içindeki ve dışındaki diaspora şiiri, yapı ve tema bakımından halihazırda geniş bir yankı uyandıran bir çok özelliğe sahip olduğu görülmüştür.
- » Ayaklanma/Devrim yıllarında yazılan edebi metinlerin sahip olduğu en önemli özelliğin, zâtın ve kimliğin tekrar ele alınıp anlaşılmasına yönelik olduğu görülür.
- » Diasporadaki Suriye şiirinin görünümü tamamlanmış ya da açık olmayabilir. Zira bu şiir, ülke içinde ifadesini engelleyen koşullar altında olayları yakından resmederken ve şiirin alanı diasporada ülke dışına dağılmış durumda olduğu görülmektedir. Ülke içinde ve savaş şartları altında sıkıntılarla süren çoğu edebi çalışma henüz bizlere ulaşmamasına rağmen gün yüzüne çıkabileceği umudu tek teselli olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ‘Ali, Mebrûke ve İsâ eş-Şeyh Hasen. “el-Kasîdetu Tairun Sariku’l-Hannâi ve ene erkudu veraeh”, *Sahîfetu’l-‘Arab*, s. 10079, erişim: 27 Mayıs 2022, <https://alarab.app/>.
- ‘Atûm, Eymen. *Hâviye*, Beyrût: el-Muessesetu’l-Arabiyye li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 2016.
- Berakât el-Yusuf, Hâzihi’l-cbyât uhizet hilâle likâ’in hâssin ma’ahu bi-târih 18 Eylöl 2021.
- ‘Umrân, Enver. “el-Mevt lâ yagvî’s-sakâra”, *Ceyrûn*, erişim: 12 Eylöl 2022, <https://geiroon.net/archives/61667>.
- Abdu’l-Mevlâ, Muhammed ‘Alâa’d-dîn. *Mâ alâkatu’s-şi’iri bi’s-sevra, mukaddime nazariyye fî kırâati’s-şi’iri’s-Sûrî hilâl el-ıncîcârî’l kebîr*, İstanbul: Merkez Haramûn li’d-Dirâsâti’l-Mu’âsira, 2019.
- Abdu’l-Mevlâ, Muhammed Alâa’d-dîn. “Zehretu huzn ila hayyi’l-va’ir fî Humus”, *el-Ontolojiyyâ*, erişim: 26 Nisan 2022, <https://alantologia.com/blogs/blog/3467/>.
- el-Ahmad, Muhammed. “Berakât el-Yusufun Şiirindeki Korona Salgını”. *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın Sempozyumu*, 08 Temmuz 2020. Çev. Yakup Göçmen 158-172. Kilis Üniversitesi Baskı 2020.
- Cemâl, Reşîd. *Mevcun Şâhib*. 1. Baskı, ‘Ammân: Dâru Fadâât, 2016.
- Dugaym, Enes. *Divânu’l-menfâ*. 1. baskı. Dâru’n-Nuhbe li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, 2017.
- Ebu Şihâb, Râmi. “Kırâatun ma’rifîyyetun li’s-şetâti bed’en mine’n-nefyi’l-evvel”, *Rumman*, erişim: 30 Mayıs 2022, <https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=4042>.
- el-Es’ad, Hikmet Şâfi. *Netelemmesu’l-kelimât ‘ala’l-cidâr*. Ankara: Soncağ Kültür, 2020.
- el-Harîrî, Abdullah. “el-Kasîdetu’s-Sûriyye el-cedîde kasîdetun mâ be’de’s-sevra”, *el-Cumhuriyye*, erişim: 8 Ağustos 2022. www.aljumhuriya.net.
- el-Harîrî, Abdullah. *Lâ tensâ kalbeke hâfiyen*. Amman: Dâr Fadâ’t, 2019.
- el-Matrûd, Muhammed. *İsmuhu Ahmed ve zilluhu’n-nâr*. 1. baskı. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 2014.
- Engin, Serkan. “Poetik İmge Nedir?”, erişim: 10 Mart 2023, <https://www.ekdergi.com/poetik-imge-nedir/>.
- Enver ‘Umrân, “el-‘Askerî el-Cemil Kehubub Eylöl”, *Sekâfât*, erişim: 9 Eylöl 2022, <https://dahnon.org/archives/5988>.
- Hac Muhammed, Mâcid. “Eseru’l-lucû’ fi’l-edebi’l-‘Arabî el-mu’âsir el-me’sâtu’s-Sûriyye ‘Unmûzecen”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24 (Haziran 2020): 261-280.
- Huseyin, Hâlid. “eş-Şi’iru’s-Sûrî fi’s-Şetât kırâ’a fi ru’â nakdiyye” *Ultrâ Savt*, erişim: 31 Mart 2022, www.ultrasawt.com.
- Huseyin, Tâha. *Hisâm ve nakd*, 12.baskı. Beyrut: Dâru’l-‘İlim li’l-Melâyîn, 1985.
- İsmâil, Sâmîr. “eş-Şi’ru’s-Surî beyne dâhil ve hâric kasîde vâhîde mektûbe bi kalemi’l-harb”, *Mecelletu’l-Faysal*, Riyad, 2016.
- Mâcid, Muhammed ve Muhammed Faysal ed-Dahîl. “Teceliyyâtu’s-sirâ fi’l-edebi’l-‘Arabî el-mu’âsir ve eseruhu fi harbi’l-Arap mine’s-sirâ’ ve’s-sidâm ila sekâfeti’l-harp fi şî’iri Suriye nemûzecen”, *Mecelletu’l-hareke* 20/2 (2018): 320.
- Metin, Ali K. “Şiirin Paradoksu”, Turk Dili, erişim: 10 Mart 2023, <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2012/09/03-AL%C4%B0%20K%20MET%C4%B0N.pdf>.
- Meysûn Şukeyr, “eş-Şi’ir’s-Sûrî fi’l-menfâ ve ‘âlem yahriku kalbehû”, *Rummân*, erişim: 16 Şubat 2017, <https://rommanmag.com/view/post-Details?=2565>.
- Müsâ, İmâdu’d-dîn. “Ke cundiyyin munşak li’t-tevv ve bi-ferdeti hizâ’in vâhîde”, *Savt ultrâ*, 22 Ekim 2016. <https://www.ultrasawt.com>.
- Müsâ, İmâdu’d-dîn. “Siryâzâ şî’iriyye 1-3 ru’â nakdiyye li kasîdeti’s-şetâti’s-Sûrî”, *Safahâtu’s-sekâfe*, erişim: 5 Mart 2022, <https://syria.alsafahat.net>
- Sa’dûn, Muhammed. *eş-Şi’riyye fî divân Bedir Şâkir es-Seyyâb*. Beskara: Câmîatu Muhammed Haydar Kulliyetu’l-Âdâb, Risâlatu Mâcistîr, 2010.
- Süleyman, Mâzin ‘Aksem. “Mukârabe nakdiyye li’s-şiiri’s-Sûrî fi zemeni’s-sevra ve’l-harâp”, en-Nahâr, erişim: 6 Eylöl 2022, <https://nahar.news/281817>.
- Süleyman, Mâzin ‘Aksem. *Harekiyyetu’s-şâgilâti’l-kiyâniyye muheyminâtun şî’iriyye fî zemeni’s-sevra ve’l-harb fî Suriye 2011-2018*, İstanbul: Muzâyik li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 2019.

EXTENDED ABSTRACT

An attempt to think about the concept of classical must first of all not lose sight of the essential qualities of the texts that take the title of classical. Perhaps the most important feature of classical texts is the ability, which we can summarize as “permanence”, to address beyond its age and context. Another feature of the classic is its normativity, in the sense that it is firstly a criterion among works in its class. However, the normative nature of the classical means that it has an ethical and political authority over the actions of its interlocutors beyond this epistemic meaning. In this respect, the classical, which expresses criticism of reality, corresponds to a horizon that points to the (ideal) situation for its reader. If we pay attention, these basic qualities of the classical play a decisive role in the existential relationship it establishes with tradition. It can even be said that it establishes a reciprocal, circular, dialogical relationship with the classical tradition.

Syrian poets inside and outside the Syrian lands are depicting the war that has been going on in Syria for more than eleven years. In their poems, they speak of positions condemning the war and resenting its ugly results, the bloodshed that this war leads to, and the forced displacement of millions of Syrians.

This study seeks to shed light on texts by Syrian poets that were said in the period between the beginning of the war in 2011 and 2018, these poets who live this war with the scourge it reflects on them and their compatriots. This study has also dealt with the most prominent names given to this poetry by scholars. The poetry here conveys a realistic and accurate picture of the tragedies the Syrian people suffer from the brutal killing and destruction that prompted many Syrians to migrate and seek refuge in neighboring countries; A sister or a friend, as this poetry has been imprinted with the tragedy that the people are living through and are still living under the weight of the ruling regime in Syria.

Some scholars have also called revolutionary poetry what was said in this period, and the hardships and disasters that were characterized by it. Among the scholars are those who called this poetry at this defining stage in the history of Syria and its people the poetry of the diaspora that we used in this research because the diaspora is a collective state that is achieved under duress, where millions of people are forced to leave their homeland without any guilt or a crime they have committed. These are the models of the victim according to cognitive studies diaspora; According to the studies of Robin Cohen and William Safran, all conditions of the diaspora are fulfilled in them. This type of literature includes everything that was written about the revolution after 2011. The presence of his companions was distributed between inside and outside.

In addition, the study clarified the most important common features that brought together poets of the Syrian diaspora, and this indicates the unity of feelings and emotions experienced by these poets. The speed of being affected by the event was one of the features that characterized these poets; The poets were busy documenting the moment of the event and conveying it under the pressure of the present moment. The phenomenon of new titles was a prominent feature of the poets of the diaspora, as these titles highlight the cultural differences and the difference in cultures that appeared clear in the hearts of the poets. The poets' expression of the phenomenon of migration had a great feature that colored their poetry at this stage. As for the poetic image, it was characterized by an imperfection, as if these poets intend to convey the psychological state in which they live instead of the poetic image that does not reach the reader completely.

The study focused on the artistic characteristics that dominated the poetry of the revolution among the poets of the diaspora at home and abroad, In terms of form and content, and we have mentioned the most important of them to avoid prolongation. It was the subject of the new lexical field, in which poets mobilized a new class of vocabulary belonging to the lexical field of revolution and war. In addition to the presence of the political discourse, including the names of historical places and personalities that were mentioned in the texts, with specific and important connotations at the present moment. The diversity of forms of poetic writing was one of the most important characteristics that appeared in this poetry. It ranged from a single-syllable text to a multi-syllable text, and the traditional form of the ta'filah and prose poem. The poems of this period were characterized by their openness to the narrative, dramatic and epic levels, endowing them with great allegorical and symbolic energy. The phenomenon of repetition is one of the most prominent characteristics that characterized the poetry of this period, including its many aesthetics that generate several suggestions, helping poets to reach what they want to express easily. The poets also relied on the extensive use of metaphor, which in turn opens the text to interaction relationships based on influence and influence. The form of the poem is one of the most prominent characteristics that distinguished Syrian poetry in the diaspora, as poets of this period did not adhere to the column of poetry and traditional metrics, but rather sided with the activism poem (free poetry) and the prose text, along with those who were known to write metered and rhymed poetry.

المدخل القيمي، وسؤال الحجية والفهم في التُّنَّة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجا

Mohammad Anas Sarmini

Istanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Istanbul 29 May University, Faculty of Theology, Department of Hadith
anassarmene@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6396-374X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 31/01/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06//2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1245276>

له، اختارت الدراسة بعضاً من الآراء التي صرّح بها أبو سليمان والتي اعتمد فيها على المقاربة الأخلاقية القيمية في التعامل مع السنة النبوية من حيث حجيتها ومن حيث فهمها، وركزت على مسألتين تطبيقتين في هذا السياق، الأولى في الاقتصاد وهي عقد المزارعة، والثانية في العقوبات وهي حد الردة. وقد أخضعت الدراسة جميع ما سبق إلى المنهج النقدي والتحليلي وذلك في سياق تقويم المسائل المذكورة ومراجعتها وإبداء الرأي فيها.

وخلّصت الدراسة إلى أن كلاً من المدخل القيمي والآراء الصادرة عن أبو سليمان ما زالت أفكاراً واجتهادات أولية تقبل الكثير من النقد والمراجعة قبل أن تُعتمد أو تُعمّم. وعلى سبيل الخصوص فإن آراءه المتعلقة بحجية السنة النبوية وفهمها يظهر عليها بأنها صادرة عن لا يمتلك أدوات التخصص الكافية في هذا الحقل المعرفي.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، القيم الأخلاقية، المدخل القيمي، حجية السنة، عبد الحميد أبو سليمان

Sünnetin Hücciyeti ve Anlaşılması Sorunsalı ve Değer Temelli Yaklaşım: Abdülhamîd Ebû Süleyman Örneği

Öz

Bu makale, muhtelif meziyetleri kendinde toplayan bir şahsiyet olarak Abdülhamîd Ebû Süleyman özelinde, günümüz düşünürlerinin sünneti anlamadaki yöntemlerini ele almaktadır. Zira Abdülhamîd Ebû Süleyman Malezya'da Uluslararası İslam Üniversitesi'ni ve Virjinya'da Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nü kurma projelerinin başarıya ulaşmasına katkı sağlamış etkin ve yönetici bir kişiliktir. Aynı zamanda dini konularda reform düşüncesine yakın olup reformist ve uzlaşmacı bir figürdür. Kendisi sünneti anlama noktasında değerlere ve küllî metotlara odaklanmıştır.

Makale, söz konusu değer yaklaşımının sünneti anlama faaliyetinde, temellendirme ve uygulama düzeyleri için önemli bir giriş noktası olduğunu açıklamaktadır. Fakat bu yaklaşımın yine de yeterli derecede olgunlaşmadığını söylemek mümkündür. Bunu vurgulama ve örneklendirme bağlamında çalışma, Ebû Süleyman'ın sünnetin hücciyeti ve sünnetin anlaşılması hususunda dillendirdiği değer yaklaşımı merkezli görüşlerinden iki temel konu üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki ekonomideki müzâraa akdi, diğeri ise ukubâtaki dinden dönme haddi'dir. Daha sonra bütün konular, eleştirmek ve analiz etmek suretiyle ele alınmaktadır.

Çalışma, hem değer yaklaşımının hem de Ebû Süleyman'ın ortaya koyduğu görüşlerin, itimat edilmeden ve genel bir kabul olarak görülmeden önce, eleştiri ve incelemeye tabi tutulması gerekliliği sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim sünnetin hücciyeti ve anlaşılması hususunda telifte bulunduğu zamanlarda bu ilim sahasında yeterli uzmanlığa sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahlâkî Değerler, Değer Yaklaşımı, Sünnetin Hücciyeti, Abdülhamîd Ebû Süleyman

المدخل القيمي، وسؤال الحجية والفهم في السنة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجاً

الملخص

عالجت هذه الدراسة المدخل القيمي في التعامل مع السنة النبوية عند المعاصرين، وذلك من خلال أمودج عبد الحميد أبو سليمان باعتباره رجلاً جمع بين كونه شخصية إدارية فاعلة أسهمت في إنجاز مشروع الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وإنجاز المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فيرجينيا، وأنه شخصية إصلاحية توفيقية هدفت إلى تجديد الدين من داخله، وأنه ركز في تعامله مع السنة النبوية على مدخل القيم والأصول الكبرى.

أوضحت الدراسة أن المدخل القيمي هو مدخل مهم في التعامل مع السنة وذلك على المستوى التأصيلي والتطبيقي؛ إلا أنه مازال مدخلا غصاً جديداً لم يخدم بعد الخدمة الكافية. وفي سياق التأكيد على ذلك والتتمثيل

The Value Approach, And The Question Of Authenticity And Understanding In The Sunnah: Abdul Hamid Abu Sulayman As A Model

Abstract

This study addressed the value approach of contemporaries in dealing with the Sunnah, through the example of Abdul Hamid AbuSulayman as a character that combined several advantages. He was an active administrative figure who contributed to the completion of the International Islamic University Malaysia project and the International Institute of Islamic Thought in Virginia. As well as he is a reforming conciliatory figure aimed at renewing religion from within, Also, he focused in his dealings with the Sunnah on the value approach.

The study accepted that the value approach is essential in dealing with the Sunnah at the theoretical and applied level. However, it is an approach that is still not studied enough. In the context of emphasizing and representing this, the study chose some of the views that Abu-Sulayman stated, in which he adopted the value approach in dealing with the Sunnah regarding its authority and understanding. One is the sharecropping contract, Hajj in the modern era, and the last is the Apostasy penalty. Then the study critiqued and analysed all the things mentioned.

The study concluded that both the value approach in general, and the reflection of AbuSulayman are still preliminary proposals that need review and criticism before they are adopted or approved. It was clear that when he was dealing with the authority and understanding of the sunnah, he did not have sufficient expertise in this field of science.

Keywords: Hadith, Moral Values, Value Approach, The Authority of Sunnah, Abdul Hamid Abu Sulayman

مدخل

من المعلوم أن القيم الأخلاقية الكلية تشكل جزءاً ليس بالبسيط من الخلفية المعرفية والمنهجية عند قراءته النصوص الدينية وغيرها، كما أنّ لها تأثيراً جلياً في مراحل فهمها وتأويلها وتنزيلها على الواقع، بل إن مجرد البحث في واحدة من مسائل القيم ألا وهي تراتبيتها وتقديم بعض منها على بعضها الآخر يؤثر في عملية الفهم والتنزيل كما سيأتي. ويبدو أن المقاربة القيميّة مازالت حاضرة في مجالات الفقه والفكر الإسلامي عموماً، وفي قراءة السنة النبوية خصوصاً، وذلك منذ عهد النهضة، والسبب في ذلك هو جدّة هذا المدخل الذي يتعامل مع النصوص التأسيسية من بوابة القيم الكبرى والأصول الكلية أولاً، وأيضاً ظهور قيم جديدة في عصور الحداثة وانتقال بعضها إلى المجتمعات الإسلامية أو إلى حقل القيم الإنسانية الكلية، رغم أنّها لم تكن قيماً معتبرة في العصور الكلاسيكية ثانياً، وأخيراً تراجع بعض القيم الكلية في سلم أولويات القيم الكبرى وتقديم قيم أخرى عليها ثالثاً.

ولقد دخل الدكتور عبد الحميد أبو سليمان¹ معترك هذه المقاربة القيميّة، وقدم أطروحة تستحق التوقف عندها وذلك على المستويين التأصيلي والتطبيقي معاً. وتتجه هذه الدراسة لأن تحلّل هذه المقاربة على مستوييها المذكورين ثم تقيّمها وتنقدّها عبر الخطوتين الآتيتين: بأن تستخرج القيم الأخلاقية والمنهجية التي كان أبو سليمان ينطلق منها في التعامل مع الأصول التأسيسية وبالأخص السنة النبوية، ثم تسلط الضوء على اثنين من الميادين البحثية التي اهتم بها أبو سليمان وهي المجال الاقتصادي والمجال الجزائي والعقوبات.

وتأتي أهمية الدراسة من خلال أهمية البحث في حجية السنة وفهمها عموماً، وأهمية البحث المتصل بالمدخل القيمي فيها على وجه الخصوص، ومزية هذه الدراسة هي في اجتماع الأمرين معاً، ثم من خلال إسقاط هذه المقدمات على المنتج الفكري لأبو سليمان ثم تحليله ونقده.

وأما عن إشكالية للدراسة فهي في تحليل المدخل القيمي في التعامل مع السنة النبوية وذلك من خلال بحوث أبو سليمان أنموذجاً، ويتفرع عن ذلك عدة إشكاليات فرعية يمكن التعبير عنها بصيغة الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم القيم؟ وما أهمية البحث في منظومة القيم؟
- ما أثر المدخل القيمي في فهم السنة وحجيتها؟ وكيف يُنظر إلى نتائج هذا المدخل؟
- ما أثر سؤال القيم في تصور أبو سليمان للسُّنة النبوية؟
- كيف يُنظر إلى نتائج المقاربة القيميّة التي تقدم بها أبو سليمان في سياق حجية السُّنة النبوية وفهمها؟

وليتم للدراسة الوصول إلى إجابات موضوعية عن أسئلتها المذكورة، فإنها اعتمدت المنهج الاستقرائي بدايةً، فقامت باستقراء جميع آثار أبو سليمان الفكرية استقراءً تامّاً، ثم بنت على ذلك -وعبر المنهج الوصفي والتحليلي- عملية استنباط القيم الناظمة لمنهجه الفكري ثم استنباط

¹ ولد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مكة المكرمة عام 1936م، وحصل على درجة الدكتوراه في جامعة بنسلفانيا في العلاقات الدولية عام 1973م. وعمل عضواً في هيئة التدريس في كلية العلوم الإدارية في جامعة الملك سعود في الرياض ورئيساً لقسم العلوم السياسية فيها. وكان أحد مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والرئيس الأول وأحد المؤسسين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (1988-1999).

صدرت له عدة كتب ودراسات منها: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة (1960)، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية (1973)، أزمة العقل المسلم (1986)، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية (2002)، قضية ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية! (2003)، أزمة الإرادة والوجدان المسلم (2004)، الإصلاح الإسلامي: الثابت والمتغير (2004)، الإنسان بين شريعتين (2005)، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي (2007)، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (2009). توفي عام 2021م. وتجدر الملاحظة إلى أن الدراسة ستورد اسمه دائماً مرفوعاً على الحكاية "أبو سليمان". انظر ترجمته في الموقع الرسمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، تاريخ الدخول: 30/12/2022، الرابط: <https://iiit.org/ar/> -الفكر-الإسلامي-د-عبد-الحميد-أبو-سليمان/

منهجه في تفعيلها عند تعامله مع السنة النبوية من حيث الحجية والفهم. كذلك اعتمدت الدراسة المنهج النقدي في تقويم المدخل القيمي عموماً وأراء أبو سليمان المتصلة بالسنة النبوية خصوصاً.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة لهذا الموضوع، فإنَّ معظم الدراسات التي تناولت مسألة القيم في السنة النبوية قد عالجتها من جهة استخراج القيم الكبرى التي تدور حولها الأحاديث النبوية، فركز بعضها على استخراج القيم الحضارية أو القيم الاجتماعية أو القيم الاقتصادية وغيرها، وهذا على أهميته مختلفٌ عن مقصد هذه الدراسة.

وأما الدراسات التي عالجت المدخل القيمي في التعامل مع السنة -الذي هو مقصد هذه الدراسة- سواء من جهة ارتباطها بمفهوم السياق القيمي الذي يلقي بظلاله على منهجية فهم السنة وحجيتها فهي ما زالت دراسات في مراحلها الأولى. على أنني لم أجد من عالج المدخل القيمي عند أبو سليمان في تعامله مع السنة خصوصاً، فأرجو أن تقوم هذه الدراسة بسد جانبٍ من هذا الفراغ.

المبحث الأول: مشكلة القيم، مدخل مفاهيمي

تأتي أهمية الكلام في مشكلة القيم عموماً من عدة جهات، أهمها:

أن القيم تعبر عن المشترك الإنساني الذي يمثل الخير والأخلاق الإنسانية الكبرى التي تجتمع عليها معظم العقول السليمة، مهما كانت الأديان والفلسفات والأيدولوجيات التي تنطلق منها، وذلك لأنها تتجاوز الاختيار الديني والعقدي والمذهبي والفلسفي وترتكز إلى الفطرة الإنسانية الأولى، وهو كذلك من قبيل البحث في زوايا الجمع والوصل بين البشر وتوحيد جهودهم في سبيل الخير على اختلاف مشاربهم، ولعل البحث في القيم هو أحد مصاديق قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] فالعقلاء فيها سواء.

كما أنها تمثل جزءاً من الخلفية الفكرية التي ينطلق منها المجتهد في فهم النصوص التأسيسية² ولا يخفى أنه يمكن توسيع مفهوم القيم إلى ما يتجاوز دائرة الأخلاق إلى دائرة الأصول والمعتقدات، فتقديم النقل على العقل هو قيمة، وعكسه قيمة أيضاً؛ وقراءة القرآن الكريم من خلال السنة هي قيمة، وعكسها أي قراءة السنة من خلال القرآن الكريم هي قيمة أيضاً. وعلى ضوء هذه القيم والأصول أعمل المجتهدون عقولهم في فهم النصوص التأسيسية ثم في تنزيلها على الوقائع. ولا شك أن طروء قيم جديدة على المجتمع وتأخر قيم لصالح قيم أخرى هو أمر مؤثر في الأحكام التي استُخرجت من النصوص التشريعية.

ولابد قبل الولوج في البحث القيمي من وقفة عند جوانب من منطلقات القيم ومرجعياتها، فهي مرجعيات دينية أم إنسانية أم عقلية أم فردية.³ فعلى اعتبارها قيمة دينية تنطلق من الدين نفسه، فما هو موقف المجتهد المسلم منها لو خالفها القيم الإنسانية المعاصرة؟ أيعيد النظر والاجتهاد في المسألة أم يهمل القيم الإنسانية الحديثة؟ وعلى اعتبارها قيمة إنسانية -فوق الأديان- فإنه مضطر إلى إعادة النظر في المسألة كلها عند التعارض كما هو جلي. وأيضاً هل يكفي في الحكم الشرعي أن يجيب عن مسألة ما بالأدلة الشرعية فحسب؟ أم لابد أن تكون مسوغة قيمياً بحسب القيم المعاصرة والتي قد تكون تغيرت عن القيم الشائعة في العصور الكلاسيكية؟ ونحن ننزع إلى القول بوجوب التعليل الأخلاقي والتسوية القيمي دائماً في سياق الأحكام جميعها، فالإسلام لابد وأن يعلو ذروة القيم ولا يُعلى عليه، وللموضوع تفاصيل يجدر بسطها في غير هذا السياق.

² في دراسة أخرى أوضحت أن خلفية المجتهد في فهم النصوص التأسيسية تعود إلى أمرين أولهما الأصول الواقعية الاجتماعية وثانيهما القيم الأخلاقية. انظر للتوسع أنس سرميني، "الاتجاهات الفقهية الكلاسيكية والمعاصرة في مسألة تغير قيمة الأيمان وأثرها في الديون النقدية"، كتاب مؤتمر الاتجاهات الكلاسيكية والحديثة في العلوم الإسلامية، جامعة إستانبول 29 مايو، 2023م.

³ أنس سرميني، "المقاربة الأخلاقية عند البيهقي في شعب الإيمان، دراسة مقارنة بين الشعب وبين السنن"، مجلة شرقيات، مجلد12، عدد2، ص254-280.

وعلى أي حال فإن هذا الواقع قد نتج عنه أمران يخصان المجتهد المسلم المعاصر، الأول: أنه أثار أمامه أسئلةً واستشكالات بين يديه أمورٌ لم تكن مثارةً أو مستشكلةً مسبقاً، والثاني: أنه فرض عليه تقديم إجابات مسوغةً قيمياً بغير التسوية القديم.

ويمكن أن نوضح الأمر ببعض الأمثلة التي يظهر من خلالها أثر تغير القيم الأخلاقية عبر الأزمنة في الآراء الفقهية والمواقف الفكرية.

المثال الأول: الإلزام بالحق

ما قامت به بعض الدراسات المعاصرة بالموازنة بين قيمتي الحق والحرية في أزمنة الحداثة وما قبل الحداثة، وخلصت إلى أن القيمتين كانتا معتبرتين إلا أن الأفضلية كانت لقيمة الحق أمام قيمة الحرية، وعليه فإن إلزام الناس بالحق والأحكام الشرعية، والعقوبة على إهمالها ولو كان ذلك على حساب اختيارهم الشخصي، لم يُنظر إليه باستهجان أو على أنه أمر غير متسق مع القيم الكبرى آنذاك، وبعبارة أخرى فإن العقوبات من جنس التعازير على ترك الصلاة والصيام وأمثالها لم ينظر إليها على أنها تعدي على الحريات الشخصية بقدر ما نُظر إليها باعتبارها إحقاقاً للحق وتفضيلاً لمصلحة المكلف نفسه على حساب اختياره "الخاطيء". ويلاحظ في هذا السياق أنَّ الأحكام التشريعية المتصلة بهذه القيمة لم يُنقل لنا في الأزمنة السابقة أي انتقاد أو استهجان لها، والسبب وراء ذلك هو أنها لم تكن مستشكلة أصلاً باعتبارها خاضعة لنظام القيم الإنسانية آنذاك.

وفي المقابل فإن المنظومة القيمية الحداثية التي أعلنت من شأن المصلحة الفردية على حساب المصلحة الجمعية، ورفعت قيمة الحرية فوق قيمة الحق - ما دامت في المجال الخاص ولا تسبب ضرراً للآخرين - قد استشكلت أمثال هذه الأحكام المتصلة بقيمة الحق، التي لم يعد تقديمها على الحرية الشخصية مسوغاً أخلاقياً اليوم خصوصاً وأنها لا تسبب ضرراً عاماً، وقد انتهى الواقع الجديد إلى مطالبة الفقيه بتقديم مسوغات قيمية جديدة لهذه الأحكام أو بإعادة الاجتهاد فيها كلياً.

ولا يخرج الكلام في مسألة الردة واستشكال عقوبة المرتد عن هذا السياق، فالإيمان والكفر يصوران في المنظومة الحداثية بأحدهما من المجال الخاص والحرية الفردية، وعليه فإن قيمة الحرية التي ترجح على قيمة الحق تعطي كل شخص إمكان اختيار أي من الأديان التي يريد، بل وتعطيه الحق بأن ينفلت عنها جميعاً. وهذا يوضح لنا لماذا لم يُستشكل حدُّ الردة في الأزمنة المتقدمة، كما يفسر لنا لماذا جاءت أول إجابة عن سؤال عقوبة المرتد وتسوية أخلاقياً في الأزمنة الحديثة على يد مدرسة محمد عبده.

ويلاحظ أن الأجوبة الفقهية التي وردت على سؤال الردة جاءت بما ينسجم مع النسق الجديد لقيمتي الحق والحرية:

- فنجد بعض الفقهاء قد صوّر الردة على أنها من أفعال الخيانة العظمى لنظام المجتمع الإسلامي القائم على الدين.

- ونجد آخرين قد خصصوا الردة بالموقف الذي تُرافقه أفعال الخروج على المجتمع، وكلا الرأيين يحمل الردة على الحراية والخروج على جماعة المسلمين. وبعبارة أخرى فإنهما ليسا إلا محاولة لإثبات أن المسألة هي من المجال العام، والذي تتفق القوانين الحديثة مع القيم الأخلاقية المعاصرة على تجريم المساس به.⁴

- واختار بعض الفقهاء المعاصرين أن يعالجوا مسألة الردة من خلال البحث في المدونة الفقهية الكبرى عن ثغرات لإعاققة تنفيذ حكم الردة أو لتأخيره زمنياً على الأقل، واهتدوا إلى بعض الآراء التي تقول باستتابة المرتد أبداً ولو امتد الأمر أحقاباً متوالية.⁵

⁴ انظر للتوسع دراسة معتز الخطيب، بعنوان "الحرية الدينية وقتل المرتد" فصل في كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2018م. وأنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعاتها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م، ص 123-171.

⁵ روى هذا القول عن إبراهيم النخعي وسفيان الثوري: عبد الرزاق وغيره، انظر مصنف عبد الرزاق، 344/9، رقم: 19896. واختاره يوسف القرضاوي في غير الردة المغلظة كما أوضح في فتوى: خطورة الردة وعقوبة المرتد، تاريخ الدخول 2022/12/25م، الرابط:

- واستند آخرون إلى الرأي المعتمد عند الحنفية في أن المرتدة لا تقتل لعلها عدم المحاربة، وبنوا عليه أن المرتد -الرجل- إذا لم يجاهر بردته ولم يدع إليها ولم يسبب اضطراباً في المجتمع، فلا يطبق عليه حد الردة لعدم تحقق علة الحرابة في أفعاله.⁶

- واختار آخرون القول بتخصيص حد الردة بوقائع معينة وردت في السيرة النبوية، وجعلوها من التشريع الخاص لا من التشريع العام، أي جعلها من التعازير والأفعال التي قام بها النبي ρ سياسةً باعتبارها أميراً للمؤمنين لا باعتبارها نبياً مبلغاً، ومن ذلك توجيههم قوله عليه الصلاة والسلام "من بدل دينه فاقتلوه"⁷ إلى واقعة خاصة حصلت في زمن النبي ρ وهي إيمان بعض اليهود في أول النهار ثم كفرهم في آخره، في إشارة لقوله تعالى ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُتْرِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: 72] بمعنى أن الحديث مرتبط بواقعة حال مخصصة وليس من التشريع العام.⁸

وجميع الآراء المذكورة أعلاه -وبقطع النظر عن صحة اجتهادات أصحابها وسلامة نواياهم- إنما صدرت عنهم في سياق الإجابة عن استشكلٍ فرضته منظومة القيمة الجديدة.

المثال الثاني: الردع قبل التقويم

الأمر نفسه نجده في العقوبات البدنية في الإسلام، فالقيم الإنسانية الكلاسيكية في العصور المتقدمة، لم تجد في هذا النوع من العقوبات أي حرج أو غضاضة، بل وجدت فيها الزجر المقصود لردع المجتمع والنجاة، وذلك لأن القيمة العليا في العقوبة هي الإيلاء والردع، بمعنى أن هذه القيمة كانت متقدمة على قيمة إصلاح الجاني وتقويم اعوجاجه. وقد جاء الاجتهاد الفقهي الإسلامي في العصور المتقدمة مراعيًا لهذه القيم ومتسقًا معها، إلا أن الأمر قد أشكل على المعاصرين من جهة أنهم وجدوا أن القيم المعاصرة قد نبذت تدريجياً العقوبات البدنية وأحلت محلها غالباً العقوبات المالية والزمنية بالحبس وغيره، كما أنها قدمت قيمة إصلاح الجاني على زجره وردعه؛ وهذا ما حمل بعضهم على تأويل العقوبات البدنية الإسلامية كالقطع أو الجلد مثلاً بالحبس أو بعقوبات أخرى، أو القول بتاريخيتها وانتهاء زمان العمل بها.⁹

وليس المقام هنا مقام المفاضلة بين العقوبات البدنية أو الزمنية، ولا بين قيمتي الإصلاح والزجر ولا مقام التثبيت مما إذا أمكن للمنظومة الأخلاقية المعاصرة أن تحقق الإصلاح المنشود بعد أن خسرت الردع المذكور؛ وإنما المقام هنا للتنبه إلى أن المسألة إنما استشكلت أمام الفقيه المعاصر ولم تكن مستشكلةً أمامه مسبقاً، وأن ذلك ألزمه إعادة الاجتهاد في المسألة وتقديم أجوبة جديدة لها، أو على الأقل تقديم مسوغات قيمية لتسوية العقوبة مختلفة عما قدمه الفقهاء المتقدمون.

ونحن نقر أولاً بأن هناك قيماً رفضها الإسلام أو هذبها وحسنها، وقيماً فضلها على قيم أخرى سابقة للإسلام، وهو مفهوم الإتمام في قوله ρ "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"¹⁰ إلا أن السؤال هو في كيفية التعامل مع القيم الحديثة التي ركزت على قيم بعينها وأخرت قيماً أخرى، ولا يخفى أن بعضاً من هذه القيم الحديثة يتعارض مع القيم الدينية، وبعضها في دائرة ما يقبل الاجتهاد والبحث القيمي التشريعي.

<https://www.al-qaradawi.net/node/4259>

⁶ رجب شنتورك، "حقوق الأديين: نظرة مقاصدية"، مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، تركيا، ب.ت، ص48.

Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016, 112-114.

⁷ أخرجه البخاري (15/9)، رقم6922.

⁸ انظر أنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعيها، 134-145.

⁹ انظر للتوسع أنس سرميني، اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق بين الفقه الإسلامي والنظر الحديث، فصل من كتاب الإسلام والتأويل، تركيا: دار جامعة إينونو، 2018م، ص7-33. وانظر محمد حبش، العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان، المؤسسة العربية الأوربية للنشر، باريس، 2015م. ومحمد عابد الجابري، وجهة نظر، د.ن، 1992م.

¹⁰ مصنف ابن أبي شيبة، (324/6)، رقم31773. مسند أحمد (512/14)، رقم8952. وهو عند البزار بلفظ "مكارم الأخلاق"، البحر الزخار (364/15)، رقم8949.

وإذا ما انتقلنا في البحث الآن إلى من تنبّه إلى أهمية هذه المسألة من المعاصرين، فإننا نجد في مقدمة هؤلاء الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، فإنه انطلق من القيم الإنسانية والقيم الإسلامية الكبرى، ورتبها بطريقة دقيقة وبنى عليها اجتهاداته المعاصرة، وعُني كثيراً بذكر القيم الأصلية النازمة للمجالات العلمية التي تناولها، فتكلم عن القيم النازمة للاقتصاد في الإسلام، وعن نظام العقوبات في الإسلام، كما أنه جعل من القيم معياراً مركزياً في التعامل مع نصوص الوحي وبالأخص مع السنة النبوية، وكان كثيراً ما ينتقد مقارنة أصول الفقه بأنها مقارنة جزئية، ويفضل عليها المقارنة الشمولية التي تستند إلى المفاهيم الكبرى الإسلامية، وإلى القيم النازمة للموضوع الذي يدرسه.¹¹

المبحث الثاني: سؤال حجية السنة عند أبو سليمان

قبل الخوض في تحليل سؤال الحجية عند أبو سليمان، تجدر الإشارة إلى مسألتين مهمتين لفهم مقارنته المتعلقة بحجية السنة، الأولى أنه صرح بوجود تقديم الأصول الكلية والقيم النازمة للتشريع على النصوص الجزئية، وهو في واقع الأمر المنهج الأصولي الذي تميزت به مدرسة الرأي والمقاصد في التراث الإسلامي.¹² والثانية أنه صرح بتقديم منهج التوفيق بين النصوص وتأويلها -ولو بتكؤف- إذا ما تعارضت فيما بينها أو تعارضت مع القيم الكبرى التي استنبطها من النصوص، ويفسر ذلك بأنه نوعٌ من أنواع التدرج في التشريع والاستجابة لمتغيرات الوقائع الذي جرى في عهده p، ويرجحه على منهج النسخ واستبعاد النصوص التي قد يظهر بينها الإشكال.¹³

أولاً: القيمة المركزية¹⁴ في قراءته النصوص التأسيسية

إنّ القيمة الأخلاقية والمنهجية التي نراها حاضرة في جميع بحوثه، والتي قرأ من خلالها الدين ونصوص الوحي هي استقلال القرآن الكريم في التعبير عن الدين، فالوحي هو القرآن، والإسلام هو القرآن، والقرآن هو المتن الذي تشرحه المصادر الأخرى، وعنه تصدر أصول جميع القيم الدينية، وهذا يعني أنّ مصدر القيم لديه هو الوحي أي القرآن الكريم وحده دون غيره من المصادر المتفرّعة عنه،¹⁵ فنجد في واحدة من دراساته ينص على أن مصادر القيم الكبرى متصلّة بالقرآن فقط،¹⁶ وفي دراسة أخرى يذكر بأن القرآن قد احتوى الكليات والهدايات، وبأن الأصول المفاهيمية موجودة في القرآن الكريم، ويستدل على ذلك بآيات كثيرة منها: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4].¹⁷ كما أنه ذكر في دراسة خصصها بنقد متن الحديث: "إن مجمل السنة هو إثبات إمكانية تحقق قيم القرآن ومقاصده في عالم البشر وأنها ليست قيماً خيالية، ويمكن أن يتمثلها البشر أفراداً وجماعات".¹⁸

وبقطع النظر عن صحة دعواه وعن مدى دقة استدلاله، فإنه لا بد من وقفة عند العلاقة بين الكتاب والسنة عنده، وخصوصاً معنى الأوامر بطاعة النبي p واتباعه الواردة في آيات كثيرة في الكتاب، وتفصيله فيما يأتي.

¹¹ عبد الحميد أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م، ص22.

¹² انظر للتوسع أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، بيروت: مؤسسة نماء، 2021م.

¹³ عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.، 98.

¹⁴ سبق بيان أن المراد بمصطلح القيم في الدراسة أمران، هما المشترك الإنساني التي تنتمي إلى حقل الأخلاق، والخلفية الفكرية التي تنتمي إلى حقل المنهجيات أيضاً.

¹⁵ عبد الحميد أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة العشر، العدد 78، 2014م، ص137، 138.

¹⁶ عبد الحميد أبو سليمان، أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 40، 2005م، ص207-216.

¹⁷ عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح التربوي، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، 2002م، ص161، 162.

¹⁸ عبد الحميد أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، 2005م، ص242.

ثانياً: حجية السنة في ضوء مركزية القرآن الكريم

اعترض أبو سليمان على من يسوون بين القرآن والسنة من جهة السلطة والحجية، وذكر بأنه لو صح التساوي بينهما لما حدث ضير من اختلاطها بالقرآن، فكلاهما وحي له نفس الدرجة عند من يدعي ذلك. كما أنه استدل أيضاً بأحاديث النهي عن تدوين أجناس معينة من الأحاديث وخصوصاً المتعلقة بإدارة شؤون الدولة، وأعاد ذلك إلى أن معظمها متعلق بظروف زمانية ومكانية خاصة، فلا يجوز أن تختلط مع الأبدى القرآني، وكرر قوله بأنه لو كانت لها نفس الدرجة القرآنية لما نهى النبي ρ عن كتابتها، بل ولنزل الأمر من الله بحفظها، ولما أعوز النبي ρ - وهو مؤيد بالوحي - أن يوجه الأمة إلى أسلوب الحفظ المطلوب، بل إن في ذلك اتهاماً للنبي ρ بأنه عجز عن تهيئة ظروف الكتابة والحفظ.¹⁹ كما أن استدلال المسألة بموقف الصحابة عندما منعوا الناس من تداول السنة ومن روايتها، ورد ذلك إلى رغبتهم بأن لا تخرج السنن عن سياقها، فيخفى على من سيأتي بعدهم من المسلمين أبعادها الزمنية والمكانية.²⁰

وأقول إنه ومع اتفاق أبو سليمان مع الكثيرين من الأئمة وبالأخص من أهل الرأي في القول بمركزية الكتاب وتقديمه على السنة، إلا أن استدلاله بخشية النبي ρ وصحابه اختلاط القرآن بالسنة على مسألة نفى المساواة في الحجية بين المصدرين هو استدلال غير مستقيم، إذ لا تلازم بينهما؛ لأن علماء الحديث لا يجيزون خلط أقوال الصحابة فيما بينهم، أو التابعين فيما بينهم، رغم تساوي آرائهم وأقوالهم في الحجية والسلطة، فالحجية شيء والعمل على نفي الخلط بين النصوص شيء آخر.

على أن النهي عن كتابة الحديث له سياقات أخرى عند المحدثين غير قضية الحجية، وهي أقرب إلى أن تكون منعاً مختصاً بكتابة الوحي ممن يُخشى وقوع الاختلاط بين نسخ القرآن وصُحف السنة في بيوتهم، خصوصاً في الأزمنة المبكرة قبل استقرار القرآن في صدور القراء وانتشاره بين حفاظ الصحابة. هذا فضلاً عن أن الانتقال في النقاش من قضية الكتابة إلى قضية الحجية هو انتقال مشكل، فالحجية ليست فرع الكتابة، والكتابة ليست فرع الحجية، والكتابة عند المحدثين هي للتوثيق، والتوثيق يكون لما هو حجة ولما هو ليس بحجة، فالحجية تثبت بالنص الإلهي فحسب لا بالكتابة.²¹

ثالثاً: السنة هي أحد معاني النص القرآني الممكنة

يضيف أبو سليمان إلى مقولته بمركزية القرآن وبأن السنة ليست إلا نصاً شارحاً تطبيقاً له، أمراً آخر، وهو قوله بأن السنة الشارحة أو السنة البيانية مجالها ضيق كما سيأتي، فبيان السنة للكتاب هو مجرد تنزيل للنص القرآني على الواقع، ولكن لا على أنه المعنى أو التمثيل الوحيد للنص القرآني، بل على أنه أحد المعاني الصحيحة الممكنة والتي يشتملها فحسب، وبعبارة أخرى فالسنة هي أحد مصاديق الكتاب وأحد تجلياته، وهذا يعني أن الاتباع الصحيح للسنة لا يكون باتباع نصوصها حرفياً، وإنما باعتماد مسالك الاجتهاد والفهم نفسها التي اعتمدها النبي ρ عندما طبق الكتاب على مجتمعه. وينبغي على ذلك القول مسألة أخرى هي أنّ الأوامر والنواهي النبوية لا يمكن إعمالها في دائرة الوجوب والحرمة الشرعية؛ لأن ذلك مختص بالقرآن الكريم فحسب، وإنما يكون إعمالها في دائرة المنع والإذن الزمني، والذي يعود في أصله إلى دائرة المباح أو المسكوت عنه أصلاً، وهو الذي يسمى عند الأصوليين بتقييد المباح.

ويقول أبو سليمان في هذا: "لا بد من تجديد فهم الدين، بإعادة تنزيل مفاهيم القرآن الكريم ومبادئه وقيمه على جديد احتياجات العصور، أما التطبيقات النبوية المنزلة على ظروف العهد النبوي والراشدي فالذي يستفاد منها في العصور اللاحقة هو حكمة هذه التطبيقات وتنزيلها على

¹⁹ أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 161-162.

²⁰ أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

²¹ انظر للتوسع امتياز احمد، دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، ترجمة عبد المعطي أمين قلعجي، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، 1990م. وأنس سرميني، سؤال الأصالة والنسخة الأولى في مُدونات الحديث، بين المحدثين والمستشرقين، فصل من كتاب الحديث العصور الحديثة وابتداء أحمد نعيم، تحرير إبراهيم أوزجوشار، أسامة بوزكورت وآخرين، إستانبول: ديوان، 2022م، ص 263-276.

إمكانات عصرهم واحتياجاته، وهذا لا يعني التقليد والمتابعة دون وعي بتغير الظروف، وعليه فلا يؤخذ من هذه التطبيقات إلا ما يزال مناسباً للتطبيق للاحق المتغير من ظروف الزمان والمكان، وأما ما سوى ذلك فيفهم منه حكمة تنزيل مفاهيم الدين وقيمه ومبادئه للاستفادة منها في كل العصور اللاحقة والأماكن الأخرى. فهذا هو التجديد، وهو الأصالة والمعاصرة، وإسلامية المعرفة".²²

ولا شك أن هذه القراءة تتجاوز القراءة المقصدية التي تبحث في علل النصوص، وذلك باعتبارها قراءة تسلب عن السنة حجيتها وسلطتها التشريعية كما أنها تُفقد صفة الإلزام والتشريع، وذلك عندما حصرتها في دائرة المسكوت عنه، ووصفتها بأنها وجه من وجوه المعنى فحسب. كما أنها تُعطل صفة البيان وإيضاح الممثل والمشكل عنها وكذلك استقلالها بالتشريع من باب أولى. وهي تقصر على النبي ρ صفة التبليغ فحسب دون غيرها من الأوصاف. وبالإضافة إلى ذلك فإنها تحصر وجوب طاعته بصحابه ومن رافقه آنذاك. وهي بمحملها مسائل فيها مجازفات ليست بالقليلة، والإشكال فيها أنها وإن صحت في حوادث بأعيانها إلا أن تعميمها على نصوص السنة بلا دليل كلها أمر غير مقبول، بل إنه يقع في جهة النقيض من الدرس الأصولي الحديثي التراثي برمته.

ولا يخفى أن أبو سليمان في مقارنته المذكورة قد تجاوز منهج التعليل الذي اشتهر به أهل الرأي من الأصوليين وتجاوز كذلك نظرية المقامات التي لفت شهاب الدين القرافي النظر إليها ولم يعد بحاجة إليهما،²³ بمعنى أنه قد تجاوز التأصيل التراثي المعروف الذي يميز بين ما كانت السنة فيه تشريعاً تشريعاً عاماً خالداً عبر العصور، أو تشريعاً خاصاً بمن عاصرها كالسنن التي صدرت عنه بوصفه أميراً أو قائداً أو قاضياً، أو التي كانت من وقائع الأعيان وصدرت عنه على سبيل التعليق على أقوال أو أفعالٍ بدرت عن أحد الصحابة، وبين ما كانت السنة فيه ليست بتشريعاً وإنما كانت إرشادية أو بشرية جبلية. وأول ما يمكن أن تنتقد به هذه المقاربة البديلة، هو أنها انتقال من نظام محكم متماسك مركب، إلى مقاربة أحادية مختزلة.

رابعا: حجية السنة البيانية في دائرة الشعائر (عبادة الحج أنموذجا)

يفرق أبو سليمان أثناء كلامه عن السنة التشريعية البيانية بين السنن البيانية الواردة في سياق بيان الشعائر وأحكامها، وبين السنن البيانية الواردة في سياق إدارة المجتمع وشؤونه السياسية والاقتصادية وغيره، وهو يُخرج النوع الثاني من دائرة السنة التشريعية البيانية، ويجعله أحد المعاني الممكنة للقرآن كما سلف بيانه، وأما النوع الأول المتعلق بالشعائر فيبدو أن له في المسألة رأيين:

-الأول: ذكر فيه أن جميع العبادات والشعائر من صلاة وصيام وزكاة وحج قد جاء بيانها في سنن تشريعية فعلية متواترة، وأنه يجب الالتزام بها

تماماً.²⁴

-الثاني: خصص فيه السنة التشريعية البيانية بأنواع معينة من العبادات لا بجمعها، وهما الصلاة والزكاة فحسب وأخرج منها عبادتي الحج والصيام، وقد أوضح بأنه تنبه إلى ذلك من خلال تأمله في الآيات القرآنية التي أمرت بطاعة الرسول ثم تأمله في العبادات التي اقترن الأمر بها، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 56]، وقوله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِشَيْءٍ مِمَّا نَحْنُ بِحَاكِمِينَ﴾ [البقرة: 143]، فسياق الأمر بالطاعة في هاتين الآيتين مقترن بأحكام الصلاة والزكاة فحسب دون غيرها من العبادات، وهذا يعني عنده أن الأمر بطاعة النبي ρ مخصوص فيهما، بحيث تؤخذ تفاصيل هياتهما منه ρ وأما ما سوى ذلك كأحكام الحج والصوم وما يتصل بشؤون المجتمع والإدارة،

²² أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 133، 138.

²³ توقف أبو سليمان في دراسته حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 240. عند مقامات القرافي إلا أنه لم يوظفها في نظريته الكلية في حجية السنة، وإنما اكتفى بالتمييز بين المقامات فحسب، فقال: "التي كانت له أدوار عدة، وبعضها يستدعي تنزيل النص على الواقع، وهذا دور مختلف عن الرسول المبلغ لرسالة الوحي القرآنية فيما وراء الزمان والمكان". وهو على سبيل المثال عندما ناقش أوقات الصلاة والصيام في البلاد القطبية لم يعتمد التعليل إطلاقاً وإنما اعتمد نظرية الضرورة.

²⁴ أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

فإن أصولها في القرآن وبيان النبي ρ لها تاريخي، أو أنها مما وكله لخلفائه وأصحابه والمسلمين بعده،²⁵ وعليه فإنه اقترح عدم التقيد بتوقيت الحج في ذي الحجة فحسب، وإنما التوسع في ذلك إلى أشهر الحج المعلومات كاملة، ولم يقترح شيئاً آخر متعلقاً بشعائر الحج،²⁶ أي أنه -وكما يبدو- يوجه الأمر بطاعة الرسول الواردة في غير الآيتين المذكورتين مثل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] إلى أنه أمرٌ مخصوصٌ بصحابه ρ باعتباره ولي أمرهم ومسؤولاً عن تسيير أمورهم.²⁷

ويمكن لنا أن نصور شخصية النبي ρ لدى أبو سليمان، بأنه مبلغ للقرآن الكريم، ثم مُبَيِّن لما أُجْمِلَ منه في سياق شعيرتي الصلاة والزكاة، ثم إنه مجتهد في تنزيل القرآن على عصره بما يترأى له من معانٍ وتشريعات. وعليه فإنَّ أهمَّ ما يستفاد من التطبيقات النبوية هو فهم حكمة تنزيل مفاهيم الدين وآليات ذلك للاستفادة منها في سائر العصور اللاحقة، وقد أكَّد لنا بأن هذا هو منهج الخلفاء الراشدين في التأسّي بالسنن، بمعنى أن الاهتمام والتأسّي لن يكون متوجهاً إلى تطبيق السنن بحرفها وإنما إلى إعمال المنهج النبوي في استنباط تلك السنن من القرآن الكريم، بحيث يستنبط العلماء لاحقاً ما يناسب واقعهم من أحكام كما استنبط النبي ρ ما يناسب واقعه.²⁸

وتنمى لو أن الأمة تنبّهت إلى أن جزءاً من الخطاب النبوي كان موجهاً إلى قبائل الأعراب فلم تقف عنده فحسب، وكان يرى بأن هناك الكثيرين من العلماء ممن لم يدركوا أن الحديث موجه في أجزاء منه إلى أعرابٍ لهم خصوصية زمانية ومكانية،²⁹ كما أنه أضاف إلى ما سبق القول بأنَّ قلة الحديث لدى أبي حنيفة وأمثاله هي مؤشر على موقفهم السلبي من الحديث الأحاد ومن صعوبة الجزم بدقته وصحته.³⁰

والدعوى المذكورة هي واقع الأمر امتداد لأطروحة عدد من المفكرين المعاصرين كمحمد إقبال وفضل الرحمن وغيرهما ممن اعترض على فكرة المطابقة بين دين الإسلام وبين الواقع التطبيقي الأول له في مكة والمدينة في عهده ρ .³¹ ورغم أن الهدف من دراستنا ليس الوقوف عند كل جزئية مما ذكره أبو سليمان، إلا أن مسألة قلة الحديث عند أبي حنيفة على فرض صحتها -وهي ليست على إطلاقها عندي- وهو متابع فيها ما ذكره ابن خلدون في المقدمة،³² وكذلك مسألة ترك أبي حنيفة الحديث الأحاد لصعوبة الجزم بصحته، هي أيضاً ليست على إطلاقها عندي، وإنما هي مخصوصة عند أبي حنيفة بسياق التعارض بين الدليل القطعي والظني فحسب، فإنه يقدم القطعي كالقرآن الكريم والعمل المتوارث والقواعد الكلية على الحديث الأحاد، ولا يهمل الأحاد كلياً.³³

خامساً: التقويم وإبداء الرأي

لا يخفى مدى أهمية أفكار أبو سليمان التي تستحضر إشكالية السنة وأسئلتها المتعلقة بالحجية والفهم، ومن المعلوم أن مصطلح إشكالية السنة قد أتى على ألسنة المعاصرين عندما وجدوا بعضاً من السنن التي لا تتفق مع واقعنا ومع قيمه المعاصرة. وقد سبق أن ربطنا أفكار أبو سليمان في حجية السنة بما قاله محمد إقبال وفضل الرحمن، إلا أننا نرى أن أهم أفكاره المتعلقة بالسنة كانت حاضرة وبجلاء في كتاب "إشكالية التعامل مع السنة

²⁵ أبو سليمان، الإصلاح التربوي، 162.

²⁶ انظر رسالته، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 137.

²⁷ أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 241.

²⁸ أبو سليمان، ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، 138. والإصلاح التربوي، 163.

²⁹ عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، هرنان: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، د.ت. 48.

³⁰ أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 240. أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، 48.

³¹ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000م، فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م. انظر الكتاب كله وبالأخص: 303-360.

³² ابن خلدون، مقدمة تاريخه، ضبط خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، 1981م، 561/1-562.

³³ سرميني، القطعي والظني، 34-86.

النبوية" لزميله الدكتور المرحوم طه جابر العلواني، وهو الأمر الذي يستحق شيئا من البسط والمقارنة، وأقول: إن أهم ما اتفق عليه الرجلان هو القول بمركزية القرآن والتسليم بإشكالية السنة وهو الأمر الذي جعل من مخرجات مشروع الرجلين متقاربة بوجهٍ يحمل المرء على التساؤل عن أيهما كان مؤثرا أو سباقا لهذه المقولات؟ أو على القول بأن المشروعين كانا حصيلة الحوار المستمر بينهما؟

لو أردنا الموازنة بين كتابات الرجلين، فإننا نجد الجانب التأصيلي لدى العلواني أظهر وأعمق، وذلك لتخصصه العلمي وخلفيته الأصولية التراثية، ولتخصص كتابه في مسألة السنة تماما، هذا فضلا عن تأخره زمنيا عن أبو سليمان في نشر أفكاره،³⁴ ولذلك فإننا نجد أفكار العلواني المتعلقة بالسنة أكثر نضجا وارتباطا بنصوص الأصوليين والمحدثين السابقين مما نجده عند أبو سليمان، كما أننا نجد عند العلواني زيادات كثيرة على أبو سليمان في المسألة بحكم حجم الكتاب وعمق المقاربة.

ويمكن للمرء أن يلاحظ أن أبو سليمان وإن لم يتخذ من التمييز بين مقامي النبوة والرسالة مدخلا إلى القول بحصر السنة التشريعية بما اتصل بمقام الرسالة فحسب، وهو المدخل الذي اعتمده العلواني في كتابه،³⁵ إلا أن نتائج مقارنته تقول إلى ما هو قريب من ذلك، وإيضاحه فيما يأتي: إن ما صدر عنه ρ بوصفه رسولا هو عين السنة التشريعية - وهو ما يغلب العلواني كونها "سنة تعبدية فعلية متواترة" -، وما صدر عنه ρ بوصفه نبيا فهي أوامر وتشريعات خاصة بالصحابة، علينا أن نتأسى بمناهجها وحكمتها لا بظواهر نصوصها، إلا أن العلواني لم يقل بحصر السنة البيانية بشعائر الصلاة والزكاة فحسب. وأما فيما سوى ذلك فلم أجد لدى العلواني أي مخالفة صريحة لما أتى به أبو سليمان في بحوثه المذكورة.³⁶

وليس السياق هنا سياق مناقشة الأفكار والاستدلالات التي ذكرها أبو سليمان بتفاصيلها، بل أكتفي بالإحالة إلى الدراسات التي ناقشت أطروحة العلواني باعتبارها أنضج من أفكار أبو سليمان،³⁷ والإشكال لدي أنه وبمنهجه المذكور يكاد ينتهي إلى القول بتاريخية السنة التشريعية، والاكتفاء بالسنن التي تتضمن القيم والمقاصد الكلية فحسب، وهي دعوى لا يمكن أن تتفق مع أصل الحاجة إلى السنة ووظيفتها الأولى بيان مجمل القرآن وإيضاح مشكله، وهذا يتضمن لا محالة خوضا في التفاصيل والأحكام التشريعية الجزئية، كما أنه لا يتفق مع مناهج علماء الإسلام التراثية ولا مع مناهج الكثير من المقصدين والإصلاحيين اليوم الذين تبنا منهج التعليل والمقامات كما سلف، وإنما يتفق مع بعض الدعوات الحداثية فحسب.

المبحث الثالث: سؤال توثيق السنة عند أبو سليمان

لا يتصل المدخل القيمي في التعامل مع السنة مع سؤال التوثيق اتصالا جليا، لأن دائرة القيم تقع داخل مسائل الحجية والفهم، إلا أننا نجد أن لدى أبو سليمان بعضا من التعليقات والنقادات على المحدثين فيما يتعلق بمنهجهم في توثيق الحديث، ويمكن عرض أفكاره في نقد الإسناد بحسب ما يأتي:³⁸

³⁴ صدر كتاب العلواني عام 2014م، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

³⁵ علواني، إشكالية التعامل مع السنة، 133.

³⁶ لا يخفى أن التمييز بين مقامي النبي والرسول، والتمييز بين مفهومي الأسوة والاتباع، والتمييز بين طاعة أوامره في عهده ρ والتأسي بمنهجه في الفهم، هي من أركان أطروحة محمد شحرور، وهو متأخر في نشر بعضها عن أبو سليمان وعن العلواني، ومتقدم في بعضها الآخر، محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، بيروت: دار الساقي، 2012م، 52. علواني، إشكالية التعامل مع السنة، 31-32.

³⁷ انظر على سبيل المثال بعد البحوث التي قدمت في مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية الذي نظمته جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث والجامعة الأردنية كلية الشريعة بتاريخ 2016م، منها حمد أبو سيف، "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، وبالغنوان نفسه راند أحمد المعاينة. وأيضا عامر حسن صبري التميمي، "نقد كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني". وعارف عزالدين حامد حسونة، "الماخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)". وانظر أنس سرميني، "السنة المستقلة بالتشريع بين المحدثين والحداثيين"، مجلة إيقان، عدد 5، مجلد 3، 2020م، ص 47-70. وانظر أيضا في سياق الأفكار المشتركة بين العلواني وشحرور، الدراسات التي ردت على موقف شحرور من السنة، وهي دراسات كثيرة.

³⁸ أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 235-239.

-الأحاديث التي وصلتنا عن النبي ρ مَبِينَةٌ على جهود رواة، تتفاوت درجات وعيهم وإدراكهم وسلامة طوياتهم وما تعرضوا له من حروب وصراعات وما توزعتهم من مصالح وتحزبات، وقد وَجَدَ بعضُ الناس في الأحاديث وسيلة للمقارعة فسمحوا لأنفسهم بالدس والتحريف، وهذا جعل من مهمة التدوين والتحقيق والموضوعية لكثير من النصوص -مهما بُذِلَ فيها من الحرص والإخلاص- من أصعب المهام بعد مضي هذه العقود والقرون.

-الأكداس الهائلة من الأحاديث الموضوعية والضعيفة التي وصلتنا، نرى معها مدى الجرأة في التناول على مقام الرسالة بالتحريف والكذب والوضع. حتى إنَّ الإمام أحمد الذي يعلم خمسمئة ألف حديث، لم يروِ إلا حوالي خمسين ألف حديث في مسنده، وليس كلها صحيح بل كثير منها ضعيف. وهذا رقم هائل من الأحاديث التي لا تصح عن النبي ρ . وهذا بالإضافة إلى أنَّ كثيرا من الرواة قد وقعوا في مغبة التكاثر في الرواية وطلب السماع وتصيد النصوص وتداولها دون الحرص على تحري وجه الدقة، ليصبح كثير منها لاحقا مما تتضمنه مدونات الحديث.

-معظم النصوص رويت آحادا رغم أن محتواها لا يمكن أن يُفهم كيف روي آحادا لما فيه من طبيعة عمومية وسعة في مجاله.

-حجم الاختلاف الكبير بين المحدثين في أحكامهم على الأحاديث فتراهم يَحْتَلِفُونَ إلى حد يثير الحيرة والتساؤل عن مدى موضوعية المنهج ودقة تطبيقه.

-لم يُعَنَّ المحدثون كثيرا بنقد المتن، وكانت عملية التصحيح عندهم تقف عند شكليات الرواية والسند فحسب.

والنتيجة التي خلص إليها هي أن كل ذلك يجعل من الصعب التثبت من ضبط الرواة وتوثيق مروياتهم، ومن العسير التأكد من سلامة مداخل الخلل في الرواية التي لا حصر لها، بسبب ما يقع فيه الرواة من ابتسار القول وعدم إدراك المعاني، أو خطأ السمع أو النسيان والهوى أو الغفلة والدس، الأمر الذي يمكن أن يتضح كثيرا عند محاكمات نقد الفحوى والمُتَن. واقتَرَحَ لحل تلك المشكلة أن يشترك اليوم مع أصحاب الرواية في نقد السنة أصحاب التخصصات العلمية الأخرى، الذين يحاكمون النصوص إلى خيراتهم وعلومهم.

على أن الذي أود التنبيه إليه قبل الخوض في مناقشة المقولات المذكورة هو أنَّ هذه الإشكالات التي توقف عندها أبو سليمان تشير أولا إلى واقع الدراسات الحديثة في عصره أي قبل النهضة الحديثة التي نشهدها في العقود المتأخرة، وأما الآن فهناك دراسات معمقة أفاضت في الإجابة عن جميع ما أورده من استشكالات، بحيث إنَّها صارت جزءا من تاريخ نقد السنة فحسب، ولم تعد أسئلة حقيقية أو استشكالات قائمة، وبعبارة أخرى فإنَّ أمثال هذه الاعتراضات لعلها كانت مسوَّعة في عصره، إلا أن إيرادها اليوم والبناء عليها هو أمر متفقٌ منهجيا.

وأما النقاشات الإجمالية لما ذكره أبو سليمان فيمكن إيرادها في النقطتين الآتيتين:

أولا: إن الأكداس الهائلة من الأحاديث الضعيفة التي أشار إليها إنما تدل على جودة منهج المحدثين وصلابته بأكثر من مجرد الاستغراب من كثرة الرواة الضعفاء، وتدلل على نشاط المحدثين في إخراج الضعيف من مدونة الحديث الضعيف وتمييزه، بل إنهم لم يَمَرُّوا المشكوك به من المرويات فضلا عن المردود أو الذي لا تصح نسبته إلى النبي ρ .³⁹

كما أنه لا بد من التنبيه إلى خطأ منهجي وقع فيه أبو سليمان في تقدير أعداد الأحاديث، فإن الأرقام التي ذكرها للأحاديث تشير إلى أنه يقصد بها متون الأحاديث، والأمر ليس كذلك وإنما هي أعدادها بالمكررات وبحسب الأسانيد، وللتوضيح فإن الـ 500 ألف حديث التي يعرفها

³⁹ ويمكن في هذا مراجعة الدراسات التي ناقشت الحديث المعلول وأسبابه ونتائج القول به.

أحمد هي 500 ألف طريق لمتون أقل من ذلك بكثير، والرقم الذي ذكره لأعداد أحاديث مسند أحمد ليس دقيقاً وإنما هي 27 ألف رواية مع المكرر، وأما بدون المكرر فهو قريب من 9500 حديث.⁴⁰ أي بما يشكل 2% فحسب مما نقل أبو سليمان أن أحمد يعرفه.

ولابد من التوضيح أيضاً بأن الخلاف بين المحدثين لم يكن خلافاً في الأصول والمناهج وإنما كان منحصراً في الفروع وفي التطبيقات كأي منهج نظري من مناهج التوثيق في العلوم الإنسانية لابد وأن نجد بعضاً من الفوارق فيها بين النظرية والتطبيق.⁴¹

ثانياً: لعل مقصود أبو سليمان بقوله "الحديث الآحاد" هو الحديث الفرد، لأن الحديث الآحاد يشمل حديث الواحد والاثنين والجماعة أي الحديث العزيز والمشهور الذي لم يبلغ درجة التواتر، أي الحديث الذي رواه جمع عظيم عن جمع عظيم كالقرآن الكريم، وقولنا إن السنة أحاديث آحاد لا يعني أنها وردت بأسانيد أفراد "واحداً عن واحدٍ عن واحد"، فالسنة في معظمها إنما وصلتنا بأسانيد مشهورة عن خمسة أو أكثر من الصحابة، أضعافهم من التابعين، إلى أضعاف أضعافهم من تابعي التابعين.⁴² وإنه من المسوخ تاريخياً أن يُنقل الحادثة أو الحديث خمسة أو عشرة من الصحابة، فلا داعي للجمع العظيم إلا في الأصول الحديثية الكبرى فحسب، أي ما كان في سياق عموم البلوى كما ذكر الحنفية.⁴³ وأما موقف المؤلف المتردد من الحديث الآحاد هو في واقع الأمر موقف المحدثين من الحديث الفرد أو الحديث الواحد الغريب، والذي تعامل معه المحدثون تعاملًا دقيقاً، فلم يقبلوه إلا إن تواردت القرائن على تصحيحه.⁴⁴

وقبل الانتقال إلى المبحث التطبيقي لابد من القول بأنه كان للحديث حضور واسع في بحوث أبو سليمان خصوصاً الأحاديث التي تتضمن القواعد الأخلاقية والقائمة الكلية، كما أنني لم أجده يحكم على حديث صحيح بالرد وإن خالف شيئاً مما يعده من القيم أو الكليات، وإنما كان يجتهد في تأويل دلالاته، أو في حمله على خصوصية الواقعة والحال، بل إنه ذكر بأنه يفضل أن يؤول الحديث ولو بشيء من الاعتساف، ولا يقول بأن الحديث مكذوب ولم يتنبه إليه المحدثون، وقد أوضحت ذلك مسبقاً في منطلقات منهجه الحديثي أول الدراسة.⁴⁵

كما أنه وفي دراسة أخرى قدم تقسيماً للسنة من جهة الصحة والضعف والعمل هو الآتي:

"لا نقبل السنة ما لم نجزم بصحتها سنداً ومنتناً:

• فصحيح السند والمتن منها: هو حجة،

⁴⁰ صالح أحمد الشامي، مقدمة تحقيقه مسند الإمام أحمد (مخدوف الأسانيد والأحاديث المكررة مرتب على الأبواب)، 32، طبعة دار القلم، 2003م.

⁴¹ أنس سرميني، مساحات الخلاف بين المحدثين وأسباب اختلافهم، رابط الفيديو: <https://youtu.be/OMYccEh2KZc>

⁴² Sarmini, Anas. "Was it narrated by one or by a group? A study in the network transmission of Hadith in the era of Companions", NAAIMS, conference of Lives of Hadith, unpublished chapter.

⁴³ أنس سرميني، "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمره، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 51-27.

⁴⁴ يمكن توضيح منهج المحدثين من الأحاديث الأفراد بهذه الخلاصة:

• إن تفرد الضعيف بحديث ما فهو قرينة قوية على وقوعه في الخطأ والوهم ويحكم عليه بالضعف عموماً، فإن رافق التفرد مخالفةً في المتن أو الإسناد لرواية من هو أوثق منه أو هم أكثر عدداً فهو الحديث المنكر الذي ينحط عن رتبة الضعيف.

• وإن تفرد الثقة بحديث ما فهو أشبه بجرس إنذار عند المحدثين، يحملهم على إطالة التأمل في الرواية والنظر إليها من جهات عديدة، من جهة متنها وسياقها وأسباب تفرد الراوي بها، كما يحملهم على التدقيق في إسنادها وفي طبقة شيوخ الراوي وتلامذته وأقرانه في الإسناد، وفي المعطيات الجغرافية والتاريخية المرافقة لها حتى يصلوا إلى قناعة راجحة الجواب عن إشكال التفرد، هل كان التفرد في الرواية مسوغاً فيقبلونها أو لم يكن كذلك فيردونها، فإن لم يصلوا إلى ترجيح فيها وإنما شكوا في الأمر فيضعفونها احتياطاً. وأما تساهل بعضهم في قبول أخبار الثقة والصدوق التي تفرد بها، فهو رأي غير مرضي عند أهل الصنعة النقدية.

انظر للتوسع إبراهيم اللاحم، تفرد الثقة بالحديث، مجلة الحكمة، السعودية، عدد24، 2002م، ص117-156.

⁴⁵ أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، 245: ناقش فيها تطبيقاً حديث مسلم "فمن وافقه خطه فذاك". ورجح تأويله على تضعيفه ورده.

- وما صحَّ سندُه وأشكَلُ متنُه: فهو متوقَّفُ به،
- وما صحَّ متنُه ولم يثبت سندُه: فيُستشهدُ به من باب الحِكم والآثار لا قداسة المصدر،
- وما كان فاسدَ المتن والسند: فهو مرفوضٌ.⁴⁶

وهو تقسيم جيد بمجمله يمكن البناء عليه في تصنيف الأحاديث.

المبحث الرابع: تأملات في مخرجات قراءة السُّنة من المدخل القيمي عند أبو سليمان،

"المسألة الاقتصادية والجزائية"

سبق أن تعرضنا لمسألة الحج وموقف أبو سليمان من الأحاديث النبوية الواردة في بيانه، وهي أنموذج مهم في مسائل العبادات، لذلك نضيف إليها الآن مسألتين من أبواب أخرى، هي أبواب المعاملات والعقوبات.

أولاً: المسألة الاقتصادية "المزارعة أنموذجاً"

أفرد أبو سليمان للمسألة الاقتصادية دراستين مشبعتين بأفكاره التي تنبثق من فهمه للدين وقيمه الكبرى، وقد ذكر فيها أن أهداف البشرية في الاقتصاد هي الرفاهية والتي لا تأتي إلا مرفقة بالعدالة والمساواة والحرية. وذكر بأن البشرية اليوم ممثلة بالحضارة الغربية، بحثت عن الرفاهية في الإنتاج بتكثيره، وفي التوزيع بالعدالة والمساواة والحرية فيه، وأن البشرية قد حققت الأول دون الثاني، أي أنها أكثرت من المنتجات ولكن على حساب العدالة والمساواة والحرية.⁴⁷

وبين بأن الاقتصاد الذي يسعى إليه هو اقتصاد منضبط بالقيم والأخلاق، تكون فيه العدالة متقدمة على منفعة الربح والتوسع، فيقف دائماً مع الطرف الضعيف مقابل الأقوياء، وأوضح أن الاقتصاد النبوي في المدينة المنورة كان على درجة عالية من الالتزام ونكران الذات، لأن الجميع كان يتمثل قيمة العدل والإحسان، كما أنه أكد على أن التضامن الاجتماعي هو من قبيل الواجبات وليس من المن والصدقات.⁴⁸

ووجَّه دلالات بعض الأحاديث لِمَا يصبُّ في صالح الإحسان الأخلاقي العام، فذكر أن حديث "ما من مؤمن إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة، فأبما مؤمن مات وترك مالا فليورثه عصبته من كانوا ومن ترك ذنباً أو ضياعاً فليأثمني فأنا مولاه".⁴⁹ هو حديث داعم لقضية الضمان الحكومي أو التأمين المتبادل أو القروض المضمونة.⁵⁰ وهي وظيفة السلطة في القيام بما ينتهي إلى العدالة وتقريب الفوارق بين الأغنياء والفقراء. وجلي أن توسعه في الفهم هنا ليس مبنياً على نظرية التعليل بقدر ما هو توسع مبني على القراءة القيميَّة للحديث.

ونبه إلى أن السنة النبوية مليئة بالقواعد والتنظيمات التي تسهم في المحافظة على سوق عادلة وحسنة السلوك، خالية من الاحتكار أو الغش أو الربا، تقبل المشاركة في العمل والمتاجرة ولا تقبل الربا ولا الاحتكار،⁵¹ وبرهن على ذلك بما استنتجته من السياسات النبوية آذاك، ومنها عدم جواز تأجير الأرض، وعدم جواز الفائدة على رأس المال، مع التأكيد على إنشاء سوق حسنة الإدارة، وعلى إعادة توزيع الثروة، وعلى الزكاة.⁵² وليس

⁴⁶ أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، 105، وحوارات منهجية في قضايا نقد من الحديث، 246.

⁴⁷ أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م، 8.

⁴⁸ أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 3-4، ونظرية الإسلام الاقتصادية، 17.

⁴⁹ صحيح البخاري (845/2)، رقم 2269.

⁵⁰ أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 28.

⁵¹ أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 6.

⁵² أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 3.

مقصوده من إعادة توزيع الثروة: المعنى العام الذي تدخل فيه الزكاة، وإنما شيء آخر قريب من الذي حصل يوم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وقد نَبّه في هذا السياق إلى حرص النبي ρ على إعادة جميع الأصول التي أعطيت للمهاجرين يوم المؤاخاة إلى أصحابها لاحقاً؛⁵³ بحيث لا يتعوّد الآخذ على الكسل، ولا يضيق صدر المعطي من رؤية ماله مع الآخذ وقد اغتنى بعد ذلك.

كما أوضح أن أدوات الإنتاج تعود ملكيتها إلى المجتمع لا الأفراد، وأن الناس في استخدامها سواسية، وأن الإسلام يطلب من الجميع استخدامها وتتميرها بلا تمييز، فإن حصلت ملكية الفرد لعوامل الإنتاج فإن ذلك بشرط أن تكون وسيلة للكسب، ولا يمكن أن تعارض مع أصل ملكية المجتمع لها.⁵⁴ كما أنه رفض كل ممارسة أو حكم ينتهي إلى تمركز رؤوس الأموال لدى الأغنياء فحسب. ونجده في سبيل تحقيق هذه القيمة يستدعي واحدة من القيم الدينية التي أشار إليها وهي التعامل مع النصوص جميعاً بنظر كلي جامع ويتجنب القول بالنسخ، فنراه يستدل على ما ذكره بآيات وأحاديث كثيرة منها حديث "فإننا رسول الله ρ عن ... أن يزرع أحدنا إلا أرضاً يملك رقبته، أو مَنِيحَةً بمنحها رجل"،⁵⁵ وحديث "من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبي فليمسك أرضه".⁵⁶

وقد أثمرت هذه المقاربة لديه القول بأن الربح والمنفعة هي فرع العمل والجهد لا الملك، فقال بأنه لا ربح ولا فائدة مالية لمجرد ملكية الأرض، فالكسب عنده مقابل للعمل، وعليه فإنه تبنى القول بتحريم تأجير الأراضي، والقول بتحريم المزارعة والمخابرة، واستحضر في ذلك عدة نصوص نبوية يظهر فيها شيء من التعارض، منها قوله ρ "ولا يؤجره إياها"، "من كانت له أرض فليزرعها، أو وليؤجرها أخاه، ولا يكارها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"،⁵⁷ وحديث "من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله"،⁵⁸ والتي قد لا تتفق في ظواهرها مع أحاديث أخرى مثل: "كنا نكري الأرض بما على السواقي من الزرع وما سعد بالماء منها، ففإننا رسول الله ρ عن ذلك، وأمرنا أن نكريها بذهب أو فضة"،⁵⁹ وحديث سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق، فقال: لا بأس به... فأما شيء معلوم مضمون، فلا بأس به".⁶⁰

والنصوص المذكورة تدل عند أبو سليمان على تحريم المزارعة وجزء المشاركة، وتحريم إيجار الأرض بما يخرج منها -أي بالمزارعة- وجزءه بالذهب والفضة.⁶¹ فالجامع بينها هو القول بأنه لا ربح ولا فائدة للأرض وإنما هو للعمل. وقد بنى على ذلك حكماً فقهيها هو أن الأرض إذا كانت بوراً فلا تجوز إيجارها لأن العقد فيه شيء من استغلال المزارع، وإن كانت صالحة للزراعة فإيجارها بالنقد فحسب صحيحة، وأما إيجارها بمزارعة فلم يرَ جوازها لأن فيها جهالة في مدى استخدام الأرض وفي نتائجها، فالزرع الذي سينتج عنها منه ما سيهلك ومنه ما سيسلم، وهذه جهالة تؤدي إلى الربا.⁶²

⁵³ أبو سليمان، نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، 6.

⁵⁴ أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 30.

⁵⁵ سنن أبي داود (260/3)، رقم 3397.

⁵⁶ صحيح مسلم (19/5)، رقم 1536.

⁵⁷ سنن أبي داود (269/3)، رقم 3395.

⁵⁸ سنن أبي داود (262/3)، رقم 3406.

⁵⁹ سنن أبي داود (258/3)، رقم 3391.

⁶⁰ صحيح مسلم (24/5)، رقم 1547. وانظر: أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 32.

⁶¹ أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 36.

⁶² أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 37.

على أن القول بتحريم المزارعة هو قول عدد من الصحابة والتابعين وقول أبي حنيفة من الفقهاء الذي كان يرى المزارعة بالثلث والرابع فاسدة، وكان يكره أن يستأجر الأرض بشيء منها.⁶³

وقد شبه إجارة الأرض البور بالفائدة المحرمة التي يكون فيها زيادة لصاحب المال لمجرد إقراضه المال. وكان يرى أنّ الأصل في المسألة أن تُمنح الأرضُ مجاناً لمن سيعمل بها، ويرى بأنّ المانع هنا يقصد أن يعود إليه رأس المال دون نقص أو ظلم، وأن يأخذ في ذلك الأجر من الله على عون إخوانه، وفي هذين المقصدين أي ضمان رأس المال ورجاء الأجر من الله، تشجيع كبير لأصحاب الأراضي على دعم إخوتهم؛ وتظهر في هذا قيمة الإحسان والثواب الأخروي جلية في تصويره عن الاقتصاد.

كما أنه كان يقول بأنه ولو كان الدّين يُجلّ الربح في رأس المال لأخّله في الأرض، وأنه لو أخّله للمشارك لأخّله للمقرض، وهو بهذا يؤكد أن المال لا يجلب المال.⁶⁴ لكن الذي يشكل على قوله هو أن الربا فائدة بنسبة ثابتة من رأس المال الأصلي، وأما المزارعة فهي نسبة شائعة من الناتج والربح لا من قيمة الأرض.

على أنه عندما اعترضته بعض الأحاديث الصحيحة التي لا تتفق مع ما خلص إليه، والتي تتحدث عن تعامل النبي p مع أهل خيبر بالمخابرة أو المزارعة، أعمل منهجه بالتخصيص بالسياق الذي أشرنا إليه مسبقاً، ولم يقل بضعف الأحاديث أو بنقدها من جهة المتن، وإنما قال بأنها متعلقة بوضع خاص لا يشبه وضعنا، فالأرض كانت لمجتمع المسلمين والعمل كان على مجتمع اليهود. ولهذا لم يؤجرهم p بالنقد وإنما بالمشاطرة، وذلك لأنهم ليسوا من مجتمع المسلمين.⁶⁵ وذلك يعني أن الإحسان والتكافل اللذين أشار إليهما أبو سليمان لا يطال الذين حاربوه وغدروه به.

التعليق

لعل مستند أبو سليمان في تجويز إجارة الأراضي بالنقود هو معلومية الأجرة، خلافاً للمزارعة التي قد يزداد فيها الناتج وقد يقل، إلا أن الإشكال في ظني ما زال قائماً فيما لو انطلقنا من قيمة "الفائدة للعمل لا الملكية الأرض" فالمستأجر هنا يعمل وحده، والمالك يستفيد من الأجرة ملكه لأرضه فحسب.

على أن أبو سليمان لا يصرح برأيه في عقد المضاربة خارج أعمال الزراعة، والتي نجد فيها المال قد جلب مالا ولكن لا بصيغة الربا ذي الفائدة الثابتة، وإنما بصيغة المشاركة التي تتفاوت فيها نسبة الربح، وتعتبر آخر فإن المضاربة تتضمن طرفاً يقدم المال وطرفاً يقدم العمل، وكلاهما يقتسم نسبة شائعة من الربح، فهل ينطبق عليها المحترزات التي أشار إليها في عقد المزارعة أم أن الإشكال لديه محصور بالأراضي فقط؟ وعلى أي حال فإن المضاربة عقد أجازة جمهور الفقهاء بمن فيهم الذين حرموا المزارعة كأبي حنيفة.

وعلى الرغم مما ذكره أبو سليمان من استدلال على فهمه المبني على قيم العدالة الاقتصادية، إلا أن اجتهاده يبقى بحاجة إلى إعادة نظر من المختصين لأنه ينتهي إلى القول بتحريم ما اتفق جماهير الفقهاء على حله، هذا فضلاً عن أن تأويله لحادثة خيبر فيه إشكال من جهة قبوله إيقاع ظلم -لا يجيزه على المسلمين- على غير المسلمين، وكأنه قرأ في ذلك معنى العقوبة لا المشاركة، ولا يخفى أن حمل الاتفاق بين النبي p وبين يهود خيبر على المزارعة هو أكثر اتساقاً مع شخصيته p .

⁶³ وإن كانت الفتوى في المذهب الحنفي لا على قول الإمام، بل على قول الصحابين بالجواز. محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق محمد بوينوكال، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م، 528/9.

⁶⁴ أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 38.

⁶⁵ أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية، 40.

وقد ناقش الدكتور أنس الزرقا أحاديث الإجارة والمزارعة في واحدة من دراساته، وخلص إلى القول بأن الأحاديث المذكورة هي من التشريع الخاص الذي لم يصدر عن النبي ρ بوصفه مبلغاً بل بأوصاف الإمارة والسياسة الشرعية التي تستجيب لمقتضيات أحوال زمانه، ثم نُسخ الحكم بالأحاديث التي أبحاث المزارعة، والذي يبدو لي أن ما قدمه الدكتور الزرقا هو الأولى في فهم الأحاديث.⁶⁶

ثانياً: المسألة الجزائية "حدُّ الردة أنموذجاً"

أفرد أبو سليمان مسألة العقوبات عدة دراسات تناولت حد الردة والسرقه وغيرها، ويمكن أن نقف عند كلامه في الردة، فنجد دور حول القيم الآتية: مركزية القرآن الكريم، وأن صيانة المجتمع من الفساد مقدمة على الحرية الفردية، وأن فعل التدين واقع في الشأن الشخصي والحرية الفردية وليس من الشأن العام.

ولا يخفى أن القيمة الأولى هي ما تدور عليه معظم دراسات أبو سليمان، وأن القيمة الثانية هي قيمة ثابتة عند الأصوليين والفقهاء منذ العصور المتقدمة، وأما القيمة الثالثة فيظهر فيها أثر القيم الحديثة بجلاء.

وقد ابتدأ كلامه عن حد الردة بالقيمة الأولى لديه في التعامل مع النصوص التأسيسية وهي أنَّ القرآن هو المتن المؤسس للإسلام، ونبه إلى أن القرآن لم ينص على عقوبة دنوية لأفعال الردة وإنما جعلها عقوبة أخروية،⁶⁷ وذكر بأن إجبار الناس على الإيمان خوفاً من القتل سيشكل حفنة من المنافقين الحاقدين على الإسلام والأمة، لأن الإيمان لا يكون إلا عن اقتناع.⁶⁸

ومهدّ بهذا المدخل الانتقال إلى مناقشة الأحاديث التي تعرضت لعقوبة المرتد، فلم يقبل عقوبة للمرتد مادام الأمر واقعاً في المجال الشخصي ولا يبنّي عليه فساد للمجتمع، ثم خصص منه ما كان كذلك وأوجب عليه العقوبة، فقام بإلحاق أحاديث عقوبة الردة بمسائل الفتنة والخروج على الجماعة، وأخرجها من أبواب الإيمان والكفر، ويبيّن بأن الردة التي تستلزم العقوبة هي عمل تأمري سياسي، يتضمن الخروج على الدين وعلى جماعة المسلمين، وليست مجرد الخروج من الدين أو من جماعة المسلمين.⁶⁹ وهذا يعني أن عقوبة الردة يمكن تنفيذها على المرتد إن كانت بغرض خطير كإيذاء المسلمين، وأن العقوبة قد تصل إلى حد الحرابة والإفساد، وهو فعل لا علاقة له بحرية الإيمان،⁷⁰ وإنما هو صيانة للمجتمع من الفساد ولو على حساب الفرد.

فالأحاديث إذن لم تؤسس لديه لعقوبة الردة، وإنما هي وجه من وجوه معاني عقوبة الحرابة الثابتة في القرآن الكريم، ولا يخفى أن قراءته هذه كانت نتيجة إدخال فعل التدين في المجال الشخصي الذي لا تتحقق فيه شروط إنزال العقوبة. ويظهر هنا جلياً في كلامه ما أوضحناه في مقدمة الدراسة من أن بعض المعاصرين قد أجاب عن سؤال حد الردة الذي استشكلته القيم المعاصرة بتخصيصها بحالة الإضرار بالشأن العام فقط.

⁶⁶ أنس الزرقا، السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، فصل في كتاب الإدارة المالية في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1990م، 3/ 2321-2311.

⁶⁷ عبد الحميد أبو سليمان، حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م، ص8. وتجديد الخطاب الإسلامي المعاصر الثابت والمتغير: نظام العقوبات نموذجاً، 2008م. نسخة إلكترونية، تاريخ الدخول: 2023/1/10م، الرابط:

https://www.academia.edu/33838423/تجديد_الخطاب_الإسلامي_المعاصر_الثابت_والمتغير_نظام_العقوبات_نموذجاً

⁶⁸ أبو سليمان، حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، 30. وكتابه: أختيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، ص153.

⁶⁹ أبو سليمان، تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر، 30.

⁷⁰ المصدر السابق، 37.

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى أن المدخل القيمي المقصدي هو مدخل كلي شامل في فهم القرآن والسنة أولاً وفي بيان حجية السنة وسلطانها ثانياً، كما أنه إطار كبير يربط بين السنن والأحاديث فيما بينها، ويشبك كذلك بينها وبين المصادر التشريعية الأخرى.

يمكن للمدخل القيمي أن يسهم في إيضاح سياقات الأحاديث النبوية بما يزيدنا فهماً لها، كما أنه يمكن أن يردفنا بأدوات جديدة في فهم السنة وطرق تنزيلها على الوقائع.

الإشكال في المدخل القيمي هو السبيلة التي ترافقه -وهي سمة الأطر الواسعة عموماً-، فلا بد أن يستند هذا المدخل إلى مرجعية معينة تضبطه، بحيث لا يصبح أداة تسويغ أو تمرير للأفكار الحدائرية إلى دائرة الفكر الإسلامي فحسب، ولا أجد خيراً من ضابط "الإجماع وما اتفقت عليه الأمة من أصول وفروع" في هذا السياق، بحيث لا يتأتى لهذا المدخل أن يعارضها أو يتجاوزها إطلاقاً، وله في دائرة المختلف فيه مجال واسع للتحرك والترجيح والتدليل والاجتهاد الجديد.

الإجابات التي قدمها أبو سليمان عن إشكالية السنة وحجيتها وفهمها، كانت تتسم بالجدّة والجرأة معاً، وهما من خصائص كتاباته بوجه عام، كما أنها أفادت في مواضع معينة وفتحت إشكالات أخرى في مواضع أخرى، فمقارنته في نقد توثيق السنة، وفي توضيح مجالات السنة البيانية، لم تكن مقارنة موفقة تماماً في ظني، بل ولم تكن خطوة منهجية للأمام أصلاً وإنما كانت تراجعاً من المركّب إلى الأبسط، وشتان بين البنائين، والسبب في ذلك ضعف اطلاعه على الدراسات المتخصصة بعلوم الحديث، وخصوصاً الدراسات التي تكشف عن مناهج المحدثين الدقيقة في قبول الخبر، وكذلك ضعف اطلاعه على الدراسات المتخصصة بعلوم أصول الفقه التي تكشف عن مناهج الفقهاء في فهم النصوص.

توصي الدراسة بمزيد من البحوث التي تعالج المدخل القيمي عموماً، وبالأخص التي تتناول مناهج فهم النصوص التأسيسية أي القرآن والسنة. وكذلك توصي بمزيد من الدراسات المتعلقة بالبحوث التي قدمها الراحل عبد الحميد أبو سليمان بغرض مراجعتها وتدقيقها. وتوصي أيضاً بمزيد من الدراسات التي تحلل الأطروحات العلمية للشخصيات المركزية المعاصرة من خلال المداخل التي عُنوا بها وأداروا عليها أفكارهم.

المصادر

إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000م.

فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م.

امتيياز، أحمد. دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، ترجمة عبد المعطي أمين قلعجي، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، 1990م.

التميمي، عامر حسن صبري. "نقد كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني". مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

حسونة، عارف عزالدين حامد. "المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)". مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

الخطيب، معتز. "الحرية الدينية وقتل المرتد" فصل في كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2018م.

ابن خلدون. المقدمة، ضبط خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، 1981م.

- الزرقا، أنس. السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، فصل في كتاب الإدارة المالية في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1990م، 3/ 2321-2311.
- سرميني، أنس. "الاتجاهات الفقهية الكلاسيكية والمعاصرة في مسألة تغير قيمة الأثمان وأثرها في الديون النقدية"، كتاب مؤتمر الاتجاهات الكلاسيكية والحديثة في العلوم الإسلامية، جامعة إستانبول 29 مايو، 2022م.
- سرميني، أنس. "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمره، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 27-51.
- سرميني، أنس. "السُّنة المستقلة بالتشريع بين المحدثين والحداثيين"، مجلة إيقان، عدد 5، مجلد 3، 2020م، ص 47-70.
- سرميني، أنس. "المقاربة الأخلاقية عند البيهقي في شُعب الإيمان، دراسة مقارنة بين الشُعب وبين السُّنن"، مجلة شوقيات، مجلد 12، عدد 2، ص 254-280.
- سرميني، أنس. العقوبات التي استقلت السنة بتشريعيها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م.
- سرميني، أنس. القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، بيروت: مؤسسة نماء، 2021م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.
- أبو سليمان، عبد الحميد. أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 40، 2005م، ص 207-216.
- أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح التربوي، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، 2002م، ص 147-184.
- أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت.
- أبو سليمان، عبد الحميد. انْهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. تحديد الخطاب الإسلامي المعاصر الثابت والمتغير: نظام العقوبات نموذجاً، 2008م. الرابط: https://www.academia.edu/33838423/تحديد_الخطاب_الإسلامي_المعاصر_الثابت_والمتغير_نظام_العقوبات_نموذجاً
- أبو سليمان، عبد الحميد. حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، 2005م، ص 229-260.
- أبو سليمان، عبد الحميد. ماهي أيام الحج في العالم المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 78، 2014م، ص 133-148.
- أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية علم الاقتصاد الإسلامي، مصر: مؤسسة الخانجي، 1960م.
- أبو سيف، حمد. "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

- الشامي، صالح أحمد. مقدمة تحقيقه مسند الإمام أحمد، دار القلم، 2003م.
- شحرور، محمد. السنة الرسولية والسنة النبوية، بيروت: دار الساقى، 2012م.
- شنتورك، رجب. "حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية"، مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح الوفية، تركيا (ب.ت).
- الشيبياني، محمد بن الحسن. الأصل، تحقيق محمد بونوكالان، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م.
- فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017م.
- علواني، طه جابر. إشكالية التعامل مع السنة، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م.
- القرضاوي، يوسف. فتوى خطيرة الردة وعقوبة المرتد، تاريخ الدخول 2022/12/25م، الرابط: <https://www.al-qaradawi.net/node/4259>
- اللاحم، إبراهيم. تفرد الثقة بالحديث، مجلة الحكمة، السعودية، عدد 24، 2002م، ص 117 - 156.
- المعاينة، رائد أحمد. "مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، مؤتمر منهجية التعامل مع السنة النبوية، عمان: كلية الشريعة، 2016م.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Thk. Şuayp Arnavut, Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2001.
- Ahmed, İmtiyaz. *Delâilü't-Tevsiki'l-Mübekkir*, Menşüratü Cami'ati'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 1990.
- Buhârî, Muhammed, b. İsmâîl, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Thk. Muhammed Zuheyr Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk, es-Sünen. Thk. Şuayp Arnavût, Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009.
- Ebû Seyf, Hamd. *Munâkeşetu kitâb Taha Ulvani (İşkâliyyetü't-te'âmul ma'a's-Sunne)*, Amman: Külliyyetü'ş-Şerî'a, 2016.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "el-İslâhu't-terbevî", *İslamiyyetü'l-ma'rife* 29/8 (2002), 147-184.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Hivârat Menheciyye fi Kedâyâ Nakdi Metni'l-Hadis", *İslâmiyyetü'l-ma'rife* 39/9 (2005), 229-260.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Mâ hiye eyyâmü'l-hacc fi'l-âlemi'l-mu'âsır?". *İslâmiyyetü'l-ma'rife* 78/20 (2014) 133-148.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. "Ususu'l-hükmi'ş-Şer'î fi't-tasvîr ve't-tecsîm", *İslâmiyyetü'l-ma'rife* 40/9 (2005) 207-216.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *er-Ru'yetü'l-Kevniyye el-Hedâretü'l-Kurâniyye*, Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, ts.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Ezimmetü'l-akli'l-Müslim*. Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, ts.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Haddü'r-ridde fi'l-İslam*, Virginia: el-Me'hedü'l-Alemi lil-fikri'l-İslâmî, 2013.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *İnhiyârü'l-hedâratî'l-İslâmiyye. İnhiyerü'l-hadaratî'l-İslamiyye*, ts.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Nazariyyetü ilmi'l-iktisadi'l-İslâmî*, Mısır: Müessesetü'l-Hâncî, 1960.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd. *Nezariyyetü'l-İslâmi'l-İktisâdiyye*, Mısır: Müessesetü'l-Hâncî, 1960.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Hassun Saray. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2017.
- Hassune, Arif. *el-Meâhizü'l-Usûliyye alâ kitâb (İşkâliyyetü't-Te'âmul ma'a's-Sünneti'n-Nebeviyye)*, Amman: Külliyyetü'ş-Şerî'a, 2016.
- Hatip, Mutez. *el-Hürriyyetu'd-diniyye ve katlu'l-mürted*, el-Merkezü'l-Arabi li'l-ebhâs ve dirasâti's-siyâse, 2018.
- İbn Haldun. *el-Mukaddime*, thk. Halil Şehâde, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- İkbal, Muhammed. *Tecdîdü'l-fikri'd-dînî fi'l-İslâm*, Kahire: Matba'atü'l-Cenne, 1955.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2016.
- Lâhim, İbrahim. "Teferrüdü's-sikâ bil-Hadîs", *Mecelletü'l-hikme* 24 (2002) 117-156.

- Mu‘ayta, Raid. *Munâkeşetu kitâb Taha Ulvani (İşkâliyyetü 't-te 'âmul ma 'a 's-Sunne)*, Amman: Külliyyetü'ş-Şerî'a, 2016.
- Muslim b. Haccec, *el-Câmi 'u 's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi't-Urâsi'l-Arâbî, ts.
- Sarmini, Mohamad Anas. "Was it narrated by one or by a group? A study in the network transmission of Hadith in the era of Companions", *NAAIMS, conference of Lives of Hadith*, unpublished chapter.
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Haberu'l-Âhâd fi Siyâki Umûmi'l-Belvâ, Tahrîrû'l-Mes'ele ve Te'sîlihâ inde Mütেকaddimi'l-Hanefiyye". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018) 27-51.
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Mukârebe'l-ahlâkiyye 'inde'l-Beyhakî fi Şu'abi'l-İmân: Dirâse mukârene beyne'ş-şu'abi ve beyne's-sunen". *Şarkiyat* 12/2 (Nisan 2020) 254-280.
- Sarmini, Mohamad Anas. "es-Sunnetu'l-mustakilla bi't-teşri' beyne'l- muhaddisîn ve'l-hedasiyyîn". *Mecelletu İkân* 5/3 (2020) 47-70.
- Sarmini, Mohamad Anas. *el-Kat'î ve 'z-zannî beyne ehli 'r-re'y ve ehli 'l-hadîs*. Beyrut: Merkezu Nemâ' li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2021.
- Sarmini, Mohamad Anas. *el-Ukûbât elleti istekallet bi teşri 'ihâ es-Sünnetü 'n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2017/1438.
- Şehrür, Muhammed. *es-Sunnetu 'r-Resûliyye ve 's-sünneti 'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2012.
- Şentürk, Recep. "Hukûku'l-Âdemiyyin: Nazra Mekasidiyye", *Mecelletü cami'ati's-Sultan Mehmet el-Fatih el-vakfiyye*, ts.
- Şeybâni, Muhammed bin Hasan. *Kitabu'l-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Temimi, Amir Hasan Sabri. *Nakdu kitâb (İşkâliyyetü 't-te 'âmul ma 'a 's-Sunne)*, Amman: Külliyyetü'ş-Şerîa, 2016.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *el-Camî*. Thk. Beşşâr Mâruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Ulvani, Taha. *İşkâliyyetü 't-te 'âmul ma 'a 's-Sunne*, Virginia: el-Me'hadü'l-Alemî li'l-fikri'l-İslâmî, 2014.
- Zerka, Enes. *es-Siyasetü'l-İktisâdiyye ve't-tahtî fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*. Amman: el-Mecma'u'l-Melekî, 1990.

EXTENDED ABSTRACT

This study addressed the value approach of contemporaries in dealing with the Sunnah, through the example of Abdul Hamid Abu Sulayman as a character that combined several advantages. He was an active administrative figure who contributed to the completion of the International Islamic University Malaysia project and the International Institute of Islamic Thought in Virginia. As well as he is a reforming conciliatory figure aimed at renewing religion from within, Also, he focused on his dealings with the Sunnah on the value approach.

The study acknowledged first that there are some values that Islam rejected or refined and improved, and some new values that it preferred over other values that preceded Islam, which is the real concept of completion in his saying, peace be upon him, "I was sent to complete the righteousness of morals." However, the question is how to deal with the modern values that prefer some specific values and delayed other values. It is well known that some of these modern values contradict religious values, and some of them are in the circle of what accepts ijihad and legislative value research.

The study accepted that the value approach is essential in dealing with the Sunnah at the theoretical and applied level. However, it is an approach that is still not studied enough. In the context of emphasizing and representing this, the study chose some of the views that Abu Sulayman stated, in which he adopted the value approach in dealing with the Sunnah regarding its authority and understanding. One is the sharecropping contract, Hajj in the modern era, and the last is the Apostasy penalty. Then the study critiqued and analysed all the things mentioned.

This study concluded that the value approach is a comprehensive holistic approach to understanding the Qur'an and Sunnah first. and in demonstrating the authority of the Sunnah second. It is also a large framework that links Sunnahs and Hadiths among them, as well as linking them with other legislative sources. It also explained that the value approach can contribute to clarifying the contexts of the prophetic hadiths, so it can deepen our understanding of them. It can as well as provide us with new tools for understanding the Sunnah and ways to apply it to reality .

However, the problem with the value approach is the liquidity that accompanies it - it is usually a feature of broad frameworks-. As a result, this approach must be based on a specific reference that governs it, so that its role is not limited to only justifying modernist ideas or passing them on to the field of Islamic thought. The study found no better control than the "Consensus and the Origins and Branches Agreed upon by the Jurists" in this context. So that the value approach is not allowed to oppose it or bypass it at all. As for the circle of "disputed upon", it is the appropriate area field of it for movement, weighting, inference, and new diligence.

The answers given by Abu Suleiman on the problem of the Sunnah and its authenticity and understanding were both novel and bold. Both are characteristics of his writings in general. They are also answers that have been useful in certain places and have opened other problems elsewhere. His approach in criticizing the authentication of the sunnah, and in narrowing the areas of the explaining sunnah was not, I think, entirely successful. It was not even a systematic step forward, but rather a retreat from the complex situation to the simple one. The reason for this is his not wide knowledge of studies specialized in Hadith science, especially studies that reveal the accurate methods of the Hadith scholars in accepting the traditions and rejecting them, especially in explaining the hidden causes "lilal" for rejection. As well as his not wide knowledge of studies specialized in the principles of jurisprudence, which reveal the methods of Jurists in understanding texts. So that he answered questions that were answered before however with answers that fell short of the previous answers given by specialists in Hadith and Usul fiqh.

The study recommends more research that addresses the value approach in general, and in particular approaches to understanding the foundational texts, i.e., the Qur'an and Sunnah. It also recommends further studies on the research submitted by Abdul Hamid Abu Sulaiman for review and scrutiny. It also recommends further studies that analyse the scientific treatises of contemporary central figures through the entrances on which they have addressed.

FAHREDDİN er-RÂZÎ ve SEYYİD KUTUB ÖZELİNDE SOSYAL ÇEVRENİN TEFSİRE ve MÜFESSİRE ETKİSİ: NİSÂ/59. ÂYET ÖRNEĞİ

Zübeyir KARATAŞ

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Kur'ân-ı Kerîm'i Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, Siirt Türkiye,
zubeyirkaratas1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-166-2236>

Assist. Prof., Siirt University, Faculty of theology, Department of Basic Islamic Sciences Department of
Qur'an Reciting and Qiraat Science, Siirt/Turkey

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 01/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1264592>

Fahreddin er-Râzi ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi: Nisâ/59. Âyet Örneği

Öz

Her insan yaşadığı sosyal çevreden doğal olarak etkilenmektedir. Müfessirler de herkes gibi içinde buldukları çevrede yaşanan olaylardan etkilenmekte ve bu etkilenmenin yansımaları, kaleme aldıkları eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Tefsirler, sadece Kur'an âyetlerinin ihtiva ettiği anlam ve hikmetleri yorumlamaktan ibaret olmayıp müfessirlerin yaşadıkları dönem, eğitim düzeyleri, ideolojileri, uzmanlık alanları ve sosyal çevreleri vb. olgular, onların yorumunda ciddi manada etkiye sahiptir. Bundan dolayı müfessirlerin âyetlere yaklaşımları incelenirken bu hususları göz önünde bulundurmaya âyetlerin sağlıklı bir şekilde yorumlanmaları ve doğru sonuca ulaşılması açısından son derece önemlidir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda farklı dönemlerde ve farklı sosyal çevrede yaşamış aynı zamanda İslâm dünyasında büyük üne sahip olmuş Râzi ve Seyyid Kutub'un birçok usul kaidelerini ihtiva eden Nisâ sûresi 59. âyetine yaklaşımları ortaya konularak karşılaştırma yapılmaya çalışıldı. Neticede her iki müfessirin söz konusu âyete yaklaşımları ve bu âyeti yorumlayışları, yaşadıkları farklı sosyal çevre nedeniyle birbirinden farklı şekilde ortaya çıktığı görüldü. Ardından ilgili ayet bağlamında söz konusu farklılıkların neler olduklarıyla ilgili detaylı bilgi verilmeye çalışıldı. Bu çalışmadan amaç, farklı dönemlerde ve farklı sosyal çevrede yaşamış müfessirlerin belirli âyet üzerinden yaklaşımlarını ortaya koymak ve bu konuda yapılacak başka çalışmalara bir nebze katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, müfessir, sosyal çevre, er-Râzi, Seyyid Kutub.

The Effect of Social Environment on Tafsir And Mufassir in The Context of Fakhr al-Din al-Razi And Sayyid Qutb: Nisâ/59th Verse Exam

Abstract

Every person is naturally affected by the social environment in which they live. mufassirs, like everyone else, are affected by the events in their environment and the reflection of this influence is clearly seen in their works. The tafsirs are not only about interpreting the meanings and wisdoms contained in the verses of the Qur'an, but also the period in which the mufassirs lived, their education levels, ideologies and social circles, etc. cases seem to have a serious impact on their interpretation. Therefore, it is extremely important to consider these issues while examining the approaches of tafsir and tafsir to the verses in terms of a healthy interpretation of the verses and reaching the right conclusion. Based on this idea, in our study, we tried to make a comparison by presenting their approaches in the context of the 59th verse of Nisa, which includes the method rules of Razi and Qutb, who lived in different periods and in different social environments and were also famous in the Islamic world. Therefore, it is extremely important to consider this factor when evaluating the approaches of mufassirs. The aim of this study is to reveal the approaches of mufassirs who lived in different periods and in different social environments through certain verses and to contribute to other studies on this subject.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mufassir, Social Environment, er-Razi, Qutb.

Giriş

Müslümanlar Kur'ân'ın nazmındaki ve manasındaki sayısız hikmetlerden istifade etmek için azami gayret göstermişlerdir. İslâm dünyasında neredeyse yapılan bütün çalışmalar (dini ve beşeri) onu anlamaya matuf olarak incelenmeye tabi tutulduklarını söylemek mümkündür. Örneğin, amacı insanı yanlış telaffuzdan korumak olan nahiv ilminin, Kur'ân'ın Arap dilindeki güzelliklerini; Kur'ân'da var olan edebî nükteleri ortaya koymak olan belağat ilminin, onun anlamını izah etmek için vazedilen tefsir ilminin, fikhî hükümlerini istinbat etmek için kurulan İslâm hukukunun gayesi, itikada taalluk eden âyetlerin izahı ve onlardan delil sunmak olan kalam ilminin, vb. ilimlerin amacı, Kur'ân'a hizmettir. Bunun yanı sıra tarih, astronomi, astroloj, tıp, botanik vb. beşeri bilimlerle ilgilenen Müslüman bilginlerin maksadı ya Kur'ân'a doğrudan veyahut dolaylı olarak onun bu bilimlere işaret ettiğini aktarmak ve nihâyetinde ona bir şekilde hizmet etmek olduğu görülmektedir. Hatta şiir ve onun kuralını beyan eden ârüz ilmiyle iştiğal etmekte de Kur'ân hakikatlerine hizmet amacı güdülmektedir.¹ Zira müşrikler Kur'ân'ın Allah katından gelmediğini onun şiirden ibaret olduğunu söylemişlerdir.² Bu ilim, onun şiir olmadığını bizzat Allah kelâmı olduğuna dair katkı sunduğu ve onunla ilgili atılan bu iddiaların asılsız olduklarına dair bir nevi katkıda bulunduğu için kendisi de ona hizmet etmektedir.³

Şüphesiz tefsir faaliyeti İslâm'ın ilk döneminden günümüze kadar aktif bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Ancak bu faaliyetin klasik ve modern dönemlerde birbirinden farklı metot ve eğilimler şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Müfessirlerin birbirinden farklı metot ve yaklaşımlar geliştirip onları benimsemelerinin birtakım nedenleri vardır. Bu nedenler arasında müfessirlerin eğitim düzeylerinin ve fikirlerinin farklı oluşu, belirli konuya odaklanmaları, farklı uzmanlık alanlarına yönelmeleri ve yaşadıkları dönemde insanların sosyal sorunlarına Kur'ân perspektifinden çözümler bulma vb. gayelerini saymak mümkündür. Tefsir metotları 19. yüzyıla kadar özellikle bu asrın sonları ile yirminci yüzyılın başına kadar ifade edilen şekillerde varlığını sürdürdü. Ancak bu dönemlerde İslâm dünyasının her bölgesinin işgal edilmesi, Avrupa'da sanayi devriminin gerçekleşmesi ve Müslümanların maddi ve manevi yönden büyük kırılmalar yaşamaları doğal olarak İslâm bilginlerini farklı arayışlar içerisine girmelerine sebebiyet verdi.⁴ Zira o dönemler içerisinde Avrupa'dan gelen akım ve düşüncelerin yansımaları olarak din bütün gelişmelerin önünde en büyük engel olarak halka yansıtılmıştı. İslâm âlimleri bu yıkıcı faaliyetler karşısında Kur'ân'ı merkeze alarak toplumu ıslah etmek için farklı oluşumlar meydana getirdiler. Bu dönemde müfessirler de toplumun yaşadığı bütün sorunların (ferdî, âilevî, ekonomi, kültürel vb.) yegâne çözüm mercisinin Kur'ân olduğunu ifade etmekle birlikte bu anlayış çerçevesinde âyetleri yorumlama faaliyetine yöneldiler. Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumlama faaliyetinin farklı metotlarla gerçekleşmesi genellikle farklı dönemlerde yaşayan insanların değişen öncelikleri ve konjoktüre göre şekillendiği görülmektedir.

Bu realiteden hareketle çalışmamızda farklı dönemlerde yaşamış ve İslâm âleminde çok önemli mevkiye sahip olan Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Kutub'un aynı âyet (Nisâ 4/159) bağlamında yorumları karşılaştırılarak aktarılmaya çalışıldı. Amaç farklı dönemlerde yaşamış müfessirlerin bu âyet bağlamında yaklaşımlarını karşılaştırarak ortaya kayabilmektir. Aynı zamanda ilgili âyetten hareketle diğer âyetlere de yaklaşımları hakkında genel manada malumat sahibi olmaktır. Bu âyetin tercih edilmesinin nedeni, fikhî usûlüne dair hükümlerin büyük çoğunluğunu barındırması ve günümüze kadar güncelliğini koruyan ve kendisi için farklı yorumlar yapılan "ülü'l-emre" (idarecilere) itaate değinmesidir. Her iki müfessirin içinde buldukları sosyal çevre ve konjoktür gereği bu âyeti farklı bağlam ve perspektiften ele alıp yorumladıkları görüldü. Zira her birinin yaşadığı çağ ve sosyal şartlar farklı olduklarından bu durum doğal olarak söz konusu âyetin yorumuna farklı şekilde yansıdığı müşahede edildi. Çünkü sosyal çevreden etkilenmemek mümkün olmadığından âyetlerin sağlıklı bir şekilde analizini yapabilmek için müfessirin yaşadığı sosyal çevreyi tanımak son derece önemlidir. Bu olgu göz önünde bulundurmadan kaleme alınan tefsirlerde yer alan farklı yorumlarla ilgili sağlıklı bir analiz yapmak mümkün görülmemektedir.

1 Arüz ilmiyle ilgili geniş bilgi için bk. Nihad M. Çetin, "Arüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/424/437.

2 Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 69/41.

3 Mahmut Şeltût, *Tefsirü eczâi'l-aşarati'l-ülâ* (Mısır: Dârü's-Şurûk, 2004), 7-8.

4 Bahâüddin Harrâmşâhî, *et-Tefsîr va'l-tafâsîrü'l-hadîsa* (Beyrut: Dârü'l-ravza, 1991), 98.

1. Genel Anlamda Sosyal Çevrenin İnsan ve Toplum Üzerindeki Etkisine Genel Bakış

Çevrenin insan üzerindeki etkisine geçmeden önce onu kısa bir şekilde tarif etmekte yarar vardır. Arapçada بَيْئَةٌ (bietün) olarak ifade edilen çevre kavramı sözlükte, bir topluluğun yaşadığı yere ve mekâna denilir.⁵ Literatürde ise canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için kendileri açısından gerekli olan bütün ihtiyaçlarının karşılandığı ortam şeklinde tarif edilmiştir. Örneğin, sosyal çevre, siyasi çevre ve doğal çevre denildiğinde akla bu kavramların ihtiva ettiği anlamlara uygun faaliyetlerin gerçekleştiği alanlar gelmektedir.⁶ İstisnasız her dönemde insan yaşadığı çevrenin ve o çevrede vuku bulan faaliyet ve eylemlerin etkisini üzerinde hissettiğini ve bu durumun onun düşünce ve davranışlarına yansıdığı bir vakıadır. Araplar bu realiteyi şu deyimle ifade etmişlerdir. “الإنسانُ ابنُ البيئَةِ” “insan yaşadığı çevre ve muhitin çocuğudur.” Bu deyimden şu anlamı murat etmektedirler: “İnsan, yaşadığı çevrenin gelişimiyle gelişir onun değişimiyle değişir.”⁷ Birey ve toplumlar, onun etkisinden uzak kalmaları mümkün değildir. Zira çevre, hayatın gelişmesine etki eden tabî, içtimâî ve kültürel şartların bütününden ibaret olduğundan hiçbir birey ve toplumun ondan bağımsız bir şekilde hayat, düşünce ve felsefesini tanzim etmesi mümkün değildir.⁸ Çevrenin insan üzerinde etkisinin olduğu bilimsel olarak da ispat edilmiştir. Psikologlar, çevrenin, insanın gelişimine ve davranışlarının oluşumu üzerinde etkisinin olduğunu söylemişlerdir. Örneğin, bir çocuk evinden ayrılıp okula adımını attığı vakit daha önce görmediği ve alışkın olmadığı ayrı bir ortama girmiş oluyor. Girmiş olduğu bu ortam davranışlarına etki ettiği gibi onun dışındaki insanlarla olan ilişkisi üzerinde de ciddi manada etki etmekte ve bu konuda onu yönlendirmektedir.⁹ Özet olarak sosyal çevre insanın davranışlarına, kültürüne ve iktisadi hayatına yön verdiği gibi aynı şekilde onun inancının şekillenmesinde ve zaman içerisinde değişiminde de önemli role sahip olduğu tespit edilmiştir.¹⁰

Sosyal çevrede meydana gelen olayların çözümü için tefsirler kaleme alınmış ve bunlar “sosyal-içtimâî” tefsirler olarak isimlendirilmişlerdir. Bu tefsirlerin ortaya çıkmasına etki eden âmillere ilgili kısa bilgi vermekte yarar vardır.

2. Sosyal Çevrenin Tefsirlere (İçtimâî-Sosyal) Etkisine Genel Bakış

Her dönemin kendine özgü sosyal şartları bulunduğu tefsirlerde ister istemez bir şekilde kaleme alındıkların dönemin şartlarından etkilendikleri görülmektedir. Tarihin farklı dönemlerinde yöntem bakımından birbirinden farklı tefsirler ortaya çıkmıştır. Bu yöntemler, rivâyet, dirâyet, itikâdî, fikhî, sosyal, siyasal, tasavvufî bilimsel, vb. farklı isimler altında sınıflandırılmışlardır. Müfessirin eğitim düzeyi, sosyal çevre, mensubu olduğu mezhep (fikhî ve itikâdî) siyasi görüşü ve buna benzer âmillere bu sınıflandırmalarda etki ettikleri görülmüştür.¹¹ Tefsirlerin her çeşidi “etkilenme dereceleri farklı olsa da” sosyal çevreden etkilenmişlerdir.¹² Zaman içerisinde özellikle 19. yüzyılın sonu ile başlayan ve sadece sosyal konuları işleyen tefsir metodu ortaya çıktı ve bu metod sosyal/içtimâî tefsir olarak isimlendirildi. İçtimâî olarak bilinen tefsirler ortaya çıkmasına etki eden amillere geçmeden önce bu kelimesinin hangi anlama geldiğini belirtmekte yarar vardır. İçtimâî kavramı, Arapça bir kelime olup bunun Türkçe karşılığı sosyolojidir. Sosyoloji (Arapçada اِلْجَمَاعُ) her ne kadar sosyologlar tarafından farklı tanımlarla tarif edilmişse de¹³ genel anlamda “sosyolojiye giriş” kitaplarının hemen hepsinde “toplumu inceleyen bilim dalı” olarak tanımlanır. Bir başka ifadeyle, toplumun doğuşunu, gelişimini, kültürünü ve hayat kurallarını incelemektedir.¹⁴

5 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzi, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/312.

6 Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyati'l-muâsarati* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 2008), 1/258.

7 Muhammed Semîn, *Eserü'l-Kur'ân'i ve'l-krâati fi'n-nahvi'l-arabi* (Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1978), 180.

8 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 248.

9 Âmal Sâdik, *Nümuvvü'l insani min merhalti't-cen'yn ilâ merhaleti'l müsinn'yn* (Mısır: Mektebetü'l-angola el-Mısriyye, ts.), 227; İsmail Sağlam, “Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (01 Haziran 2001), 209-223.

10 Selim Eren, “İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2007), 129.

11 Tefsir metodlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2005); Ayrıca bk. Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b; İlmî şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Hikmetevi, 2018), 160.

12 Fatih Özaktan, “Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötüğü) ve Kur'ân'a Uygulanmasının İmkânı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 837.

13 Sosyolojinin tanımları ile ilgili bilgi için bk. Inger Fursth-Pal Repstad, *Din Sosyolojine Giriş*, çev. İhsan Çapçoğlu-Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınları, 2013), 21; J. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayınları, 2004); Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez, 2012); Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Palme Yayınları, 2012).

14 Ahmed ez-Zayyât vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Dârü'd-Da've, ts.), 1/135.

Ancak bu tanım, doğru olmakla beraber yetersizdir. Zira sosyal bilimlerin diğer dalları da farklı metotlarla da olsa toplumu incelerler.¹⁵ Dolayısıyla her ne kadar bu bilimin tanımında farklılıklar olsa da onu şu şekilde özetlemek mümkündür: “Bilimsel olarak toplumun sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve ahlaki davranışlarına vakıf olmak için o toplumun yapısını ve hayat normlarını araştırmaktır.”

Bu kelimenin anlamını ve tekâbül ettiği bilim dalını genel manada tarif ettikten sonra müfessirlerin bir kısmının eserlerini bu minval üzerinde “içtimâî metot” kullanarak kaleme almalarına sebebiyet veren faktörlere de kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Yukarıda insanın yaşadığı muhit ve çevrede vuku bulan söz ve eylemlerden etkilendiği ifade edilmişti. Sosyal çevreden etkilenmesi, kişinin bildiği bütün doğru eylem ve davranışlardan sapması anlamına gelmemekte sadece o çevrede yaşanan olaylardan dolayı bazı konuları bırakıp başka konulara geçip onlarla yakından ilgilenmesi ve yoğunlaşması şeklinde tezahür etmektedir. Sosyal çevreden herkesin etkilendiği gibi müfessirler de yaşadıkları dönem içerisinde kendi çevrelerinde cereyan eden birtakım olaylardan etkilenmişlerdir ve netice itibarıyla bu durum doğal olarak tefsirlerine yansımıştır. Zaman içerisinde özellikle 19. yüzyılın yarısından sonra bazı müfessirler tarafından toplumsal konuların ağırlıklı olarak işlendiği müstakil tefsirler kaleme alındı. Bu tefsirler, farklı gerekçelerle farklı şekilde isimlendirildiler. Örneğin bu eserlerde akla fazla yer verildiğinden “akl-i tefsirler” edebî konulara ağırlık verdiklerinden “edebî tefsirler” İslâm ile medenî kuralları yoğun bir şekilde ele aldıklarından “tevfiki tefsirler”. Bu tefsirler, toplumu özüne döndürmeyi hedeflemeleri ve toplumsal kuralları, Kur’ân perspektifinden ele almaya çalışmaları sebebiyle bu şekilde nitelendirilmişlerdir. Ancak bu metotla yazılan tefsirleri, içtimâî-sosyal tefsir olarak isimlendirmek daha uygun görülmüştür. Çünkü bu isim, “içtimâî-sosyal tefsirler” bunlar için kullanılan diğer isimlerin barındırdığı manaların tamamını kapsamaktadır.¹⁶

İçtimâî tefsirlerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren en büyük etkenlerden biri kuşkusuz, Müslümanların özellikle 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortasına kadar yaşadıkları travmalardır. Birinci dünya savaşından sonra dünyanın dört bir tarafında bulunan Müslümanların koruyucusu olan Osmanlının yıkılması ve halifelik kurumunun ilga edilmesi yeryüzünün farklı coğrafyalarında yaşayan Müslümanları, büyük boşluğa düşürmüştür. Zira hem askeri güç bakımından caydırıcılığı ve hem de elinde bulundurduğu halifelik makamıyla yaklaşık altı asır boyunca Ortadoğu’dan Balkanlara, Balkanlardan Afrika’ya ve oradan da Hindistan bölgesine olmak üzere eşsiz bir nüfuza sahipti. Birinci dünya savaşında mağlup olması ve ardından Müslümanların fikir ve eylem birliği açısından hayati konuma sahip olan halifelik kurumunun kaldırılması kendilerinde neredeyse onarılması mümkün olmayan derin yaraların açılmasına sebebiyet verdi. Birinci dünya savaşında Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan İslâm coğrafyaları, İngiltere, Fransa, İtalya ve Rusya tarafından işgal edilmeleri ve daha sonra İspanya Hollanda Portekiz ve Belçika gibi ülkelerin de geriye kalan diğer Müslüman coğrafyalarını sömürmeleri ve işgalci bu ülkelerin ekonomik, sanayi ve maddi anlamda gelişmeleri; İslâm âleminin yaşadığı travmanın çok daha fazla derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Bu dönem Avrupa ülkelerinin maddi ve teknolojik anlamda kalkınmaları, sömürdükleri İslâm ülkelerinde kültürlerini yaymaları ve zikredilen Marksizm, Darwinizm, sosyalizm, kapitalizm ve faşizm gibi akımların revaçta olması¹⁷ buna mukabil Müslümanların maddi ve manevi bir boşluğa düşmeleri; İslâm’a ön yargılı olan çevrelerin sanki bu kaosun sebebi İslâm diniymiş gibi bir algı oluşturularak onu adeta hedef haline getirmek için büyük çaba sarfetmeleri, işi içinden çıkılmaz hale soktu.¹⁸ O dönem Avrupa ülkelerinin maddi ve teknolojik anlamda kalkınmaları, sömürdükleri İslâm ülkelerinde kültürlerini yaymaları ve zikredilen Marksizm, vb. akımların revaçta olması diğer taraftan Müslümanların maddi ve manevi bir boşluğa düşmeleri; İslâm’a ön yargılı olan çevrelerin bu kaostan İslâm dinini sorumlu görüp onu hedefe koymaları Müslümanlar arasında var olan krizin derinleşmesine sebebiyet verdi.¹⁹ Bunun üzerine Müslümanlar içerisinde bazı grup ve oluşumlar farklı metot ve yöntemlerle toplumu düştüğü bu vaziyetten kurtarmak ve onların sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel sorunlarına çözüm bulmak için çaba gösterdiler.²⁰ Bu grup ve oluşumlardan biri de temelleri Muhammed Abduh (ö. 1905) ve öğrencisi Reşit Rıza (ö. 1935) tarafından atılan ve daha sonra Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Ahmed el-Merâğî (ö. 1952) Abdülkerim Hatîp (ö. 1963) ve Muhammed Deveze (ö. 1984) vb. tarafından devam ettirilen toplumu “Kur’ân ekseninde ıslah etme” yöntemidir.²¹ Bu oluşumun faaliyetini: “Kur’ân’ın merkeze alınarak toplumun sosyal, siyasal, ekonomik

15 Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji* (Bursa: Ekin Yayınları, 2018). 2.

16 Ömer Abdülaziz Boyûrânî, “el-İtticâhü’l-ictimâiyyi fi’t-tefsîr fi’l-asri’l-hadîs”, *Mecelletü merkezi’l-hidmati lil-istişârâti’l-bahsiyyati va’l-lügâti* 16/49 (01 Ocak 2014), 10-13.

17 O dönemde Avrupa tarafından işgal edilen İslâm beldelerinde yapılan maddi ve manevi tahribatlar bunun yanı sıra Marksizm, Komünizm, sosyalizm, Darwinizm vb. akımların zararları ve bunlara karşı İslâm’ın sunduğu kurtuluş reçetesi ve Müslümanların bu gibi travmaları bir daha yaşamamaları için neler yapmaları gerektiğiyle ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Kutub, *Câhiliyatü’l-karni’l-işrin* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, 1992), 123; Muhammed Kutub, *Vâkiuna’l-muâsır* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, 1968), 153-450.

18 Abdülmeccid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü’l-tefsîr fi’l-asri’r-râhin* (Ürdün: Mektebetü’l-Nahda el-İslâmiyya, 1982), 6/39.

19 Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *İtticâhâtü’l-tefsîr fi’l-karni’l-rabii aşar* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 2/717.

20 el-Muhtesib, *İtticâhâtü’l-tefsîr fi’l-asri’r-râhin*, 563.

21 er-Rûmî, *er-Rûmî İtticâhâtü’l-tefsîr*, 2/616-617; Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr va’l-Müfessirîn* adlı eserinde Muhammed Abduh’un, amacı her ne

ve kültürel sorunlarının çözüme kavuşturulması bunun yanı sıra onların maddi ve manevi anlamda kalkınmalarını sağlamak şeklinde tarif etmek mümkündür. Bu faaliyet “içtimâî tefsir metodu” “الْأَجَاهُ الْإِجْتِمَاعِيَّةُ” şeklinde isimlendirilmiştir.²²

3. Çalışmada Râzî ve Kûtub’un Tercih Edilmelerinin Nedeni

Yukarıda sosyal çevrenin her hâlükârda insanın görüş ve davranışlarına etki ettiği ifade edildi. Ancak bu çalışmanın gayesi, bu etkinin tefsire ve müfessire ne derecede yansıdığını ortaya kayabilmek ve ardından sağlıklı bir neticeye ulaşabilmek olduğundan farklı dönemlerde yaşamış bazı müfessirlerin belirli âyet/âyetler üzerindeki yorum ve yaklaşımlarına bakmakta yarar vardır. Tarihin değişik zaman dilimlerinde müfessirlerin aynı âyetin/âyetlerin yorumunda birbirinden farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmüştür. Bu şekilde davranmalarının nedeni içinde buldukları konjonktürden bağımsız olarak gerçekleşmesi mümkün görülmemektedir. Bunlardan bir kısmı sempati duydukları itikâdî, mezhebi, siyasi görüşleri, tefsirlerine az çok yansıtmış bir kısmı çok işlemiştir bir kısmı ise tefsirlerini sadece bu akımlara ayırdıkları görülmüştür. Öte yandan tefsirler, Kur’ân’ın yorumuna taalluk ettiklerinden her dönemde İslâm dinine mensup siyasal, itikâdî ve hukuki mezhep ve oluşumların (batıl oluşumlar dâhil) dikkatini çekmiş ve bu yapılar, kendi haklılıklarını ve meşruiyetlerini temellendirmek adına bazı âyetleri kendi görüş ve ideolojileri çerçevesinde yorumlama cihetine gitmişlerdir. Özellikle Müslümanların kendi aralarında tefrikaya düşmesi, farklı fırka ve mezheplerin ortaya çıkması, bunların karşılıklı olarak birbirini dalaletle ve hatta tekfirle suçlaması vb. olaylar, bu gibi konuların tefsirlerde çok daha fazla işlenmesine sebebiyet vermiştir. Bu yaklaşım içinde olanlardan bazıları bilerek bazıları ise bilmeyerek Kur’ân’ı kendisine uyulması gereken bir kitap olmaktan çıkartıp kendi görüş ve isteklerini tasdik eden bir konuma getirmişlerdir.²³ Dolayısıyla tefsir külliyatı incelenirken murâd-ı ilâhiye muvafık yorumların ortaya konulabilmesi için bu hususların varlığını bilmek âyetlerin sahih anlamlarının ortaya konması adına son derece önemlidir. Bu olgudan hareketle klasik dönemin önemli simalarından biri olan Râzî (ö. 606/1210) ile çağdaş dönemde yaşamış ve kendisinden çokça söz ettirmiş olan Seyyid Kutub’un (ö. 1966) belirli âyet bağlamında görüşlerini ortaya koyup onları karşılaştırmak, ilgili âyetin daha iyi anlaşılmasına vesile olacağını düşünüyoruz. Bunun yanı sıra bu çalışmayla farklı dönemlerde yaşamış müfessirlerin sosyal çevreden etkilenip etkilenmediklerini etkilenmişler bu etkinin ne şekilde ve hangi boyutlarda gerçekleştiğini belirli âyetler üzerinden ortaya koymanın, bu konuda yapılacak diğer çalışmalara da katkı sunacağına inanıyoruz. Bu çalışmada özellikle Râzî ve Kutub’un karşılaştırılmasının nedeni bu iki müfessirin her ne kadar yaşadıkları sosyal olaylar birbirinden farklı olsa da onları birleştiren husus her ikisinin (mahiyeti farklı olsa da) de zor ve çalkantılı bir süreçten geçmelerindedir. Bunların yaşadıkları sosyal çevreye kısaca göz atmakta fayda vardır.

4. Râzî’nin İlmi Kişiliğine ve Yaşadığı Döneme Genel Bakış

Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanın yanı sıra felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi çağının neredeyse bütün ilimlerini öğrenip ve bu alanlarda eserler veren ve İslâm düşünce tarihinin ikinci klasik döneminin (VII-XII) en önemli simalarından biri kabul edilen Râzî, (ö. 606/1210) şüphesiz çok yönlü bir bilgidir.²⁴ Özellikle kelâm ilmini yeniden düzenlemesi sebebiyle “el-imâm ve şeyhü’l-İslâm” lakabıyla anılmıştır. Aslında sadece kelâma değil aynı zamanda Doğu İslâm dünyasında felsefeye de yeni bir yön vermiştir.²⁵ İmâm Suyûtî (ö. 911/1505) *et-Tenbiatü bi man yab’asühüllâhü alâ ra’si külli mia* adlı eserinde onun altıncı yüzyılın müceddidi olduğunu söylemiştir.²⁶ Râzî yaşadığı dönem içerisinde siyasî, itikâdî ve fikhî mezheplerin ileri gelenleriyle görüşmüş bunlardan bir kısmıyla ilmi müzakareler yapmış bir kısmıyla da münazaralarda bulunmuştur. Genellikle yaptığı münazaralardan hep galip ayrılmıştır. Buhar ve Semerkant’ta Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi itikatta Mâtûrîdî âlimleriyle, Hârizm’de Zemahşerî’nin (ö.

kadar toplumu sosyal, siyasal, kültürel, iktisadi vb. anlamda “Kur’ân ekseninde ıslah etmek” olsa da sonuçta insan olması hasebiyle ve özellikle yaşadığı sosyal çevrenin etkisiyle zaman zaman bazı âyetlerin yorumunda aşırıya kaçtığı iddiasıyla eleştirildiğini söylemiştir. Özellikle Hz. Âdem kıssasındayer alan meleklerle ilgili yorumu Bakara (2/30) ve Hz. İsa’nın babasız olarak dünyaya geldiğini belirten (Âl-i İmrân 3/55) âyetinde yer alan mu’cizevi olayı sıradan bir olay gibi akli/bilimsel delillerle izah etmeye çalışması ve Fil sûresinde kuşları (Fil 105/3) mikrop olarak tarif etmesi bunlardan bazılarıdır. Fadl Abbâs Abduh’un söz konusu âyetlerin vb. yorumunda aşırıya kaçmasını şu şekilde izah etmiştir: “Muhammed Abduh’un Avrupa ülkelerine sıkça gitmesi ve oradaki maddi ve bilimsel alanda yaşanan gelişmelere tanıklık etmesi kendisinde etki etmiş ve bu durum onun “içtimâî tefsir” metoduna sirâyet etmiştir”. Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr va’l-Müfessirîn* (Umman: Dârü’n-Nefâ’is, 2015), 2/67-75.

22 Boyûrânî, “el-itticahü’l-ictimâî”, 13-14.

23 Şeltût, *Mahmut Şeltût Tefsir*, 10; İbrahim Hilmi Karşlı, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 9.

24 Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89.

25 Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyasi İlişkileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 41.

26 Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *et-Tenbia bi man yab’asühüllâhü alâ ra’si külli mia* (Ürdün: Dârü’s-Sikati li’l-Neşr, ts.), 15.

538/1144) Mu'tezilî öğrencileriyle, Herat'ta Kerrâmî âlimlerinden İbnü'l-Kudve'yle münazarada bulunmuştur. Bunun yanı sıra Rey'de Şiâ'nın en büyük firkalarından biri olan İsnâaşere alimlerinden Mahmud b. Hasan el-Hummîsî'yle (ö. 585/1189) de imamet konusunu tartışmıştır.²⁷ Mükemmel hitabete ve ince zekâyâya sahip olduğundan Bâtıniye, Kerrâmiyeye ve diğer firkalara mensup birçok kişi onun hitabetinden etkilenerek Ehl-i sünnet mezhebine geçmiştir.²⁸

O, sosyal ve ahlâkî meselelere temas eder onların halli için gayret gösterirdi. Bu konuları çabuk ve kalıcı anlamda çözüme kavuşturabilmek adına dönemin sultanlarıyla ve devlet adamlarıyla sıkı ilişkiler kurardı. Başta Selçuklu, Hârizmi, ve Gazneli devlet adamları ve sultanlarıyla çok iyi münasebetleri vardı. Onlara öğüt verir iyilik yapmaları konusunda tavsiyelerde bulunurdu. Özellikle Gazne Sultanı Şihâbüddin el-Ğürî (ö. 1206) ve Hârizmiler sultanı Celâleddin Hârizmşah'la (ö. 629/1231) münasebeti en üst seviyedeydi.²⁹ Ancak Râzî'nin yaşadığı hicri VI. yüzyıl hem iç hem de dış sorunlarla çalkantılı bir dönemdi. Özellikle doğduğu Rey şehrinde sünniler ve şîâ arasında fikri mücadeleler/ayrılıklar hızlı bir şekilde devam ediyordu. Ardından bu fikri ayrılıklar iki grup arasında savaşa dönüştü ve nihâyetinde sünniler bu savaştan galip ayrıldılar. Sünni-Şia çatışmasından sünnilerin galip ayrılmasından sonra bu sefer mezhep taassubundan kaynaklanan nedenlerden dolayı sünni oluşum içerisinde bulunan Hanefiler ve Şafîiler arasında çekişmeler başladı ve bu çekişmeler zamanla savaşa dönüşerek her iki taraftan birçok kişinin ölümüne sebebiyet verdi.³⁰ Dışarıdan Moğol istilası, içeriden ise Müslüman devletlerin birbiriyle mücadele etmeleri; İslâm coğrafyalarında durumu içinden çıkılmaz hale soktu. İşte müellif böyle bir ortamda doğmuştur. Kendisi Şâfî ve Eş'ari olması hasebiyle sünni oluşumların dışında kalan Kerrâmîlerle ve Batinilerle büyük mücadele içerisine girişmiş, zaman zaman bunlar tarafından tehdit edilmiş ve hatta bunlar tarafından zehirlendiğine dair rivâyetler bulunmaktadır.³¹ Diğer taraftan sünni oluşum içerisinde bulunan Hanefilerle ve Hanbelilerle fikri anlamda tartışmalara girişmiş ve özellikle Hanbeliler tarafından kendi ailesine iftara atılması onu derinden sarsmıştır.³² Fikirlerinden dolayı bazı çevrelerin baskısı neticesinde bulunduğu şehri terk etmiş vefatından sonra da halktan cahil ve bağnaz kimselerin mezarına ve bedenine zarar vermelerinden endişe ettiğinden yakın çevresindekilerine gizli bir şekilde defnedilmesini vasiyet etmiştir.³³ Özet olarak, Râzî, siyasal ve fikrîsel çalkantıların yaşandığı bir dönemde yaşamış ve bu yaşananlardan ciddi manada etkilenmiştir. Yaşadığı bu durum, doğal olarak hem fikirlerine hem de eserlerine yansımıştır.

5. Seyyid Kutub'un İlmi Kişiliğine ve Yaşadığı Döneme Genel Bakış

1906 yılında Mısır'ın Asyut vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde dünyaya gelen Seyyid Kutub, henüz 10 yaşındayken hem ilkokulu hem de hafızlığını bitirdi. Daha sonra eğitimini devam ettirmek için Ezher'e gitti. Ortaokulu ve liseyi Ezher'de bitirdikten sonra yükseköğrenim için Kâhire'de Dârü'l-Ulûm fakültesine kaydoldu. Fakültede öğrenciyken el-Ahram gazetesinde yazılar yazıyordu. 1933 yılında 26 yaşındayken fakülteyi birincilikle bitirdi ve aynı yıl içerisinde Dimyat'ta ortaöğretim okuluna öğretmen olarak atandı.³⁴ Öğretmenliğinin yanı sıra Milli Eğitim Bakanlığı'nda da görev yaptı. Bakanlıkta görev yaptığı dönemde edebiyatın önemli simalarından Mustafa Sâdik er-Rifâî (ö. 1937) Abbas Mahmud el-Akkâd (ö. 1964) ve Taha Hüseyin (ö. 1973)) ile tanıştı ve onlarla aynı dergilerde makaleler yazdı. Özellikle 1939 yılında *el-Muktatafât* dergisinde yayınladığı ve daha sonra genişleterek kitap haline getirdiği *et-Tasvîrü'l-fennîyü fi'l-Kur'ân* adlı eseri halk arasında büyük yankı uyandırdı. Aynı şekilde 1946 *Medârisu li's-Suht* ve 1948'te ise *Adâlatü'l-İctimâiyya fi'l-İslâm* adlı makaleleriyle de dikkatleri üzerinde topladı. Mısır idaresi 1949 yılında hem doktorasını tamamlamak hem de eğitim metotlarını araştırmak bahanesiyle onu Amerika'ya gönderdi. Onların asıl amacı onu Mısır'dan uzaklaştırmaktı. 1951 yılında Amerika'dan döndü 1952'te ise İhvân-ı müslimin teşkilatına katılarak teşkilatın genel müdürü oldu. Aslında bu teşkilata katılmasının en büyük nedeni Amerika'da iken bu teşkilatın lideri olan Hasan el-Bennâ'nın 1949 şehit edilirken oradaki basın bu olayı sevinçle karşılaması olmuştur.³⁵ Kutub, 1954 yılında Cemal Abdünnâsır'a suikastın ardından tutuklandı ve 15 yıl hapis cezasına çarptırıldı. Bu süre

27 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmi ve Siyasi İlişkileri", 41.

28 Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, Mustafa el-Arnâût (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 4/176.

29 Salah Abdülfettâh Hâlidî, *Ta'rîfü'd-dârisîn bi menâhici'l-müfessirîn* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2008), 466.

30 Raşit Kûkâm, *et-Tefkîrî'l-felsefî ladâ Fahreddin er-Râzî* (Cezayir: Külliyyatü'l-ulûmi'l-insâniyyati va'l-ictimaiyyati, 2005), 11; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İz Yayıncılık, 2009).

31 el-Hâlidî, *Ta'rîfü'd-dârisîn*, 466.

32 es-Safedî, *el-Vâfi*, 4/176.

33 Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 4/252; Ebü'l-Ferec Harun İbnü'l-İbrî, *Târîhü muhtasarü'd-düvel*, thk. Sâlihânî ek-Yasûî (Beyrut: Dârü's-Şark, 1992), 240.

34 İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub-1* (Ankara: Fecri Yayinevi, 1992), 27.

35 Kamil Yılmaz, *Seyyid Kutub: Hayatı Fikirleri Eserleri* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980), 67.

zarfında büyük işkencelere maruz kaldı. Nihâyetinde 29 Ağustos 1966 yılında iki arkadaşıyla birlikte idam edildi ve cesedi bilinmeyen bir yere gömüldü. İdamı İslam dünyasında büyük infiale yol açtı.³⁶

Seyyid Kutub'un yaşadığı dönemde İslâm dünyası hem maddi ve hem de manevî yönden büyük buhranlar içeriyordu. Neredeyse işgal edilmemiş tek bir İslâm ülkesi kalmamıştı. Kutub'un yaşadığı Mısır ülkesi de İngilizlerin işgali altındaydı. İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde maddi ve manevi anlamda dağılmış ve neredeyse ümitlerini yitirmiş Müslümanları Kur'an etrafında tekrar ayağa kaldırmak ve onlara İslâmî şuuru yeniden hissettirmek için bazı kişiler tarafından farklı oluşumlar ihdas edildi. Bunlardan biri ve hatta İslâm âleminin farklı bölgelerini kapsamı açısından çok büyük etkiye sahip olan Hasan el-Benna³⁷ (ö 1949) tarafından 1928 yılında kurulan ihvân-ı müslimin hareketidir.³⁸ Bu harekete mensup olanların başında şüphesiz Seyyid Kutub ve Saîd Havvâ (ö. 1989) gelmektedir. Yusuf el-Karadâvî *Evlaviyâtü harakati'l-İslâmiyyati* adlı eserinde Hasan el-Bennâ'nın kişiliğini, hizmetini ve ihvân-ı müslimin oluşumunu anlattıktan sonra Kutub'un içinde bulunduğu ortamı şu şekilde özetlemiştir. "1950 ve 1960'lı yıllar, menfi fikirlerin yayılmasının ve karanlık senaryoların hayata geçirilmesinin elverişli olduğu zamanlardı. Bu yıllarda bir yandan İslâm-i hareketinin öncülerinin işkence, baskı ve yıldırma politikalarıyla bertaraf edildikleri bir yandan da komünizm laiklik gibi akımların baskın oldukları dönemlerdir. Böylesi bir ortam da Kutub, başta *fî Zilâli'l-Kur'an* olmak üzere ve diğer eserleriyle bu akımlarla fikri manada mücadele etti ve topluma maddi ve manevi kalkınmanın ancak İslâm'ın özüne (Kur'an'a) dönmekle mümkün olduğunu söyledi."³⁹ Özet olarak Kutub, Muhammed Abduh gibi (metotları farklı olmakla birlikte) özelde Mısır'ı genelde ise bütün Müslümanların yaşadıkları zorlu süreci atlatmak ve sorunlarına çözüm bulmak gayesiyle onları "Kur'an öğretileri" etrafında birleştirmeyi amaçlamıştır. Genel anlamda yirminci yüzyıl çağdaş müfessirlerin ortak noktaları bu şekildeydi.⁴⁰ Ancak Kutub'un etkili metodu, ortaya koyduğu eserler ve şahadeti onu diğerlerinden ayırmıştır.

6. Râzî Nisâ 59. Âyetine Yaklaşımı

Râzî ve Kutub'un bu âyetle ilgili yaklaşımlarını ortaya koymadan önce ilgili âyetin anlamını kısa bir şekilde aktarmakta yarar vardır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Resûl'e götürün (onların talimatlarına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir."⁴¹

Râzî, söz konusu âyeti ele alıp yorumlamadan önce girizgâhta bir önceki âyete (en-Nisâ 4/58) atıfta bulunarak özetle Allah Teâlâ'nın idarecilere ve valilere idare ettikleri kimseler hakkında adil olmalarını ve emaneti ehline vermelerini emrettiğini belirttikten sonra insanlara da kendi idarecilerine karşı itaatkâr olmaları konusunda hassas davranmaları gerektiğini ifade etmiş ve bu âyetin ihtiva ettiği anlam ve hükümleri 13 mesele başlağı altında ele alarak yorumlamaya çalışmıştır.⁴² Râzî, yaşadığı dönem itibarıyla itikâdî fırkaların ve fikhî mezheplerin revaçta olmaları hasebiyle doğal olarak âyette geçen "itaat" kavramının Ehl-i sünnet ve Mu'tezile mezhepleri arasındaki anlamını ve bu kavramla ilgili iki mezhep arasındaki farkın mahiyetini beyan ettikten sonra ikinci mesele başlağı altında bu âyetin fıkha taalluk eden hükümlerini izah etmeye yönelmiştir. Bilindiği üzere kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olmasının, ortaya koyduğu fikhî yoruma yansıdığı görülmektedir. Zira o, bu âyetin fikhî yorumunda usûl-i fikh "şer'i hükümlerin kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayan metodu ele alan ilim dalı" ilminin birçoğunu kapsadığını söylemiş ve bunların kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olduğunu ifade etmiştir.⁴³

36 Seyyid Kutub'un hayatı, eserleri ve fikirleri ile geniş bilgi için bakz: Salah Abdülfettâh el-Halidî, *Seyyid Kutub mina'l-milâd ila'l-istişhâd* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1994); Süheyla Nurduhan, "Türkiye'de Seyyid Kutub'la ilgili Yapılan Akademik Çalışmalar: (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri)", *Kilitbahir* 20 (18 Mart 2022), 199-218.

37 Hasan el-Bennâ ilgili bilgi için bk. Ömer Tilmisani, *Hatıralarım Hasan el-Bennâ Mektebi*, çev. Ensari Atlı - Abdurrahman Özgüç (İstanbul: Nida Yayınları, 2020), 12.

38 el-Hâlidî, *Ta'rifü'd-dârisin*, 564-5565.

39 Yusuf el-Kardâvî, *Evlaviyâtü harakâti'l-İslâmiyyati* (Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 2000), 123-133.

40 el-Hâlidî, *Ta'rifü'd-dârisin*, 563-564.

41 *Kur'an Meâli*, 4/59.

42 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 10/112.

43 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/112; Mehmet Boynukalın, "Nisâ Sûresi'nin 59. âyeti Örneğinde Fıkıh Usûlü'nün Kur'an'dan İstinbatı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2017), 35-57.

Müellif, söz konusu âyetten, Kur'ân ve sünnetin şer'i kaynaklardan olduklarının açık bir şekilde anlaşıldığını "ülül-emr" ifadesinden de icmâ'nın ve âyetin geri kalan kısmından ise kıyasın murat edildiğini söylemiştir. Ancak müfessirler, genellikle "ülül-emr" ifadesinin şu anlama geldiğini söylemişlerdir: "idareciler, ulemâlar/fıkıhçılar, ashab ve ilk dört halife."⁴⁴ Taberî (ö. 310/923) âyetin sebab-i nüzûlüne dair yukarıdaki görüşlerin yanı sıra konuyla ilgili rivâyetlerin neredeyse tamamını aktarmış ve son kertede bundan idarecilerin murat edilmesinin en doğru olduğunu belirten rivâyetle bitirmiştir. Genel anlamda âyetin iniş sebebinin yöneticiler ve yönetilenler arasında vuku bulan olaylar neticesinde indiği görülmektedir.⁴⁵ Râzî bu kavramla ilgili tefsirlerde geçen rivâyetlere değindikten sonra bununla ilgili doğru ve isabetli yorumun müctehid seviyesinde ve "ehlül hal ve'l-akd" sıfatına sahip âlimlerin olması gerektiğini söylemiş ve özetle iddiasını şu şekilde temellendirmiştir: "İdarecilere itaatın ancak Allah'a ve Resûlüne muvafık durumlarda söz konusu olduğunu bu da Kur'ân ve sünnete itaat etme kısmının altına girdiğini bunun yanı sıra genellikle bunların "idareciler" zulmü ve haramı emrettiklerini bu durumlarda ise onlara asla itaatın caiz olmadığını dolayısıyla ilgili kavramdan yukarıda zikredilen vasıflara haiz ulemânın murat edilmesinin en doğru yorum olduğunu söylemiştir. Kaldı ki idarecilerin iş ve işleyişleri âlimlerin fetvasına göre şekillendiğinden âlimler gerçek anlamda onların âmiri hükmündedirler."⁴⁶ Kâdî el-Beydâvî (ö. 1685/1286) ve Ebu's-Suûd (ö. 982/1574)'ta âyetin son kısmından hareketle "ülül-emr" kelimesini Râzî' gibi yorumlamışlar ve bu yorumun diğerlerinden daha doğru ve isabetli olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ O, Râfizilerin söz konusu kavramın, masum imamlara delalet ettiği yönündeki iddialarının gerçekle bağdaşmadığını belirtmiştir. Son olarak âyetin "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Resûl'e götürün (onların talimatlarına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir." kısmıyla ilgili kıyasın varlığına delalet ettiğini söylemiştir. Ona göre âyetin bu kısmı dine taalluk eden herhangi bir konunun hükmü kitap sünnet ve icmâ içerisinde açıklanmamışsa o hükmün halli için kıyasa başvurulması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁸ Bu âyet çerçevesinde şer'i hükümlerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olduklarını Ebû Hanife'nin istihsan ve İmâm Mâlik'in istishab kavramlarını edille-i şer'iyyeden saymanın bâtil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹

Hülâsa Râzî', bu âyetin yorumu bağlamında yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal olaylarından etkilendiği görülmektedir. Zira ilgili âyeti tefsir ederken bağlı olduğu îtikâdî ve fikhî mezheplere atıfta bulunmuş ve bunun yanı sıra revaçta olan diğer mezheplere de değinmek suretiyle karşılaştırma yapmış ve netice itibarıyla mensup olduğu mezhebin haklılığını ispat etmeye çalıştığı görülmüştür. "İdarecilerin amirleri, ülema'dır" sözüyle de yaşadığı çağda yönetim şeklinin tam manasıyla İslâm'î prensipler çerçevesinde olmasa da büyük oranda ona göre şekillendiği anlaşılmaktadır.

7. Kutub'un Nisâ Sûresi 59. Âyetine Yaklaşımı

Kutub, *fî Zilâl Kur'ân* adlı eserinde yöntemi olduğu üzere öncelikli olarak âyetleri gruplar halinde tasnif edip onlarla ilgili genel malumat verdikten sonra onları teker teker ele alıp geniş bir şekilde incelediği görülmektedir. İlk önce Nisâ sûresi 58 ve 70. âyetleri arasındakilerle ilgili genel malumat vermiş daha sonra söz konusu âyetten önceki âyeti (en-Nisâ 4/58) geniş manada izah ettikten sonra bu âyeti de tafsilatlı bir şekilde beyan etme cihetine gitmiştir. Kutub, evvel emirde bu âyetin Allah Teâlâ'nın imanın şartlarını ve İslâm'ın sınırlarını açıklamakla birlikte İslâm toplumunun anayasasını, bu nizamdaki alemin küllî kaidelerini ve hâkimiyetin yegâne kaynağını açıkladığını söyleyerek girişte bulunmuştur.⁵⁰ Âyetin yorumunun devamında ulûhiyetin en mühim özelliklerinden birisinin de şeriatı vaz etmek olduğundan müminlerin öncelikli olarak bu şeriatın sahibi olan Allah'a ardından "Allah'ın kanunlarını iletme ve beyan etme konusunda görevli olduğundan" Peygamber'e uymalarının mecburi olduğunu ifade etmiştir. Bir başka

44 Salih Yahya Savab, "Bahrül-'Ulûm' leyse ismen sahihan li-tefsîri Ebi'l-Leys es-Semerkindî", *Arşifu mültekâ ehli't-tefsîr* (b.y.: el-Mektebetü'ş-Şâmile, 2010), 1/312; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 1/499-500; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 1/524; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 5/259; Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 5/98.

45 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 8/498-502.

46 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/114.

47 Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil va Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşali (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/80; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/192-293.

48 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/114.

49 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/116.

50 Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 1996), 2/685.

deyişle Peygamber'e uymak Allah'a ittiba etmek anlamına geldiğini söylemiştir. Bunun yanı sıra kendileri hakkında kesin hüküm bulunmayan sonradan meydana gelen meselelerin, Allah ve Resûlü'ne irca edilmelerinin emredilmesi her şeyin nihâyetinde ancak onlara müracaat etmekle çözüme kavuşacağını belirtmiştir.⁵¹

Kutub, tefsirlerde birden fazla yoruma açık olan "ülü'l-emr" kavramından sadece idarecileri kast etmiştir. Ancak idarecilere her konuda ve gelişi güzel değil de sadece Allah'ın ve Resûlü'nün rızasına ve taleplerine uygun veyahut dinde yasaklanmayan hususlarda itaatın gerekliliğini vurgulamıştır. Bir başka ifadeyle yaşamlarında imanın ve İslâm'ın şartlarını yansıtan idarecilere itaatın gerekli olduğunu söylemiştir. O, bu kavramı bu şekilde yorumlamasını şu şekilde izah etmiştir: "Bu âyette Allah'a ve Peygamber'e ayrı ayrı itaat edilmesi emredilirken ülü'l-emr için "itaat" lafzı zikredilmemiş onun yerine "sizden مِّنْكُمْ" kaydı zikredilerek onlara itaatın ölçüsü sınırlandırılmıştır. Bunun yanı sıra görüşünü teyit etmek için idarecilere itaatın ölçüsünü tayin eden hadislere de yer vermiştir.⁵² Konuyla ilgili sözlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: "İtaat, Allah'a ve peygamber'e mutlak manada vacip, ülü'l-emr'e ise belirli şartlar dâhilinde gereklidir." İctimâî tefsirlerin öncüsü kabul edilen Muhammed Abduh ve Talebesi Reşit Rıza, bu ifadeyi Kutub'un aksine Râzî gibi "müctehid âlimler" anlamında yorumlamışlardır.⁵³

Bu ekolün diğer mümessillerinden sayılan Mustafa el-Merâğî, Abdülkerim el-Hâtîp (ö. 1974) ve Muhammed Derveze ise bu kavramı Kutub gibi tefsir etmişlerdir.⁵⁴ Müfessirlerin kahir ekseriyeti âyetin "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Resûl'e götürün (onların talimatlarına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir." bu kısmını kıyasın delili olarak görmelerine rağmen Kutub'un onlardan farklı bir şekilde onu içtihat için delil saydığı görülmektedir. Çağdaş müfessirlerinden Cemâleddin el-Kâsimî Muhammed Emîn eş-Şinkîfî (ö.1974) ve Muhammed Ebû Zehra (ö.1974) da âyetin bu kısmıyla ilgili müctehidin kıyas yapması için izlemesi gereken yöntemin mahiyetini beyan ettiğini söylemişlerdir. Bir başka deyişle bu ifadeyi kıyasın varlığına delil olarak görmüşlerdir.⁵⁵ Bu başlık altında bir hususun altını çizmekte yarar vardır. Kutub âyette zikredilen "Allah'a peygamber'e ve ülü'l-emre itaat edin ve bir konuda ihtilafa düştüğünüz vakit (Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız) o konunun çözümü için yine Allah'a ve Resûlüne başvurarak çözmeye çalışın" bu ifadelerden her birini yorumlarken bunların her birisini ilgili âyetin sonunda yer alan (Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız) ifadesine bağlamıştır. Bir başka deyişle, Allah'a, Resûlüne ülü'l-emre ve ihtilaf anında kitap ve sünnete müracaat edilmekle "bunların tamamı tatbik edilmekle" gerçek anlamda imana kavuşulabileceğini beyan etmiştir. Yukarıda kısmen bu hususa işaret edilmişti. O, farklı itikâdî ve fikhî mezheplere vb. konulara neredeyse temas etmemiştir. Zira yaşadığı çağda egemen güçler tarafından inancın neredeyse inkâr edilmesi ve insanların ayağına vurulmuş bir pranga olarak gösterilmeye çalışılması, onun farklı konulara yönelmesini engellemiş ve vaktini sadece bu konulara teksif etmeye mecbur bırakmıştır.

Özetle Kutub, yaşadığı dönem itibariyle sosyal çevreden etkilendiği ve bu durum kaleme aldığı başta *fi Zilâli'l-Kur'an* olmak üzere diğer eserlerine de açık bir şekilde yansıdığı görülmektedir. Yirminci asırda İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında Müslümanların maddi anlamda yenilgiye uğramaları, buna karşı Batı'da sanayi devriminin gerçekleşmesi ve gelişmenin önündeki yegâne engelin din olarak görülmesi Müslümanları (bilgin ve entellektüeller) etkilemiş onları farklı arayış içerisine sokmuştur. Kutub söz konusu tefsirinde gerek bu âyeti ve gerekse bunun dışında kalan diğer âyetleri yorumlarken genellikle Allah'a ve İslâm'ın mukaddesatına sık sık atıfta bulunması, çare ve kurtuluşun sadece bunlarla mümkün olduğunu beyan etmesi; yaşadığı dönemdeki sosyal çevrenin insan üzerindeki (özellikle Müslümanlar üzerindeki) etkisini gözler önüne sermektedir.

8. Râzî ve Kutub'un İlgili Âyet Bağlamında Yaklaşımlarına Karşılaştırmalı Bakış

Farklı dönemlerde yaşamış olan Râzî ve Kutub'un belirli âyet bağlamında yaklaşımları karşılaştırıldığında birbirinden farklı yorumlarla karşılaşılmaktadır. Bu farklılığın en büyük nedeninin içinde yaşadıkları sosyal çevreden

51 Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 2/687.

52 Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 2/691.

53 Reşid Rıza, *el-Menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 5/148-149.

54 Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1946), 5/72; Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîrü'l-Kur'âni li'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 3/822; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâ'ü'l-Kütübü'l-'Arabiyye, ts.), 8/151-152.

55 Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkîfî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/245; Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said el-Kasimî, *Mehâsinü't-tevil*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1418), 3/188; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 4/1730.

kaynaklandığı görülmektedir. Râzî yukarı da ifade edildiği üzere dini ve beşeri bilimlerin revaçta olduğu ve aynı zamanda farklı itikâdî ve fikhî mezheplerin zirvede yerini aldığı bir dönemde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde genel anlamda İslâm dininin hükümlerinin ekseriyetinin tatbik edildiği ve en tepeden en alt seviyeye kadar her insanın İslâm'ın kanunlarına göre muameleye tabi tutulduğu bir dönemdi. Ancak yukarıda belirtildiği üzere bu olumlu gelişmelerin yanı sıra maalesef o dönem içerisinde Müslümanlar arasında üzücü olaylar meydana gelmiştir. Râzî böylesi bir ortamda âyetleri yorumlarken ister istemez itikâdî ve fikhî mezheplere temas edip ardından mensubu olduğu itikâdî ve fikhî mezhebin haklılığını savunması kadar doğal bir şey olamaz. Çünkü içinde yaşadığı sosyal çevre içerisinde bu kadar ön plana çıkmış konulara değinmemesi ve bunlara lakayt kalması düşünülemez.

Kutub ise Râzî gibi çevresinden doğal olarak etkilenmiştir. Ancak bu iki şahsiyetin hem dönem hem de sosyal çevre itibarıyla birbirinden farklı konjoktürde bulunmaları nedeniyle aynı âyete yaklaşımları birbirinden farklı olmuştur. Kutub, ilgili âyette Râzî gibi ne itikâdî ne fikhî mezheplere ve ne de bu mezhepler arasında var olan farklı görüş ve kavramlara değinmiştir. Çünkü onun yaşadığı konjoktür bu gibi konulara temas etmeye elverişli olmadığı gibi o şartlarda bu gibi konulara temas etmek hem zaman kaybı hem de insanların hiçbir surette ilgisine mazhar olması mümkün konular arasına girdiğinden aynı zamanda bunlardan çok daha önemli ve halledilmesi gereken sorunların varlığı onu farklı konuları araştırmaya ve onlara çözüm getirmeye sevk etmiştir. Malum yaşadığı dönem itibarıyla Marksizm, Komünizm, Sosyalizm Darwinizm vb. akımların insanlar üzerinde günden güne etkilerinin olması dinin neredeyse sosyal hayattan dışlanması Müslümanlara refah ve terakkinin Batı merkezlerinden ve onların kültürlerini taklit etmekten geçtiğine inandırılmaları için gayret gösterilmesi kendi kültür ve medeniyetlerine düşman edilmeye çalışılmaları gibi faaliyetlerin yaşandığı bir toplumda müfessirin bunlar dışında başka konulara değinmesi doğal olarak düşünülemez. Özet olarak ele alınan âyet çerçevesinde farklı dönemlerde yaşamış iki müfessirin ona farklı yaklaşımları, yaşadıkları sosyal konjoktürden kaynaklandığı görülmektedir.

Sonuç

İslâm tarihinin farklı dönemlerinde itikâdî ve fikhî mezheplere mensup âlimler, bağlı oldukları ekol ve mezhep görüşleri çerçevesinde eserler kaleme almışlardır. Hatta siyasi aidiyet saikiyle tefsirlerin varlığı herkesin malumudur. Bu eserlerin bir kısmı neredeyse baştan sona kadar bir kısmı da kısmen zikredilen vasıflar çerçevesinde telif edilmişlerdir. Bundan dolayı tefsir ve müfessirler değerlendirilirken bu hususları göz önünde bulundurmak son derece önemlidir. Çünkü söz konusu hususlar, hem tefsir ve müfessirlerin metodunun daha iyi anlaşılmasına ve aynı zamanda bu yöntemi tercih etme nedenlerine dair malumat vereceğinden âyetlerin daha sarıh bir şekilde anlaşılmasına da katkılar sağlayacaktır. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda biri altıncı diğeri yirminci yüzyılda yaşamış ve İslâm âleminde büyük şöhrete kavuşmuş Râzî ve Kutub'un Nisâ sûresi 59. âyeti bağlamında yaklaşımları incelendiğinde bunların ilgili âyeti farklı şekilde ele alıp yorumladıkları görülmektedir. Bu durum, içinde yaşadıkları çevreden ve onların etrafında meydana gelen olaylardan bağımsız bir şekilde düşünülmesi mümkün görülmemektedir. Râzî, hem dini hem de beşeri ilimlerde mahir olduğu (özellikle tefsir-kelâm), yaşadığı dönemde farklı itikâdî ve fikhî mezheplerin varlığı ve söz konusu mezhep mensuplarının zaman zaman birbirleriyle sözlü mücadeleye giriştikleri bazen de kendi aralarında savaştıkları bir çevrede yetişmiştir. Kendisi Eş'ari ve Şâfî'dir. Kutub ise 1906 yılında Mısır'da gözlerini açtığı başta ülkesi Mısır olmak üzere İslâm ülkelerinin tamamının işgal edildiği, Müslümanların maddî ve manevî yönden büyük çıkmazlara girdikleri bir dönemdi. Bir yandan Avrupa'da sanayi devrimi ve bilimle bir yandan da kominizm, Darwinizm, sosyalizm ateizm vb. akımlarla adeta esir alınmaya çalışılmış kendi değerlerine düşman ettirilmek için her türlü enstrüman devreye sokulmuştu. Din, terakki önünde en büyük engel olarak görüldüğünden ona kolayca hakaretler edildiği gibi sosyal hayattan tamamen kaldırılmak için yoğun çaba içine girilmişti. Böylesi farklı ortam ve sosyal çevrede yaşayan müfessirlerin yaşadıkları sosyal çevrede cereyan eden olaylardan etkilenmemeleri ve bunları tefsirlerine yansıtılmaları mümkün görülmemektedir.

Nitekim Râzî ilgili âyeti tefsir ederken öncelikle itikâdî konulara taalluk eden ifadelerin yorumunda genellikle o dönemde ön planda olan Ehl-i sünnet ve Mu'tezil'e mezheplerinin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymuş ardından ilgili âyeti fikhî açıdan değerlendirmiş kapsadığı fikhî usûl kaidelerinin neler olduğunu, nasıl anlaşıldığını belirttik-ten sonra bu konuda fikhî konuda mensubu olduğu Şâfî görüşlerinin daha doğru ve isabetli olduğunu delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Kutub ise âyeti yorumlarken hiçbir surette ne itikâdî "içtihat dışında" ne de fikhî görüşlere yer vermiştir. Zira İslâm dininin neredeyse inkâr edildiği ve bütün gelişmelerin önünde engel görüldüğü bir ortamda bu gibi konulara değinmek ne İslâm'a ne de insanlığa hizmet edeceğinden önceliği en önemli konulara teksif etmek mec-buriyetinde kaldığı görülmektedir. Özetle farklı dönemlerde ve farklı sosyal çevrede yaşamış müfessirlerin aynı âyeti değerlendirirken buldukları şartlar itibarıyla birbirinden farklı yorumlar ortaya koymaları son derece doğal ve aynı zamanda zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Umman: Dârü'n-Nefâ'is, 2015.
- Ahmed ez-Zayyât vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'd-Da've, ts.
- Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lüğati'l-arabiyati'l-muâsarati*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2008.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzi'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyasi İlişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 41-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Âmal Sâdik. *Nümuvvü'l insani min merhalti't-cenîyn ilâ merhaleti'l müsinnîyn*. Mısır: Mektebetü'l-angola el-Mısriyye, ts.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'sali. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Boynukalın, Mehmet. "Nisâ Sûresi'nin 59. âyeti Örneğinde Fıkıh Usûlü'nün Kur'an'dan İstinbatı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2017).
- Boyûrânî, Ömer Abdülaziz. "el-İtticâhü'l-ictimâiyyi fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs". *Mecelletü merkezi'l-hidmati lil-istişârâti'l-bahsiyyati va'l-lüğâti* 16/49 (01 Ocak 2014), 1-47.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınları, 14. Basım, 2018.
- Çetin, Nihad M. "Arûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/424-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 2. Basım, ts.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts.
- Eren, Selim. "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2007), 129-152. Halidî, Salah Abdülfettâh. *Seyyid Kutub mina'l-milâd ila'l-istişâd*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1994.
- Hâlidî, Salah Abdülfettâh. *Ta'rîfû'd-dârisîn bi menâhici'l-müfessirîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 2008.
- Harrâmşâhî, Bahâüddîn. *et-Tefsîr va't-tafâsîrü'l-hadîsa*. Beyrut: Dârü'l-Ravza, 1991.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus el-. *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Inger Fursth-Pal Repstad. *Din Sosyolojine Giriş*. çev. İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınları, 2013.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbnü'l-İbrî, Ebû'l-Ferec Harun. *Târîhu muhtasarü'd-düvel*. thk. Sâlihânî ek-Yasûf. Beyrut: Dârü's-Şark, 3. Basım, 1992.
- J. Fichter. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İz Yayıncılık, 2009.
- Karakuş, Abdulkadir. *Übey b. Ka'b; İlmi şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Hikmetevi, 2018.
- Kardâvî, Yusuf. *Evlaviyâtü harakâti'l-İslâmiyyati*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2000.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 145-157.
- Kasimî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kükâm, Raşit. *et-Tefkîrü'l-felsefî ladâ Fahreddin er-Râzi*. Cezayir: Külliyyatü'l-Ulûmi'l-İnsâniyyati va'l-İctimaiyyati, 2005.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez, 2. Basım, 2012.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Muhammed. *Câhiliyyatü'l-karni'l-işrîn*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1992.
- Kutub, Muhammed. *Vâkiuna'l-muâsır*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1968.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Mısır: Dârü's-Şurûk, 1996.
- M. Hüseyin ez-Zehabî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Margaret M. Poloma. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Palme Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1946.
- Muhammed Semîn. *Eserü'l-Kur'ân'i ve'l-kurâati fi'n-nahvi'l-arabî*. Kuveyt: Dârü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1978.
- Muhtesib, Abdülmecid Abdüsselam. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhin*. Ürdün: Mektebetü'l-Nahda el-İslâmiyya, 3. Basım, 1982.
- Nurduhan, Süheyla. "Türkiye'de Seyyid Kutub'la ilgili Yapılan Akademik Çalışmalar: (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri)". *Kilitbahir* 20 (18 Mart 2022), 199-218.
- Özaktan, Fatih. "Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötigi) ve Kur'an'a Uygulanmasının İmkânı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 823-840.
- Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420. Reşid Rıza. *el-Menâr (Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. *İtticâhü't-tefsîr fi'l-karni'l-rabîi aşar*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût, Mustafa el-Arnâût. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sağlam, İsmail. "Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (01 Haziran 2001).
- Sarmış, İbrahim. *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub-1*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Savab, Salih Yahya. "Bahrü'l-'Ulûm' leyse ismen sahihan li-tefsîri Ebi'l-Leys es-Semerkindî". *Arşifu mültekâ ehli't-tefsîr*: 4199. b.y.: el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *et-Tenbia bi man yab'asühüllahü alâ ra'si külli mia*. Ürdün: Dârü's-Sikati li'l-Neşr, ts.
- Şeltût, Mahmut. *Tefsîrû eczâi'l-aşarati'l-ülâ*. Mısır: Dârü'ş-şurûk, 12. Basım, 2004.
- Şinkitî, Muhammed Emin b. Muhammed. *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tilmisani, Ömer. *Hatıralarım Hasan el-Bennâ Mektebi*. çev. Ensari Atlı - Abdurrahman Özgüç. İstanbul: Nida Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Kamil. *Seyyid Kutub: Hayatı Fikirleri Eserleri*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.

EXTENDED ABSTRACT

Every person is naturally affected by the social environment in which they live. mufassirs, like everyone else, are affected by the events in their environment and the reflection of this influence is clearly seen in their works. The tafsirs are not only about interpreting the meanings and wisdoms contained in the verses of the Qur'an, but also the period in which the mufassirs lived, their education levels, ideologies and social circles, etc. cases seem to have a serious impact on their interpretation. Therefore, it is extremely important to consider these issues while examining the approaches of tafsir and tafsir to the verses in terms of a healthy interpretation of the verses and reaching the right conclusion. Based on this idea, in our study, we tried to make a comparison by presenting their approaches in the context of the 59th verse of Surah an-Nisa, which includes the method rules of Razi and Qutb, who lived in different periods and in different social environments and were also famous in the Islamic world. Before moving on to their approaches to this verse, information was given about the definition of the social environment and its effect on people and the social environment in which both mufassirs lived. As it is known, Razi lived in the sixth century and Qutb in the twentieth century, and the conjuncture of each was different from the other. It is thought that knowing whether this situation is reflected in the verses or not, and if so, to what extent it has occurred, will contribute to the evaluation of the works of the relevant mufassirs, their works, and the remaining tafsir corpus. When the mufassirs and their interpretations, which are the subject of our study, are handled and evaluated in the perspective of the aforementioned verse, it is clearly observed that they are affected by the social environment they live in. Because, in their approach to this verse, the other either does not mention the issue that one emphasizes and explains in detail, or the other either touches it briefly and draws attention to other issues that he deems important for him. Razi grew up in an environment where different theological and fiqh sects were popular and sometimes they fought each other in intellectual debates. Due to the fact that Razi is Shafi'i in Fiqh and Ash'ari in theological, he debated intellectually with sects such as Mu'tazila, Batinis and Karramis, who are generally outside the Ahl as-sunnat formation, and sometimes with Maturidi, Hanafi and Hanbalis who are in the line of Ahl as-sunnat. He has almost always been victorious in all of these debates. While interpreting the aforementioned verse, she tried to interpret the expressions related to theological and fiqh in the direction of the sects to which she belonged, with some evidence, after revealing the views of different sects on this issue in a comparative way. After declaring the part of the verse about theology, she moved to the part about fiqh and stated that the book, which constitutes the majority of the rules of fiqh method, includes sunnah, ijma and qiyas. He also said that the concept of "ulu'l-amr" in the verse refers to the mujtahid ulema. Qutb's conjuncture was completely different from Razi's. He grew up in an environment where the belief that the progress in which Europe made the industrial revolution could only be possible by moving away from religion and adopting their culture was tried to be established. In such an environment, Qutb fought hard not only to invite to the Qur'an and to faith, but also to explain that all problems would be resolved only with it. Qutb, like Razi, did not mention either the theology or the fiqh in the interpretation of the verse. He said that following the matters stated in the verse is a requirement of faith. She also exhibited different approaches in the interpretation of the notion of ul al-amr and the expressions presented as evidence for qiyas. In short, it is not possible to think of Razi and Qutb as independent from the environment in which they concentrate on different issues in the context of the same verse. Therefore, knowing the social environment in which the mufassir lives will enable both the mufassir and the verses to be analyzed more accurately and accurately. Without knowing these issues, it is not possible to develop a completely healthy approach to the mufassir and her interpretation Our study was written on this idea.

وجهات نظر معاصرة حول الفتوحات الإسلامية المبكرة

Hüseyin GÖKALP

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları/ Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7954-083X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1179930>

الملخص

يهدف هذا البحث إلى توضيح الدوافع والأسباب التي قادت إلى الفتوحات الإسلامية المبكرة وتحليلها بشكل أكثر تفصيلاً. تم اتباع المنهج الاستقرائي في هذا البحث، وقد تم الاطلاع على كلام الباحثين والمؤرخين والمستشرقين في موضوع الدوافع الحقيقية والفعلية للفتوحات الإسلامية. أظهرت الدراسة بشكل واضح أن تقييم الفتوحات الإسلامية قد تأثر بشكل كبير بالفترة الزمنية والبلد والأيدولوجية، وهذا يتضح من انتشار فكرة الدفاع عن الفرس بين المؤرخين والباحثين الإيرانيين. ومن النتائج الأخرى التي توصل إليها البحث أن التفسيرات المختلفة المعروضة حول الفتوحات الإسلامية في الأساس تكرر للمزاعم المعروفة حول هذا الموضوع، والتي لا أساس لها من الناحية العلمية. من أجل تفسير الفتوحات الإسلامية بشكل أكثر دقة وواقعية، ينصح بإجراء دراسات أكثر دقة للتحقق من الأسباب والدوافع الفعلية لهذه الفتوحات ومراجعة الأدلة التاريخية والأسس العلمية المعتمدة في هذا الصدد. تظهر القيمة العلمية للبحث في ترسيخ مبدأ الثقة التامة بنوايا الفتوحات الإسلامية، وسلامتها من مزاعم الأسلمة القسرية والدوافع الاقتصادية. ويمكن الاعتماد على نتائج هذا البحث في الدراسات المستقبلية لتحليل الفتوحات الإسلامية وفهمها بشكل أفضل. الكلمات الرئيسية: التاريخ الإسلامي المبكر، الفتوحات الإسلامية، روما، الساسانيون، الأسلمة

Erken Dönem İslam Fetihleri Üzerine Çağdaş Değerlendirmeler

Öz

Bu araştırma, erken dönem İslam fetihlerine yol açan saikleri ve nedenleri açıklığa kavuşturmayı ve bunları daha ayrıntılı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada tümevarımcı bir yaklaşım izlenmiştir. Çalışma, İslam fetihleriyle ilgili yorumların zaman, mekan ve ideolojilerden büyük ölçüde etkilendiğini açıkça göstermektedir. Bu durum, İranlı tarihçiler ve araştırmacılar arasında Pers medeniyetini savunma eğiliminden de anlaşılmaktadır. Araştırmanın bir diğer bulgusu, İslam fetihleri hakkında sunulan çeşitli yorumların, esasen bu konuda bilinen ve bilimsel olarak temelsiz olan iddiaların bir tekrarı olduğudur. İslam fetihlerini daha doğru ve gerçekçi bir zeminde yorumlamak için, bu fetihlerin gerçek nedenlerini ve gerekçelerini doğrulamak üzere daha derin çalışmalar yapılması ve bu konuda kabul gören tarihsel kanıtların ve bilimsel temellerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Araştırmanın akademik katkısı, fetih bölgelerinin zorla İslamlaştırıldığı ve ekonomik saiklerle fetihlerin gerçekleştirildiği iddialarının ilmi bir çerçevede yeniden ele alınması ve İslam fetihlerinin temel ilkeleri konusundaki güncel düşüncelerin ortaya konması noktasında olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Erken Dönem İslam Tarihi, İslam Fetihleri, Roma, Sâsânîler, İslamlaşma.

Contemporary Evaluations On The Early Islamic Conquests

Abstract

This research aims to clarify the motives and reasons that led to the early Islamic conquests and analyze them in more detail. The inductive approach was followed in this research, and the words of researchers, historians, and orientalist were examined on the subject of the real and actual motives for the Islamic conquests. The study clearly shows that the evaluation of the Islamic conquests was greatly influenced by the time period, country, and ideology. This is evident from the spread of the idea of defending the Persians among Iranian historians and researchers. Another finding of the research is that the various interpretations presented about the Islamic conquests are essentially a repetition of the well-known allegations on this subject, which are scientifically unfounded. To interpret the Islamic conquests more accurately and realistically, it is advised to conduct more accurate studies to verify the actual reasons and motives for these conquests and to review the historical evidence and scientific foundations approved in this regard. The academic contribution of the research will be to reexamine the claims that the conquest regions were forcibly Islamized and that the conquests were carried out for economic motives within a scholarly framework and to reveal the current thoughts on the basic principles of Islamic conquests.

Keywords: Early Islamic History, Muslim Conquests, Rome, Sassanids, Islamization.

مقدمة

الفتوحات الإسلامية المبكرة هي حركة التي شهدتها تاريخ العالم من حيث التوسع، والسرعة، والتأثير، والاستمرارية. شهد عصر سيدنا عثمان وعلي نتائج الفتح الذي كان في عصر سيدنا أبي بكر وعمر، تغيرت موازين العالم مع الفتوحات الإسلامية المبكرة، خرج البحر المتوسط عن كونه بحيرة روما، ودخلت روما في مرحلة الانهيار، أما الساسانيون فقد سقطوا.

إذا نظرنا فيما وراء هذا اليوم فإنه قد تطورت وجهات نظر مختلفة إزاء هذا الحدث العظيم، وبناء على التجارب السابقة فقد اعتقد الباحثون أن الحروب أحياناً ترتبط بمحاولة نقل فكر، وأسلوب حياة، وأحياناً بمحاولة الأقوياء اختبار قوتهم على الضعفاء، وأحياناً بالجشع للثروة فقط. إن روح القرن الأخير (روح العصر) تميل بالتأكيد إلى أن هدف الحروب إنما هو الحصول على الثروات الباطنية والظاهرة، ومن ناحية أخرى فقد رأى المفكرون المسلمون عموماً، وبعض المفكرين الغربيين غير المسلمين في الفتوحات الإسلامية المبكرة أنها حركة جهاد ناجحة. وقد بينوا أن سبب الفتح الأساسي، والغاية والعنصر المشوق له هو نشر تعاليم الإسلام. بينما توهم بعض الباحثين المسلمين أن الفتح كان من أجل المكاسب المادية، والغنائم. في مقالنا سنقسم حسب السياق الديناميكي الأساسي الآراء المطروحة حول الفتوحات الإسلامية المبكرة إلى مجموعتين؛ في المجموعة الأولى نتناول الذين اعتقدوا أن غاية الفتح الأساسية هي (نشر تعاليم الدين)، أما في الثانية نتناول القائلين بأن التحاق المسلمين بالحروب إنما كان (لأسباب اقتصادية وسياسية)، وسيكون كل ذلك مقروناً بالحجج.

وبالتأكيد نحن لا ندعي أن جميع الباحثين في نفس المجموعة ينظرون إلى الأحداث من نفس الزاوية، فبينما يعتقد الغالبية في المجموعة أن الفتوحات الإسلامية هي من أهم علامات نجاح الدعوة؛ نجد آخرين من بين الذين يرون أن الإسلام هو العامل الأساسي للفتح؛ من يدعي أن الإسلام دين تسبب بنشر الدمار من خلال تلك الفتوحات.

في المجموعة الثانية جمعنا الذين يدعون انحصار الأسباب في الفتوحات الإسلامية بالأسباب الاقتصادية والسياسية؛ وكأنه لا يوجد شيء اسمه دين الإسلام. ويحملون الساسانيين كامل المسؤولية عن الهزيمة، أو الذين يعترفون بإسهام الإسلام في الفتح؛ لكنهم مع ذلك يدعون أن الدافع الأساسي أولاً هو دافع اقتصادي.

هذه التفسيرات مهمة لأنها تؤثر على التاريخ اليوم وسابقاً، ونحن نعتقد أن ما حدث بالفعل في التاريخ يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، وكذلك كيف تم تفسير ما حدث اليوم.

لقد استطعنا أن نقسم الأشخاص الذين بينوا أفكارهم حول الفتح والأسلمة إلى مسلمين ومستشرقين، ورأينا أن بعض الباحثين المسلمين قدموا ادعاءات لا سند لها تضع المسلمين الذين عاشوا في فترة ما من التاريخ في موضع التهمة بشكل أقوى من المستشرقين. وكذلك لم تتمكن من وضع جميع المستشرقين في مجموعة واحدة؛ لأن الاختلافات الواضحة بين المستشرقين الذين عاشوا في العصر الحديث الماضي والمستشرقين المعاصرين (المستشرقون الجدد) تمنع من ذلك.

لا ندعي أننا جمعنا أفكار جميع من كتب في موضوع الفتح، ولم نكتف بآراء المستوى الأكاديمي فقط، بل إننا جمعنا الآراء المتطرفة والمفترقة والمعتدلة حول الفتح والأسلمة والتي تمننا أو تكون لها قيمة برأينا.

الذين يقيّمون الفتح والأسلمة من وجهة نظر دينية

من وجهة نظر شبلي نعماني؛ فإن الادعاءات التي قدمها المؤرخون الغربيون والتي تُحمّل الفرس والروم مسؤولية الهزيمة فهي وإن كانت صحيحة جزئياً، إلا أنها أطروحات مضللة تقصد تشويه جوهر القضية الحقيقية. إذ إن الفرس في آخر عهدهم لم يكونوا في ذروة قوتهم، والشعب لم يكن راضياً أبداً عن أساليبهم في الإدارة. لكن هذا لا يستلزم هزيمتهم أمام أول جيش قادم، ومن ثم سقوطهم الكامل. فجيوش الفرس والرومان كانوا أكثر عدداً وعتاداً من المسلمين. لذا فإن السبب الحقيقي لانتصار المسلمين لا يرجع إلى المنظور المادي إطلاقاً، بل هي روح الشجاعة والحماس

الدَّعْوَى الذي غرسه النبي صلى الله عليه وسلم في نفوسهم، وشجعه وعززه سيدنا عمر. ومن هنا فإن قياس الفتوحات الإسلامية بغزوات القادة ذوي المجازر الأسطورية، والمتعطين للدماء مثل الاسكندر، وجنكيز خان يعتبر ظلماً بحق سيدنا عمر والمسلمين.⁽¹⁾

ويرى الباحث حسن إبراهيم حسن؛ أن السبب الأهم لنجاح الفتوحات هو ذات الإسلام بكل خصائصه، والمجتمع الذي كونه. لقد احتفى الإيرانيون بقدوم المسلمين الفاتحين ليخلصوهم من وطأة الاضطهاد الإداري والخدمة العسكرية. ووجد المظلومون من أتباع الديانات الأخرى الراحة مقابل دفع الجزية. وإن الفاتحين الذين عاشوا على الأراضي الساسانية لم يجبروا أحداً على الإسلام أبداً، فالعرب عاملوهم معاملة حسنة، بل إن فئة صغيرة من غير المسلمين استمرت في عبادة النار، والمسلمون لم يمسوا معابدهم.⁽²⁾ إن آراء حسن إبراهيم التي تعبر عن قناعته تتطابق مع المعطيات التاريخية.

ويرى محمد سرور زين العابدين (ت 2016)، وهو باحث سوري الأصل، ساهم في أنشطة التعليم والنشر في بلاد مثل السعودية والكويت وإنكلترا وقطر، يرفض في كتابه المسمى (عودة الجوس) -والذي أحدث تداعيات في العالم الإسلامي - الأسباب المطروحة لهزيمة الساسانيين أمام المسلمين. فمن وجهة نظره أن الساسانيين لم يكونوا في حالة متهالكة وضعيفة قبيل الفتح، بل على العكس؛ فبعد حروب البيزنطيين قاموا بتجديد نظامهم، وأصلحو نقاط ضعفهم، كان الجيش الساساني بالنسبة للجيش الإسلامي في وضع أقوى بكثير، ولهذا السبب كان المسلمون يفضلون الحرب مع البيزنطيين على الحرب مع الساسانيين. وبالفعل فقد استمر الفتح أكثر من سبعين عاماً، واستشهد من المسلمين أكثر من عشرين ألفاً، وخالها قامت العديد من حركات التمرد العصيان.⁽³⁾

ويرى المؤرخ محمود شاکر أن الفتوحات الإسلامية قد أتت بعد أن توحد أبناء القبائل في إطار الأمة الواحدة، وبعد أن تمهياً لهم المجال الحيوي لإقامة الدولة العربية الإسلامية، وعلى أرضية ملائمة اقتصادياً، واجتماعياً، وحضارياً. ويقول شاکر: لقد حاول كثير من الباحثين الكشف عن الدافع وراء تلك الفتوحات، وتوصل بعضهم إلى تفسير ذلك الدافع باستغلال المسلمين للضعف الداخلي، والانقسام الاجتماعي، والتباين الديني، وحالة الإنهاك الشديد جراء الحروب الطويلة. لكن شاکر يعلق قائلاً: إن هذه العوامل على أهميتها لمهي عوامل سلبية ساعدت المسلمين على النصر، وليست هي الأساس. بل إن العامل الإيجابي المحرك للأحداث هو الإسلام نفسه، وهو القوة الدافعة الجديدة التي أعطت الحافز المعنوي للجهاد، والاندفاع في الفتوحات.⁴

وبحسب الدكتور المؤرخ العراقي صالح أحمد العلي؛ فإن كثيراً من نظريات دوافع الفتوحات الإسلامية هي عبارة عن دراسات تأملية فلسفية لا ترقى إلى درجة الحقائق المثبتة، ولكننا نستطيع القول بأن لكل حدث عوامل متعددة ومتداخلة، ومن مقاييس النضج في البحث العلمي مراعاة مختلف العوامل، والتقدير الدقيق لقيمة كل عامل وأثره في التوجيه العام، ومن الخطأ القول بحصر سلوك الأفراد في دافع واحد وحسب. ومن هنا جاء خطأ بعض الدارسين للتاريخ الإسلامي في أنهم فرضوا آرائهم الخاصة خلال دراساتهم، دون أن تكون ناجمة عن اطلاع شامل على أحداث التاريخ. ثم استعرض أبرز اتجاهين في تفسير دوافع الفتوح الإسلامية؛ وهما التفسير الاقتصادي، والتفسير الديني. ويرى العلي أن المقصود بالدافع الديني هو مدى دور الدين الإسلامي في تنظيم وتوجيه ودفع العرب للقيام بالفتوح، وإنه لمن المعلوم أن حال العرب قبل ظهور الإسلام كان غاية في التفكك، وأنهم كانوا يقومون بالغزو والغارات على بعضهم دون هدف واضح، فجاء الإسلام ونظمهم، وأخضعهم لسلطة مركزية واحدة، ثم إن الإسلام وضع للحروب غاية سامية، فلم تعد مجرد غزوات للحصول على مغنم مادية مؤقتة، بل أصبحت فتوحاً لإعلاء كلمة الإسلام والدين، وهي غاية سامية تخص مصلحة عموم المجتمع لصالح فرد معين. ثم إن فكرة الآخرة ونيل الجنة، وأن الجهاد هو لنصر العقيدة الحققة، قد زاد من ثقة المحاربين، وقوى روحهم المعنوية. ونرى ذلك جلياً في سياسة خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم، الذين تشبعوا بأراهه، فكانت حركة الفتوح عندهم ليست للعباية

¹ Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, tr. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya, 2015), 172-175.

² Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, tr. İsmail Yiğit – Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayihan, 1985), 1/288.

³ Muhammed Surur Zeynelabidin, *Mecusilerin Geri Dönüşü*, trc. Hüseyin Subaşı (İstanbul: Guraba, 2014), 66.

⁴ Mahmud Şakir, *Mevsü'atü'l-Fütühâti'l-İslâmiyye* (Amman: Dâr Üsâme li'n-Neşr, 2002). 4.

وإنما لنشر الإسلام وإعلاء كلمة الله، ولذلك لم تصل إلى أيديهم مواردٌ ضخمة من حركة التوسع، ولو كان الهدف هو المغنم لكانت حركة الجباية أوسع بكثير⁵.

المؤرخ واللواء الركن العراقي محمود شيت خطاب، في سلسلته قادة الفتح الإسلامي، بعد أن فصل القول في أوضاع الدولة الفارسية وما آلت إليه من اختيار في جميع النواحي قبيل الفتح الإسلامي؛ قال: لقد كانت علل الفناء قد اصطلحت على بنية الإمبراطورية الساسانية قبيل الإسلام وأيام الفتح الإسلامي. ولكن الأسباب التي قضت على الفرس بالهزيمة أمام العرب المسلمين - كائنة ما كانت - ليست هي الأسباب التي قضت للمسلمين بقيام الدولة وانتشار العقيدة، لأن استحقاق أناس للزوال لا يُنشئ لغيرهم حق الظهور والبقاء. كذلك لم يكن انتصار العرب على الفرس لأنهم عرب وكفى، فقد كان هناك عرب كثيرون في العراق يدينون للفرس بالطاعة، وينظرون إليهم نظرة الإكبار والمهابة، وكان القادرون منهم على القتال أوفر من مقاتلة المسلمين عدداً وأمضى سلاحاً، وأقرب إلى ساحات القتال من أولئك النازحين إليها من الجزيرة العربية.

وقد كان هناك عرب كثيرون انهمزوا أمام العرب المسلمين، وهم كذلك أوفر عدداً وعمدة. فهذا النصر هو نصر عقيدة بلا مرأى. ولكن القول بانتصار العقيدة هنا لا يعني عن كل القول. فالواقع أن الذين انتصروا بالعقيدة كانوا رجالاً أولي خبرة وقدرة يؤمنون بما ويعرفون كيف يتغلبون بما على أعدائهم. إنما عقيدة يذود عنها حماة قادرون⁶.

المؤرخ والكاتب المصري حسين مؤنس يمحصر دوافع الفتوحات الإسلامية بدافع واحد وهو الإسلام بما يحويه من نظام شامل، وقوة تأثير على القلوب، وما فيه من قبول فطري في النفوس. حتى أنه سمي كتابه (الإسلام الفاتح) مشيراً بذلك إلى أن في الإسلام قوة ذاتية منحت القدرة على التوسع والفتوحات. يقول مؤنس: "ولو نظرنا إلى جغرافيا الفتوحات، لرأينا أن ما فتحه الإسلام بنفسه أضعاف ما فتحه المسلمون، ولا زال الإسلام فاتحاً مظفراً إلى يومنا هذا⁷."

أما الباحث مصطفى فايدة فيقول أن الجهاد الإسلامي ليس عملاً من أعمال التدمير والعدوان، بل هو أداة حركية غايتها السامية إحلال السلام والأمان والتعايش السلمي من خلال نظام متكامل. وإن هذه الفتوحات التي حققها المسلمون، بأخذهم الأوامر من مصدر مشترك مقدس، وتوحدتهم حول إعلاء كلمة الله لأجل إرضاء الله وحده، وباستمدادهم القوة والسرعة من القرآن الكريم، تعتبر من أهم الأحداث التي شهدتها تاريخ الإنسانية. فسلح المسلمين الأكبر الذي لا يتزعزع؛ هو إيمانهم الذي لا يهبط إلى مستوى الجشع واللهات المادي. إن الذي منحهم هذه الشجاعة الهائلة هو دين الإسلام، وكتابه القرآن الكريم، ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

ولقد اعتبر سيدنا أبو بكر، وسيدنا عمر أن الاستمرار في الفتوحات التي بدأت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم واجبا دينيا. هذه الحركة وصلت إلى قمته في عهد سيدنا عمر، والذي كان لديه عمل تنظيمي، ومعرفة وقدرة على التفريق بين الحق والباطل، واستمر توسع الفتوح بأقصى سرعة في زمن سيدنا عثمان، وتابعها الأمويون من المكان الذي توقفت عنده في عهد سيدنا علي. ولم يذكر التاريخ أن الفاتحين من المسلمين قد أجبروا شعوب الأماكن المفتوحة على الإسلام، بل إن الدولة الإسلامية تعهدت بحماية غير المسلمين. بالنتيجة: فإن استمرارية الفتح الإسلامي لها سببان: الأول هو التعاليم السامية لدين الإسلام، والثاني إدارة المسلمين العادلة للأراضي المفتوحة.⁽⁸⁾

ويرى الباحث المصري كمال حمدان أن فتوحات المسلمين على الرغم من أنها ذات بنية توسعية؛ إلا أنهم قد جلبوا الحرية إلى الأماكن التي فتحوها. فالمسلمون توسعوا لكنهم ليسوا مستعمرين. لقد تم تحرير الناس في البلاد المستعمرة من قبل الساسانيين والروم، لأن القوى المهيمنة في تلك المناطق قبل مجيء الفتوحات كانت تنهب ممتلكات الناس وتضهدهم دينيا. وبعد الفتوحات الإسلامية لم ينظر إلى الاعتبارات القومية في هذه المناطق وتم تشجيع الزواج المتبادل، والعلاقات الإنسانية، والاندماج غير المشروط. وبإمعان النظر نجد أن الإسلام لم يؤسس أي عاصمة ذات نسيج قومي

⁵ Sâlih Ahmed el-'Alî, *el-Fütühâtü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Şeriketü'l-Matbû'ât li'n-Neşr, 2004). 43-50.

⁶ Mahmud Şit Hattâb, *Silsiletü Kâdeti'l-Fethi'l-İslâmî (Kâdetü Fethi Bilâdi Fâris)* (Beyrut: Dârü'l-Feth, 1965). 79.

⁷ Hüseyin Müennis, *el-İslâmü'l-Fâtih* (Fas: Matbû'ât Râbitati'l-'Âlemi'l-İslâmî, 1981). 212.

⁸ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Raşîdîn Devri* (İstanbul: Kubbealtı, 2016), 146.

بالقمع في جميع هذه المناطق، لأنه يضع اعتبار الدين فوق القومية. وما سماه الفاتحون المسلمون عواصم فإنما هو لتنفيذ الأعمال الإدارية فقط، وكان من الممكن نقلها بسهولة خارج جزيرة العرب كالشام، ثم بغداد، ثم مصر أو الأندلس.⁽⁹⁾

إن مقارنة حمدان عموماً صائبة، لكن اللغة التي استخدمها لغة انفعالية، تأثرت بمصطلحات عصرية. إن المنهج الأصح هو تقييم الفتوحات الإسلامية بشكل مستقل، وبمصطلحاتها الخاصة.

بالنسبة للباحث التاريخي التركي محمد علي كإبراهيم؛ فإن سيدنا أبا بكر قد وضع في خطبته الأولى سياسته التي سيتبعها، وبناء على هذه الخطبة شجع الناس على الجهاد، وانطلقت فتوحات العراق والشام. أما سيدنا عمر الذي جاء بعده فقد تابع سياسة الفتح خلال مدة خلافته التي استمرت عشر سنوات ونصف، وأسس المدن وأسكن الناس في الأماكن الجديدة، متخذاً سياسات تؤسس لفتح دائم. في هذا العهد تم إضفاء الطابع المؤسسي على الدولة، وتم تسجيل الإيرادات. وفي عهد سيدنا عثمان استمرت الفتوحات البرية وبدأت الرحلات البحرية. كل هذه الإنجازات العظيمة على مستوى المدينة وجيشها مهمة؛ من حيث إنها أظهرت أن المسلمين لم يفقدوا قوتهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.⁽¹⁰⁾

ولقد انتقد الباحث محمود إبراهيم الذي يعمل مختصاً بتاريخ الاقتصاد في الولايات المتحدة؛ انتقد المستشرق الإيطالي فرانشيسكو غبريالي، والباحث المؤرخ محمد عبد الحي شعبان اللذان ادعيا أن الفتح بدأ بقصد تعويض الخسائر والأضرار الاقتصادية الناجمة من تراجع تجارة مكة، ويرى محمود إبراهيم أن هذا المنهج ماديٌّ محض، يتجاهل البعد المعنوي للقضية، فالدين والثواب المعنوي هما أهم عوامل هذا الانتشار.⁽¹¹⁾

يذكر حسن بيرنيا في كتابه عن التاريخ الإيراني المؤلف من ثلاثة مجلدات؛ أن التجار والعمال الحضريين في العراق قبلوا بفتوحات العرب لأن هذه الطبقة عانت مع الرهبان الزرادشتيين، وأشار بعد ذلك أن الفرس الساكنين في المناطق الريفية وبالذات حول بحر قزوين قاوموا الإسلام لفترة طويلة، وأن من أسلم منهم قاوم الأمويين أيضاً، وهذه المقاومة لم تنته بسقوط الأمويين، بل إنه على الرغم من بناء علاقات جيدة لمدة محدودة في عهد العباسيين فإن التوتر بدأ يزداد مع الزمن شيئاً فشيئاً، ومن بعد القرن الثالث الهجري تم مجدداً إحياء الأجيال التي تدعو إلى التفاهم السياسي الساساني الذي كان آخذاً في الفناء. إن هذه القراءة السلبية من الباحث بيرنيا للتاريخ ضد الخلفاء الراشدين والأمويين، لهي قراءة متعصبة للعوامل السياسية والمذهبية في إيران، وإنه يدرس القضية بطريقة سياسية تحت غطاء ديني. وبينما يربط سبب إسلام المسلمين الأوائل بالموقف السلي من الزرادشتيين؛ فإنه يربط أيضاً مقاومة المسلمين المتأخرين في فارس لما سماه بمفهوم الصحابة في الدين الأموي!⁽¹²⁾

أما الأكاديمي الإيراني أبو الفضل عزتي فقد أعد دراسة مستقلة بعنوان (مدخل إلى تاريخ انتشار الإسلام) شاكياً من دراسة الجانب السياسي المتعلق بانتشار الإسلام أكثر من غيره. الفكرة الأساسية التي يتم التأكيد عليها في هذه الدراسة؛ هي أنه لا يوجد في التاريخ قوة سياسية انتشرت بطريق الفرض والإجبار. وميزة الإسلام بالأساس هي الدين، والحضارة الفارسية والتركية ساهمت في هذا الدين. هذه الحضارة الجديدة تميل إلى التسامح مع الناس، وكان التصوف بالذات عاملاً في انتشار الإسلام.⁽¹³⁾ وبعد أن طرح عزتي الإسلام باعتباره السبب الأول والأكبر لانتشاره حاول خلق توازن مع موروثه الفارسي؛ من خلال تعداد الأسباب الثقافية والسياسية والاقتصادية لتلك الفتوح. أما سبب التأكيد على اعتبار الصوفية مساهمة في نشر الإسلام؛ فهو لأنها تساعد على تعزيز التوسع الإيراني بديلاً للتوسع العربي.

سيد أصغر محمود عبادي أحد أساتذة التاريخ في جامعة أصفهان يقول في تقييمه لسقوط الساسانيين: "إن المرة الأولى التي غزا فيها العرب خارج الجزيرة العربية كانت في عهد سيدنا أبي بكر، لقد كانوا يعرفون جيداً نقاط ضعف الساسانيين، وفي معركة نهاوند هرب الجنود الفرس دون أن يبدو أية مقاومة، لقد انتشر العرب في كامل الأراضي الساسانية دون أن يجدوا أية صعوبة، وقد قتل يزيدجرد في المكان الذي هرب إليه وانتقلت

⁹ Jamāl Ḥamdān, *Istrāṭijīyat al-isti'mar wa al-taḥrīr* (Cairo: Dar al-Hilal, 1999), 149.

¹⁰ Mehmet Ali Kapar, *İslam Tarihi*, ed. Ahmet Önkâl (İstanbul: Hikmetevi, 2018), 105-108.

¹¹ Mahmud Ibrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin: University of Texas Press, 1990), 102.

¹² Hasan Pirniya, "Tārīhe İrân Gable Ez İslâm", *Tārīhe İrân*, ed. Abbas İkbâl Âştiyânî Hasan Pirinya Pervîz Bâbâyî (Tahran: Müessese-i İntişârât-i Negâh, 2013), 234-235.

¹³ Bkz. Ebulfazl İzzeti, *İslamın Yayılış Tarihine Giriş*, trc. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003)

الإمبراطورية إلى أيدي المسلمين. " . بحسب عبادي فإن الساسانيين استسلموا بسهولة للمسلمين، واكتشف المسلمون بعد الفتح إمكانات الحضارة الساسانية العظيمة، وأنهم قد ورثوا منها العلوم الإدارية والتنظيمية . بعد ذلك يشرح الكاتب كيف تكونت حضارة غير مماثلة لحضارة الساسانيين، ويعطي معلومات تفصيلية عن عناصر هذه الحضارة.⁽¹⁴⁾ وبالتالي فإن عبادي يتعاطف مع الفرس من خلال الفتح، ويقوم بالمساهمة في الفكر القومي من خلال إحياء الساسانيين مجدداً في التاريخ.

ويذهب (فيليب خوري حتى) إلى أن الإمبراطور الأخير للإمبراطورية التي استمرت اثني عشر قرناً مات هارباً بشكل غير لائق بأصالته أبداً، واستغرق الأمر ثمانية قرون أو أكثر لتعود الإمبراطورية إلى نفسها مجدداً. المسلمون نجحوا في هذا الفتح خلال عشر سنوات، وبجيش قوامه ما بين 35-40 ألف شخص بينهم أطفال وعبيد. إلا أن هذه الأمة التي بقيت تحت السيطرة العربية الإسلامية لمدة ثلاثة قرون بعد الفتح؛ ستعش روحها من جديد، وتعيد إحياء لغتها التي تعرضت للإهمال.⁽¹⁵⁾ حتى كقومي عربي يقوم من جديد ببناء التاريخ القومي للعرب كما فعل بيزنيا وبقية المؤرخين الإيرانيين في عهد الحداثة. من وجهة النظر هذه فكل نجاح متعلق بالفتح بما في ذلك الإسلام إنما هو عائد للعرب. وبالطبع فإن المعطيات التاريخية القائلة أن حركة الفتح لم تكن عنصرية لم تغب عن ذهن المؤرخ، ولكنه توصل إلى هذه النتائج مستخدماً المعطيات التي تغذي خياله فقط.

بحسب توماس ولكر أرنولد فإن ممثلي السلالات الساسانية في السنوات الأخيرة قد مروا بحالة من الفوضى المرعبة. فالكهنة الزرادشتيون كان لهم نفوذ كبير في شؤون الدولة، وكانوا الأعضاء الأقوى في المجلس الخاص للملك . كان الزرادشتيون يضطهدون العديد من الطوائف الأخرى التي انفصلت عنهم في إيران، وفيما عدا هذه الطوائف فإن الاضطهاد الذي مورس ضد اليهود والمسيحيين والصابئة والغنوصيين والمناويين والبوذيين أثار في نفوس المؤمنين بما شعوروا بالعداء تجاه الدين الرسمي والحكومة التي تؤيده، وهذا أضفى على الغزو العربي صبغة التحرير؛ من خلال دفع ضريبة صغيرة سينالون بها الحرية ويُعقون من الخدمة العسكرية، ونيل الحرية الدينية عن طريق دفع هذه الجزية لم يكن مكفولاً فقط لليهود والمسيحيين، وإنما كُفّل أيضاً في نفس الوقت للزرادشتيين والصابئة، وعبدة النار والأصنام، والأوثان. وهكذا عند فتح إيران هلك الجيش، ولم يُبد الشعب أية مقاومة⁽¹⁶⁾. أرنولد كما فعل مستشرقو الفترة الكلاسيكية؛ يحمل مسؤولية الهزيمة على عاتق المغلوبين. ويخفف من أسباب انتصار المسلمين.

واحدة من الأسماء ذات المقاربة الأكثر انفعالية وتطرفاً، هي الباحثة البريطانية (يور بات)، حيث تصرفت أثناء بحثها في موضوع الفتح الإسلامي بسطحية مستغربة، بإخفائها أمثلة ومعلومات معينة، وإنشائها إسقاطات ذات إحاءات سيئة بين السطور باستخدام كلمات مثل: الطمع، الجشع، الغزو، السطو، النهب، الهمجية، الوحشية، الفوضوية، الإبادة، المجزرة، الإذلال، الاضطهاد، الاعتداء، وربطها جميعاً بالجهاد الإسلامي . بالنسبة ليور بات فكلمة (ذمي) هي كلمة مليئة بالمعاني السلبية كالتعرض لانعدام الأمن، والإذلال والاضطهاد. إن نظرية (بات) الأساسية أن الإسلام دين مخترع من قبل البدو العرب البربريين، وأنه يشكل تهديداً لكل الحضارات. وإن الجهاد هو أساس الإسلام، وشكل من أشكال العبادة التي أمر المسلمون بفعلها بشكل دائم، لذلك لا يوجد شيء اسمه إسلام رديكالي أو متطرف، فالإسلام بذاته يحتوي على كل السلبيات بكل طابعها. وتأسيس لهذه الفكرة تذكر (بات) خلال بحثها في الفتوحات الإسلامية المبكرة أن الإسلام انتشر بين الساسانيين والنسطوريين والموحدين في روما كونهم أقرب إلى طبيعة العرب البدو في جزيرة العرب عرقياً ودينياً أكثر من بقية المسيحيين. وبذلك تعزو فكرة انتشار الإسلام إلى أسباب سوسولوجية بحتة، نافيةً أن تلك السرعة الفائقة في الانتشار تعود إلى التعاليم التي يحملها الدين في ذاته .

وترى (يور) أنه خلال فتح العراق جاءت القبائل العربية الموجودة في المنطقة إلى المدينة، وفي تلك الأثناء مر الجيش الفارسي في حالة من القصور والضعف، أما جيش الفتح الإسلامي الخارج من جزيرة العرب أصبح مدعوماً من القبائل الموجودة في الشمال، والتي كانت تُغير على ضفاف نهر الفرات. لقد جلب العرب البدو إلى الأماكن التي فتحوها الفوضى، ونشروا البلبل في الحضارات المستقرة بجشع وطمع كبيرين. ونتيجة لجهود

¹⁴ Sayyid Asghar Mahmud Abadī, *Tārīḥ Irān der Ahde Sāsāniyān* (Tehran: Parseh, 2014), 314-323.

¹⁵ Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 225.

¹⁶ Thomas Walker Arnold, *Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Norderstedt Hansebooks GmbH, 2017), 219-220.

السيطرة على زمام الأمور بعد الفتح؛ فقد استقرت القبائل المتعادية في الأماكن المفتوحة، ونقلت ثقافتها البدوية والمتصاعدة إلى المنطقة، وآل الأمر في العراق أن صودرت منازل السكان المحليين، ونُهبت ممتلكاتهم، وذبح المدنيون، وقُبض على الناجين، وتم إذلال رجال الدين.⁽¹⁷⁾

الحقيقة أنه يجب تقييم هذه التفسيرات غير المهمة تاريخياً في إطار المعادلة الأخلاقية بين تاريخ الفتح، وتاريخ الاستعمار، وذلك لما تقوم به مجموعات معينة في البلدان التي احتلها الإنكليز والفرنسيون مثل مصر من عمليات التطهير التابعة للاستعمار وثقافته.

المستشرق الحقوقي جورج هنري بوسكيه في مقاله الذي نشره عام 1956 م أعطى للعوامل الاقتصادية خلف الفتح مكاناً ثانوياً، وبرأيه فإن الأثر الذي خلقه التسليم الديني حفز المحاربين أكثر من العناصر الاقتصادية وإغراء الغنائم، بل إن الناس الذين تمت استمالتهم بوعود الغنائم في البداية أنهمكوا في جاذبية الحالة الدينية في ميدان المعركة.⁽¹⁸⁾

جوناثان بيركي الذي يقوم بأبحاث عن تاريخ انتشار الإسلام في كلية ديفيدسون في كارولينا الشمالية في الولايات المتحدة انتقد في كتابه المسمى (نشأة الإسلام) الأسباب الخاصة المتعلقة بانتشار الإسلام المبكر، وبحسب بيركي فإنه لا يمكن فهم الأسلمة وفتوحات الإسلام بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية فحسب. فالعرب بالأصل كان موجوداً عندهم طبع العدوان والنهب، والإسلام وحدهم، وأوقد فيهم روحهم المحاربة، وهكذا صار العرب جسداً واحداً، وعادوا بقوة هائلة.⁽¹⁹⁾ في القرن السابع دفع الساسانيون والبيزنطيون الأغنياء مادياً، الضعفاء معنوياً ثمن هذا الوضع الجديد. بالنسبة لبيركي فإن الإسلام بالأساس هو السبب المثير، وهو السبب فوق بقية الأسباب.

وفقاً لمونيكا غرونك أستاذة الدراسات التاريخية في جامعة كولن؛ فإن بعد الفتح لم تهم التوسع المفاجئ، ولم تنس ماضيها الجاهلي، بل إنها بدلاً من ذلك امتزجت مع الإسلام، وكونت الثقافة الإيرانية الإسلامية.⁽²⁰⁾ بحسب غرونك "فإن كون جميع إيران مسلمة هو موضع جدل، طبعاً إن سلمنا أن الإسلام هو أن تُلم بالشعائر الدينية وأن تعرف قراءة القرآن؛ فيمكن القول إن إيران مسلمة رسمياً، لكننا نعلم أن المحوس استمروا في أداء طقوسهم في مناطق فارس وجبال الديلم إلى القرن الثالث عشر، وبسبب قبولهم هو أنه لم يتدخل الفاتحون في شؤونهم، ولذا أخذت أسلمتهم وقتاً طويلاً، لكن يمكن القول إن التجار والطبقة العاملة القاطنين في المدن كانوا أسرع إلى الإسلام من المزارعين الساكنين في المناطق الريفية".⁽²¹⁾ ومثل العديد من المؤرخين الذين قرؤوا ادعاءات الفرس الزرادشتية والفرس الشيعة في الفترة الصفوية والقائلة إن إيران لم تكن مسلمة على الإطلاق؛ فإن غرونك أيضاً تجاهلت أن الفرس الذين أسلموا بدؤوا في فترة مبكرة بالتعريب وتكلم العربية.

جان باول روكس أستاذ الفنون الإسلامية مستشرق فرنسي توفي منذ فترة قريبة، من وجهة نظر روكس فإن المسلمين كانوا يهبون الأماكن التي دخلوها في المناطق المفتوحة، وكانوا يقتلون المزارعين الذين قاوموهم، ويقطعون الطرق والاتصال بين القرى، وكانوا يربطون الأسرى بالسلاسل بدل ربطهم بالحبال. كان المسلمون بربريون وحشيون، ودمويون للغاية، يعيشون تحت ظلال سيوفهم.

في مقالته بعنوان (إيران تحت الهيمنة العربية) والتي كتبها على شكل سيناريو فيلم روائي؛ يحاول الكاتب أن يشرح بتعابير مماثلة أن الإسلام انتشر بسرعة في إيران، لكنها استعادت وجودها مجدداً، وتجددت الهوية الإيرانية في التشيع.⁽²²⁾ ويُعزف الكاتب التشيع بأنه (ملجأ الساخطين)، ويرأي الكاتب فإن الحضارة الإيرانية أثرت بعد ذلك في الإسلام على الأقل بقدر الحضارة اليونانية وربما أكثر من ذلك.⁽²³⁾

¹⁷ Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude : Seventh-twentieth Century* (New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 1996), 44-60.

¹⁸ Georges-Henri Bousquet, "Observations sur la nature et les causes de la Conquete arabe", *Studia Islamica* 6 (1956), 37.

¹⁹ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 70-73.

²⁰ Monika Gronke, *Iran, A Short History, From Islamization to Present* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2008). VII.

²¹ Gronke, *Iran, A Short History*, 9.

²² Jean-Paul Roux, "L'Iran sous la domination arabe" (22 February 2023)

²³ Félix Marie Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (J. Gabalda, 1952), II/397.

رؤس يتناول الموضوع من نافذة مستشرقي القرن التاسع عشر والعشرين، وبغض النظر عن صحة هذه المعطيات وإمكانية الوصول إليها، فإنها تحمل تأويلات غير ضرورية، وتضعها في مواضع لا داعي لها.

المستشرقة المعاصرة باتريشيا كرون (ت 2015) لفتت الانتباه إلى أن العرب المسلمين لديهم تنظيم دولة إلهية وبرنامج للفتح.⁽²⁴⁾ إلا أن المسلمين كان لديهم كراهية كبيرة تجاه الزرادشتيين في الأراضي الساسانية، وربما يكون للأحكام المسبقة دور في ذلك، كاعتبارهم أن الزرادشتيين يجعلون المرأة مشاعاً. وأبعد من ذلك فالزرادشتيون كان يجب أن يكونوا أقرب إلى المسلمين لأنهم موحدون (يؤمنون بإله واحد)، أو على الأقل أحاديين (يؤمنون أن كل شيء يأتي من جوهر واحد)، ومع ذلك فالمسلمون لم يروه كموحدين لأن الإسلام — كما تفهم اليهودية والمسيحية التوحيد — له إله غيور لا يتسامح مع الآلهة الأخرى، أما عند المؤمنين بالزرادشتية والبرهمية فهناك آلهة كثيرة، وواحد منها فوقها جميعاً، والمسلمون الذين لم يتقبلوا هذا نظروا إلى الجوس بكراهية.⁽²⁵⁾

كرون التي تحاول فهم الأحداث السياسية الحالية تعتقد أن الإسلام في جوهره يحمل جذور العنف والكراهية تجاه الطرف الآخر ويسعى لتدميره، ووفقاً لكرون الأمريكية فإن الأفكار التي يتبناها المسلمون العدوانيون ليست حديثة، بل هي تاريخية، وهكذا فإن كرون توازن بين الذين نفذوا أحداث 11 سبتمبر، وبين الذين ادعت أنهم غدوا الكراهية ضد الزرادشتية في نفس الوقت. ووفقاً لهذا المنهج العاطفي فإن سبب الفتح هو الإسلام، والإسلام دين الدمار.

الذين يقيمون الفتح والأسلمة من زاوية اقتصادية وسياسية

يرى المؤرخ الإيراني عبد الحسين زرين كوب (ت 1999) الذي عمل في جامعات طهران وبرينستون وكاليفورنيا أن بداية الفتح كانت بهجمات بعض البدو على الحدود الساسانية، وعلى رأسهم المثنى بن حارثة، وكانت شجاعة العرب تزداد يوماً بعد يوم، إذ أنهم لم يجدوا ردياً، ولم يدفعوا ثمن أفعالهم العرب.

المثنى بعد قبوله بالإسلام؛ كان يأخذ غنائم غزواته على المدن وقطعه للطريق. وإن السبب الرئيس لهذه الهجمات هو الفقر، فالعرب عاشوا في جوع وعري وبؤس، وكانوا ينهبون يمينا وشمالاً.²⁶ وكان العائد المادي هو مانعهم من الردة. ربما كان بإمكان الغساسنة والحيريين مقاومة العرب كونهم يعرفونهم جيداً، لكن الغساسنة كانوا ضعفاء للغاية. أما الحيريون فقد انهاروا قبل فترة وجيزة.

ليس من الممكن لمؤرخ مثل زرين كوب ألا يرى الكثير من المعطيات المتعلقة بالفتوحات، لقد تعمد تظليل القرنين الأولين، وتقديمهما على أنهما كالجاهلية، وكتب مؤلفاً مستقلاً بعنوان (قرنان من الصمت)، وقدم مساهمة خطيرة في سرد تاريخ يرمز للمسلمين على أنهم عرب غزاة.²⁷

يقتبس عالم الاجتماع علي شريعتي في كتابه المسمى (إيران والإسلام) عن الملحة الشعرية (شاهنامه) التي كتبها الشاعر الفردوسي قوله: "العرب الذين يشربون حليب النوق، ويأكلون الضب، جاؤوا إلى هذا المكان الذي يرغب أن يكون تاج الكون، دعني أبصق في وجهك أيها الحظ العاشر". حسب شريعتي فإن أسباب الفتح اقتصادية، ونتائجها ثقافية. ويميز شريعتي تاريخ إيران ما بعد الإسلام، ويسمي القرنين الأولين (عهد الفترة/الصمت) كما فعل زرين كوب.

²⁴ Ahmet Turan Yüksel, "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslam Fetihleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 July 1996).

²⁵ Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt And Local Zoroastrianism* (Cambridge University Press, 2014), 453-454.

²⁶ Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Du Karn-ı Sukût* (Tahran: İntişârât Sokan, 1999). 27.

²⁷ Abdülhüseyin Zerrînkûb, *İslam Şafağı* (İstanbul: Anka Yayınları 2002). 128-129.

يقول الكاتب الذي يصف الفتوحات الإسلامية بالهجمات العربية: (إذا كان الإسكندر قد هاجم الاستقلال السياسي لإيران، فإن العرب هاجموا الاستقلال الثقافي لها). وقد كتب أن هذه الحرب لم تكن ضد الدولة الساسانية، بل كانت في نفس الوقت ضد الدين، والتاريخ، واللغة، والثقافة الإيرانية. إن عبارة (العرب الذين يسحقون بالإسلام لا يسحقون إلا بالإسلام) لافتة للنظر.²⁸

ويذكر شريعتي الذي يرى هذه الحرب على أنها حرب بين السامية والآرية أن الساميين ذوو طبيعة قاسية، أما الآريون فهم هادئون، والساميون متحمسون وحقيرون، أما الآريون فلديهم وجهة نظر حكيمة وعمومية. وبرأيه فإنه في حين يستطيع الآريون النظر إلى الغاية؛ فإن الساميين لا ينظرون إلا إلى الأشجار فقط، وإن كان الآريون ينتظرون منقذاً كل ألف سنة، فإن الساميين في حاجة إلى منقذ كل مئة سنة، وبهذه الطريقة يفصل شريعتي بشكل أدبي للغاية حدث الفتح عن سياقه التاريخي.⁽²⁹⁾ هذه التصريحات التي تعد من أوضح الأمثلة على تفسير الفتح في إطار القومية العرقية هي تجسيد لجهود إيران، لاسيما في فترة الاستعمار في إقامة دولة وطنية على أساس القومية. وهذا النص ذو قيمة ليس فقط من حيث المفارقة التاريخية، وإنما كمثال على الانقسام الأنطولوجي حول الهوية الإيرانية.

الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان الذي لا يتفق مع شريعتي، يقيم قراءة شريعتي المؤثرة على المثقفين الإيرانيين توفياً إلى الماضي قائلاً: "الذين يطرحون بمشاعرهم القومية نحو هوية إيرانية تحريرية ضد إسلام رجعي هؤلاء هم الذين يتوقون إلى الماضي". إن ما يتوقون إليه هو الامبراطوريات الفارسية التي كانت قبل الاحتلال العربي الذي هو بداية كل المصائب. والساخرون بينهم يحتفون الحدائث في المجتمع، وينظرون إليه بازدراء متعال، بينما هم باستمرار يتحسرون على أطلال الإمبراطوريات الماضية. علاوة على ذلك فإن هذا الندم البادي تجاه الماضي، وهذا النزوع إلى ثقافة الغرور دون أية فكرة حول كيفية ربط الأمور بالحالة الراهنة؛ هو أمر ليس مقتصرًا على هذه الطبقة فحسب، بل هو سمة مميزة لكثير من الإيرانيين.⁽³⁰⁾

يقول المؤرخ الإيراني خودداد رزقخاني الذي يحاول أن يفسر الفتح اجتماعياً: "إن النقطة الغامضة في فتوح الشام والعراق هي التغيرات الاجتماعية، كيف استسلمت هذه المناطق مثل الحيرة التي كانت عاصمة اللخمييين وقبلت بدفع الجزية، وكيف تحولت كثير من المدن إلى حاميات عسكرية، وتكيفت مع النظام الجديد رغم أن هذه المناطق كانت قد تغذت على الحروب. من ناحية اجتماعية واقتصادية فإن العراق وسوريا توحدتا وبقينا على هذا الشكل لمئات السنين، إن الساسانيين كانوا يريدون ذلك لكنهم لم ينجحوا."⁽³¹⁾ وحسب نتائج رزقخاني فإنه ينظر إلى حركة الفتح على أنها نجاح سياسي واقتصادي.

نأتي إلى واحد من أكثر التفسيرات تطرفاً حول الفتح، وهو ما كتبه يعقوب كنان في كتاب (تاريخ إيران من الوجهة الروحية) والذي كتبه باللغة التركية، قال "العرب الذين جلبوا هذا التعصب الديني إلى هذا الحد قد قتلوا كل إيراني وطني مثقف، ودمروا كل قطعة أثرية وطنية. لم يكن هدفهم القضاء على الدين الزرداشتي فحسب، ولكن أيضاً على القومية والوطنية الإيرانية". هذا هو تاريخ إيران وتاريخ العالم. إن العرب قد جعلوا المكتبات المليئة بالقطع الأثرية - وليس خزائن المجوهرات المليئة فقط قرباناً لنيران الوحشية والجهل والقسوة. لم يقتصر الأمر على تحويل حفلات الرفراف إلى أحداث حداد ولا على ترك النساء أراملاً والأطفال أيتاماً، ولكن في نفس الوقت دمروا كل أنواع الآثار الفنية والبراعة الإيرانية. والنتيجة أنه إلى اليوم فإن بدايات التاريخ الإيراني تؤخذ من كتب أجنبية محفوظة أو من الفردوسي شاهنامه. إن العرب كانوا يملؤون فم كل إيراني بالدماء كلما انحدرت كلمة إيران من شفاههم. وهكذا فإنهم قتلوا في كربلاء بتعطش أحفاد مؤسس دين الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم الذين كانوا حماة هذا الدين، كما يقول شاعر إيراني: "إن العرب توضعوا بدماء القادة والعساكر الإيرانيين الذين قتلوهم في معركة القادسية وصلوا بها".

يا له من خيال ساذج ويا لها من فكرة فارغة! هل يمكن تدمير الآثار المادية الخارجية للحضارة؟ وهل تقتل الروح؟

يتابع كنان: "القوميون الإيرانيون مع عائلاتهم وأطفالهم؛ فضلوا ترك أوطانهم، والهجرة إلى الهند برأكلاجين بدلا من تحمل الأسر تحت نير العرب. ذهب بعضهم من طريق المحيط الهندي العاصف...! كم كانت الهجرة من بلاد فارس إلى الهند مهمة شاقة ومرهقة في عصر فاسد كالعصور

²⁸ Ali Şeriati, *İran ve İslam*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: Fecr, 2012). 60.

²⁹ Ali Şeriati, *İran ve İslam*, 65-73.

³⁰ Dariush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, tr. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis, 2012). 168.

³¹ Khodadad Rezakhani, "The Arab Conquests and Sasanian Iran: Islam in a Sasanian Context" (28 December 2022).

الوسطى عبر الصحاري المخيفة، والمنحدرات والجبال. كانت إيران بلد الآباء والأمهات، وموطنهم الأصلي، أما الهند فكانت بعيدة جداً وبلداً أجنبياً، نعم لقد ذهبوا واستقروا، وأولادهم وأحفادهم يحتلون اليوم العديد من المناصب والمواقع العليا، وطنية كانت أو تجارية أو ثقافية أو اجتماعية أو حتى سياسية، وما زالوا باقين على دينهم القديم (الزردشتية)، ويطلق عليهم هناك (الفرس) ويحظون بقدر كبير من الثقة في بيئتهم. وعلى الرغم من أن قسماً من الشعب لم يقبل الإسلام إلا أنه لم يهاجر أيضاً، ويتركز الذين جاءوا من نسلهم الآن في مدينتي كرمان ويزد في إيران".⁽³²⁾

إن المؤلف يدرس الثقافة الإيرانية والأدب والتاريخ في أكثر من عشرة أعمال وذلك بهدف إقامة الروابط بين التحديث الكمالي في تركيا حيث تضغط المشاعر القومية والتحديث الفارسي البهلوي في إيران. وهذا الكتاب الذي كتبه عام 1966 يقدمه على أنه ملخص لحياته. أما فيما يتعلق بموقف الثورات العلمانية تجاه الأديان فإنها لا تتردد في استخدام الزردشتية على الأقل لمدة محددة - ضد الإسلام الذي يقف عائفاً أمام الحداثة. يعد هذا العمل الذي يتميز بأسلوب عاطفي أكثر منه علمياً ذا قيمة من حيث رؤية العلاقات التركية الإيرانية في الستينيات والدراسات القومية المدعومة ضد السوفييت خلال الحرب الباردة.

وفقاً للمستشرق الإيطالي ليون كايثاني كان الفتح مرتبطاً بهجرة العرب المسلمين، وهو يرى أن سبب هذه الهجرة هو الفقر وفقدان القوة الذي كان بسبب الجفاف في الجزيرة العربية. النبي صلى الله عليه وسلم لم يترك بعد وفاته الكثير من الناس، وبمؤلاء القلة هاجم عرب الصحراء التواقون إلى لذة الغنائم العراق والشام اللتين كانتا أكثر ملاءمة لحياتهم. ومن العبث البحث عن أدنى سبب ديني في هذا الهجوم. هذا التفسير لكايثاني ليس له ما يفرضه عقلياً ولا علمياً، والذي دعا المستشرقين الذين جاءوا بعده إلى اتباع مسار أكثر اتساقاً بعض الشيء هو أن هذه التفسيرات السخيفة تلحق الضرر بالجدية العلمية. حسب تعبير بارتولد الذي يعزو الفتح إلى أسباب اقتصادية فإن الإسلام بالغزو العربي لم يقم بتدمير الدولة الساسانية فحسب، بل إنه في نفس الوقت ألغى نظام الطبقات الذي كان سائداً في إيران قبل الإسلام.⁽³³⁾ من اللافت للنظر أن اسماً مشهوراً يتعلق بالدراسات الإسلامية قد استنتج من الفتح مثل هذا الاستنتاج.

من جهة أخرى يقول المستشرق الأمريكي ايرا. م. لايبندوس ناظراً إلى القضية من زاوية سياسية وعسكرية: " إن ضعف الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية بعد سنوات من الحروب كان فعالاً في نجاح الفتوحات الإسلامية، إلى جانب ذلك فهو يعتقد أيضاً ان عدم رضا الرعايا المسيحيين في هذه الدول عن الإدارة هو مؤثر أيضاً كسبب آخر، وهذا الوضع سهّل قبول السكان المحليين سياسياً بالإدارة الجديدة. وبالإضافة إلى ذلك فقد أنشأ المسلمون الذين استقروا في إيران نهاية الفتح مُدناً، ووفروا فرص عمل عن طريق دعم التنمية الزراعية وساهموا اقتصادياً في هذه المناطق".⁽³⁴⁾

يذكر ويليام. ف. ماكاتنس مدير مشروع العلاقات بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي في معهد بروكينغز أن الفتوحات العربية اتحدت مع الشرق الأدنى تحت سقف واحد لأول مرة بعد الإسكندر، وأن المسلمين الجدد بذلوا جهداً للاندماج مع الحكام الجدد كما فعلوا في عهد الإسكندر، وأنهم غيروا ديانتهم ولغتهم، إلا أن المسلمين أطلقوا عليهم لقب (موالي) ولم يعاملوهم على قدم المساواة بأي شكل من الأشكال. ماكاتنس بمقارنته حركةً محدودةً مثل فتوحات الإسكندر التي اقتصر على حياته فقط بحركة الفتوحات الإسلامية التي لا تزال آثارها إلى اليوم مستمرة لم يوضح كيف وحد العرب الذين لم يعاملوا غيرهم بالعدل الشرق الأدنى تحت سقف واحد.⁽³⁵⁾

المختص بتاريخ الحروب ديفيد نيكولا يقيم الفتح من ناحية عسكرية، حيث ينقل المعلومات من المصادر الفارسية التي كتبت بعد القرن العاشر، والتي تفيد أن الساسانيين خاضوا حروباً دفاعيةً بشكل عام، وأن أجنحة جيوشهم كانت من سلاح الفرسان ووحدات المشاة في الوسط

³² Yakub Kenan Nef Zade, *Manevi Cepheden Tarihte İran* (İstanbul: Neşriyat Yurdu Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967), 23-34.

³³ Vasilij Vladimiroviç Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, trans. Fuad Köprülü (İstanbul: Akçağ, 2004), 65.

³⁴ Ira M Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 2014), 186-193.

³⁵ William F McCants, *Founding Gods, Inventing Nations: Conquest and Culture Myths from Antiquity to Islam* (Princeton University Press, 2011), 194.

والأفيال خلف المشاة ومن ورائهم قوات الدعم الخاصة، ولكن _ وكما يعلم نيكولا لا تنزل الجيوش إلى الميدان بنظام وتكتيك واحد، ولذا يمكن اعتبار هذا النظام أحد التكتيكات الفارسية.

يتابع نيكولا مؤكداً على الانهيار الكامل للساسانيين على عكس البيزنطيين، ويقول: إن الجيش الساساني ببقائه في البلاد كان له تأثير على نظام الجيش الإسلامي بشكل غريب حقاً. بعبارة أخرى فإن الساسانيين المنهارين اتحاروا بالأساس فوق الفاتحين. أما بيزنطة فقد هزمت، ولكنها استمرت كعدو على الجانب الآخر.⁽³⁶⁾

نيكولا بالغ الى حد ما في الوجود العسكري الفارسي، إنه ادعاء خطير أن الجيش الذي خسر خلال الفتوحات جميع الحروب ما عدا معركة الجسر قد شكّل الجيوش الإسلامية محافظاً على هيكله المؤسسي لمئات السنين، لو كان هذا قد حدث بالفعل لكان الجنود الفارسيون الذين أسلموا استمروا في التكلم بالفارسية، وحافظوا على الهوية الفارسية، وهكذا تتمكن من تعقبهم وقياس تأثيراتهم. وإنما الذي حصل أن المسلمين الأساورة والديلميين والزط قد ذابوا بين المسلمين خلال قرن. بالإضافة إلى ذلك فإنه من المعلوم أنه قد جُلب الأتراك إلى المناصب العسكرية في العصر العباسي بعدما تم تقييم الفرس _ الذين أسلموا لاحقاً _ بيروقراطياً.

روبرت هويلاند أستاذ العصور الوسطى في جامعة أكسفورد وأحد طلاب باتريشيا كرون يسمي بشكل واع الفتوحات الإسلامية المبكرة بـ (الفتوحات العربية) في كتابه المسمى (في سبيل الله الفتوحات العربية وتشكيل الإمبراطورية الإسلامية) ويقول أنه استخدم هذا الاسم ليفصل الفتوحات العربية عن فتوحات الأمم الأخرى بعد ذلك. بحسب هويلاند فإن المصادر العربية تروي الأحداث من منظور المنتصر، وبالتالي فإنها تتجاهل نصيب الخاسرين من خلال إبراز (الله ودينه). يعترض هويلاند على المفكرين مثل هوارد جونسون وسبولر وبيرين الذين يعتقدون أن ما وراء الفتوحات هو العقيدة الإسلامية والحرب، وفي المقابل أيضاً يعترض على من يدعي أن الفتوحات تحققت بشكل سلمي تماماً مثل الباحثين دونر وواوسيليفان، وبينتر، وهو يعتبر هاتين النظريتين متعارضتين ويقول إن هذه الاعتبارات تساهم في ميول المسلمين المعاصرين. وفقاً لهويلاند تستخدم الامبراطوريات القوة لترسيخ الهيمنة، ومن أجل فرض هذه القوة على الآخرين يلجؤون إلى أساليب مثل الشدة، والمكافأة، والحفاظ على المكاسب، وفرق تسد. و"الفتوحات العربية" ليست مستثناة من ذلك، ولذا فلا داعي لأسلمة تاريخ معقول، على سبيل المثال سعد بن أبي وقاص استخدم الغنائم كهدف ليحفز جنوده قبل معركة القادسية. لم يكن العرب مهتمين كثيراً لإسلام الناس الذين يسيطرون عليهم.

برأي هويلاند فإن مساهمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في الفتوحات بتبليغه دينه والتي لا يمكن رؤية نتائجها؛ هي كمساهمة التونسي محمد البوعزيزي الذي أحرق نفسه في بداية الربيع العربي.⁽³⁷⁾

بعد ظهور القاعدة أصبح هويلاند المهتم بإقامة روابط مع الأحداث الراهنة، أصبح يحمل الفتوحات التي تحققت في الفترة الأولى معنى دينياً أكثر. إن الرواية التي ابتكرها المؤلف هي مثال على الاختلافات المنهجية بين المستشرقين. هويلاند الذي يريد أن يسلك طريقاً ثالثاً بين أفكاره في النهاية على أسباب سياسية، ويعمم الموضوع لتغذية النقاشات الحالية.

لقد لخص سكوت سافران أستاذ التاريخ في جامعة ميريلاند في كتابه الذي أعده عن روايات الفتح عند الرواة العرب والفرس كيف قيم المستشرقون تلك الروايات. وفقاً لسافران، فبينما يقوم ويلهاوزن بتقسيم الروايات إلى جيدة وسيئة، ثم يقوم بالاختيار منها يقول جولدتسيهر: إنه يعتقد أن الروايات _ بما في ذلك الروايات الصحيحة _ تتكون من معلومات عفا عليها الزمن، وتم إنتاجها في فترات لاحقة.

في سبعينيات القرن الماضي أصبح البحث في الشُّبُه المتعلقة بالتاريخ الإسلامي شائعاً للغاية، وادعى باحثون مثل وانسبرو، وباتريشيا كرون، ومايكل كوك أن جميع النصوص _ بما في ذلك القرآن _ قد تم إنتاجها في أوائل العصر العباسي. ومع ذلك في الآونة الأخيرة سيطر نهج أكثر توازناً

³⁶ David Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632–750* (Oxford: Bloomsbury Publishing, 2014), 135-137.

³⁷ Robert G Hoyland, *In God's Path : The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (New York: Oxford University Press, 2015), 68-70.

على الدراسات الغربية وبدأ تقدير القيمة التاريخية للروايات (38). تصريحات سافران هي أيضا مناقشة منهجية حول اتجاه الاستشراق الجديد كما أوضحنا من خلال هويلاند.

وفقا لجمشيد تشوكسي أستاذ التاريخ في جامعة إنديانا؛ فإن الساسانيين ضاعوا لأن جيوشهم ضعفت قوتها ورجال الدولة كانوا في خمول، وكانت الضرائب مرتفعة، والناس مستائين. بعد الفتوحات حل العرب المسلمون محل النخبة الحاكمة، وهي الطبقة الزرادشتية في الأراضي الساسانية. هؤلاء الحكام الجدد استعمروا الفرس الذي رجحوا الإسلام في بلاد مثل العراق، وصهروا الشعوب وهمشواهم. في هذه العملية تحرك الفرس الذين انتقلوا إلى الإسلام مع المسلمين الآخرين وضغطوا على الفرس المحوس. وهكذا فإن الفرس الذين كانوا أصحاب هذه المناطق لمئات السنين فقدوا السيطرة في البداية سياسيا ثم دينيا واجتماعيا واقتصاديا. (39)

هذه الأفكار التي تظهر وجهة نظر الزرادشتية تكاد تكون مواجهة تاريخية تم دخولها باسم الفرس الزرادشتيين أكثر من كونها تحليلات علمية لأستاذ في التاريخ.

يدرس فرد ماكجرو دونر أستاذ التاريخ في جامعة شيكاغو فتح العراق على مرحلتين سياسيتين. في فترة سيدنا أبي بكر، وكاستكمال للردة تم دعم صراعات شيوخ العشائر مع العرب الموجودين في أطراف العراق والشام.

وفي المرحلة الثانية في عهد سيدنا عمر تحولت إلى حرب كبيرة. في المرحلة الأولى لم يكن سيدنا أبو بكر يقبل في جيشه المتورطين في الردة، ولكن وبعد هزيمة الجسر في عهد عمر تم التخلي عن هذه السياسة وقبول هؤلاء الأشخاص في الجيش. (40)

ينتقد دانيال كليمنت دينيت الذي يدرس النظام الضريبي والعوامل الاقتصادية لفتح العراق بشكل أكثر مزاعم كايثاني، وبيكر، وويلهاوزن فيما يتعلق بالنظام الضريبي، على سبيل المثال يعترض على التقييمات التي أجراها ويلهاوزن بناء على منطقة خراسان فقط، وفقا لدينيت فإن الفاتحين المسلمين بعد دخولهم إلى العراق استخدموا التصنيف الباقي من عهد الساسانيين للأراضي والمنتجات كما استخدموا الدهاقنة الموجودين لتحصيل الضرائب، لكن المسلمين أنفسهم جددوا هذا النظام، وفضلوا استخدام نظام مناسب لكل منطقة بدلا من استخدام نظام ضريبي موحد بشكل مركزي. دينيت ينبه إلى خطأ ويلهاوزن في اعتباره الخراج والجزية ضرائب من نفس النوع. وإذا كانت المصطلحات تتغير من وقت لآخر فإنه يقول إن مصطلحي الخراج والجزية استخدموا في الفتوحات الإسلامية المبكرة على معنيين منفصلين حيث الجزية تكون على الشخص، والخراج على الأرض. ويوضح أيضا أن السياسة الضريبية للمسلمين في العراق ليست تماما مثل النظام الساساني كما يدعي كايثاني، وذلك من خلال عدم أخذ الضرائب من النساء والأطفال وظهور مفهوم يسمى أراضي الصوافي. (41)

بالنسبة للأكاديمي الإنكليزي هوغ كنيدي؛ فإنه لو كان ليزدجرد ما يكفي من الوقت لأنتهى الصراعات السياسية داخل الساسانيين وتجهز للحرب والدفاع، وفي العام الذي وصل فيه إلى السلطة بدأت القبائل العربية غارات على العراق، وانطلق جيش منظم على رأسه خالد بن الوليد.

لقد حارب الساسانيون في هذه الظروف، ولم تكن هزيمتهم مفاجئة. المسلمون لم يرتكبوا المجازر أثناء فتوحاتهم بالعراق، ولم يمسا القرويين والمزارعين، ولا أولادهم، ولا حقوقهم، حتى إنهم لم يستقروا في مدنها بشكل يزعمهم، ولم يتدخلوا في ديانتهم وعاداتهم، وإنما طلبوا منهم فقط دفع الضرائب، وعدم مساعدة العدو. يرى كنيدي أنه من غير المعروف فيما إذا كانت الضريبة التي دفعها العراقيون للمسلمين أقل من التي دفعوها للساسانيين لكن على الأقل رأى العراقيون أن الطبقة الحاكمة الجديدة من المسلمين أكثر قابلة للتفاوض والتفاهم. (42)

³⁸ Scott Savran, *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative: Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750–1050* (Routledge, 2017), 7.

³⁹ Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society* (New York: Columbia University Press, 1997), 11-12.

⁴⁰ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 219-220.

⁴¹ Daniel Clement Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli, 2000). 12-28.

⁴² Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (Da Capo Press, 2007), 103-138.

المستشرق الفرنسي ماريوس جانارد يقول: إنه حاول فهم الفتوحات بالأخذ بعين الاعتبار الظروف السياسية والاجتماعية لذلك اليوم. ويعتقد أن الانتصار هو نتيجة ضعف خصوم المسلمين، ويبين أن الشجاعة والبطولة التي أظهرها المسلمون في ساحات المعارك، وقدراتهم على الاستخبار، والتعرف على الصحراء كان لها أثر في نجاح الفتوحات.⁽⁴³⁾

أما والتر كيحي الذي يعمل كخبير بيزنطي في جامعة شيكاغو؛ يرى أنه قد تمت المبالغة قليلا في الآثار المدمرة للحروب الساسانية البيزنطية، ووفقا لكيحي فإن الفرس لم يدمروا المناطق التي دخلوها باستثناء فلسطين، وظلوا أوفياء للاتفاقية التي أبرموها في 628، لذلك لم تتأثر كثيرا منطقة الشام بالهجمات الفارسية، وتمكنت من تضميد جراحها بعد انسحاب الفرس، وإن كانت أخذت وقتا في ذلك. بالنسبة لكيحي فإن المشكلة الأساسية ليست في الحروب التي بين هاتين الامبراطوريتين، ولا في ضعفها الاقتصادي وإنما في فقدانها ثقة الناس بها، ومثال على ذلك هو عدم قدرة بيزنطة في الفترة الأخيرة على دفع ثمن الدفاع عن حلفائها العرب الذين تعرضوا للتهديد.⁽⁴⁴⁾

وفقا لجون بويل هناك سببان رئيسان لهزيمة العرب المسلمين للساسانيين، أولهما هو استنفاد الساسانيين لقوتهم في صراعهم المستمر طويلا مع البيزنطيين، والثاني أن العرب شكلوا بمعتقداتهم الجديدة اتحادا قويا لأول مرة في تاريخهم. منهج بويل الذي لا ينكر كل الأسباب، ولكن يسلط الضوء على الأسباب السياسية والاقتصادية هو مثال على التقدير الدقيق.⁽⁴⁵⁾

وفقا للجيولوجي والمؤرخ الفرنسي ريموند فورون، الذي يخلط بين الحركات الدينية في إيران ما قبل الإسلام فإنه باستيلاء العرب لم يعد للساسانيين دولة مستقلة، وتم قمع المجوسيين وكاد أن يقضى عليهم، والذين تمكنوا من الفرار ذهبوا إلى مومباي بالهند. لم يقف الإيرانيون في وجه العرب أبدا، كما قال غوينو، كان الإيرانيون يحتفلون لأنهم تخلصوا من كهنة المزدك، لأن كهنة المزدك كانوا يحاولون إجبار منافسيهم، المانيس، واليهود، والمسيحيين، والبوذيين، والبراهميين على الانخراط في طوائفهم، كل هذه الجماعات كانت معادية لكهنة المزدك، تخلص الفرس من الساسانيين وامتدادهم الديني المزدكي بالفتوحات العربية، وبدا أنهم غيروا دينهم إلى أن هدأت العاصفة، ثم تمكنوا من إطلاق العنان لعقريتهم الوطنية وأصبحوا مستقلين.⁽⁴⁶⁾

يدعي د. راشنا رايتر المعروف بدراساته حول الزرادشتية أنه بغض النظر عن بعض الأحداث الصغيرة؛ فقد تسامح الساسانيون مع الديانات الأخرى غير الزرادشتية. بحسب رايتر فإن العرب أدركوا فرصة عصرهم بضعف الساسانيين، وأطاحوا بالامبراطورية واستعمروا الدولة، ولهذا السبب فإن العرب أعادوا كتابة تاريخ الديانة الزرادشتية بأيديهم مرة أخرى، وادعوا أمورا لا حقيقة لها؛ مثل الادعاء بأن المعتد الزرادشتي كدين للدولة قمع الديانات الأخرى، وكادعاء أن الرعايا الجدد تكيفوا مع المسلمين بسرعة. رايتر عندما يعيد اليوم وسابقا كتابة تاريخ الزرادشتية التي يزعم أن العرب دمروها؛ يرى أن الفتوحات هي نقطة الانكسار في تاريخ الزرادشتية، وحسبما نفهم من الكاتب؛ فإن العرب تسببوا في عواقب دينية كبيرة في الأراضي الساسانية التي دخلوها لأسباب غير دينية.⁽⁴⁷⁾

الباحث المصري إبراهيم القبطي الحاصل على الدكتوراه من الولايات المتحدة، يقيم الفتوحات على أنها حركة غزو. ويرأى فإن العرب قد هربوا من جحيم الصحراء إلى الجنات التي تجري أنهارها. العرب مجتمع محارب، وتحولت القبائل الصغيرة التي كانت في زمن الجاهلية بالإسلام إلى قبيلة كبيرة، وقامت بنهب الدول التي دخلتها، وعلى العكس من ذلك لم ينخرط الأوروبيون في الشؤون الاستعمارية، لأنه لا مكان للحرب في الوجدان المسيحي عند الغرب، وعلى الرغم من وجود حالات متطرفة عرضية بينهم فإن الأوروبيين قد رموها في سلة مهملات التاريخ ولم يفتخروا بها أبدا، أما العرب فقد افتخروا بالانتساب إلى الغزوات التي حدثت في الماضي.

⁴³ Marius Canard, "L'expansion Arabe: Le Problème Militaire", *Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo* 1 (1965), 251-262.

⁴⁴ Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 68-71.

⁴⁵ John A Boyle, *Persia: History and Heritage* (Londra: Henry Mellan, 1979), 31.

⁴⁶ Raymond Furon, *Iran*, trans. Galip Kemal Söylemezoğlu (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943), 106-107.

⁴⁷ Rashna Writer, *The Reshaping of Iran from Zoroastrian to Muslim: A History of Cultural Transformation* (Edwin Mellen Press, 2013), 30-49.

هذا تقييم عجيب للفتوحات، وغالبا ما يتم تجاهل شخصية الكاتب في قراءة التاريخ. هذه الأفكار التي اقتبسها من القبطي ليس لها قيمة من زاوية علم التاريخ، ولكن ما يجب أن يكون معروفا هو أنه غالبا ما تكمن أسباب بساطة كالفروق المزاجية، أو المخاوف المعيشية وراء التقييمات التي تبحث في الأفكار الكبيرة أحيانا، أو في الاختلافات الأصولية.⁽⁴⁸⁾

محمد الكوحي الباحث المغربي يعلن أن الفتوحات الإسلامية نشاط استعماري توسعي وتصادمي. ورغم ما يقال من أنها تتم بدوافع دينية؛ إلا أنها عمل عسكري في النهاية، ومرتكب ضد أناس يعيشون على أراضٍ أجنبية، ولا علاقة لهم بالدولة الإسلامية. وفقا للكوحي فبينما يطلق المسلمون على هذه العمليات اسم الفتح؛ فإنهم لا ينظرون إلى الحملات الصليبية التي تمت بدوافع دينية على أنها فتوحات. ومع ذلك فإن الحملات الصليبية بالنسبة لأصحابها كانت لتطهير القدس، التي يعتبرونها مقدسة من المسلمين الذين اعتبروهم كفارا، وكذلك عندما استولوا على القارة الأمريكية استخدموا الأسباب الدينية، وبالطبع فإن السبب الحقيقي لم يكن سوى البحث عن الذهب. القاعدة الأساسية لتاريخ الفتوحات الإسلامية بدأت مع أبي بكر؛ حيث أقام الدولة على أقدامها بمحاربه المرتدين بنفسه. أما عمر بن الخطاب فقد وجه القبائل العربية إلى العجم خوفا من دخولها في حروب داخلية، إلا أن هذا الخطأ الذي ارتكبه أودى بحياته وحياة الخليفين اللذين سيأتيان بعده. يؤكد الكوحي الذي يدعي أنه أجرى قراءة موضوعية للتاريخ أن الأمويين احتلوا الأراضي الأجنبية، واستغلوا بحجة نشر الإسلام. الكاتب الذي يهتم بهذه العبارات المتبدلة البعيدة عن المعطيات التاريخية والتي لا يتحدث بها كثيرا في الأوساط العلمية في الغرب لكنها شائعة بين الناس يحتتم تقييمه بجملة "أتمنى أن نعترف بهذه الحقائق".⁽⁴⁹⁾

الكاتب المهتم بالفتوحات الإسلامية المبكرة الفلسطيني نصار جرادة. في مقال كتبه لصحيفة عرب تايمز يعرف الفتوحات الإسلامية ولو تم تكفيره! _ حسب تعبيره _ على أنها احتلال، وذلك بعد أن اتهم بحماس من يخالفه، ويحاول أن يشرح الادعاءات التي ليس لها قيمة علمية بأن الجيوش الإسلامية استولت على إيران وغيرها من المناطق بالقوة. ووفقا له فإن ما يجعل المسلمين ينجحون في هذا النهب ليس الملائكة الموصوفة في الأساطير، ولا المعتقدات الدينية للمسلمين. هذا الاحتلال حدث عشوائي صادف أن كلا من البيزنطيين والإيرانيين كانوا ضعفاء وأن الهجمات كانت في أوقات مفتوحة.⁽⁵⁰⁾ جرادة الذي يبذل جهدا كبيرا لتفسير أحد أعظم الأحداث التاريخية في العالم على أنها مصادفة، لم يجد صعوبة في جذب الانتباه على الرغم من أنه لم ينجح في تبرير ادعاءاته .

النتيجة

بالنسبة للآراء التي في القسم الأول فدين الإسلام هو سبب الفتح الأولي وسبب نجاحه الأكبر، بعض الباحثين يرى أن الإسلام هو العامل الوحيد، في حين يرى البعض أنه السبب المهيمن. وبهذا المعنى تميزوا عن القائلين إن الإسلام وراء أو بعد الأسباب السياسية والاقتصادية للفتح. بينما يجعل بعض الباحثين الإسلام كمصدر للدمار .

يعتقد بعض الكتاب والمؤرخين في المجموعة الثانية سواء المسلمين وغير المسلمين؛ أن دور الإسلام في الفتوحات على الأقل ليس في المقام الأول، وكتبوا عن هجوم المسلمين على الدول الكبرى من أجل الإفساد والحصول على الغنائم، والقوة السياسية، والفوائد الاقتصادية. وهم يرون ضمنا حقيقة أن العرب الذين لم يخرجوا في تاريخهم من الجزيرة العربية قد أعلنوا الحرب على أعظم قوى العالم في نفس الوقت وعادوا منتصرين، ويعزون ذلك إلى المجاعات التي عاشوها في جزيرة العرب، وإلى المطامع السياسية لأمرء المسلمين، وبشكل مشابه أيضا فإنها تفسر بقاء الفتوحات الإسلامية مرة أخرى بالجمود السياسي، والخوافض الضريبية على عكس هجمات الاسكندر وجنكيز التي استولت على العالم؛ لكنها تبددت في وقت قصير .

وكنتيجة فإننا نرى تأثير الفترة الزمنية والبلد والأيدولوجيا على التقييمات المطروحة حول الفتوحات المبكرة والأسلمة وإضافة إلى ذلك قمنا في دراستنا بإدراج بعض الأطروحات التي تطورت ضد الإسلام والمسلمين باسم الموضوعية مع الإسلام، وذلك لإظهار أبعاد الشذوذ الفكري، كما

⁴⁸ Ibrahim al-Qibtī, "El-Ihtilāl al-Islāmī li al-'Alemī al-Kadīm wa al-Ghazv al-Gharbī li Muġtamāti al-Sharq" (3. September 2022).

⁴⁹ Muḥammad al-Kukhī, "Al-Faḥ al-Islāmī wa al-Ghazv al-'Arabī" (3. September 2022).

⁵⁰ Nassār Jarāda, "El-Ihtilāl al-'Arabī wa al-Kizbāt al-Faḥ" (9. September 2022).

كشفتنا عن اختلافات الآراء بين المستشرقين ، إضافة إلى ذلك لاحظنا انتشار فكرة الدفاع عن الفرس بين المؤرخين والباحثين الإيرانيين ، وتوصلنا إلى استنتاج مفاده أن التفسيرات التي تُقدم على أنها مختلفة أكاديميا هي في الأساس تكرار للمزاعم المعروفة والتي لا أساس لها من الناحية العلمية .

KAYNAKÇA

- Abadî, Sayyid Asghar Maḥmud. *Tārīḥ Irān der Ahde Sāsāniyān*. Tehran: Parseh, 2014.
- Abel, Félix Marie. *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*. J. Gabalda, 1952.
- el-‘Alî, Sâlih Ahmed. *el-Fütühâtü’l-İslâmiyye*. Beyrut: Şirketü’l-Matbû‘ât li’n-Neşr, 2004.
- Arnold, Thomas Walker. *Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Norderstedt Hansebooks GmbH, 2017.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Fuad Köprülü. İstanbul: Akçağ, 2004.
- Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Bousquet, Georges-Henri. “Observations sur la nature et les causes de la Conquete arabe”. *Studia Islamica* 6 (1956), 37-52. Boyle, John A. *Persia: History and Heritage*. Londra: Henry Mellan, 1979.
- Choksy, Jamsheed K. *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt And Local Zoroastrianism*. Cambridge University Press, Reprint edition., 2014.
- Dennett, Daniel Clement. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli, 2000.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Raşidîn Devri*. İstanbul: Kubbealtı, 2016.
- Furon, Raymond. *Iran*. çev. Galip Kemal Söylemezoğlu. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943.
- Gronke, Monika. *Iran, A Short History, From Islamization to Present*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2008.
- Ḥamdān, Jamāl. *Istrātijīyat al-istī‘mar wa al-tahrīr*. Cairo: Dar al-Hilal, 1999.
- Hattâb, Mahmud Şît. *Silsiletü Kâdeti’l-Fethi’l-İslâmî (Kâdetü Fethi Bilâdi Fâris)*. Beyrut: Dârü’l-Feth, 1965.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

Hoyland, Robert G. *In God's Path : The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. New York: Oxford University Press, 2015.

Izzatī, Abu-'l-Faḍl. *An Introduction to the History of the Spread of Islam*. Ghom: Ahlul-Bayt World Assembly, 1994.

İbrahim Hasan, Hasan. *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan, 1985.

Jarāda, Nassār. “El-Iḥtilāl al-‘Arabī wa al-Kizbāt al-Fath”. 2018. Erişim 09 Eylül 2022. http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?Action=&Preview=No&ArticleID=30927

Kaegi, Walter Emil. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kapar, Mehmet Ali. *İslam Tarihi*. ed. Ahmet Önkal. İstanbul: Hikmetevi, 2018.

Kennedy, Hugh. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Da Capo Press, 2007.

Kukhī, Muḥammad al-. “Al-Fath al-Islāmī wa al-Ghazv al-‘Arabī”. 2007. Erişim 03 Eylül 2022. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=101986>

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Mahmud Ibrahim. *Merchant Capital and Islam*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Marius Canard, “L’expansion Arabe: Le Problème Militaire”, *Occidente e l’Islam nell’alto Medioevo* 1 (1965), 251-262.

McCants, William F. *Founding Gods, Inventing Nations: Conquest and Culture Myths from Antiquity to Islam*. Princeton University Press, 1 edition., 2011.

Müennis, Hüseyin. *el-İslâmü'l-Fâtiḥ*. Fas: Matbû'ât Râbitati'l-‘Âlemi'l-İslâmî, 1981.

Nicolle, David. *The Great Islamic Conquests AD 632–750*. Oxford: Bloomsbury Publishing, 2014.

Numani, Şibli. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya, 2015.

Pirniya, Hasan. “Târîhe İrân Gable Ez İslâm”. *Târîhe İnan*. ed. Abbas İkbâl Âştîyânî Hasan Pirniya Pervîz Bâbâyî. Tahran: Müessese-i İntişârât-i Negâh, 2013.

Qibtî, İbrahîm al-. “El-Iḥtilāl al-Islāmī li al-‘Alemī al-Kadīm wa al-Ghazv al-Gharbī li Muġtamāti al-Sharq”. 2005. Erişim 03 Eylül 2022. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=47520>

Rezakhani, Khodadad. “The Arab Conquests and Sasanian Iran: Islam in a Sasanian Context”. 02 Aralık 2016. Erişim 28 Aralık 2022. <https://mizanproject.org/the-arab-conquests-and-sasanian-iran-part-2/>

Roux, Jean-Paul. “L’Iran sous la domination arabe (637-874)”. 01 Mayıs 2003. Erişim 22 Şubat 2023. https://www.elio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_1_iran_sous_la_domination_arabe_637_874.pdf

Savran, Scott. *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative: Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750–1050*. Routledge, 2017.

Şakir, Mahmud. *Mevsû ‘atü’l-Fütühâti’l-İslâmiyye*. Amman: Dâr Üsâme li’n-Neşr, 2002.

Şeriati, Ali. *İran ve İslam*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: Fecr, 2012.

Shayegan, Dariush. *Yaralı Bilinç*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis, 2012.

Writer, Rashna. *The Reshaping of Iran from Zoroastrian to Muslim: A History of Cultural Transformation*. Edwin Mellen Press, 2013.

Ye’or, Bat. *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude : Seventh-twentieth Century*. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

Yüksel, Ahmet Turan. “Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslam Fetihleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 169-196.

Zade, Yakub Kenan Necef. *Manevi Cepheden Tarihte İran*. İstanbul: Neşriyat Yurdu Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.

Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Du Karn-ı Sukût* (Tahran: İntişârât Sokan, 1999).

Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *İslam Şafağı* (İstanbul: Anka Yayınları 2002).

Zeynelabidin, Muhammed Surur. *Mecusilerin Geri Dönüşü*. çev. Hüsrev Subaşı. İstanbul: Guraba, 2014.

EXTENDED ABSTRACT

Early Islamic conquests were a movement that witnessed expansion, speed, influence, and continuity in world history. During the time of Uthman and Ali, the era of the Islamic conquests witnessed changes that shifted the balance of power in the world. The Mediterranean Sea ceased to be a Roman lake, and Rome entered a phase of collapse, while the Sassanids fell. Looking beyond that day, various perspectives have developed on this great event. Based on previous experiences, researchers believed that wars are sometimes related to an attempt to transfer ideas, lifestyle, and sometimes to test the strength of the strong against the weak, and sometimes to greed for wealth alone. The spirit of the last century (the spirit of the times) tends to indicate that the goal of wars is to obtain hidden and apparent wealth. On the other hand, Muslim thinkers in general, and some non-Muslim Western thinkers, saw the early Islamic conquests as a successful jihad movement. They indicated that the primary reason, goal, and intriguing element of the conquests was to spread the teachings of Islam. However, some Muslim researchers mistakenly assumed that the conquests were for material gain and spoils.

In our article, we will divide the opinions about the early Islamic conquests according to the basic dynamic context into two groups. In the first group, we will discuss those who believed that the primary goal of the conquests was to spread the teachings of religion. In the second group, we will discuss those who claimed that Muslims joined the wars for economic and political reasons. All of this will be accompanied by arguments.

We do not claim that all researchers in the same group look at events from the same angle. While the majority in the group believe that the Islamic conquests are one of the most important signs of the success of the call, we find others among those who see that Islam is the main factor of the conquests, and those who claim that Islam is a religion that caused destruction through those conquests.

In the second group, we have collected those who claim that the reasons for the early Islamic conquests are limited to economic and political reasons, as if there is nothing called the religion of Islam. They hold the Sassanids fully responsible for the defeat, or those who acknowledge the contribution of Islam to the conquests, but they still claim that the primary motive was first and foremost economic.

These interpretations are important because they affect history today and in the past, and we believe that what happened in history should be taken into account, as well as how what happened today was interpreted.

We were able to divide the people who presented their ideas about the conquests and Islam into Muslims and Orientalists. We found that some Muslim researchers made unsupported claims that put the Muslims who lived in a certain period of history in a stronger position than the Orientalists. However, we were unable to put all Orientalists in one group, because the clear differences between the Orientalists who lived in the modern past and the contemporary Orientalists (the new Orientalists) prevent this.

From the perspective of Shibli Numani, the claims made by Western historians that blame the Persians and Romans for the defeat are partly true, but they are misleading arguments intended to distort the essence of the real issue. The Persians were not at the peak of their strength before the conquests, and the people were never satisfied with their management methods. However, this does not require their defeat in front of the first coming army, and then their complete downfall. Hasan Ibrahim Hassan believes that the primary reason for the success of the conquests is Islam itself with all its characteristics and the society it formed. Iranians celebrated the arrival of the Muslim conquerors to save them from the oppression of administrative persecution and military service. And the oppressed of other religions found relief in exchange for paying the jizya. The conquerors who lived on Sassanian lands did not force anyone to convert to Islam, and the Arabs treated them well.

On the other hand, some researchers argue that economic and political reasons were the primary motives behind the early Islamic conquests. For instance, Fred Donner claims that the economic and political conditions of the Arabian Peninsula at the time of the Prophet Muhammad were the driving forces behind the Islamic conquests. He argues that the early Muslims were motivated by the need for resources and trade routes, as well as the desire to establish a political order that would bring stability to the region. Donner believes that the early Muslim conquests were not driven by religious zeal, but rather by pragmatic considerations and opportunism.

Similarly, Patricia Crone argues that the early Islamic conquests were not primarily motivated by religion, but rather by a desire for political control and economic gain. She claims that the early Muslims were not interested in spreading Islam, but rather in establishing a new political order based on their own ideology. Crone argues that the early Islamic conquests were not different from other imperialistic ventures in history, and that the Muslims were simply trying to expand their territory and increase their wealth and power.

In conclusion, the motivations behind the early Islamic conquests are still a subject of debate among scholars and historians. While some argue that religious zeal was the primary motivation, others claim that economic and political considerations were the driving forces behind the conquests. It is important to study and analyze the different perspectives in order to gain a better understanding of this significant historical event. The academic contribution of the research will be to reexamine the claims that the conquest regions were forcibly Islamized and that the conquests were carried out for economic motives within a scholarly framework and to reveal the current thoughts on the basic principles of Islamic conquests.

عناية الشيخ محمد ياسين الفاداني الإنديونيسي بالإسناد العالي في رواية كتب الحديث والأثبات

Daud RASYID

UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, DPK Universitas Islam As-Syafi'iyah, Jakarta
daud.rasyid@uinjkt.ac.id, <https://orcid.org/0000-0002-0636-8258>

Aisyah Daud RASYID

STID M. Nasir, Bekasi, Jawa Barat
aisyahdaudrasyid@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0688-1905>

Bilal RASYID

3IUM-Kuala Lumpur
bilalibrasyid@yahoo.com, daudrasyidharun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3741-2909>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 01/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1258161>

عناية الشيخ محمد ياسين الفاداني الإندونيسي بالإسناد العالي في رواية كتب الحديث والأثبات

ملخص: تهدف الدراسة إلى إبراز دور الشيخ ياسين الفاداني العلمي ومعاصريه من علماء إندونيسيا المقيمين بمكة المكرمة في العناية بالإسناد العالي، وقد اشتركوا مع الآخرين من العلماء في إحياء رواية الحديث وكتب الأثبات بالإسناد العالي. وقد اشتهرت هذه العادة لدى المحدثين القدماء حيث يروي أحدهم عن شيخ ذي مكانة خاصة حتى يقصر عدد رجال السند. والمنهج المتبع في هذه الدراسة منهج وصفي استقرائي حيث تتبعت روايات هؤلاء بالسند العالي والنازل. ووصلت الدراسة إلى نتيجة أن علماء إندونيسيا لا يقل دورهم عن علماء آخرين من البلدان الأخرى في العناية بالسند العالي بجانب اهتمامهم بالسند النازل.

الكلمات الدلالة: علماء إندونيسيا؛ الحرمين؛ الحديث؛ الإسناد؛ الإسناد العالي؛ ياسين الفاداني.

The Attention of Sheikh Yasin al-Fadani al-Indunusy to the Ascending-Chain in Narrating Hadith and *Athbât* Books

Abstract

This article aims to show the role of Sheikh Yasin al-Fadany and his Indonesian contemporaries who lived in Mecca. They participated with other scholars to revive the narration of Hadith and *Athbât* with high credibility of *Isnâd*. This tradition has been known for a long time by hadith experts by narrating hadith from teachers (*sheikhs*) with a higher authority, thus shortening the distance between the narrator and the Prophet Muhammad in the *Isnâd* chain. The study applied a qualitative method with a descriptive approach. The author has traced their narration from their teachers with ascending-chain (*Isnâd 'Âli*) and the descending-chain (*Nâzil*). The findings in this study are that the intellectual role of Indonesian scholars was not inferior to the world scholars in Haramayn (Mecca-Medina) at that time. They participated in reviving the narration with the Ascending-chain (*Isnâd 'Âli*) in addition to the narration with the Descending-chain (*Isnâd Nâzil*).

Keywords: Indonesian Scholar; al-Haramayn; Hadith; Chain; Ascending-Chain; Yasin al-Fadany.

مقدمة

إن من أجل العلوم الإسلامية علم الحديث رواية ودراية، لما في هذا العلم من مكانة خاصة في الفنون الإسلامية. قال النووي: فالإنشغال بالحديث من أجل العلوم الراجحات وأفضل أنواع الخير وأكد القربات.¹ ومن المعلوم أن علم الحديث علم واسع ومتشعب يحتاج للمتعمق فيه إلى وقت طويل وجهد جبار. فعلماء إندونيسيا سلكوا مسلك سابقيهم من علماء الحرمين في التلقي والرواية عن الشيوخ، فرووا كتب الحديث مثل صحيح البخاري، ومسلم، وسنن أبي داود، والتزمذي، والنسائي، وابن ماجه، وموطأ مالك وغيرها. وكتب بعضهم المؤلفات الحديثية مثل الأربعين²، والحديث المسلسل³، والأثرات بل منهم من كتب في شروح الحديث، ما بين كبير الحجم وصغيره. ومنهم من ألقى اهتماماً بالأسانيد فبذل جهداً في ملاقات المحدثين والرواية عنهم بواسطة وبغير واسطة. وممن اشتهر في هذا الأمر المحدث الإندونيسي محمد بن ياسين الفاداني.

الدراسات السابقة:

كتب بعض الباحثين في الحديث النبوي عن موضوع الإسناد العالي في رسائل جامعية وبحوث ومقالات في المجلات، ومما وصل إلينا من تلك البحوث مقال بعنوان: (الإسناد العالي والنازل وفوائد الجمع بينهما) لصاحبه الدكتور ناصر عبد الفتاح الأستاذ بجامعة الأزهر وجامعة طيبة بالمدينة المنورة، نشرته المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، المجلد 39، 2020م، ومنها: مقال بعنوان (أسباب تقديم الإسناد النازل على الإسناد العالي) لعبد ربه أبو صعلوك المنشور بمجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد 20، (1)، 2013م. ومقال بعنوان: (الإسناد النازل وأسباب روايته) لسعد محمود حسين تصدره مجلة العلوم الإسلامية. المجلد 6، 1431هـ غير أن بحثي هذا يختلف عن تلك البحوث المذكورة بحيث خصص هذا البحث بعرض جهد الشيخ محمد ياسين الفاداني الإندونيسي المقيم بمكة المكرمة في العناية بالإسناد العالي حيث روى كتب السنة والأثرات بالإسناد النازل والعالي في زمانه. ولم أجد فيما أعلم بحثاً خاصاً في هذا الموضوع ويعتبر هذا البحث هو الأول في نوعه وجنسه.

الإسناد:

لا بد لكل باحث يكتب في أي جزئية في علوم الحديث لها صلة من قريب أو بعيد بالإسناد أن يتحدث عن قيمة ومكانة الإسناد عند المسلمين عموماً وعند أهل الحديث على وجه الخصوص، لما له الأثر والمباشر بقبول الرواية وردّها.⁴ فالإسناد من مفاخر أمة الإسلام، ومن خصائصها، وهو: سلسلة الرواة التي يتم بها نقل الأخبار، وهو موجود من أوائل عهد الصحابة بالرواية،⁵ وليس كما يوهمه التيار المعادي للسنة وعلى رأسه يوسف شاخ، حيث ادعى أنه وجد في مرحلة متأخرة.⁶ وخصص فصلاً كاملاً في كتابه هذا عن الإسناد، فدرس نشوء الإسناد وتطور استخدامه خصوصاً في أحاديث الأحكام، التي يرى أنه لا يمكن الحكم بصحة حديث واحد منها، ثم خرج بنتيجة وهمية، ونظرية خرافية يزعم فيها أن ما طبقه على أحاديث الأحكام يمكن أن ينطبق على كل الأحاديث، ثم هو يدعي بأنه: كلما كان الإسناد متصلًا وتامًا فإنه يعني أنه اخترع في مرحلة متأخرة، ويصل بذلك إلى نتيجة مفادها: أن كل أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن لها وجود أصلاً، بل اخترعت ووضعت خلال منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، فالأسانيد التي نراها مع الأحاديث إنما هي كلها موضوعة.

قال المناوي: (أكرم الله هذه الأمة بالإسناد، وجعله من خصوصيتها من بين العباد، وألهمهم شدة البحث عن ذلك، حتى إن الواحد يكتب الحديث من ثلاثين وجهاً وأكثر).⁷ ولم يكن الإسناد بهذه المثابة يسأل عنه في العهد الأول إلا بعد ظهور الفتن، فلما ظهر الكذب في الأخبار وانتشر الوضع في الحديث، اتخذ نقاد الحديث وجهابذته إجراءات وقائية لمنع الكذابين من ترويج كذبهم، فأخذوا ينتبئون في مصادر

¹ ماهر طاهر إسماعيل، دراسة حديثة لسند حديث أبي ثعلبة. مجلة الجامعة العراقية، المجلد 38، ص. 119-160، 2017م.

² Daud Rasyid Harun, "Ināyat al-Muḥaddithīn al-Indūnīsiyyīn bi al-Arba'īniyyāt; Dirāsah 'an Kitāb al-Fādānī fī al-Arba'īn." *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol 9, No 2 (2020). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/article/view/18324>

³ Daud Rasyid Harun. "INDONESIAN ULAMA IN AL-HARAMAYN: A Study on the Works of al-Fādānī and al-Būghūrī in Musalsal Hadith", *ULUL ALBAB Journal*, Vol 22, No 2 (2021): Islamic Education and History, <https://doi.org/10.18860/ua.v22i2.13450>

⁴ سعد محمود حسين، وأحمد عبد، الإسناد النازل وأسباب روايته. مجلة العلوم الإسلامية، المجلد 6، ص. 54، 1431هـ.

⁵ ناصر أبو عامر عبد السلام عبد الفتاح، الإسناد العالي والنازل وفوائد الجمع بينهما عند المحدثين. المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، المجلد 39، ص. 917، 2020م.

⁶ J. Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (London: Oxford University Press), p. 164, 1950

⁷ عبد الرؤوف المناوي. فيض التقدير شرح الجامع الصغير، بيروت: دار الكتب العلمية، المجلد 1، ص. 555، 1994م.

الرواية، ويسألون عن الرجال الذين اشتركوا في نقلها، ففضوا حياتهم في الارتحال والأسفار، وجانبوا الراحة والاستقرار في سبيل لقاء الرواة، والبحث عنهم، وميزانهم بميزان دقيق، لا حيف فيه على أحد منهم ولا غبن له، ولا نقص لحقه.⁸
الإسناد العالي:

إن الإسناد خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة، وسنة بالغة من السنن المؤكدة، وطلب العلو فيه سنة أيضا. وقد روي عن أحمد بن حنبل: (طلب الإسناد العالي سنة عن سلف)⁹، ولأن أصحاب عبد الله كانوا يرحلون من الكوفة إلى المدينة، فيتعلمون من عمر ويسمعون منه.¹⁰ وقد حرص بعض أهل الحديث على هذا الإسناد حتى آخر لحظة من حياته. روي أن يحيى بن معين قيل له في مرضه الذي مات فيه: ما تشتهي؟ قال: (بيئ خالي، وإسناد عالي).¹¹

وقد بذل العلماء من أجل الحديث وأسانيده كل ما وسعهم حتى رحلوا وخرجوا من ديارهم وتركوا أهاليهم وتحملوا عظم المشقة طلبا للحديث وعلو الأسانيد.¹² وروي عن أحمد أيضا أنه قيل له: أيرحل الرجل في طلب العلو؟ فقال: (بلى والله شديدا، لقد كان علقمة والأسود يبلغهما الحديث عن عمر -رضي الله عنه-، فلا يقنعهما حتى يخرجوا إلى عمر فيسمعانه منه).¹³

وقد رحل الإمام ابن الجزري في طلب الحديث إلى العديد من الأمصار فسمع من جماعة من أصحاب الديماطي وآخرين.¹⁴ واعتبر بعضهم أن رحلة أصحاب الحديث مما يدفع البلاء عن هذه الأمة.¹⁵ واعتبر البعض الآخر أن الاقتصار على الإسناد النازل ابطال الرحلة وتركها.¹⁶

والمراد بالإسناد العالي عند المحققين: هو ما قلَّ عدد رجاله بالنسبة إلى إسناد آخر يرد به ذلك الحديث بعدد أكثر.¹⁷ والمقصود أن العلو نعرفه بالمقارنة بسند آخر، وهو قلة الرجال، إما إلى المصنف وإما إلى النبي صلى الله عليه وسلم.¹⁸ ثم إن الإسناد العالي على ثلاثة أقسام:¹⁹

1- القرب من رسول الله بإسناد نظيف غير ضعيف. وهذا من أجل أنواع العلو؛

لأن المحققين اعتبروا أن قرب الإسناد قرب إلى رسول الله، والقرب إليه قرب إلى الله تعالى. وهو العلو المطلق.²⁰

2- القرب من إمام من أئمة الحديث، وإن كثر بعده العدد إلى رسول الله. وهو العلو النسبي.

3- القرب بالنسبة إلى رواية الصحيحين، أو أحدهما، أو غيرهما من الكتب المعتمدة.²¹

وهذا النوع الذي كثر اعتناء المحققين المتأخرين به من الموافقات، والأبدال، والمساواة، والمصافحة:

- 8 ناصر أبو عامر عيد السلام عبد الفتاح. الإسناد العالي والنازل وفوائد الجمع بينهما عند المحققين، المجلد 39، ص. 920.
- 9 الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. مكتبة الفلاح، ج 1، ص 58، 1401هـ؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. تدريب الراوي في شرح تقريب النوروي. دار الكتب الحديثة، ج 2، ص 160، 1966م.
- 10 محمود الطحان. تيسير مصطلح الحديث. الإسكندرية: مركز الهدى للدراسات، ص 141، 1415هـ.
- 11 ابن الصلاح. المقدمة في علوم الحديث. دار الفكر، ص. 256، 1406هـ.
- 12 محمد أكمل الدين. عز المعالي والمنازل لما في جامع الترمذي من العوالي والنوازل. دار إحياء السنة السننية، أكاديمية، ص. 14، 2014م.
- 13 الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. مكتبة الفلاح، ج 1، ص 58، 1401هـ.
- 14 رمضان إسحاق الزيان. منهج الإمام الجزري في كتابه (العوالي). غزة: المجلة الأكاديمية للدراسات الإسلامية وعلومها، المجلد 1، ص. 6، 2019م.
- 15 ابن الصلاح. المقدمة في علوم الحديث. ص. 274
- 16 الرامهر مزي. المحدث الفاضل. ص 216؛ الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. ج 1، ص 50.
- 17 خلود الحسان. تنبيهات ابن حجر في فتح الباري على منهج البخاري في الصحيح. مجلة المنارة، المجلد 20، ص. 89، 2014م.
- 18 موقع لمحمة، laamha.com
- 19 ابن الصلاح. المقدمة في علوم الحديث. دار الفكر، ص. 256، 1406هـ؛ ومحمد بن عبد الرحمن السخاوي. فتح المغيب شرح ألفية الحديث. دار الكتب العلمية، ج 3، ص 6، 1403هـ؛ وابن حجر العسقلاني. شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر. دار الكتب العلمية، ص. 31، 1398هـ. موقع رسلان rslan.com
- 20 طالب حماد. الحكمة من رواية البخاري بالإسناد النازل. مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 9، ص. 98، 2001م. موقع zdneyilma.com
- 21 رمضان إسحاق الزيان. منهج الإمام الجزري في كتابه (العوالي). المجلد 1، ص. 6. موقع فوائد، www.fauaid.com

أ- **الموافقة** : هي الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقه بعدد أقل مما لو روى من طريقه عنه. قال الحافظ ابن حجر : مثاله : روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثاً. فلو رويناه من طريقه - أي البخاري - كان بيننا وبين قتيبة ثمانية. ولو رويناه ذلك الحديث بعينه عن طريق أبي العباس السراج لكان بيننا وبين قتيبة فيه سبعة. فقد حصل لنا الموافقة مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الإسناد بدرجة.

ب- **البدل** : هو الوصول إلى شيخ شيخ أحد المصنفين من غير طريق ذلك المصنف المعين، بل من طريق آخر أقل عدداً منه. قال الحافظ ابن حجر : كأن يقع لنا ذلك الإسناد بعينه من طريق أخرى - يعني للسراج - إلى القعني عن مالك، فيكون القعني بدلاً فيه عن قتيبة، والقعني ليس شيخاً للبخاري، فحصلت الموافقة مع شيخ شيخه.

ج- **المساواة** : هي استواء عدد الإسناد من الراوي إلى آخره مع إسناد أحد المصنفين.

د- **المصافحة** : هي استواء عدد الإسناد من الراوي إلى آخره مع إسناد تلميذ أحد المصنفين.

4- **العلو** بتقدم وفاة الراوي.

5- **العلو** بتقدم الإسناد : أي يتقدم السمع من الشيخ، فمن سمع منه متقدماً كان أعلى ممن سمع منه بعده. **22**
هل العلو أفضل من النزول:

العلو أفضل من النزول على الصحيح. وهو قول الجمهور، لأنه يبعد كثرة احتمال الخلل في الحديث، والنزول مرغوب عنه. قال

ابن المديني: النزول شؤم، وهذا إذا تساوى الإسناد في القوة. **23**
الإسناد النازل:

النزول ضد العلو وهو كثرة عدد رجال سند الحديث بالنسبة إلى سند آخر يرد به ذلك الحديث بعينه بعدد أقل من الأول، فالأول يسمى نازلاً والثاني يسمى عالياً. فالمعنى الإصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي حيث إن الإسناد النازل هبط بكثرة رجاله، فهو أدنى منزلة بانحطاطه من الأعلى إلى الأسفل، مقارنة بالإسناد العالي الذي قل عدد رجاله. **24**

وهناك من قال: إن العالي من الإسناد ما صح سنده وإن كثرت رجاله وهذا القول محكي عن الوزير نظام الملك، وعن الحافظ السلفي. وهذا اصطلاح خاص. **25**

قال ابن دقيق العيد: ومن الناس من يعد العلو الإتيان والضبط وإن كان نازلاً في العدد، وهذا علو معنوي، والأول صوري، ورعاية الثاني أولى إذا تعارضاً. **26**

أفضلية العلو على النزول:

مما لا شك فيه أن الإسناد العالي مرغوب فيه، لكونه أقرب إلى الصحة وقلة الخطأ فيه، بخلاف النازل، فكثرة الوسائط في النزول، تجعله مظنة وقوع التساهل من كل واسطة، وبالتالي مظنة كثرة الخطأ والزلل، أما الإسناد العالي، فهو قائم على قلة الوسائط فمظنة الخطأ والوهوم فيه نادرة، لقلة عدد رجاله. **27**

هل يلزم من علو الإسناد أصح من النازل؟

لا يلزم من ذلك، لأن هذا العدد القليل من الرواة قد يكون الرواة فيه ضعفاء، ويكون في العدد الكثير الرواة فيه ثقات أثبات، فلا يلزم من علو الإسناد عدداً، أن يكون العالي أصح، لأن اعتبار حال الرجال أمر مهم. **28** وقد تباينت مسالك المحدثين في المفاضلة بين علو السند على قبول في رجاله، ونزول السند على قوة في رجاله. فعلى مستوى الشيخين -رحمهما الله تعالى- فإن الإمام مسلماً كان يقدم العلو على النزول، ولو كان النزول أقوى، على حين أن الإمام البخاري كان يقدم الأصح ولو كان ينزول على العلو الذي دونه قوة. **29**

رواة الحديث على طبقات:

ربما يتساءل البعض، هل الرواة على طبقة واحدة؟ والجواب أن الرواة على طبقات، حتى الصحابة ليسوا على طبقة واحدة منهم السابقون الأولون ومنهم من لقي النبي وهو صغير دون سن البلوغ. وبين ابن حجر منهجه في كتابه (التهذيب) فقال: الطبقة الأولى: طبقة الصحابة، والطبقة الثانية، والثالثة، والرابعة والخامسة: طبقة التابعين، والطبقة السادسة: لم يثبت لأحدهم لقاء أحد من الصحابة وإن كانت

22 ابن حجر العسقلاني. نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. تحقيق عبد الله بن ضيف، الرياض: مطبعة سفير، ص 154، 1422؛ سعد محمود حسين، وأحمد عبد، الإسناد النازل وأسباب روايته. مجلة العلوم الإسلامية، المجلد. 6، ص. 59، 1431 هـ.

23 محمود الطحان. تيسير مصطلح الحديث. ص. 143

24 عبد ربه أبو صعليك. أسباب تقديم الإسناد النازل على الإسناد العالي. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد. 20، ص. 141، 2014م

25 عبد ربه. أسباب تقديم الإسناد النازل على الإسناد العالي. ص 145.

26 ابن دقيق العيد. الاقتراح في بيان الاصطلاح. بيروت: دار الكتب العلمية، ص 48، (د.ت)؛ طالب حماد. الحكمة من رواية البخاري بالإسناد النازل. المجلد. 9، ص. 98

27 عبد ربه أبو صعليك. أسباب تقديم الإسناد النازل على الإسناد العالي. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد. 20، ص. 141. محمد خالد كلاب، ومحمد علي عوض. حاء التحويل عند المحدثين دراسة تأصيلية. مجلة جامعة الأقصى للعلوم الإنسانية، المجلد. 23، ص. 148، 2019م. موقع دار المنظومة، search.mandumah.com

28 إيهاب متولي. علو الإسناد ونزوله من وصف الإسناد. موقع إيهاب متولي، 9-9-2011

29 خلود الحسبان. تنبيهات ابن حجر في فتح الباري على منهج البخاري في الصحيح. مجلة المنارة، المجلد. 20، ص. 89، 2014 هـ

تعد في التابعين، والطبقة السابعة، والثامنة، والتاسعة: طبقة أتباع التابعين. الطبقة العاشرة والحادية عشرة ومنهم الإمام البخاري والثانية عشرة: من الآخذين عن تبع الأتباع.
وإذا تأملنا ذلك مع معرفة أن أعمار الرواة تختلف فمنهم من تطول حياته ومنهم من هو دون ذلك، فربما يدرك الراوي شيئا كبيرا يختصر عليه بعض الطبقات من الرواة. وربما لم يستطع المحدث أن يأخذ الحديث إلا نازلا. 30

عناية الشيخ محمد ياسين الفاداني والشيخ البوغوري بالإسناد العالي في رواية كتب الحديث والأثر:

وقد حرص المحدثون الإندونيسيون على طلب العلو في الإسناد، فتلقوا الأحاديث عن كبار الشيوخ والمحدثين، وبحثوا عن المعمرين من المُسندين، وفي مقدمة هؤلاء الشيخ محمد ياسين الفاداني، الذي جد واجتهد في طلب العلو، فوصل إلى القمة في عصره. وما من شيخ من شيوخ الحديث في عصره في أي بقعة من بقاع الأرض، إلا وقد اجتهد في الاتصال به، وأخذ عنه. وقد روى الفاداني - مثلا - الجامع الصحيح من عدة طرق، فكان بينه وبين البخاري تسعة عشر رجلا أو واحد وعشرون، لكن سعيا للحصول على الإسناد العالي، فقد روى الفاداني (Padang) صحيح البخاري عن كبار المحدثين في عصره فكان بينه وبين البخاري ثلاثة عشر أو اثنتا عشر رجلا، بل إحدى عشر. وفيما يلي نعرض بعض أسانيده إلى بعض الكتب الحديثية لنرى مدى حرصه على طلب العلو في الإسناد. ولنبدأ بصحيح البخاري:

رواية الفاداني الجامع الصحيح للإمام البخاري بالإسناد العالي: 31

قال الفاداني في إحدى رواياته لصحيح الإمام البخاري: 31
(وأرويه عاليا عن المعمر الداعي إلى الله السيد علي بن عبد الرحمن الحبشي الكويتاني الجاكرتاي (Kwitang, Jakarta)
عن المعمر فوق المائة الشيخ الحاج عبد الحميد زكرياء بن عبد الجليل بن عمر الصيني الأصل، الكونيجاني الجاكرتاي (Kuningan, Jakarta)

عن الإمام القطب السيد شيخ بن أحمد بن عبد الله بن شيخ بن عبد الله بن علي بافقيه محدث سرايايا (Surabaya) - (إلى هنا ينتهي سند الإندونيسيين) -

عن المعمر السيد علي بن عبد البر الوثاني المصري (1170 - 1212 هـ)، نزيل مكة،
عن المعمر مائة وثلاثين سنة السيد عبد القادر بن محمد بن أحمد الأندلسي،
عن المعمر مائتين وخمسا وسبعين سنة يوسف الطولوني،
عن القاضي زكرياء بن محمد الأنصاري،
عن الحافظ ابن حجر العسقلاني،
وهو عن البرهان إبراهيم بن صديق الدمشقي الشهير بالرسام،
عن المعمر مائة وأربعين سنة عبد الرحيم بن عبد الأول الأوالي،
عن المعمر ثلاثمائة سنة محمد بن عبد الرحمن بن شاذبخت الفرغاني،
عن المعمر مائة وثلاثة وأربعين سنة يحيى بن عمار بن شاهان الختلائي،
عن محمد بن يوسف الفزبري،

عن الإمام البخاري). 32

ثم قال الفاداني مبينا علو هذا الإسناد : (فيكون بين الوثاني والبخاري تسعة، وأعلا ما للبخاري ثلاثة فتقع للوثاني ثلاثياته بثلاثة عشر. وهذا سند عال جدا). 33 وهذا الإسناد يعتبر عاليا بالنسبة لإسناد آخر كان فيه عدد الرواة بين الفاداني وبين البخاري سبعة عشر رجلا، وهو روايته عن شيخه محمد علي بن حسين المالكي، وعمر بن حمدان، وعبد الله غازي الهندي، ثلاثتهم عن عبد الله بن عودة القدومي الحنبلي النابلسي، عن حسن الشطبي، عن مصطفى الرحيباني، عن أحمد البعلبي، عن عبد القادر التغلبي، عن عبد الباقي الحنبلي، عن محمد حجازي الواعظ، عن محمد بن أركماش، عن ابن حجر العسقلاني، عن أبي إسحاق التتوخي، عن أحمد بن أبي طالب الحجار، عن الحسين بن المبارك الزبيدي، عن عبد الأول السجزي، عن عبد الرحمن بن المظفر، عن عبد الله بن أحمد السرخسي، عن الفريدي، عن البخاري.

وهناك طرق أخرى إلى البخاري بهذا العلو رواها الفاداني، لكن لم نذكرها هنا، وإلا لاحتاج البحث إلى مجلدات كبيرة، لأن شيوخ الفاداني في رواية كتاب من كتب السنة كثيرة، فتشعبت بذلك الأسانيد. وإنما نذكر هنا بعضها، فيقول الشيخ أبو الفيض الفاداني :

(أرويه عاليا - من طريق الختلائي - عن العلامة عمر بن حمدان المحرسي، والمحدث الفقيه عمر بن حسين الداغستاني الشافعي المكي، والقاضي زكي بن أحمد البرزنجي المدني؛ ثلاثتهم عن المعمر أحمد بن إسماعيل البرزنجي، عن أبيه إسماعيل بن زين العابدين البرزنجي، عن المسند محمد صالح بن محمد الفلاني، عن المسند المعمر محمد بن محمد المعروف بابن سبئة الفلاني، عن المسند الراوية أحمد بن محمد

30 محمد صالح المنجد، موقع إسلام سؤال وجواب، رقم. 310331

31 محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني. العقد الفريد من جواهر الأسانيد. سرايايا: دار السقاف للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ، ص. 2-4

32 الفاداني. العقد الفريد من جواهر الأسانيد. ص. 2-4

33 الفاداني. العقد الفريد من جواهر الأسانيد. ص. 4

العجل بن عجبل الكفيف الزبيدي، عن المعمر يحيى بن مُكْرَم الطبري المكي، عن جده محمد بن الرضي محمد بن المحب الطبري المكي، عن الشيخ المسند إبراهيم بن محمد صديق الدمشقي المكي الشهير بالرَّسَّام، عن المعمر مائة وأربعين سنة عبد الرحيم بن عبد الله الأوالي القرغاني إجازة بقراءته لجميعه، على المعمر أبي عبد الرحمن محمد بن شاذبخت الفارسي الفرغاني بسماعه لجميعه على الشيخ المعمر مائة وثلاثة وأربعين سنة يحيى بن عمار بن مُقْبِل بن شاهان الختلائي السمرقندي، وهو قد سمعه من محمد بن يوسف بن مَطَر الفِرْبَرِي، عن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري).³⁴

بين الفاداني والبخاري ثلاثة عشر رجلا:

ثم قال الفاداني : (فيكون بيني وبين البخاري ثلاثة عشر واسطة).³⁵ فهذا العدد أقل بكثير من أسانيد أخرى نازلة قد يصل عدد الرجال فيها سبعة عشر رجلا، وقد يصل إلى ثمانية عشر، أو تسعة عشر رجلا، بل واحد وعشرين رجلا). قال الفاداني : أرويه - أي الجامع الصحيح للبخاري - عن باقر بن نور الجوكجاوي، عن محفوظ بن عبد الله الترمسي، عن أبيه عبد الله بن عبد المنان، عن أبيه عبد المنان الترمسي، عن عبد الصمد الفلمباني، عن عاقب بن حسن الدين الفلمباني، عن عمه طيب بن جعفر، عن أبيه جعفر بن بدر الدين، عن المسند الكبير محمد بن العلاء البجلي، عن علي بن يحيى الزيايدي، عن علي بن إبراهيم الحلبي، عن محمد بن أحمد الرملي، عن زكرياء الأنصاري، عن ابن حجر العسقلاني، عن إبراهيم بن أحمد التنوخي، عن أحمد بن أبي طالب الحجار، عن الحسين بن المبارك الزبيدي، عن عبد الأول عيسى السجزي، عن عبد الرحمن بن مظفر الداودي، عن عبد الله بن أحمد بن حمويه السرخسي، عن الفربري، عن البخاري. نرى في هذا الإسناد الواسطة بين الفاداني والبخاري واحدا وعشرين رجلا.³⁶

وبهذا العلو أيضا يروي الجامع الصحيح عن شيوخه في الإسناد السابق إلى المعمر محمد بن محمد المعروف بابن سيئة، عن المنلا إبراهيم بن حسن الكوراني، عن الشيخ عبد الله بن المنلا سعد الله اللاهوري ثم المدني، عن مفتي مكة قطب الدين محمد بن أحمد بن محمد النَّهْرَوَالِي، عن الحافظ أحمد بن عبد الله الطاووسي، عن الشيخ بابا يوسف الهَرَوِي، عن المعمر محمد بن شاذبخت بسنده السابق إلى البخاري.³⁷

فهذا الإسناد أيضا من عوالي الفاداني ؛ لأن بينه وبين البخاري ثلاثة عشر رجلا.

بين الفاداني والبخاري اثنا عشر رجلا:

وهناك طرق أخرى أعلى منها بدرجة، منها : بالإسناد السابق إلى المعمر أحمد ابن محمد العجل، عن مفتي مكة قطب الدين النَّهْرَوَالِي، بسنده السابق إلى البخاري، فيكون بين الفاداني وبين البخاري اثنا عشر رجلا. وهذا بالطبع أعلا بدرجة من سابقه.

ومنها الأسانيد الآتية:³⁸

(ح) وأرويه عن العلامة الأبرَّ المسند المعمر الشيخ محمد بن عبد الله بن إبراهيم العُقُورِي المصري، عن إبراهيم بن محمد بن حسن السَّقَا الأزهرِي، عن المعمر تُعَيْلِب بن سالم الفشني، عن الشهابيين أحمد بن عبد الفتاح المَلُوي وأحمد بن حسن الجوهرِي، كلاهما عن أبي مروان عبد الملك بن محمد التاجموعي السَّجَلْمَاسِي المغربي، عن مفتي مكة قطب الدين النهروالي، إلى آخر السند المذكور. فيكون بين الفاداني وبين البخاري أيضا اثنا عشر رجلا.

(ح) وأرويه أعلا مثله عن الشيوخ : محدِّث الحرمين عمر بن حمدان المحرسي التونسي، والمسند عبد الله بن محمد غازي الهندي المكي، والمقرئ الشهاب أحمد بن عبد الله المخلاتي الشامي ثم المكي.

الأول عن محدِّث ومسند المدينة المنورة الشيخ فالح الظاهري، عن المحدث المسند محمد بن علي السنوسي المكي.

والثاني عن العلامة المحقق المعمر محمد بن عبد الرحمن السَّهَّارَنُورِي ثم المكي، عن المفتي عبد الله بن عبد الرحمن سراج المكي.

والثالث عن المفتي الشيخ عباس بن جعفر بن عباس الفَتَّي المكي، عن عمه العلامة يحيى بن عباس بن صديق المكي.

ثلاثتهم عن مفتي مكة عبد الحفيظ بن درويش العُجَيْمي، عن المحدث المسند محمد هاشم بن عبد الغفور السَّنْدِي، عن السيد محمد سعد الله ابن غلام محمد الهندي السُّورْتِي، عن المعمر نحو ثلاثمائة سنة السيد شاه عبد الشكور، عن إبراهيم بن محمد ابن صديق الدمشقي المكي الشهير

بالرَّسَام، بسنده السابق إلى البخاري.³⁹

34 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، 1403هـ، ص. 7-8.

35 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 8.

36 الفاداني. الوافي بنزيل تذكار المصافي بإجازة الفخر عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، والصفى أحمد بن أحمد الجرافي. دار البشائر الإسلامية، 1408هـ، ص. 5-6.

37 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 8-9.

38 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 9-10.

39 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، 1403هـ، ص. 9-10.

ثم قال الفاداني مبينا هذا العلو: (فيكون بيني وبين البخاري اثنتا عشر واسطة).⁴⁰

بين الفاداني والبخاري إحدى عشر رجلا:

وهناك طرق أخرى إلى البخاري أعلى منها بدرجتين حيث إن الوسطة بين الفاداني وبين البخاري إحدى عشر. وهذه الطرق كما

يلي: قال الشيخ ياسين الفاداني:⁴¹

(ح) أرويه أعلا بدرجتين عن العلامة المتقن الشيخ مهدي بن علي المزلّم الريمي اليميني، عن الأخوين سليمان وأحمد ابني محمد الأهدل بالإجازة عن جدهما المحدث المسند وجيه الدين عبد الرحمن بن سليمان الأهدل الزبيدي. وتام الإسناد كالتالي: روى الفاداني عن الشيخ مهدي المزلّم، عن سليمان وأحمد ابني محمد الأهدل، عن عبد الرحمن الأهدل، عن ابن سنة، عن أحمد العجل، عن النهروالي، عن الطاووسي، عن بابا يوسف الهروي، عن شاذبخت، عن الختلائي، عن الفربري، عن الإمام البخاري. فيكون بين الفاداني وبين البخاري إحدى عشر رجلا. وهذا أعلى ما وقع للفاداني من الإسناد إلى البخاري.

(ح) ومثله أيضا عن المسند المقرئ المعمر السيد علي بن أحمد السُدُمي الرّوضي الصنعاني، عن القاضي محمد بن محمد بن علي العمّراني، عن المفتي السيد عبد الرحمن بن سليمان الأهدل.

(ح) ومثله أيضا عن العلامة مفتي حضرموت السيد عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، عن المحدث المسند السيد عيروس بن عمر الحبشي، عن المفتي السيد الوجيه عبد الرحمن بن سليمان الأهدل، وهو عن المعمر محمد بن محمد ابن سنة الفلاني، بإجازته العامة عن الصفي أحمد بن محمد العجل، عن المفتي القطب النهروالي، إلى آخر السند السابق.

ثم قال الفاداني موضحا وجه العلو: (فيكون بيني وبين البخاري إحدى عشر واسطة).⁴²

بين الفاداني ورسول الله أربعة عشر رجلا:

وأعلى أسانيد البخاري الثلاثيات. فمعنى ذلك أن بين الفاداني وبين النبي صلى الله عليه وسلم أربعة عشر رجلا. هذا من عوالي المسند ياسين الفاداني.

رواية مختار بن عطارذ البوغوري صحيح البخاري بالإسناد العالي:

أما الشيخ محمد مختار بن عطارذ البوغوري الجاوي (Bogor) (1278-1349هـ)، فقد ذكر أعلى أسانيده في صحيح البخاري، فيقول:

(أرويه عن شيخنا السيد محمد أمين بن السيد أحمد رضوان المدني وشيخنا الشيخ محمد بن سليمان حسب الله المكي؛ كلاهما عن الشيخ عبد الغني الهندي والشيخ محمد القاؤفجي؛ كلاهما يرويه عن الشيخ عابد السندي، عن صالح الفلاني، عن محمد بن سنة الفلاني، عن أحمد بن محمد العجل، عن أحمد النهروالي، عن أبي الفتوح الطاووسي، عن بابا يوسف الهروي، عن محمد بن شاذبخت الفرغاني، عن يحيى بن عمار الختلائي المعمر باثة وثلاثا وأربعين سنة، عن محمد بن يوسف الفربري، عن أمير المؤمنين في الحديث أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري).⁴³

وعلق عليه الشيخ المسند قانلا: (فيبني وبين البخاري اثنا عشر وأعلى أسانيد البخاري الثلاثيات، فيبني وبين النبي صلى الله عليه

وسلم خمسة عشر).⁴⁴

رواية الفاداني صحيح مسلم بالإسناد العالي:

أما صحيح مسلم فقد رواه الفاداني المكي عاليا، فيكون بينه وبين مسلم خمس عشرة واسطة. وهناك طريق أخرى أعلا بدرجة فيكون بينه وبين مسلم أربع عشرة واسطة. وتام الإسناد كالتالي: روى الفاداني عن شيوخه الثلاثة عمر بن حمدان، والداغستاني، وزكي البرزنجي، ثلاثتهم عن أحمد البرزنجي، عن إسماعيل البرزنجي، عن الفلاني، عن ابن سنة، عن العجل، عن يحيى بن مكرم الطبري، عن محمد بن الرضي محمد الطبري، عن زين الدين أبي بكر بن الحسين المراغي، عن المعمر أبي العباس الشهير بالحجار، عن الأنجب بن أبي السعادات الجمّاني البغدادي، عن مسعود بن الحسن الثقفي، عن عبد الرحمن بن منده، عن محمد بن عبد الله بن زكريا الشيباني الجوزقي، عن مكي بن عبدان وأحمد بن محمد المعروف بابن الشرقي، كلاهما عن الإمام مسلم⁴⁵، مع أن في الإسناد النازل قد تقع الوسطة بين الفاداني وبين مسلم تسعة عشر رجلا.

40 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 9-10.

41 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 9-10.

42 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 10.

43 محمد مختار بن عطارذ الجاوي. إتحاف السادة المحدثين بمسلسلات الأحاديث الأربعين. مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1345هـ، ص. 35.

44 محمد مختار بن عطارذ الجاوي. إتحاف السادة المحدثين بمسلسلات الأحاديث الأربعين. مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1345هـ، ص. 25.

45 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. (دار البصائر، 1403هـ)، ص. 11-12.

رواية الفاداني صحيح مسلم بالإسناد النازل:

أما في الرواية النازلة فيكون بينه وبين مسلم 19 واسطة وهي كالتالي : روى الفاداني عن جمعان بن سامون الإندونيسي، عن نواوي البنتني، عن عبد الصمد الفلمباني، عن العقيلي الحلبي، عن خليل المرادي، عن محمد بن فضل الله المحبي، عن إبراهيم بن سليمان نزيل دمشق، عن خير الدين العليمي الرملي، عن أحمد بن محمد الأمين بن عبد العال دمشقي، عن أبيه، عن زكرياء الأنصاري، عن ابن حجر العسقلاني، عن أبي إسحاق التتوخي، عن أبي العباس أحمد بن أبي طالب الحجار، عن الأنجب بن أبي السعادات الحماني البغدادي، عن مسعود بن الحسن الثقيفي، عن عبد الرحمن بن منده، عن محمد بن عبد الله بن زكريا الشيباني الجوزقي، عن مكي بن عبدان وأحمد بن محمد المعروف بابن الشرقي، كلاهما عن الإمام مسلم. 46

رواية الفاداني كتب السنن بالإسناد العالي:

وأما روايته لسنن أبي داود بالسند العالي فقد وقع بينه وبين أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني خمس عشرة واسطة. 47
وأما روايته لجامع الترمذي فقد وقع بينه وبين أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي خمس عشرة واسطة. بل هناك طريق أخرى أعلا بدرجة فيكون بينه وبين الترمذي أربع عشرة واسطة. 48

وأما روايته لسنن النسائي بالإسناد العالي فبينه وبين النسائي خمس عشرة واسطة، وفي أخرى أربع عشرة واسطة. 49

وكذلك وقع بينه وبين ابن ماجه عاليا خمس عشرة واسطة. 50

رواية الفاداني كتاب الموطأ للإمام مالك بالإسناد العالي:

وعن روايته بالإسناد العالي لموطأ الإمام مالك قال الفاداني:

(وأرويه عاليا عن الشيخ عبد الستار بن عبد الوهاب الدهلوي المكي ؛ والمعمّر الشيخ جمعان بن مأمون التنقراني الإندونيسي (Tangerang)؛

كلاهما عن المعمّر الكياهي نووي بن عمر البنتني (Banten)، عن المعمّر عبد الصمد بن عبد الرحمن الفلمباني (Palembang)، عن المعمّر عاقب بن حسن الدين الفلمباني ثم المدني، عن عمه طيب بن جعفر الفلمباني، عن أبيه جعفر بن محمد بن بدر الدين الفلمباني، (إلى هنا ينتهي سند الإندونيسيين)

عن محمد بن العلاء الليالي المصري المجاور بمكة وقتا، عن أبي النجا سالم بن محمد السنهوري، عن النجم محمد بن أحمد الغبطيني، عن عبد الحق بن محمد السنباطي، عن الحسن بن أيوب الحسن بن أيوب النسابة، عن عمه أبي محمد الحسن بن محمد بن أيوب النسابة، عن أبي عبد الله محمد بن جابر الوادي آشي، عن عبد الله بن محمد بن هارون القرطبي، عن أبي القاسم أحمد بن يزيد القرطبي، عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الحق الخزرقي القرطبي، عن محمد بن فرح مولى ابن الطلاع، عن أبي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث الصفار، عن أبي عيسى يحيى بن عبد الله سماعا، عن عم أبيه عبيد الله بن يحيى، عن أبيه يحيى بن يحيى الليثي، عن جامع إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي المدني). 51

بين الفاداني ومالك واحد وعشرون رجلا وأربع عشرة رجلا:

فيكون بينه وبين مالك واحد وعشرون رجلا. وهذا الطريق يعتبر عاليا بالنسبة لغيره من الطرق التي يكون فيها بين الفاداني ومالك ثلاثة وعشرون رجلا. غير أن هناك طريقا آخر أعلى منه بكثير حيث يكون بين الفاداني ومالك أربع عشرة واسطة فقط.

يقول الفاداني : (أروي موطأ مالك عاليا بالإسناد إلى المعمّر أبي الوفاء أحمد بن محمد العجل اليمني، عن الإمام يحيى بن مكرم الطبري، عن جده محمد بن الرضي محمد الطبري المكي المعروف بالمحب الأخير، عن الشيخ المسند إبراهيم بن محمد بن صديق الدمشقي المكي الشهير بالرسام، عن المعمّر عبد الرحيم بن عبد الله الأوالي الفرغاني إجازة سنة 720 هـ، قال : أخبرنا الشيخ المعمّر أبو عبد الرحمن محمد بن شاذبخت الفارسي الفرغاني، قال : أخبرنا الشيخ المعمّر أبو لقمان يحيى بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلاني، قال : أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي سنة 324 هـ، قال : حدثنا أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، قال : أخبرنا إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي). 52

46 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 12؛ الفاداني، 1406 هـ/1986م، ص 28-29.

47 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 13.

48 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 14.

49 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 14.

50 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 14.

51 الفاداني. العقد الفريد من جواهر الأسانيد. سرابايا: دار السقاف للطباعة والنشر والتوزيع، 1401 هـ، ص. 9-10.

52 الفاداني. إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 14.

قال الفاداني معلقاً على هذا الإسناد: (فيكون بيني وبين مالك أربع عشرة واسطة).⁵³

الإسناد العالي إلى كتب الأثبات:

لم يكن أهتمام المحدثين الإندونيسيين بالإسناد العالي مقتصرًا على رواية الكتب الحديثية، بل تعدى الأمر إلى الإسناد العالي في رواية الأثبات. والثابت هو الجزء الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخه ومرواته عنهم.⁵⁴ ومن كتب الأثبات التي يرويها الفاداني: كتاب اليانح الجني، وحصر الشارد، وقطف الثمر، وعقد اليواقيت، وثبت سالم الحفني، وسد الأرب، وبغية الطالبين، والإمداد. هذه كلها أثبات لكبار المحدثين المقيمين بمكة المكرمة. ومن أسانيد الفاداني العالية إلى أثبات شيوخه ما يلي:

● السيد زكي بن أحمد البرزنجي، والمعمّر علي بن عبد الله الطيب المدني، والمعمّر إبراهيم بن عبد الله يارشاه الكتبي، والمعمّر خليفة بن حمّد النهاني، والمعمّر علي بن علي الحبشي الخريبي المدني، وأحمد بن مظهر العدوي المدني، وعلي بن فالح الظاهري، المعمرة الشيخة أمة الله بنت عبد الغني الدهلوية؛

جميعهم عن المعمّر عبد الغني بن أبي سعيد الدهلوي المدني بما في ثبته (اليانح الجني) وهو عن عابد بن أحمد السندي المدني بما في ثبته (حصر الشارد).

● السيد زكي البرزنجي، وعمر بن حمدان، وعمر بن حسين الداغستاني؛ ثلاثهم عن أحمد بن إسماعيل البرزنجي، عن ابيه السيد إسماعيل بن زين العابدين البرزنجي، عن صالح بن محمد الفلاني بما في ثبته (قطف الثمر).

● المّعمرّون: عمر بن أبي بكر باجنيد، والسيد علي بن علي الحبشي المدني، وعلي ابن عبد الرحمن الكويتاني، والسيد عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، والسيد سالم بن حفيظ صاحب مشطة؛ جميعهم عن السيد عيروس بن عمر الحبشي بما في ثبته (عقد اليواقيت).

● المعمّر مائة وخمسين سنة وستة أيام: الشيخ عبد الله بن الزهير المتوفى بطنطا سنة 1363 هـ، عن أبيه، عن عبد الله بن حجازي الشرقاوي، عن الشمس محمد بن سالم الحفني بما في ثبته.

● - المعمّر محمد بن عبد الله بن إبراهيم العقوري المصري، عن محمد الأمير الصغير المالكي، وحسن العدوي الحمزاوي، ومحمد بن أحمد عليش المالكي، ومصطفى بن حنفي الذهبي؛ أربعتهم عن والد الأول محمد الأمير الكبير المالكي بما في ثبته (فتح القدير) والمسمى أيضا (سد الأرب) وهو عن شيوخه: علي بن العربي السقّاط والشهابين أحمد بن عبد الفتاح الملوي وأحمد بن حسن الجوهرري، وعلي الصعيدي؛ أربعتهم عن الشهاب أحمد بن محمد النخلي بما في ثبته (بغية الطالبين) وزاد الثلاثة الأول: عن عبد الله بن سالم البصري بما في ثبته (الإمداد).

الأسانيد الطريفة:

ذكر الفاداني في بعض أسانيده طرائف، ولعل المراد بها هنا ما يثير الإعجاب في الأسانيد وأنه لم يحدث شيء من ذلك إلا نادراً، وعن رجال مخصوصين، مثل الرواية عن المعمّرين، أو الرواية عن عدد من كبار المسندين. وسوف نرى ذلك في الأسانيد الآتية⁵⁵:

1- عمر بن حمدان المحرسي، والقاضي السيد زكي بن أحمد البرزنجي؛ كلاهما عن والد الثاني أحمد بن إسماعيل البرزنجي، عن أبيه إسماعيل بن زين العابدين البرزنجي، عن صالح بن محمد الفلاني، عن محمد سعيد سفر المدني، عن محمد أبي الطاهر الكوراني، عن مسندي الحجاز الخمسة:

أبيه المنلا إبراهيم بن حسن الكوراني المدني، وأحمد بن محمد النخلي، وعبد الله بن سالم البصري، وحسن بن علي العجيمي، ومحمد بن سليمان الرّداني بما في أثباتهم.

ووجه الطرفة هنا: هو تمكن الراوي - أي الشيخ الفاداني - من الرواية عن مسندي الحجاز الخمسة، وهم الكوراني، والنخلي، والبصري، والعجيمي، والرّداني. ولم يحصل على ذلك إلا الشيخ الفاداني وأمثاله. بالإضافة إلى شيوخه الآخرين في هذا الإسناد.

2- عمر بن حمدان المحرسي، وعلي بن فالح الظاهري المدني؛ كلاهما عن والد الثاني فالح بن محمد الظاهري، عن الأستاذ السيد محمد بن علي السنوسي الخطابي المكي، عن عبد الحفيظ بن درويش العجيمي مفتي مكة وقاضيها، وأبي حفص عمر بن عبد الكريم العطار المكي؛ كلاهما عن محمد طاهر سنبل، عن خاله محمد عارف جمال الفئتي المكي، عن مسندي الحجاز الأربعة:

عبد الله بن سالم البصري، وأحمد بن محمد النخلي، وحسن بن علي العجيمي، والمنلا إبراهيم بن حسن الكوراني.

53 الفاداني، إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة. دار البصائر، ص. 14.

54 عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني. فهرس الفهارس والأثبات. دار الغرب الإسلامي، 1402 هـ، ج. 1، ص. 67.

55 الفاداني. ورفقات في مجموعة المسلسلات والأوائل والأسانيد العالية. ص 27-29.

3- القاضي محمد المرزوقي أبو حسين المكي، عن محمد صالح كمال مفتي الحنفية بمكة، وأخيه علي كمال؛ كلاهما عن أبيهما صديق كمال، عن المفتي عبد الله بن عبد الرحمن سراج، عن عبد الملك بن عبد المنعم القلعي، وهو عالما عن جده القاضي تاج الدين بن عبد المحسن القلعي، والمفتي عبد القادر بن أبي بكر الصديقي؛ كلاهما عن مسندي الحجاز السبعة:

حسن بن علي العجمي، وعبد الله بن سالم البصري، وأحمد بن محمد النخلي، وإبراهيم بن حسن الكوراني، ومحمد بن سليمان الراداني، والثعالبي⁵⁶، وقريش بنت عبد القادر الطبرية⁵⁷؛ بما في أثباتهم.

4- المعمران: الكياهي معصوم بن أحمد بن عبد الكريم اللأسمي، والكياهي بياضوي ابن عبد العزيز اللاسمي (Lasem)، والكياهي باقر بن نور الجوكجاوي (Yogya)؛ ثلاثتهم عن الإمام المسند محفوظ بن عبد الله الترمسي (Termas)، عن أبيه الشيخ عبد الله بن عبد المنان الترمسي، عن أبيه، عن السيد محمد شطا المكي، عن عبد الله الشرفاوي بما في ثبته (الجامع الحاوي في مرويات الشرفاوي).

وزاد الكياهي معصوم (Lasem): عن المعمر ولي الله الكياهي خليل بن عبد اللطيف البنكلاني (Bangkalan)، عن المعمر نووي بن عمر البنتني (Banten).

وأما وجه الطرفة هنا فإن الشيخ ياسين روى عن الشيوخ المذكورين وهم كانوا من كبار المُحدِّثين، سواء كانوا من الإندونيسيين أو الحجازيين.

5- المعمران علي بن علي الحبشي المدني، والكياهي معصوم اللاسمي؛ والكياهي عبد المحيط بن يعقوب السيدوارجاوي (Sidoarjo)؛ ثلاثتهم عن الكياهي عمر بن صالح السماراني (Semarang)، عن أبيه صالح بن عمر السماراني، عن المعمر عبد الصمد بن عبد الرحمن الفلمباني (Palembang)، عن المعمر عاقب بن حسن الدين الفلمباني، عن أبيه حسن الدين بن جعفر الفلمباني، وأخيه صالح بن حسن الدين الفلمباني، كلاهما عن عبد بن علي النمرسي نزيل مكة.

6- علي بن عبد الله البنجري (Banjar)، وحسن بن عبد الشكور السرباوي (Surabaya)، وكلاهما مسلسلان بالإندونيسيين عن زين الدين الصومباوي (Sumbawa)، عن المعمر نووي بن عمر البنتني (Banten)، عن محمود بن كنان الفلمباني (Palembang)، وأرشد بن عبد الصمد البنجري (Banjarmasin)؛ كلاهما عن المعمر عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشي (Aceh) الفلمباني (Palembang)، عن المعمر عاقب بن حسن الدين الفلمباني نزيل المدينة المنورة، عن عمه طيب بن جعفر الفلمباني، عن أبيه جعفر بن محمد بن بدر الدين الفلمباني (Palembang)، عن المسند الشمس محمد بن علاء الدين البابلي بما في ثبته.

وأما وجه الطرفة هنا أن الرواة كلهم إندونيسيون إلى أن وصل إلى الشيخ جعفر بن محمد وهو أول محدث إندونيسي في الحجاز والذي روى عن البابلي.

الخاتمة

بعد جولة طويلة مع الإسناد العالي عند المحدثين، نأتي إلى نتائج تالية منها: أن الإسناد خصيصة لهذه الأمة تتميز بها ولم تكن للأمم الأخرى. وأن المحافظة على الإسناد العالي كانت من عادة المحدثين الأوائل، وقد بذل العلماء من أجل الحديث وأسانيده كل ما وسعهم حتى رحلوا وخرجوا من ديارهم وتركوا أهاليهم وتحملوا عظم المشقة طلبا للحديث وعلو الأسانيد. وأن المحدثين الإندونيسيين اعتنوا بالإسناد العالي كسابقهم في رواية الحديث وعندهم سند خاص للإندونيسيين في رواية الكتب الستة. ومن أشهر علمائهم في العناية بالإسناد العالي الشيخ محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني، الذي كان له الفضل في هذا الأمر حتى لقب في عصره بمسند الدنيا لشدة حرصه على الإسناد. وله الأسانيد في جميع الكتب الحديثية والأثبات والمسلسلات والأربعينات بما في ذلك الأسانيد العالية والنازلة. واتضح من خلال العرض السابق أن للفاداني أسانيد عالية في رواية صحيح البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرها من كتب السنة كما أن له أسانيد نازلة في رواية تلك الكتب. وله أسانيد عالية في رواية كتب الأثبات، وكذا في جل الكتب الإسلامية.

56 الكتاني. فهرس الفهارس والأثبات. دار الغرب الإسلامي، 1402 هـ، ج. 2، ص. 806.

57 الكتاني. فهرس الفهارس والأثبات. دار الغرب الإسلامي، 1402 هـ، ج. 2، ص. 941.

BIBLIOGRAPHY

Akmaluddin, Muhammed. *'Izzu el-Ma'âlî ve 'l-Manâzil limâ fi Jâmi' el-Tirmizy min el-'Awâlî ve 'l-Nawâzil*. Dâr Ihyâ al-Sunnah al-Sunniyah, Academia, 2014.

https://www.academia.edu/33406975/%D8%B9%D8%B2_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A_%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84_%D9%84%D9%85%D8%A7_%D9%81%D9%8A_%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%85%D8%B0%D9%8A_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%86%D8%A7%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A_%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84

'Asqalani, Ali b. Hajar. *Sharah Nukhbat el-Fikar fi Muṣṭalah Ahl el-Asar*. Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyah, 1398 H.

Hatîb el-Bagdadi, Ahmed b. Ali. *el-Jâmi' li Akhlâq el-Râwi wa Adâb el-Sâmi'*. Beirut: Maktabah al-Falah, 1401 H.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *Ithâf el-Bararah bi Asânîd el-Kutub el-Hadîsiyah el-'Asharah*. Beirut: Dar al-Basa'ir, 1403 H.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *el-Fayḍ al-Rahmâni bi Ijâzat al-Shaikh M. Taqiy al-Usmâny*. Beirut: Dar el-Basha'ir el-Islamiyah, 1990.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *el-'Iqd el-Farîd min Jawâhir el-Asânîd*. Surabaya: Dar al-Segaf, 1409 H.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *el-Wâfi bi Zayl Tizkâr el-Masâfi*. Beirut: Dar al-Basha'ir el-Islamiyah, 1408 H.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *Nahj el-Salâmah fi Ijâzat Aḥmad Salâmah*. Beirut: Dar al-Bashâ'ir, 1409 H.

Fâdâni, Muhammed Yâsin b. 'Îsa. *Waraqât fi Majmû'at el-Musalsalât ve 'l-Awâ'il ve 'l-Asânîd el-'Âliyah*. Beirut: Dar al-Basair, 1986.

Ibn el-Salah, Uthman b. Abd Rahman el-Shaharzury. *el-Muqaddimah fi 'Ulûm el-Hadîth*. Damascus: Dar al-Fikr, 1406 H.

Jâwi, Muhammed Mukhtâr b. Atarid al-Bughuri. *Ithâf el-Sâdah el-Muḥaddiṣîn bi Musalsalât el-Ahâdîs el-Arba'in*. Kahire: Isâ al-Bâbi al-Halabi, 1345 H.

Kattâni, Abd el-Hay b. Abd. el-Kabîr. *Fihris al-Fahâris ve 'l-Asbât*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1402 H.

Mamdûh, Maḥmûd Sa'îd. *Tashnîf al-Asmâ' bi shuyûkh al-Ijâzat wa al-Samâ'*. Kahire: Matba'ah Dâr al-Shabâb, 1984.

Maqdisi, 'Ali b. al-Mufaddal. *Kitâb el-Arba'in el-Murattabah 'ala Ṭabaqât el-Arba'in*. Master Thesis, University of Omm al-Qura, 1413 H.

Ramahurmuzy, el-Hasan ibn Abd Rahman. *el-Muḥaddiṣ el-Fâsil bayna el-Râwî ve 'l-wâ'î*. Damascus: Dar al-Fikr, 1971.

Sakhâwi, Muhammed b. Abd al-Rahmân. *Fath el-Mughîs: Sharah Alfîyyat el-Hadîs*. Beyrut: Dâr el-Kutub el-'Ilmiyah, 1983.

Schacht, J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1950.

Suyûṭî, Abd al-Rahmân. *Tadrîb el-Râwî fî Sharah Taqrîb el-Nawawî*. thk. A. Wahhâb A. el-Laṭîf. Kahire: Dar el-Kutub el-Hadîsah, 1966.

Ebû Sa'alik, Abd Rabbih. *Asbâb Taqdîm el-Isnâd el-Nâzil 'alâ el-Isnâd el-'Âli. Al-Manarah li al-Buhus wa al-Dirasat*, 20(1A), 2013. <http://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/308>

Abd el-Fattah, Naser Ebû Amer Abd Salam. *el-Isnâd el-'Âli ve 'l-Nâzil ve fawâ'id el-Jam'i bainahuma inda el-Muḥaddiṣîn. el-Majallah el-Ilmiya li Kulliyat el-Dirasat el-Islamiyah*, Al-Azhar University, 39(Dec.), 2020. https://bfsa.journals.ekb.eg/article_157578_68e52ec1d482062edcf48715bae3ec6c.pdf

Al-Husban, Khallud. *Tanbihât Ibn Hajar fî Fath el-Bâry alâ Manhaj el-Bukhâri fî el-Şahîh. el-Manarah*, 20(2A), 2014.

Al-Zayyan, Ramadan Ishaq. *Manhaj el-Imâm Ibn al-Jazary fî kitâbihi el-'Awâly. Al-Majallah al-Akademiyah li el-Shari'ah el-Islamiyah ve 'Ulumiha*, Gaza, 1(1), ISSN 2708-5961, 2019.

<http://www.iajour.com/index.php/is/article/view/11>

Hammad, Talib. *el-Ḥikmah min Riwayât el-Bukhâri bi 'l-Isnâd el-Nâzil. Al-Jâmiyah al-Islâmiyah*, 9(2) p. 95-142, 2001. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJIS/article/viewFile/1508/1444>

Harun, Daud Rasyid. *'Inâyat el-Muḥaddithîn el-Indûnîsiyyîn bi el-Arba'îniyyât; Dirâsah 'an Kitâb el-Fâdânî fî el-Arba'în. Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 9(2), 2020.

<http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/article/view/18324>

Husen, Sa'ad Mahmud Husen & Ahmad Abd. *el-Isnâd el-Nâzil ve Asbâb Riwayatihi. Majallah al-Ulum al-Islamiyah*, 6, 1431 H. <https://www.iasj.net/iasj/download/9dcf4127e37e29c8>

Ismail, Maher Tahir. *Dirâsah Ḥadîsiyyah Li Sanad Hadîs Ebû Sa'alah, Journal Al-Jâmi'ah al-Iraqiyah*, 38. p 119-160, 2017 <https://www.noormags.ir/view/en/articlepage/1366544/>

Kallab, Muhammed Khalid & Muhammed Ali 'Awad. *Ḥa al-Tahwîl 'inda al-Muḥaddiṣîn, Jâmi'ah al-Aqşa li al-'Ulum al-Insâniyah*, 23(1), 2019.

Rasyid, D. *مرويات المحدثين الإندونيسيين للأربعينيات (دراسة عن مؤلفات نووي البننتي ومحفوظ الترمسي ومختار بن عطارد). Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, 5(1), 25-56, 2021.

<https://doi.org/10.21009/005.01.02>

DOI: <https://doi.org/10.21009/005.01.02>.

DOI: <https://doi.org/10.15408/quhas.v9i2.18324> Abstract - 0 PDF - 0

Rasyid, Daud. *The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad: A Critique on Harun Nasution's Thought*, *Al-Jami'ah*, 59(1), 2021.

DOI: <https://doi.org/10.14421/ajis.2021.591.191-220>

المصادر

- البغدادي، أحمد بن علي الخطيب. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. تحقيق: الدكتور محمد رأفت سعيد. بيروت: مكتبة الفلاح، 1401هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي في شرح تقريب النووي*، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966م.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. *المقدمة في علوم الحديث*. تحقيق وشرح: الدكتور نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، 1406هـ.
- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. *المُحَدِّثُ الفاصل بين الراوي والواعي*. تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب. دمشق: دار الفكر، 1971م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيب شرح ألفية الحديث*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- الطحان، محمود. *تيسير مصطلح الحديث*. الإسكندرية: مركز الهدى للدراسات، 1415هـ.
- العسقلاني، علي بن حجر. *شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ.
- ابن حجر. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. تحقيق: عبد الله بن ضيف. الرياض: مطبعة سفير، 1422.
- العبيد، محمد بن علي. *الاقتراح في بيان الاصطلاح*. بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)؛
- المقدسي، علي بن المفضل. *كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين*. دراسة تحقيق: محمد سالم العبادي، رسالة الماجستير بجامعة أم القرى، 1413هـ.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *إتحاف البررة بأسانيد الكتب الحديثية العشرة*. بيروت: دار البصائر، 1403هـ.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *الوافي بذيل تنكار المصافي بإجازة الفخر عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، والصفى أحمد بن أحمد الجرافي*. بيروت: دار البصائر الإسلامية، 1408هـ.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *نهج السلامة للشيخ الفاداني*. بيروت: دار البصائر الإسلامية، 1409هـ.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *الفيض الرحماني بإجازة الشيخ محمد تقي العثماني*. بيروت: دار البصائر الإسلامية، 1986م.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *العقد الفريد من جواهر الأسانيد*. سرايا، إندونيسيا: دار السقاف للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ.
- القاداني، محمد ياسين بن محمد عيسى. *ورقات في مجموعة المسلسلات والأوائل والأسانيد العالية*. بيروت: دار البصائر، 1986م.
- الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير. *فهرس الفهارس والأثر*. تحقيق: د. إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402هـ.
- الجاوي، محمد مختار بن عطار. *إتحاف السادة المحدثين بمسلسلات الأحاديث الأربعين*. القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1345هـ.
- مدوح، محمود سعيد. *تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع*. القاهرة: مطبعة دار الشباب، 1984م.
- المجلات المحكمة:
- أبو صعليك، عبد ربه. *أسباب تقديم الإسناد النازل على الإسناد العالي*. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد 20، (1)، 2013م.
- أكمل الدين، محمد. *عز المعالي والمنازل لما في جامع الترمذي من العوالي والنوازل*. دار إحياء السنة السنية، أكاديمية، 2014م.
- إسماعيل، ماهر طاهر. *دراسة حديثة لسند حديث أبي ثعلبة*. مجلة الجامعة العراقية، المجلد 38، 2017م.
- الحسبان، خلود. *تنبيهات ابن حجر في فتح الباري على منهج البخاري في الصحيح*. مجلة المنارة، المجلد 20، (2)، 2014م.
- حسين، سعد محمود، وأحمد عبد. *الإسناد النازل وأسباب روايته*. مجلة العلوم الإسلامية. المجلد 6، 1431هـ.
- حماد، طالب. *الحكمة من رواية البخاري بالإسناد النازل*. مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 9(2)، 2001م.
- الزيان، رمضان إسحاق. *منهج الإمام الجزري في كتابه (العوالي)*. المجلة الأكاديمية للشريعة الإسلامية وعلومها، غزة، المجلد 1(1)، 2019م.
- عبد الفتاح، ناصر أبو عامر عبد السلام. *الإسناد العالي والنازل وفوائد الجمع بينهما عند المحدثين*. المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، المجلد 39، 2020م.
- كلاب، محمد خالد، وعوض، محمد علي. *حاء التحويل عند المحدثين دراسة تأصيلية*. مجلة جامعة الأقصى للعلوم الإنسانية، المجلد 1(1)، 2019م.
- المواقع الإلكترونية:

موقع فوائد: <https://www.faouaid.com/2019/05/ali-wa-nazil-min-alisnad.html?m=1>

موقع المكتبة: <https://al-maktaba.org/book/31615/7529>

موقع مركز الدعوة الإسلامية بمدينة كراتشي، باكستان:

<https://www.arabicdawateislami.net/bookslibrary/3113/page/143>

موقع إسلام ويب: <https://www.islamweb.net/ar/article/180451/>

موقع الألوكة: <https://www.alukah.net/sharia/0/107458/>

موقع لمححة: <https://laamha.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84/>

موقع المنظومة: <http://search.mandumah.com/Record/749655>

موقع رسلان: https://www.rslan.com/vad/items_details.php?id=4863

موقع المعرفة: <https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-673671-%D8%A3%D8%B3%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D8%AA%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%86%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%86%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A>

موقع زدني علما: https://www.zdnyilma.com/2015/09/4-2_6.html?m=1

موقع إيهاب متولي بمصر: <https://ehabmtwale.forumegypt.net/t941-topic>

موقع إسلام سؤال وجواب: <https://islamqa.info/ar/answers/310331/%D9%85%D8%A7-%D9%87%D9%8A-%D8%A7%D9%83%D8%AB%D8%B1-%D9%85%D8%B1%D9%88%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%AD%D9%8A%D8%AB-%D8%B9%D8%AF%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86%D9%87-%D9%88%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%8A-%D8%B5%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87-%D9%88%D8%B3%D9%84%D9%85>

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to highlight the role of Sheikh Yasin Al-Fadani and other Indonesian scholars residing in Mecca in preserving the high chain of narrators in the Prophetic tradition. These scholars have collaborated with others in reviving the narration of hadith and working on books of authentication with a high chain of narrators. This practice was known among the ancient hadith scholars, who would narrate from their esteemed scholars to reduce the number of narrators in the chain.

The study followed a descriptive-inductive approach, tracing the narrations of these scholars with a high chain and a descending chain. The study concluded that Indonesian scholars have an important role and are no less than scholars from other countries in their attention to the high chain of narrators, alongside their focus on the descending chain.

The concepts of 'alaw' and 'nazool' are used in the field of Prophetic hadith science to evaluate the strength of chains of narrators and the source of the hadith. 'Alaw' refers to a chain with a few narrators connecting the narrator to the Prophet Muhammad, whether the number of narrators is small in relation to the compiler or in relation to the Prophet himself. 'Alaw' is considered a form of estimation and strength in the chain.

On the other hand, 'nazool' means that the chain contains a large number of narrators between the narrator and the Prophet Muhammad, whether the number is large in relation to the compiler or in relation to the Prophet himself. 'Nazool' is considered a form of weakness in the chain.

Generally, 'alaw' is considered better than 'nazool' because it is believed that chains with fewer narrators are more reliable and closer to authenticity. However, this does not mean that chains with 'nazool' are completely unacceptable. There are still other elements that are evaluated to determine the authenticity and strength of the hadith.

'Alaw' refers to the scarcity of the number of narrators in comparison to another chain through which the same hadith is transmitted with a lesser number, while 'nazool' refers to the abundance of the number of narrators compared to another chain.

The article indicates that the majority view is that 'alaw' is better than 'nazool' because 'alaw' reduces the chances of errors in the hadith, while 'nazool' increases the chances of errors and leniency.

It is worth mentioning that there is a difference of opinion among scholars regarding the preference of 'alaw' (few narrators) over 'nazool' (many narrators). For example, Imam Muslim prefers 'alaw' over 'nazool' even if 'nazool' is stronger, while Imam Bukhari prefers the more authentic regardless of whether it is through 'alaw' or 'nazool.'

The article also discusses the concept of narrators in layers, explaining that narrators can be classified into different layers based on their chronological order and their encounters with each other. Narrators have different ages, so a narrator can have a sheikh who belongs to a higher layer, which saves them from going through several layers.

From the mentioned text, it is evident that Al-Fadani narrated Sahih Bukhari with a high chain of narrators. The text mentions the names of the narrators from whom Al-Fadani narrated and who, in turn, narrated from Bukhari in a sequential manner. The text indicates the importance of 'alaw' in the chain of narration and the scrutiny of narrators who have a high scholarly position and reliability in their era. Al-Fadani presents several chains of narrators that he considers to have a high chain in his narration of Sahih Bukhari. Through the citation of long and intertwined chains, Al-Fadani demonstrates his efforts in seeking a high chain in his narration. It is evident that he narrated from various distinguished scholars from different parts of the Islamic world, reflecting his keenness to track the chains of reliable and reputable narrators in his era.

The mentioned chains in the text emphasize a significant focus on the narrators of *Al-Mu'ammara*, who was a well-known sheikh and lived for a long period. The narration of hadiths from him is conveyed through a series of consecutive narrators. These chains demonstrate the importance of paying attention to the early narrators in the chain of transmission to obtain a high chain.

It is possible that Al-Fadani specifies some chains and their specific details. There might be additional narrations and narrators associated with the narration of Bukhari with a high chain, narrated through Al-Fadani and other scholars.

The text discusses the chain of narrators in the transmission of Al-Fadani's narration of Sahih Bukhari. It begins with the early narrators like Al-Fadani, Al-Mu'ammara, and other sheikhs who transmitted the

narration. Then it indicates that there are other chains of narrators for the narration of Sahih Bukhari with a high chain mentioned in Al-Fadani's narrations, but they are not detailed. It also clarifies that the chain narrated by Al-Fadani from Bukhari is considered very high. The text also refers to the more detailed narrators in the chain and their numbers, stating that there are higher chains than them in terms of the chain of narration.

The text discusses the chain of narration (isnad) that reaches Sahih Bukhari and provides information about several sheikhs who transmitted the hadith through generations.

"The first chain consists of three individuals. The Grand Mufti of Mecca, Abdul Hafiz bin Durwesh Al-Ajami, narrates from the elderly narrator, Muhammad Hashim Al-Sindi. Then, Muhammad Saadullah bin Ghulam Muhammad Al-Hindi Al-Surti narrates from Al-Ma'mar Shah Abdul Shakur. Ibrahim bin Muhammad Ibn Sadeq Al-Dimashqi narrates from Imam Al-Bukhari.

The second chain consists of twelve narrators who narrate from Sheikh Mahdi bin Ali Al-Muzlami, who narrates from the brothers Sulaiman and Ahmed bin Muhammad Al-Ahdal. They, in turn, narrate from Abdul Rahman bin Sulaiman Al-Ahdal, and they all narrate from Al-Bukhari.

The third chain consists of three narrators. Sheikh Ali bin Ahmad Al-Sudaimi narrates from Judge Muhammad bin Muhammad bin Ali Al-Amrani, who narrates from Sayyid Abdul Rahman bin Sulaiman Al-Ahdal. They, in turn, narrate from Al-Bukhari.

ÖZGÜRLÜĞÜN TEORİK VE PRATİK GÖRÜNÜMLERİ VE KANT'IN AHLAK ANLAYIŞI

Emin ORAL

Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü,
eminoral@anadolu.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0003-3329-4204>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 29/01/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 24/04/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1244156>

Bu çalışma yazarın Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yakın zamanda tamamlanacağı öngörülen doktora tezinden üretilmiştir.

Özgürlüğün Teorik ve Pratik Görünümleri Ve Kant'ın Ahlak Anlayışı

Öz

Bu çalışmada Immanuel Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışı açıklanmaktadır. Özgürlük Kant felsefesinde teorik ve pratik düzlemlerde, bilgi ve ahlak felsefesi ekseninde ele alınmaktadır. Özgürlük teorik düzlemde ele alındığı sırada olanaklılığı bakımından sorunsallaştırılır. Bu sorunsallaştırma, “özgürlük mümkün müdür?” sorusuna göre gerçekleştirilir. Özgürlük pratik düzlemde ele alındığı sırada, gerçekleşme koşulları bakımından sorunsallaştırılır. Bu ikinci düzlemdeki başat soru, “özgürlük nasıl gerçekleştirilir?” sorusudur. Teorik düzlemde özgürlük antinomisi ile ilgilenmemiz gerekirken, pratik düzlemde özgürlüğün ahlak yasası ile ilişkisi üzerinde durulması gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışmamız özgürlüğün teorik ve pratik düzlemlerdeki görünümüne ve Kant'ın ahlak anlayışına odaklanmaktadır. Diğer taraftan çalışmamızın iki temel iddiası söz konusudur. Bunlardan ilki, Kant'ın özgürlük anlayışının ancak onun teorik ve pratik felsefelerinin karşılaştırmalı bir incelemesi yoluyla açıklığa kavuşturulabileceğidir. İkinci iddiamız, Kant'ın her insan istemini değil, yalnızca ahlak yasası tarafından belirlenen insan istemini özgür olarak gördüğüdür. Bu iddialarımızın temellendirilmesi aracılığıyla literatürde genellikle belirsiz, örtük ya da zayıf bir şekilde işlenen noktaları açıklığa kavuşturacağımızı ve literatüre ayrıntıları hesaba katan, betimleyici bir inceleme çalışması kazandıracığımızı öngörüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Özgürlük, Nedensellik, Antinomi, Ahlak Yasası

Theoretical And Practical Manifestations Of Freedom And Kant's Understanding Of Morality

Abstract

In this study, Immanuel Kant's understanding of freedom and morality is explained. Freedom in Kant's philosophy is discussed on theoretical and practical levels, in the context of philosophy of knowledge and morality. Freedom, discussed on a theoretical level, is problematized as a possibility. This problematization is realized with regard to the question “is freedom possible?” While freedom, discussed on a practical level, is problematized through its conditions of realization. On this second level, the main question is “how is freedom realized?” While we should be concerned with the antinomy of freedom on a theoretical level; on a practical level we should be concerned with the relationship of freedom with the moral law. In this way, our study focuses on the theoretical and practical manifestations of freedom and Kant's understanding of morality. On the other hand, there are two main claims of our study. The first of these claims is that Kant's conception of freedom can only be clarified through a comparative examination of his theoretical and practical philosophies. Our second claim is that Kant does not see every human will as free, but only human will developed according to the moral law. We anticipate that, justifying these claims, we will be able to clarify certain points that are often ambiguous, implicit and/or poorly handled in the literature, and provide a descriptive study to the literature that takes into account the details.

Keywords: Philosophy, Freedom, Causality, Antinomy, Moral Law

Giriş

Kant'ın teorik ve pratik felsefesi açısından düşündüğümüzde, önümüzde iki temel sorunun ve bu sorulara yönelik verilmiş yanıtların bulunduğunu görürüz. Bu sorular 'ne bilebilirim?' ve 'ne yapmalıyım?' sorularıdır. Soruların niteliğini ve yöneldikleri alanı belirlemeye çalıştığımızda ilk sorunun, bilgi yetisinin, kendi nesnelere bilmeyi amaçlayan teorik aklın bir sorusu olduğunu görürüz. Teorik aklın esas ilgisi fenomenlere yöneliktir. Teorik akıl her ne kadar genel olarak şeylerle, olan her şeyle ilgilenirse de özsel olarak bir fenomeni (bir duyu varlığını) belirli bir bağıntı içerisinde tanımayı, bilmeyi hedeflemektedir. Kant teorik akıl aracılığıyla, bilhassa doğa metafiziğiyle, bilgi yetisiyle, mantıksal ortak duyuya ilgilenmektedir. Kant tarafından mantıksal ortak duyuya yasa koyucu olarak atanan yeti ise, yalnızca deneyimde uygulamalarını bularak nesnel olabilen kategorilerin ait olduğu anlama yetisidir. Buna göre Kant, teorik akıl aracılığıyla, anlama yetisinin yasa koyucu yetkesine tâbi olan fenomenlerin bilgisinin hangi (*transzendentel*) koşullar altında mümkün olduğunu açıklamaktadır (Kant, 2016: 17-20; 2019: A841; 2021a: 15 v.d.; Deleuze, 1995: 39/42/55/62).

İkinci soru arzulama yetisinin alanına açılmayı gerektirmektedir. Bu soru, ahlak metafiziğinin alanını, pratik akıl kat etmeyi gerektirmektedir. Nitelik bakımından düşündüğümüzde bu sorunun istemelerimizi hangi temele ve ereklere göre gerçekleştirmemiz gerektiği konusunda bizleri araştırmaya sevk ettiğini görürüz. Bu sevkle pratik akıl açısından bilmenin değil, gerçekleştirmenin amaç olarak temelde yer aldığı görülür. Nitekim ikinci sorunun açıldığı pratik alanda yasa koyucu yeti akıl, yasa koyulan nesnelere ise kendinde şeyler olarak numenlerdir. Fenomenlere karşıt olarak numenler, zaman ve mekân görülerinin, kategorilerin uygulanamayacağı, düşünülebilmesine rağmen bilinemeyecek olan varlıklardır. Pratik aklın ilgisi, kendinde şeyler olarak numenlere yöneliktir ve aklın pratik gereksinimleri (örneğin özgürlük ya da bir ahlaki hedefin gerçekleştirilmesi gereksinimi) onlar aracılığıyla karşılanmaktadır. Nitekim Kant'a göre kişi, bir kendinde şeyin nedenselliğiyle (yani özgürce) ahlaki hedeflerini (örneğin en yüksek iyiyi) gerçekleştirebilmektedir. Akıl pratik ortak duyu için, düşünülür düzene, kendinde şeylere yasa koyucu yeti olmaktadır. Teorik aklın soruşturmalarında bilinemez olarak ilan edilen numenler, pratik gereksinimler nedeniyle, etkilerini duyusal olarak gözleyebileceğimiz düşünülebilir şeyler düzeni için öne çıkmaktadır (Kant, 2016: 17-20; 2019: A841; 2021a: 15 v.d.; Deleuze, 1995: 67/70).

Bu farklılıklar ekseninde 'ne yapmalıyım?' sorusunun Kant'ın pratik felsefesine bir giriş sorusu olarak kullanılabileceği söylenebilir. Nitekim istemelerimiz birçok nedene bağlı olarak gerçekleştirilebilmektedir. Bu durumda istemelerimizin ilkelerinin, amaçlarının ve sınırlarının belirlenebilmesi önem arz etmektedir. Öyle ki bu unsurların belirlenememesi durumunda davranışlarımızın insani olmayan davranışlara indirgenme ihtimali ortaya çıkmaktadır (Ketenci - Topuz, 2009). Buna göre akıl sahibi varlıkların istemelerinin duyumsama yetisinin belirlenimine bağlı olmayan ilkesel temelleri, özgürlüğü bulunmaktadır (Kant, 2021b: 22). İsteme dediğimiz şey de bizleri pratik aklın kendisine götürmektedir –çünkü isteme, pratik akıldır. Pratik aklın dayandığı zeminse şudur: bir akıl sahibi varlık olarak insanın doğa nedenselliğine tâbi olan bir yönü bulunmakla beraber bu nedensellikte uyum içerisinde işletebildiği, temelini rasyonel ilkelerde bulan, özgürlükten gelen bir nedenselliği daha mevcuttur. Dolayısıyla davranışlarımızı belirleyen koşullara, ne yapmamız gerektiğine ilişkin bir farkındalığımızın oluşması gerekmektedir. Nitekim davranışlarımızı belirleyen koşullara ilişkin bir farkındalığımızın oluşması ne yapmamız gerektiğini ne yapmamız gerektiğine ilişkin bir farkındalığımızın oluşması da nasıl birer özgür varlık haline geleceğimizi (pratik anlamda) bilmemize yardımcı olacaktır. Böyle bir yardımı alacağımız kaynak ise, pratik aklın bizzat kendisidir. Çünkü pratik akıl, istememizi/eylemlerimizi/davranışlarımızı belirleyen nedenlerle ilgilenen akıldır. Pratik akıl, istemelerimizi belirleyen nedenlerin, amaçların ne olduğunu belirlemekle ilgilenmektedir ve dolayısıyla 'ne yapmalıyım?' sorusu veya özgürlük için aranan cevabın karar mercisidir.

Böyle bakıldığında pratik aklın istemelerimizin nedenselliği durumundaki özgürlüğe ve bu nedenselliğin yasası olan ahlak yasasına yöneldiği görülmektedir. Nitekim Kant'a göre pratik özgürlük, istemelerimizin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olarak düşünülmelidir (Kant, 2014: 34/38/48/75). Öyleyse özgürlüğün gerçekleştirilmesi, doğanın determinizminden kurtulup pratik bir yasa olarak ahlak yasasına bağlılığın sağlanması anlamına gelmektedir (Uygun, 2021). Akıl aracılığıyla içeriden, *a priori* olarak, ahlak yasası tarafından belirlenmiş olan bir istemenin formu özgürlüktür ve eylemler bu form altında ortaya konulmaktadır. Davranışlarımız, ahlak yasası tarafından belirlendikleri ölçüde, özgürlük tezahürleri olarak görülebilirler. Dolayısıyla bu noktada çalışmamızın ikinci temel iddiası açıklığa kavuşmaktadır. Bu iddiamıza göre özgürlük, istemesi özgürlük yoluyla gelen nedensellik, ahlak yasası aracılığıyla belirlenmiş olanlar için geçerlidir, istemesi doğa nedenselliği olan nedensellikte belirlenmiş olanlar için geçerli değildir. Çünkü istemelerimizin doğa nedenselliği tarafından belirlenmiş olması, temelde yer alan ilkenin saf değil duyusal olduğu anlamına gelmektedir. İstemelerimizi belirleyen bu duyusal temel, ben sevgisi ilkesi altında ortaya çıkan arzularımız, eğilimlerimiz, beklentilerimizdir. Oysa eylemlerimizin özelliği olan özgürlük, du-

yusal türde yer alan her koşuldaki bağımsız olmamız ve doğrudan ahlak yasası aracılığıyla belirlenmemiz durumunda mümkün olmaktadır. Özgürlük bir koşullar zincirini kendiliğinden başlatma yetisidir ve ahlak yasasına bağlıdır. Özgürlük, ahlak yasasının kudretince, numenal türde yer alan bir kuvvetle, olaylar zincirini –etkilerini hem duysal hem de anlaşılır/düşünülür tarzda gösteren bir koşullar dizisini– kendiliğinden başlatmamızdır. Buradaki durumda arzulan yetisi için, pratik ortak duyuya, düşünülür dünyaya, *sentetik a priori* türündeki ahlak yasası aracılığıyla yasa koyan akıl, bizlere özgürlüğü yaşatmaktadır. Öyleyse özgürlüğü yalnızca öznenin önünde bulunduğu seçenekler arasında bir tercih yapabilme olanağına sahip olduğunu fark etme hali olarak değil, bu seçenekler arasındaki ahlak yasasına uyma durumu olarak görmek gerekir. Özgürlük bu anlamda istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olmaktadır. Wood'un (2020: 163) belirttiği üzere “pratik özgürlük ile kastedilen, kendimize akıl yoluyla verdiğimiz ilkelere göre davranabilme ve canlı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan arzuların çekimine direnebilme kabiliyetidir”.

Diğer taraftan Kant'ın felsefi düşününde önem atfedilen özgürlük hakkında bütünsel bir kavrayış elde edebilmek için, yalnızca pratik felsefenin öne sürümlerine başvurmakla yetinmeyiz. Daha güçlü bir kavrayış için, ilkin özgürlüğün Kant tarafından teorik olarak nasıl değerlendirildiğiyle ilgilenmemiz gerekir. Böyle bir gerekliliğin mevcut olması da çalışmamızın birinci iddiasını açık kılmaktadır. Bu iddiamıza göre Kant tarafından özgürlük üzerine yalnızca ahlaki bir değerlendirme yapılmamaktadır, özgürlük teorik olarak da ele alınmaktadır. Dolayısıyla öncelikle özgürlüğün Kant tarafından teorik olarak olanaklı görülüp görülmediğinin anlaşılması gerekmektedir. Teorik olarak özgürlüğün olanaklı olup olmaması, özgürlüğün nasıl gerçekleştirilebileceği hususundan farklıdır ve farklı bir değerlendirme sürecini gerektirmektedir. İlk husus teorik, ikinci husus pratik bir değerlendirmeye muhtaçtır.

Öyleyse çalışmamızda ilkin Kant'ın, özgürlüğü, teorik bakımdan nasıl değerlendirdiğini, özgürlüğün olanaklı olup olmadığını görmemiz doğru olacaktır. Bu da bizleri *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 'Transzendental Diyalektik' bölümünde yer alan *saf aklın antinomisi* başlığına, konumuzla ilgili olarak özgürlük antinomisine ve bu antinominin Kant tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu görmeye sevk etmektedir. Çünkü özgürlük teorik değerlendirmede saf aklın bir antinomisi olarak ortaya çıkmaktadır. Doğa nedenselliğiyle uyumlu olan özgürlükten gelen bir nedenselliğin olanaklı olup olmadığının tartışıldığı bu antinomi, çözümü neticesinde, özgürlüğün teorik bakımdan olanaklı olup olmadığı sorusuna bir cevap sunmaktadır. Diğer taraftan özgürlüğün, olanağının değil ama en azından doğaya aykırı olmayışının teorik akıl tarafından nasıl temellendirildiğini gördükten sonra bunun pratik akıl aracılığıyla nasıl nesnel bir gerçekliğe dönüştürüldüğüne eğilmemiz gerekecektir. Böylelikle takip edeceğimiz bu güzergahta çalışmamızın iki temel iddiasının yeterli ölçüde temellendirileceği görülecektir.¹

1. Özgürlük Antinomisi ve Çözüm

Özgürlük antinomisi, özgürlüğün olanağını tartışan, bu olanak hakkında birbirine karşıt cevaplar veren iki savın oluşturduğu aklın görünürdeki çatışkılı durumuna denilir. Bu antinomiye öncelikle görünüşler dizisini kendiliğinden harekete geçiren bir özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğin var olduğunu iddia eden sav açısından inceleyebiliriz. Sava göre evrendeki görünüşler dizisi yalnızca doğa yasalarına dayalı olan nedensellik aracılığıyla meydana gelmez. Diğer bir deyişle, evrende meydana gelen görünüşleri açıklayabilmek için farklı bir nedenselliğe daha yaslanmamız gerekir. Bu nedensellik, özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliklerdir.

¹ Kant'ın özgürlük anlayışı (her ne kadar bu anlayışın Kant'ın politika, hukuk ve dinsel görüşleriyle dolaylı bir ilişkisi bulunsa da) en temelde onun teorik ve pratik felsefesinin birlikte göz önüne alınmasını gerektirmektedir. Bu anlamda özellikle özgürlük antinomisi ve özgürlüğün ahlak yasası ile ilişkisi üzerinde durulmalıdır. Türkçe literatüründe elbette ki Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışını, bazen bu anlayışın politik, hukuki ve dini içerimlerini de söz konusu ederek gündeme getiren, açıklayan, betimleyen, yorumlayan, aydınlatıcı çalışmalar söz konusudur. Buna özellikle, I. Kuçuradi'nin, P. Guyer'ın, A. Wood'un, H. Heimssoeth'ün, G. Deleuze'ün, A. Demir'in, H. Tepe'nin çalışmaları ve metin içerisinde atıfta bulunduğum diğer değerli kaynaklar örnek olarak verilebilir. Bizim çalışmamız ise, teorik bir sorun olarak özgürlük antinomisine, bu antinominin teorik çözümüne ve Kant'ın özgürlüğün saf pratik gerçekleşmesi olarak sunduğu ahlak anlayışına odaklanarak literature katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan çalışmamız özgürlük antinomisini daha ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve ahlak yasasına ahlaklılığın koşulu olarak yaklaşmaktan çok onu özgürlükle ilişkisi bakımından gündeme getirmektedir. Öte yandan çalışmamızla, anlaşılmasında bazı zorluklar olan temalarda belirli oranlarda iyileştirmeler sağlamayı ummaktayız. Örneğin Balcı (2018), Kant'ın, özgürlüğün teorik akıl alanında çözülemeyeceğini savunduğunu belirtmiştir. Benzer bir iddia Yurtseven (2019: 2) ve Çiçek (2021) tarafından da dile getirilmiştir. Oysa Kant özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını teorik olarak, gerçekleşme yolunu pratik olarak göstermiştir. Kanaatime göre özgürlüğün teorik akılda problemlilik olarak kalması, onun edimsel olarak bilgisine sahip olmayışımızdan çok, yalnızca onun gerçekleşme koşullarının henüz pratik akıl aracılığıyla verilmemiş olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın bu amaç ve hedefleriyle, Kant'ın özgürlük anlayışının teorik ve pratik görünüşlerine ilişkin bütünlüklü bir bakış açısının oluşması daha mümkün görünmektedir. Neticede çalışmamızda öne sürdüğümüz iddialarımız da diğer çalışmalardan hiçbir biçimde çıkarılamayacak iddialar olarak değil, literatürde belirsiz, örtük bir şekilde işlenen noktalara güçlü bir açıklık kazandırmayı amaçlayan destekleyici iddialar olarak görülmelidirler.

Sav, karşıtının iddia edilmesi halinde içine düşülecek çelişki yoluyla temellendirilir. Savın haklılığı, karşı savın haksızlığı aracılığıyla tanıtılır. Bu doğrultuda şunu düşünebiliriz: evrende doğa yasalarına göre gerçekleşenden farklı hiçbir nedensellik söz konusu değildir. Eğer durum buysa evrendeki her şey bir doğa kuralı uyarınca, kendisinden önce gelen bir durumu izleyecektir. Diğer bir deyişle sonuç, nedenini ön gerektirecektir. Şimdi, bu nedenin kendisi de bir başlangıçla, daha önce var olmadığı bir zamanda ortaya çıkmış olmalıdır. Nitekim sonucun nedeni daima var olmuş olsaydı, sonucun kendisi de daima var olmuş olur, bir başlangıç aracılığıyla meydana gelemezdi. Dolayısıyla her şey, bir doğa kuralı uyarınca, kendisini önceleyen nedeni aracılığıyla, bir başlangıçla meydana gelmektedir. Öyleyse doğadaki görünüşler dizisinde, her şey bir başlangıçla meydana geliyorsa, hiçbir zaman bir *ilk* başlangıcın bulunamayacağını savunmamız gerekecektir. Bu bakımdan birbirlerini koşullayan nedenlerin oluşturduğu dizinin hiçbir tamamlanmışlığının da olmadığını düşüneceğizdir. Nitekim bir ilk başlangıcın bulunmadığı yerde, nedenler dizisinin geriye doğru devam eden bir sürekli ilerlemesi olacaktır.

Fakat böyle bir düşünce, doğada gerçekleşen her şeyin, gerçekleşebilmesi için bir nedene gereksiyor oluşuyla bağdaşmaz. Nitekim doğa yasasının tüm imlemi, gerçekleşen her olayın *a priori* olarak belirlenmiş yeterli bir nedeninin var olduğuna dayanmaktadır. Buna göre nedenler dizisinde bir ilk başlangıcın bulunamıyor oluşu ile doğa yasaları/yeter-neden prensibi birbirleriyle çelişmektedir. Nitekim nedenler dizisinde bir ilk başlangıç, bir ilk neden mevcut değilse, şeylerin gerçekleşebilmesi için de hiçbir yeterli neden olmayacaktır. Dizinin bir zincir oluşturarak bir sonucu ortaya çıkarması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla tüm nedenselliğin sadece doğa yasaları aracılığıyla mümkün olduğu savunusu çelişkili olmaktadır. Öyleyse, doğa nedenselliğinden farklı olan bir nedenselliği daha düşünmemiz gerekecektir. Varsayılması gereken bu nedensellik, bir şeylerin gerçekleşmesine neden olmakta, fakat kendisini belirleyen bir nedene bağımlı olmamaktadır. Bu nedensellik mutlak bir kendiliğindenliktir ki görünüşler dizisinin kendiliğinden başlamasına olanak sağlar. Bu nedensellik, *transzendentel* özgürlüktür. Bu özgür neden yoluyla, birbirlerini izleyen nedenler, bir ilk başlangıca, nedene erişir ki dizinin tamamlanmışlığı sağlanır (Kant, 2019: A447/B375).

Şimdi antinomiye bir de karşı-savın açısından inceleyelim. Karşı-sav evrende hiçbir özgürlüğün var olmadığını, olan her şeyin doğa nedenselliğinin etkileri olduğunu savunmaktadır. Karşı-sav, tıpkı savın temellendirilmesi sırasında yapıldığı gibi, karşıtının savunulması durumunda ortaya çıkan çelişki ile temellendirilir. Buna göre şöyle düşünülebilir: evrende *transzendentel* bir özgürlük, özgür bir nedensellik vardır. Eğer durum buysa, bu özgür nedenselliğin eylemini, dizi üretme belirlenimini, nedenlerin birbirlerini izleyerek bir dizi oluşturmalarını sağlayan ilk etkisini, mutlak kendiliğindenliğini kalıcı doğa yasalarına göre önceleyen hiçbir şey bulunamayacaktır. Bu nedenin eylemi ilk kez gerçekleşecek ve önceleyici bir nedene bağımlı olmayacaktır.

Fakat “her eylem için başlangıç henüz eyleme geçmeyen nedenin bir durumunu ön gerektirir ve eylemin dinamik bir ilk başlangıcı aynı nedenin önceki durumu ile hiçbir nedensellik bağıntısı olmayan, e. d. hiçbir yolda ondan doğmayan bir durumu ön gerektirir” (a.g.e: A447/B475). Herhangi bir eylemin gerçekleşebilmesi yalnızca bu eylemden ayrı olan bir neden aracılığıyla olanaklı olabilmektedir. Nedeni var olmayan bir sonuçtan, bir etkiden bahsedilemez. Buna göre “kendisi başka bir nedenden doğmayan bir ilk başlangıç düşüncesi, doğrudan doğruya nedensellik düşüncesine, yani, her etkinin bir önceki olayın sonucu olduğu fikrine tamamen terstir” (Öztürk, 2018: 73-74). Evrende gerçekleşen her durum, kendi nedenini gerektirdiğinden nedensiz bir nedenin mevcut olduğu savunulamaz. Öyleyse, nedenlerin mutlak bir kendiliğindenliği olarak *transzendentel* özgürlük savunusu, nedensellik ilkesine karşıdır. *Transzendentel* özgürlük savunusu “etkin nedenlerin böyle bir ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşünce-şeydir” (Kant, 2019: A447/B475) Bu durumda bu kez karşı-savın haklı olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Buna göre doğada gerçekleşen her olay, ancak doğa nedenselliğine bağlı olarak düşünülebilir ve hiçbir özgürlük yoktur.

Görüldüğü üzere karşımızda bir antinomi bulunmaktadır. Özgürlüğün mümkün olup olmadığı sorusu, birbirine ters olan yanıtlarla karşılanmıştır. Dahası, her iki yanıt da haklı görünmektedir. Sav açısından baktığımızda özgürlük mümkün olmaktadır, karşı-sav açısından baktığımızda özgürlüğün olanaksız olduğu görülmektedir. Oysa bir şeye birbirine karşıt olan yüklemelerden yalnızca biri yüklenebildiğinden hem savın hem de karşı-savın haklı olduğunu düşünmek çelişkili olacaktır. Öyleyse bu çatışki nasıl çözülebilir? Açıkçası Kant bu karşıtlığın *diyalektik uslamla-*maya bağlı olarak ortaya çıkan görünürde bir karşıtlık olduğunu ve çözümünün mümkün olduğunu düşünmektedir. Nitekim Kant, antinomiye ikili düzeyde işleyen bir nedensellik anlayışıyla çözmektedir. Kant, sav ve karşı-savın haklılığını, farklı bağıntılar içerisinde ama aynı anda mümkün görmektedir. Hem sav hem de karşı-sav haklıdır, ama farklı bağıntılar içerisinde.

Bu doğrultuda Kant'a göre evrendeki olayların gerçekleşmesini sağlayıp birbirinden farklı olan iki nedensellik düşünülebilir. Bu nedenselliklerden ilki doğaya, ikincisi özgürlüğe göredir. İlk nedensellik açısından, gerçekleşen

her olayın doğa yasalarına bağlı olduğunu, onların etkileri olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Buna göre, sonucun doğa yasalarına göre belirlenebilen bir nedeni vardır (a.g.e: A532/B560). İkinci nedensellik açısından, gerçekleşen bir olayın kendiliğinden başladığını, doğa yasalarına tâbi olan bir nedenin değil, özgür bir nedenin etkileri olarak meydana geldiğini düşünmemiz gerekecektir. Bir olayı kendiliğinden başlatma yetisine (akıl yetisine) karşılık gelen bu ikinci nedensellik, zamana göre kendisini önceleyen herhangi bir nedene alt güdümlü değildir (a.g.e: A534/B562).

Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Kant bu iki nedenselliği nasıl uyum içerisinde işliyor olarak düşünebilmektedir? Cevap, bu iki nedenselliği aynı şeye, farklı bağıntılarda, kiplerde, düzeylerde yükleyebilme şansımızın oluşuyla verilir. Buna göre aynı şeye, duysal ve zihinsel bir nedensellik yüklenebilmektedir. Zihinsel nedensellik, anlaşılabilir/düşünülebilir bir nedenseliktir. Kant, duyularımız açısından bakıldığında, görünüş olmayan şeyin 'anlaşılır' olarak adlandırılabilmesini düşünmektedir. Öyleyse şöyle söylenebilir: duyu evreni açısından bize görünüş olarak görünen şey, duysal olarak görülenemeyen (zaman ve uzay görülerinin, kategorilerin uygulanamayacağı), dolayısıyla görü nesnesi olarak düşünülemeyecek ama görünüşlerin nedeni olmasına olanak sağlayan bir yetiye sahipse bu söz konusu şeye ait olan nedensellik, iki şekilde düşünülebilir: İlk açıdan ele aldığımızda bu şeye ait olan nedenselliğin, bir kendinde şeyin nedenselliği olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Bu açıdan, bu nedensellik eylemine göre anlaşılır/düşünümlü olarak kabul edilebilir. İkinci açıdan baktığımızda, bu şeye ait olan nedenselliğin duysal olarak görülebilen bir görünüşün nedenselliği olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Bu açıdan, bu ikinci nedensellik, etkilerine göre duyulur olarak kabul edilebilir.

Böylelikle Kant açısından aynı öznenin hem *empirik* hem *zihinsel* bir nedenselliği vardır. Bu nedensellikler, aynı etkiye bir araya gelirler (a.g.e: A539/B567). Nitekim bir etkin neden olan öznenin hem *empirik* hem *anlaşılır* bir karakteri vardır. Öznenin empirik karakteri, görünüşlerin tümüyle birlikte baştan sona giden bir bağlantı ve düzen içerisinde, doğa yasalarına tâbi olarak görülebilir. Fakat bu öznenin, duyulabilir olmayan, görünüş olmayan, kendisi bir görünüş olmadığı için doğa yasalarına tâbi olmayan bir anlaşılır karakteri daha vardır. Niyetlerin oluşturucusu olan anlaşılır karakter, görünüşler dizisinin, duysal etkiler olarak görülebilen eylemlerin başlamasının nedeni olarak düşünülebilir. Empirik karakter, görünüşteki şeyin karakteridir. Anlaşılır karakter ise, bilinebilir değil (çünkü kendisi bilinebilecek bir görünüş değildir) düşünülebilir olan, kendinde şeyin karakteridir.² Bu açıdan anlaşılır nedensellik empirik nedenselliğin *transzendentel* nedeni olarak kabul edilmelidir (Kant, 2019: A541/B569; Coşkun, 2016).

Öyleyse geldiğimiz noktada Kant'ın, özgürlüğü teorik açıdan doğaya aykırı³ bulmadığını, özgürlük antinomisini çözdüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla artık bu noktadan itibaren Kant'ın, özgürlüğün gerçekleşmesini hangi koşullara bağlı kıldığını görmemiz gerekecektir. Soru değişmiştir. Soru artık "özgürlük olanaklı mıdır?" sorusu değil, "özgürlük nasıl gerçekleştirilir?" sorusudur. Bu değişim nedeniyle, teorik aklın alanından pratik aklın alanına geçmemiz gerekecektir. Nitekim, olması gereken şeylerle, kendi nesnelere gerçekleştirilmesiyle ilgilenen pratik akıl, eylemlerimiz aracılığıyla özgürlüğü nasıl gerçekleştirebileceğimizi göstermektedir.

2. Ahlak Yasasına Bağlanan Özgürlük

Öncelikle Kant'ın ahlak felsefesinin ideal yönünün saf bir felsefe yaratmak olduğunu, deneysel olan her ögenin dışlanmasını gerektirdiğini söylemek gerekir. Kant, deneysel içeriklerle yüklü olan Antropolojiden, deneysel etikten ayrılan bir ahlak felsefesi ortaya koyma amacındadır. Bu ahlak felsefesinin olanağını ödev ve ahlak yasası ideleri sağlamaktadır (Kant, 2013: 2-4). Nitekim tam denilebilecek ahlak, ahlak yasalarına, ilkelerine dayanmaktadır (a.g.e: 43). Ahlak yasaları kişiyi deneysel olanın tesadüfiliğinden, olumsuzluğundan uzak olarak, mutlak bir zorunlulukla yükümleyen, istemeyi belirleyen nedenlerdir (Güner - Özturan, 2022).

Bu açıdan Kant'ın en temel iddiası, tüm akıl sahibi varlıklarda bulunan ahlak yasalarının onlara istemelerini belirleyebilecekleri *a priori* bilgiler verdiği yönündedir. Kant ahlak yasalarının bir akıl sahibi olan insanı, içinde yaşadığı dünyanın koşullarına göre değil, *a priori* özelliğe sahip olan saf akıl kavramlarına göre yükümlendiğini iddia etmektedir. Öyle ki ahlak yasaları aracılığıyla belirlenen bir istemenin her türlü deneye dayalı olan hareket nedenini dışarıda bıraktığı söylenir (Ketenci, 2008). Öyleyse burada geçerli kılınmaya çalışılan istemenin saf bir isteme olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Bu istemeye akıl egemendir, isteme akıl tarafından tek başına, mutlak bir zorunlulukla *a priori* temelde belirlenmektedir. Bu açıdan ahlak metafiziğinin temel amacının da açığa kavuşturulmasını düşünebiliriz: her ne kadar ahlak metafiziği genel olarak istemeyi belirleyen nedenlerin araştırılmasını amaçlıyor olsa da onun en temel yöneliminin akıl sahibi varlığın istemesini belirleyen *saf* ilkeleri, ideleri ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz.

2 "Kant özneyi, numen olarak özgürlük yasalarını koyan, bu yasalara itaat eden ve fenomen olarak doğa yasalarına tâbi olan olarak ayırmaktadır" (Bezci, 2005: 51).

3 Karşılaştırma için bkz: (Kant, 2019, A558/586 ve Guyer, 2022: 243).

riz. Öyleyse bu noktadan itibaren aktardığımız bu genel belirlenimleri detaylı bir şekilde açıklamamız gerekecektir. Bu gerekliliği yerine getirebilmek için de Kant'ın ahlak felsefesinin düşünsel matrisini açıklamamız doğru olacaktır. Bu yolda Kant'ın ahlak felsefesini meydana getiren temel kavramların –iyi isteme, ödev, saygı, ahlak yasası, amaçlar krallığı, ahlaki koyut kavramlarının– ne anlama geldiğiyle ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgilenelimiz.

2. 1. İyi İsteme

Öncelikle iyi isteme/iyi niyetli istenç kavramına yönelebiliriz. Kant bu dünyada, hatta bu dünyanın dışında bile, kayıtsız ve şartsız olarak iyi ve en değerli sayılabilecek yegâne şeyin iyi isteme olduğunu düşünmektedir. Nitekim Çilingir'in (2015: 56) belirttiği üzere “akıl sahibi bir varlık olarak insanın amacı ve ödevi ‘kendi başına iyi bir iradeyi’ ortaya koymaktır”. İyi isteme, eylemi belirleyen iyi niyettir. Bu açıdan genel olarak insana ait olan tüm yeteneklerden önde gelmektedir (Kant, 2013: 8). Hatta Kant'a göre bir kimse bir eyleme kalkıştığında eyleminin ardındaki niyet iyi ise, o eylem, sonucu ne olursa olsun, iyi olarak görülmelidir. İyi isteme, mutluluğa layık olmanın temel koşuludur ve mutluluk beklentisinden de öndedir.⁴ Bu açıdan iyi isteme, her türlü eğilimden,⁵ çıkar ya da hazdan, ben-sevgisi altına giren her ilke ya da nedenden öndedir. İyi isteme, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi değildir, kendi başına iyidir (Demir, 2020: 50). Bu anlamda Kant, aklın iyi isteme için belirlenmiş olduğunu, aklın hakiki belirleniminin iyi isteme olduğunu düşünmektedir.⁶

2. 2. Ödev ve Saygı

Kant, ödev kavramı iyi isteme kavramını içerdiği için, iyi istemeyi ödev düşüncesi yoluyla açmaktadır (Kant, 2013: 12). Demir'in (2020: 52) belirttiğine göre ödev, iyi isteme ve ahlak yasası arasında bir köprüdür. Bu doğrultuda Kant'ın, eylemleri ödeve göre üçe ayırdığını ve ödev düşüncesine bağlı olan üç temel önermeyi tanıtlamak istediğini görürüz. Bu eylemler, *ödev aykırı eylemler*, *ödev uygun eylemler* ve *ödev uğruna yapılmış olan eylemler*dir. Şimdi bu ayrımları inceleyelim.

Ödev aykırı eylem, istemeyi belirleyen maksimin ödev dayalı olmadığı anlamına gelir. Kant, maksimi istemenin öznel ilkesi olarak öne çıkarır. Dolayısıyla ödev aykırı bir eylemde, bu öznel ilkenin ödevin göz ardı edilmesi yoluyla oluşturulduğu söylenebilir. Dürüstlük bir ödevken, ödev aykırı bir eylem, yalan söylemek olacaktır. İkinci eylem türü, ödev uygun olan eylemlerdir. Bu eylem türünde, istemeyi belirleyen maksim her ne kadar ödev uygun olsa da ödev uğruna değildir. Bu eylem türünde, ödev uygunluğun zorunlu değil, koşullu ya da rastlantısal olduğu görülür. Kişi, ödevi onu gerektirdiği için iyi değildir, iyiliğin ona bir getirisi olduğu için iyidir. Her ne kadar iyi olduğu için maksimi ödev uygun olsa da iyiliği koşulludur ve ödev uğruna değildir. Dolayısıyla ödev uğruna yapılan eylemin, koşulsuz (kategorik), kesin bir buyruğa göre zorunlulukla yapılan bir eylem olduğunu düşünebiliriz (Kant, 2013: 29; Wood, 2020: 222; Kuçuradi vd, 2006: 3-5).

Bu ayrımlar ışığında Kant'ın tanıtlamak istediği üç temel önermeye eğilebiliriz. İlk önerme, eylemin ahlaksal değerini yalnızca ödev uğruna yapılmış olmasıyla kazandığını söylemektedir. Öyleyse, eğer eylemlerimizin ahlaksal bir değerinin olmasını istiyorsak, eylemlerimizin hem ödev aykırı olmaması hem de yalnızca ödev uygun değil, ama aynı zamanda onun uğruna yapılmış olması gerekecektir. İkinci önerme ise, ödev uğruna yapılmış olan bir eylemin doğasını biraz daha açmaktadır ve eylemin sahip olduğu ahlaksal değer, eylemin sonunda ulaşılabilecek amaçta değil, eylemi belirleyen maksimde yattığını söylemektedir. Bu önerme ödev uğruna yapılmış olan bir eylemin, eylemin etkileri olarak amaçlar ve güdülerden bağımsız olması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla, ödev uğruna yapılan bir eylemin, eylemin sonunda ulaşılabilecek bir amaçla ya da güdüyle koşullanmadığını, koşulsuz olarak buyuran ödev, nedene göre yapıldığını düşünmemiz gerekecektir (Kant, 2013: 15).

Kant, ilk iki önermenin sonucu olarak, üçüncü önermeyi öne sürmektedir. Üçüncü önerme, ödevin asli doğasını serimleyerek, ödev dediğimiz şeyin, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu olduğunu söylemekte-

4 Çalışmamızın devamında göreceğimiz üzere Kant, mutluluğu, ideal ahlak anlayışından tamamen dışlamamıştır. Mutluluk, en yüksek iyinin öğelerinden biri olarak, ‘Neyi umut edebilirim?’ sorusu için Kant'ın öne sürdüğü bir cevaptır. Fakat, genel olarak bakıldığında, istemeyi belirleyen neden her zaman ahlak yasası olmalıdır ve bu anlamda mutluluk, istemeyi belirleyen nedenin ahlak yasası olması durumunda, feda edilmelidir.

5 “Arzulama yetisinin duymalara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir” (Kant, 2013: 30).

6 Ayrıca bkz; (Akarsu, 1999: 88).

dir. Kant'a göre "insanların eğilimlerinden hiçbir şey beklememeli, her şeyi yasanın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan beklemeliyiz" (a.g.e: 43). Saygı, ahlak yasasını duyan ve ona uyan kişinin ahlak yasası tarafından etkilenmesidir, ahlak yasasına duyduğu saygıdır. Bu anlamda saygı, deneysel bir nesnenin (başarı, güç gibi nesnelerin) edilgin etkilenimi sonucu ortaya çıkmamaktadır. Saygı, ahlak yasasının buyruğunu duyan aklın, etkin bir duygusudur. Ahlak yasasına duyulan saygı, bizlere olması gerekeni bildiren etkin bir duygudur. Yasaya saygı olması gerekeni, bir 'gerek' olarak bildiren duygudur. Kişi, ahlak yasasına duyduğu saygıyla, istemesini belirlemeye çalışan koşullu ben-sevgisini, eğilimleri yıkar ve yasaya uyma çağrısına uyararak eylemine hakiki bir ahlaksal değer verir. Nitekim "ondan yana olan öznel nedenler ne kadar az olursa, ona karşı olanlar ise ne kadar çok olursa, bir ödevdeki emrin yüceliği ve iç değerliliği o kadar kanıtlanır" (a.g.e: 42).⁷

2. 3. Ahlak Yasası ve Ahlaki Koyut Olarak Özgürlük

Geldiğimiz noktada artık ahlak yasasına ve bu yasanın özgürlükle olan ilişkisine yönelebiliriz. Aslında Kant ahlak yasasını saf pratik aklın temel yasası olarak formüle etmiştir (Kant, 2014: 35). Fakat ahlak yasasının biçimsel ve içeriksel olarak birbirini tamamlayan farklı formülasyonlarının olduğuna dikkat etmekte fayda vardır. Demir (2020: 65-66), H. J. Paton'dan aktarımla, Kant'ın ahlak yasası için beş farklı formülasyon öne sürdüğünü belirtmiştir. Bunlar evrensel yasa formülü (kesin buyruk), doğa yasası formülü, kendinde amaç formülü (pratik buyruk), amaçlar krallığı formülü ve otonomi formülü olarak öne çıkarılmıştır.

Diğer taraftan bu formülasyonların tümü ahlak yasası ve özgürlük arasında kurulan zorunlu bir bağıntı ile mümkün olabilmektedir. Bu bağıntıya göre, özgürlük ahlak yasasının var olma nedeni (*ratio essendi*), ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedenidir (*ratio cognoscendi*) (Kant, 2014: 4). Dolayısıyla ilk açıdan, özgürlük var olmasaydı, hiçbir koşulda bir ahlak yasasına sahip olamayacağımızı düşünmemiz gerekecektir. İkinci açıdan baktığımızda, ahlak yasası olmasaydı, özgür olduğumuzu hiçbir koşulda bilemeyeceğimizi düşünmemiz gerekecektir. Şu hâlde *a priori* özelliğe sahip olan ahlak yasasının bizlere özgür varlıklar olduğumuzu bildirdiğini düşünebiliriz. Nitekim ahlak yasasının bilinci, aklın bir olgusu olarak içimizde yerleşiktir (Gedikli, 2021). Fakat Tepe'nin (2022: 84) de belirttiği üzere "Kant'ın aklın olgusu dediği ahlak yasasının kendisi değil, onun bilincidir. Doğrudan bilincine vardığımız ve bize yükümlülük yükleyen, ahlak yasasının bilinci, yani bir gerekliliğin bilincidir. Ahlaklı eylemek gerekeni yapmaktır. Gerekenin ne olduğunu bize söyleyense ahlak yasasıdır".

Özgürlüğün yasası olan ahlak yasası, deneysel olarak, tek tek durumlardan elde edilmez. Hatta deneysel olanın herhangi bir etkisi, ahlak yasasını saflığından, bizleri de özgürlüğümüzden uzaklaştırır. Öyleyse durumun tersini düşünmemiz gerekecektir. Buna göre ahlak yasasının bilinci, biz herhangi bir eyleme kalkıştığımızda, aklın bir olgusu olarak kendini açıkça gösterir. Ahlak yasası, bir gereği, yapmamız gerekeni, bu yapmamız gerekeni yapabileceğimizi, tüm eylem durumlarında, *a priori* olarak bizlere bildirir (Uygun, 2021).

Şu hâlde ahlak yasasının her değerinin üstünde bulunan bir değere sahip olduğunu söylememiz gerekir. Ahlak yasası eğilimlerden, ben sevgisinden, arzularımızdan, tutkularımızdan, mutluluğumuzdan daha değerlidir. Nitekim ahlak yasası, sıraladığımız tüm bu nedenlerden farklı olarak, bizi her türlü koşullanmadan (*heteronomiden*) bağımsız kılar ve istememizi sırf akla göre belirlememizi sağlayarak irademizi özgür (*autonom*) kılar (Heimsoeth, 2018: 128). Bu durumda, ahlak yasasının belirlenimi altında olan bir istemenin kayıtsız ve şartsız olarak iyi olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Nitekim ahlak yasasının belirlediği isteme, bizlere doğrudan özgürlüğümüzü temin etmektedir. Ahlak yasası her türlü eğilimin, eylemden beklenen etkinin, deneysel olan her türlü dışsal ögenin askıya alınmasını sağlayarak, eylemimizi koşulsuz bir şekilde ortaya koymamıza olanak sağlamaktadır. Bu koşulsuzluk tam da özgürlük olarak anlaşılmalıdır. Bu öyle bir özgürlüktür ki istememiz sırf doğa nedenselliği tarafından belirlenmemekle kalmaz (negatif özgürlük), ama aynı zamanda ahlak yasası tarafından doğrudan belirlenir (pozitif özgürlük) (Kant, 2014: 38; Ürek, 2007).

Ahlak yasasının temel belirlenimleri ve özgürlükle olan ilişkisi açıklandığına göre, şimdi bu yasanın temel niteliklerine ve Paton'ın işaret ettiği formülasyonlara eğilmemiz gerekir. Nitekim ahlak yasasının temel nitelikleri ve formülasyonları bizlerin belirli bir durum karşısında yasayı nasıl kurmamız gerektiğini bizlere öğretmektedir. Bu doğrultuda Kant açısından bir ahlak yasası, genel, istisnasız, çelişkisiz, kendisiyle tutarlı olmalıdır. Ahlak yasası genel ve istisnasızdır çünkü tüm akıl sahibi varlıklar adına istemenin belirlenmesini talep eder (Balcı, 2018). Buradaki durumda tikel bir duruma göre oluşturulan bir yasa değil, tüm durumları kuşatan genel bir yasa söz konusudur. Nitekim ahlak yasasının evrensel yasa formülü de tam olarak bunu bildirmektedir: "aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle" (Kant, 2013: 19/37-38).

⁷ Ahlak yasasına duyulan saygının kendini gösterdiği etkili bir örnek (Fontenelle örneği) için bkz; (Kant, 2014: 83).

Örneğin bir kimse tutamayacağını bildiği halde söz vermeyi bir ahlak yasası olarak görebilir mi? Bu durumda yapmamız gereken tek şey, kendimize böyle bir maksimin öznel bir ilke olmaktan çıkıp, nesnel bir ilke, yani evrensel bir yasa haline gelip gelemeyeceğini sormaktır. Bu maksim, tüm akıl sahibi varlıklar adına istenebilecek bir maksim midir? Açıkçası, verilen sözlerin tutulmadığı bir yerde, kimse söz veren kişiye inanmayacaktır. Bu da söz vermenin doğasıyla, karşıdaki kişinin inanmasıyla, çelişecektir. Dolayısıyla böyle bir maksim, nesnel bir yasa statüsüne, tüm akıl sahibi varlıkların tâbi olacağı bir ahlak yasasına dönüşemez. Nitekim ahlak yasası, istememizi genel bir doğa yasası olacakmışçasına oluşturmamızı talep etmektedir (a.g.e: 38). Böylelikle ahlak yasasının ikinci formülasyonu açıklık kazanmaktadır: “öyle hareket et ki, eyleminin maksimi senin istencinle sanki genel bir doğa yasası haline gelebilsin”.

Dahası ahlak yasasının, özellikle içeriksel bir temelde, bir akıl sahibi varlık olan insanı amaç olarak görmeyi buyurduğu görülmektedir. Nitekim ahlak yasasının üçüncü formülasyonu “insanlığı kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil, daima aynı zamanda bir amaç olarak eyle” demektir (a.g.e: s. 46). Örneğin kendi hayatına son vermek isteyen biri, kendi kişisinde tüm insanlığı bir amaç olarak görmekten vazgeçtiği için, ahlak yasasına karşı gelen bir kişi olarak görülmelidir. Ya da iş başvurusunda bulunan bir insanı, sırf kurumun işlerini görebilecek bir araç olarak görmemek gerekir. Bu insanı kendi başına değerli olan hayatını daha iyi bir düzeye taşımak isteyen biri olarak görmek, onun kişisinde tüm insanlığı amaç olarak görmek gerekir. Diğer taraftan, amaç olarak tayin edilen insanın, deneyimden ödünç alınan bir kavram olmadığına da dikkat etmek gerekir. Nitekim insan, yalnızca tek tek durumlara göre değil, genel olarak tüm durumlar için, nesnel ve istemeyi harekete geçiren bir neden olarak göz önüne alınmaktadır.

İnsanın ahlak yasası tarafından bir amaç olarak buyurulması, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir buyruktur. Bu durumda, tüm akıl sahibi varlıkların bu buyrukla birbirlerine bağlanabileceğini düşünmemiz gerekecektir. Nitekim Kant, tüm akıl sahibi varlıkların, bu buyruk yoluyla birbirlerine bağlandıklarını, bir bütünü, sistematik bir birliği meydana getirdiklerini öne sürmektedir. Bu sistematik birlik, bir ideal olarak düşünülebilecek amaçlar krallığıdır. Kant bu krallığın üyelerinin ortak yasalara göre bir bütün oluşturduğunu düşünmektedir (Heimsoeth, 2018: 127). Bu birliği, bütünü, krallığı meydana getiren akıl sahibi varlıklar hem bu krallığın yasa koyucuları hem de bu krallığın yasalarının uyucularıdır (Çiçek, 2021). Böylelikle ahlak yasasının dördüncü formülasyonu açıklık kazanmaktadır: “özgür ve iyi istençlerin cumhuriyetinde, amaçlar krallığının bir üyesi olarak hem yasa koyucu hem de yasaya uyucu olacak biçimde eyle”. Bu krallıkta akıl sahibi varlıkları ifade eden tüm kişisel farklılıklar ya da özel amaçlar soyutlanır ve yasalar genel geçerlilikleri yoluyla amaçları, kişileri belirler. Dolayısıyla amaçlar krallığı düşüncesiyle Kant'ın evrensel bir ilişkiler ağını, evrensel bir etik alanı mümkün gördüğünü düşünebiliriz.

Öyleyse geldiğimiz noktada artık Paton'ın öne sürdüğü beşinci formülasyona ve devamında özgürlüğün neden Kant tarafından bir koyut olarak görüldüğüne eğilebiliriz. Şurası açık ki Kant'a göre ahlaklılık dediğimiz şey, ortaya koyduğumuz eylemlerimizin, istemenin özerkliğiyle ilişkisidir. İstemenin özerkliği dediğimiz şey de bu istemelerimizi belirleyen maksimlerin tüm akıl sahibi varlıkları gözetken genel yasalar olarak ortaya konulmasıdır: yasa bize “istememin maksimleri aracılığıyla kendini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun” der. Bu açıdan Kant'ın nezdinde özerklik ilkesinin ahlakın biricik ilkesi olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Ahlak yasası, bize istemelerimizde özerk olmayı yani maksimlerimizi genel yasalar olarak seçmeyi buyurmaktadır. Şu hâlde “hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır” (Kant, 2013: 69). Kişi maksimlerini öznel düzeyden nesnel bir düzeye taşıyabildiği ölçüde, yaderklikten, heteronomiden kurtulur ve özerkliğe, otonomiye kavuşur. Bu ise, her türlü eğilimden, koşullu buyruklardan ya da yasayı dışsal bir nesne yoluyla istemeye vermekten uzak olmayı, yasayı istemeye istemenin bizzat kendisinin, koşulsuz bir buyruk aracılığıyla vermesini, istemenin her türlü dış nesneden soyutlanmasını gerektirmektedir (Kant, 2013: 59; Çağlıyan, 2019).

Neticede Kant'ın ahlaklı olmayı, ahlak yasasına bağladığı görülmektedir. Diğer taraftan Kant, özgürlüğü de ahlak yasasına bağlamaktadır. Buna göre kişi özgür ve ahlaklı olmayı istiyorsa, ahlak yasasına göre eylemelidir. İstemenin akıl sahibi olan tüm varlıkların bir nedenselliği olduğunu düşünürsek, bu nedenselliğin özelliğinin özgürlük olması için, bu nedenselliğin yasasının da ahlak yasasının bizzat kendisinin olması gerekecektir. Nitekim, özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğin yasasının ahlak yasası olması durumunda istemenin her türlü yabancı nedenden bağımsız ve özgür olması sağlanabilecektir. Kişi, özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğe ve bu nedenselliğin yasasına bağlı olduğu ölçüde, özgür olmaktadır. Dolayısıyla özgürlük idesi yoluyla kendi eylemlerini gerçekleştiren her akıl sahibi varlığın pratik anlamda özgür olduğunu düşünmemiz gerekecektir. “Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez” (Kant, 2013: 71). Özgürlük idesinin varsayılması yoluyla da yasanın bilinci ortaya çıkar. Buna göre özgürlük, pratik aklın, ahlak yasası yoluyla *a priori* olarak bildiği ilk koyutu olmaktadır (Kant, 2014: 143-144).

Teorik aklın soruşturmalarında problemleri olarak kalan ideler ve saf aklın ideali, yani özgürlük ve ölümsüzlük ideleri ile Tanrı, pratik akıl aracılığıyla saf pratik aklın koyutları haline gelmektedir. Fakat Kant özgürlük ile diğer iki idenin koyut olarak alınması arasında bir farkın olduğunu belirtmektedir. Özgürlük “doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlak yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır” (a.g.e: 4). Öyleyse özgürlüğün bir koyut olarak atanması hususunda, yukarıdaki ayrımı da hatırlayarak, şuna dikkat etmemiz gerekecektir: Özgürlük var olmasaydı, ahlak yasası ve dolayısıyla ahlaklılık mümkün olamayacaktı. Hatta özgürlük var olmasaydı, saf pratik aklın gerçekleştirmek üzere önünde bulunduğu en temel ahlaki hedef, en yüksek iyi de olanaklı olamazdı. En yüksek iyinin gerçekleştirilebilme olanağı içinse, ölümsüzlük ve Tanrı'nın bir koyut, inanç olarak pratik akıl tarafından kabul edilmesi gerekmektedir.⁸ Şu hâlde, sonuç olarak, öznenin bir nedenler zincirini kendi başına, tüm görüşlerden bağımsız olarak başlatabilmesi anlamına gelen özgürlük, istemeyi *a priori* bir biçimde belirleyen ahlak yasası yoluyla gerçekleştirilebilmektedir.

3. İddiaların Temellendirilmesi

Görünen o ki geldiğimiz noktada, çalışmamızın başında öne sürdüğümüz iki temel iddianın yeterli ölçüde sağlama alındığını düşünebiliriz. Yine de iddialarımızın temellendirilmelerinin daha açık bir formülasyonunu burada sunmakta fayda vardır. Hatırlanacağı üzere çalışmamızın ilk iddiası, Kant'ın özgürlük anlayışının ancak onun teorik ve pratik felsefesinin birlikte göz önüne alınmasıyla açıklığa kavuşturulabileceğiydi. Buna göre gerçekten de çalışmamız boyunca takip ettiğimiz güzergahta Kant'ın özgürlük anlayışının teorik ve pratik görünümünün olduğu anlaşılmıştır. Özgürlük, olanaklılığı bakımından sorunsallaştırıldığı ölçüde teorik felsefenin bir konusu olarak karşımıza çıkmıştır. Özgürlüğün mümkün olup olmadığı, teorik felsefede bir antinomi konusu olarak karşımıza çıkmıştır. Kant birbiriyle çatışan tarafların oluşturduğu bu antinomiye ikili (duyusal ve zihinsel özelliğe sahip) bir nedensellik anlayışıyla çözmüş, özgürlüğün teorik bakımdan doğaya aykırı olmadığını savunmuştur. Diğer taraftan özgürlük, Kant tarafından gerçekleştirme koşulları bakımından da sorunsallaştırılmıştır. Buna göre özgürlük, yalnızca bilgisel değil, aynı zamanda ahlaki bir değerlendirmeye ele alınmıştır. Bu değerlendirmede Kant'ın, özgürlüğü gerçekleştirebilmesi için her türlü duyusal koşuldan bağımsız olan ahlak yasasına başvurduğu görülmüştür. Kant'ın, ahlak yasasının istememizi belirlemesi durumunda özgür olacağımızı düşündüğü görülmüştür. Böylelikle de birinci iddiamız yeterli ölçüde temellendirilmiştir. Nitekim özgürlüğün Kant tarafından hem olanaklılığı bakımından (teorik olarak) hem de gerçekleştirilme koşulları bakımından (pratik olarak) ele alındığı, yalnızca bu iki bağlamın bütünsel bir şekilde göz önüne alınmasıyla anlaşılabilirliği görülmüştür.

İkinci iddiamız ise, Kant'ın her insan istemini ya da eylemini değil, yalnızca ahlak yasasının belirlediği insan istemini ya da eylemini özgür olarak kabul ettiğiydi. Açıkçası geldiğimiz noktada bu iddiamızın da yeterli ölçüde temellendirildiğini düşünebiliriz. Nitekim gerçekten de görülmüştür ki Kant açısından özgürlük, her türlü eğilimden, tutkular, beklentilerden, ben sevgisi altına düşen her nedenden bağımsız olan (genel, çelişmez, tutarlı, koşulsuz olan) ahlak yasasına uyulması durumunda gerçekleşebilmektedir. Öyleyse bunun şu anlama geldiğini ifade edebiliriz: bir kişi ahlak yasasının bilincindeyken (örneğin ‘dürüst ol!’, ‘çıkarımı düşünme!’, ‘yaşamını sürdür!’, ‘karşıdaki insanı amaç olarak gör!’ diyen bir iç çağrının, buyruğun sesini duyarken), bu bilince rağmen bir başka istemin peşinde giderse, o kişi, böyle yaparak, özgür olamamaktadır. Özgürlük, bir seçim özgürlüğü değildir. Özgürlük, birbirinden farklı olan olaylar dizisinden herhangi birini seçmek değildir. Özgürlük, yalnızca olayların başka türlü olabileceğini görebilmek, bunun zihinsel farkındalığına sahip olmak değildir. Tüm bunlar, yalnızca özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını göstermektedir ve sanırım daha ziyade teorik bir değerlendirmenin veya duyusal etkisindeki bir istemenin kapsamına düşer. Oysa özgürlüğün esası, onun gerçekleştirilmesinde, pratik nesnellikte temellenmektedir. Böyle

8 En yüksek iyi, iki öğeden oluşmaktadır. Bu öğeler ahlaksal yetkinlik ve mutluluk öğeleridir. Ahlaksal yetkinliğe, erdem ya da mutluluğa layık olma da denilebilir. Buna göre bir kişi ahlaksal yetkinliğini, erdemini ve bu yetkinlik yoluyla gelebilecek olan mutluluğunu sağladıkça, en yüksek iyiyi gerçekleştirmiş olacaktır. Kant, ahlaksal yetkinliğin sınırlı bir insan ömrü içerisinde karşılanamayacağını, bu yetkinliğin ancak alt basamaklardan başlayıp üste doğru çıkan sonsuz bir ilerleme yoluyla karşılanabileceğini düşünmektedir. Sonsuz bir ilerleme, ancak kişiliğin kalıcılığını yani ruhun ölümsüzlüğünü bir koyut olarak temele almakla mümkün olabilmektedir. Diğer taraftan, en yüksek iyinin ikinci öğesi olan mutluluğun olanaklılığı için iyilikli bir Tanrı'nın varlığını koyut olarak temele almamız gerekmektedir. Nitekim ahlak yasasına göre eylemde bulunuyor olsak bile, doğanın bize bunun karşılığında bir mutluluk vereceğinin garantisi yoktur. Çünkü kişi sırf istemesiyle, aklının yasaları aracılığıyla, bu dünyanın nedeni olamaz. Dolayısıyla, aklın yasaları ile doğanın yasaları arasında bir uyumun olması, mutluluğa layık olmaya çalıştığımız ölçüde bu mutluluktan pay alma ümidimizin doğması için Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz gerekmektedir. Özgürlük koyutu ise, bütün bu sürecin, en yüksek iyinin olanağının zemininde yer almaktadır. Nitekim özgür olmasaydık ne ahlaklılık ne de ahlaki hedefler mümkün olabilirdi (Kant, 2014: 133-136; Wood, 2020: 289; Heimsoeth, 2018: 139; Tuzcuoğlu, 2008: 117; Bakubala, 2006: 50; Güner - Özturan, 2022; Oktay, 2019; Yıldırım, 2019).

bir gerçekleşme, özgürlüğün böyle bir pratik nesnellığe kavuşabilmesi ise, yalnızca ahlak yasasının buyurduğu gibi davranabilmekle mümkün olmaktadır. Özgürlük ancak ahlak yasasına bağlı kalınması durumunda gerçekleştirilebilecek bir nedenselliktir –özgürlük ahlak yasasına *rağmen* gerçekleştirilemez. Özgürlüğün, saf formu bundan ibarettir.

Sonuç

Bu çalışmada Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışını açıkladık. Çalışmamızda ilkin özgürlüğün olanaklı olup olmadığı sorusuyla, özgürlük antinomisini inceleyerek ilgilendik. Nitekim bu soru, akıl için bir antinomi oluşturmaktaydı. Bu antinomi akıl için görünürde bir çatışkı üreten birbirine karşıt iki yanıtla meydana gelmekteydi. Öyle ki bu karşıt yanıtların ilki özgürlüğün olanaklı olduğunu, diğeri ise olanaksız olduğunu öne sürmekteydi. Diğer taraftan Kant'ın, bu karşıtlığın diyalektik düşünme nedeniyle ortaya çıktığını, görünürde bir karşıtlık olduğunu savunduğunu ve özgürlüğü teorik olarak doğaya aykırı bulmadığını görmüştük. Kant'a göre akıl sahibi varlık, doğa nedenselliğinin yanı sıra işleyen özgürlükten gelen bir nedenselliğe sahip olarak düşünülebilmektedir. Buna göre kişi, bir yanıyla (fenomen olarak) doğa yasalarına tabi ama diğeri yanıyla (numen olarak) doğa yasalarından bağımsız olarak düşünülebilmektedir –kişi doğa yasalarıyla uyumlu olarak, sırf akli aracılığıyla bir nedenler zincirini başlatabilmektedir ki bu da özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını göstermektedir.

Çalışmamızın ikinci aşamasında, özgürlüğün nasıl gerçekleştirilebileceğiyle ilgilendik. Bu ilgimiz bizleri nesnelarının gerçekleştirilmesini amaçlayan pratik akla ve dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesine yönlendirmişti. Bu yolda özgürlüğün nasıl gerçekleştirilebileceği sorusunu cevaplayabilmek için Kant'ın ahlak felsefesinin temel öne sürümlerini, temel kavramları merkeze alarak açıklamıştık. Hatırlanacağı üzere bu yolda Kant'ın iyi isteme, ödev, saygı, ahlak yasası, amaçlar krallığı ve ahlaki koyut düşüncelerini incelemiştik. Temel öne sürümlerin ve kavramların incelemesi sırasında gördüğümüz şey şu olmuştu: Kant açısından özgürlük, istemenin ancak ahlak yasası tarafından belirlenmesiyle gerçekleştirilebilmektedir. Akıl yoluyla içten, koşulsuz ahlak yasası aracılığıyla belirlenen bir istemenin özelliği özgürlük olmaktadır. Dolayısıyla özgürlük, ahlak yasasının buyurduğu şekilde eylemekle gerçekleştirilebilmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999.
- Bakubala, Gülşah. *Kant'ın Ahlakında Tanrı'nın Yeri ve İşlevi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Balcı, Elif Ç. "İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (2018), 20-32.
- Bezci, Bünyamin. "Kant ve Hegel'in Felsefesinde Etik Anlayışı". *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 5/9 (2005), 48-61.
- Coşkun, Seyit. "Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant". *Dört Öge Dergisi*, 9 (2016), 139-156.
- Çağlıyan, Çağdaş E. "Kant'ın Düşüncesinde Özgürlüğün Asıl Dayanağı Olarak Zorunlu Ahlak Yasası". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (2019), 101-119.
- Çiçek, Nuri. "Immanuel Kant Felsefesinde Hürriyetin Epistemolojik ve Ahlaki Olanağı". *Felsefe Dünyası* 1/73 (2021), 379-395.
- Çilingir, Lokman. "Kant'ta Ahlak ve Din". *Felsefe Dünyası*, 62 (2015), 54-84.
- Çivgin, Ayşe G. - Öztürk, Ümit. "Locke ve Kant: Bilginin Sınırları Bağlamında Bir Eskiz". *Felsefe Dünyası*, 1/73 (2021), 170-187.
- Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev: T. Altuğ. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Demir, Aysel. *Kant-Ahlak-Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Gedikli, Mehmet E. "Kant ve Darwin'de Ahlaklılık Problemi". *Dört Öge Dergisi*, 20 (2021), 89-114.
- Guyer, Paul. *Kant*, çev: D. Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Güner, Fatıma. - Özturan, Hümeyra. "Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant'ın, Deneyci Ahlak Teorilerine Yönelik Eleştirileri". *Eski-yeni Dergisi*, 47 (2022), 489-516.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*, çev: T. Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: İ. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev: A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev: A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2019.
- Kant, Immanuel. *Ethica*, çev: O. Özügül. Ankara: Fol Yayınları, 2021a.
- Kant, Immanuel. *Etiğin Metafizik Unsurları*, çev: A. Ceylan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021b.
- Ketenci, Taşkın. "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2008), 35-55.
- Ketenci, Taşkın. - Topuz, Metin. (2009). "Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2009), 1-16.
- Kuçuradi, İoanna vd. *Barişin Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006.
- Oktay, Ayşe S. "Kant'ın Ölümsüzlük Varsayımı Bağlamında Ölümünden Sonraki Hayatın Felsefi Gereçesi Olarak Ahlak". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2019), 5-26.
- Öztürk, Ümit. "Saf Aklın Eleştirisi'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi". *Kayı Dergisi*, 30 (2018), 67-82.
- Tepe, Harun. "Kant Etiğinde Aklın Olgusu", *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*. Kuçuradi, İ, Tepe H., ve Reyhani N., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2022.
- Tuzcuoğlu, Nuran. *Kant'ta Ödev Ahlakının Temellendirilişi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Uygun, Oktay. "Immanuel Kant ve Ahlakın Temel İlkesi". *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2021), 1439-1454.
- Ürek, Ogün. "Kant'ta Etik Değerler Olarak Özgürlük ve Saygı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/13 (2007), 189-197.
- Wood, Allen W. *Kant*, çev: A. Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa, 2020.
- Yıldırım, Ali. "Ödev Etiğinin Dini Etik Açısından Değerlendirilmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019), 508-519.
- Yurtseven, Mehmet. *Kant'ta Özgürlük ve Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

EXTENDED ABSTRACT

Aim

This study aims to explain Kant's understanding of freedom and morality with two basic claims. The first claim of our study is that Kant's understanding of freedom has theoretical and practical manifestations and therefore these manifestations should be examined together for a holistic understanding. As a matter of fact, Kant discussed freedom in terms of its possibility and realization conditions. When freedom is considered in terms of its possibility, it is within the scope of a theoretical investigation. When freedom is considered in terms of its conditions of realization, it is within the scope of a practical investigation. The second claim of our study is that Kant does not see every human will or action as free, but only human will or action determined by the moral law. As a matter of fact, according to Kant, freedom is the independence of the will from everything except the moral law. In this way, we think that our study will give the literature a clear, detailed and powerful analysis of Kant's understanding of freedom and morality.

Methodology

Kant dealt with freedom on the basis of the questions as "is freedom possible?" and "how to realize freedom?". The first question is a theoretical question and problematizes freedom in terms of its possibility. In the first place, Kant stated that the question constitutes an antinomy, since theoretically both a positive and a negative answer can be given to this question. Antinomy in general is an example of dialectical reasoning. In the case of an antinomy, there are two contrary answers to a particular problem. This contradictory situation is called an antinomy, since contrary answers seem equally defensible to reason. The antinomy of freedom is also considered one of the antinomies of pure reason. The first of the counter-arguments constituting this antinomy asserts that freedom is possible and grounds this assertion. The second counter-argument says that freedom is not possible and grounds this assertion. Kant claimed that this contradiction is apparent and therefore can be resolved. As a matter of fact, Kant sees freedom as a causality that can be realized based on its own reason, as well as the natural causality that the rational being is subject to. For Kant, it can be said that freedom is not contrary to nature, for it is based on a dual causality that operates in a phenomenal and noumenal manner. Therefore, in terms of the method of our study, we first had to examine the appearance of freedom in theoretical philosophy.

On the other hand, Kant also dealt with the question of "how to realize freedom?" This answer is revealed through Kant's practical philosophy, that is, moral metaphysics. Practical philosophy is the philosophy of practical reason. Practical reason aims at the realization of its objects. Freedom is at the forefront of these objects. Therefore, practical reason shows us how freedom can be realized. In this sense, in terms of the method of our study, in the second stage, we had to examine the appearance of freedom in moral metaphysics. Accordingly, we had to explain the moral concepts that freedom is related to. These concepts are good will, duty, respect, moral law, kingdom of ends, and moral postulate. After these explanations are made, what will be seen is that the question of "how is freedom realized?" is answered by Kant with a will that is bound up with the moral law. Freedom can only be realized if the moral law determines the will or action.

Consequences

It has been seen that the two basic claims that we put forward in our study have been sufficiently ensured. The first claim of our study is that Kant's understanding of freedom can only be clarified by considering his theoretical and practical philosophy together. In fact, throughout our study, it has been understood that Kant's understanding of freedom has theoretical and practical perspectives. To the extent that freedom is problematized in terms of its possibility, it has emerged as a subject of theoretical philosophy. Whether freedom is possible or not has emerged as a subject of antinomy in theoretical philosophy. Kant analyzed this antinomy which is formed by conflicting parties with a dual (sensory and intellectual) understanding of causality and argued that freedom is theoretically not against nature. On the other hand, freedom was also problematized by Kant in terms of its realization conditions. Accordingly, freedom is not only handled with an epistemic but also with a moral evaluation. In this evaluation, it has been observed that Kant referred to the moral law, which is independent of all sensory conditions, in order to realize freedom. The realization of freedom is inextricably bound up with the moral law. It has been seen that Kant thought that we would be free if the moral law determined our will. Thus, our first claim is sufficiently grounded.

Our second claim is that Kant does not accept every human will or action as free, but only the human will or action determined by the moral law. Throughout our study, it has been seen that this claim is sufficiently grounded. As a matter of fact, it has been seen that, for Kant, freedom can only be realized if the moral law is obeyed, which is independent of all tendencies, passions, expectations, and any reason that falls under the love of the self. It has been

seen that freedom is not a freedom of choice. Freedom is not choosing any one of a series of events that are different from each other. Freedom is not just being able to see that things could be otherwise, having the intellectual awareness of it. All of this is merely to see that freedom is not contrary to nature, and falls, I think, more within the scope of a theoretical consideration or a will influenced by sensibility. However, the essence of freedom is based on its realization, its practical objectivity. Such a realization, and the attainment of such practical objectivity of freedom, is only possible by acting as the moral law prescribes. Freedom is a causality that can only be realized if the moral law is adhered to —freedom cannot be realized despite the moral law. It has been seen that this is the pure form of freedom.

TASNİF DÖNEMİNDE HADİSÇİLERİN ÜCRET KARŞILIĞINDA HADİS RİVAYET EDEN RAVİLERE YAKLAŞIMI (NESAI ÖRNEĞİ)

Veli TATAR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
veli.tatar@sirnak.edu.tr, ORCID NO: 0000-0003-3692-8786.

Nurullah AGİTOĞLU

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
nurullahagitoglu@gmail.com ORCID NO: 0000-0002-4507-5300.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1267467>

Bu çalışma, "Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)" adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. (Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU, Şırnak, 2022)

Tasnif Döneminde Hadisçilerin Ücret Karşılığında Hadis Rivayet Eden Ravilere Yaklaşımı (Nesai Örneği)

Öz

Tasnif döneminde muhaddisler, hadisin sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarılması için gerekli titizliği göstermiş ve bunu bir ibadet gibi kabul etmişlerdir. Hadisleri sağlam bir şekilde sonraki nesillere ulaştırmak, sahih olanlar ile zayıf ve mevzu olanları birbirinden ayırmak için hadislerin isnadındaki ravilerin cerh ve tadil durumlarını araştırmış ve rivayet titizliği bu şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla hadisleri rivayet eden ravilerin cerh ve ta'dil durumları incelenmiş ve hadislerin sıhhat durumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilen hadislerin sıhhatine zarar vereceği düşünülen ücret karşılığında hadis rivayetinde bulunan ravilerin bu durumu da tartışılan konular arasında yer almaktadır. Hadis alanında temel kaynaklarının telif edildiği tasnif döneminde muhaddislerin hadisleri ücret karşılığında rivayet eden ravilere olan yaklaşımlarının nasıl olduğunu incelemek gerekmektedir. Söz konusu dönemde hadisçilerin ücretle hadis rivayet eden ravilere gösterdikleri tavrın genel serencamına değinildikten sonra özel olarak Nesâî'nin *Sünen*'inden hareketle onun bu ravilere yaklaşımına ve bunu eserine yansıtıp yansıtmadığına değinilecektir. Böylece Nesâî özelinde tasnif dönemi muhaddislerinin maddi menfaat karşılığında hadis rivayet eden ravilere olan yaklaşımları ve bu davranışın ravinin mürûetine zarar verip vermediği hususları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Nesâî, Rivayet, Ücret.

Approach Of The Hadith Scholars Towards Narrators Who Narrated Hadiths For A Fee During The Classification Period (The Example Of Nesa'i)

Abstract

During the classification period, the people who compiled the hadiths took the necessary care to transfer the hadiths to the next generations in a healthy way and accepted it as an act of worship. In order to convey the hadiths to the next generations in a sound manner and to distinguish the sound ones from the weak and fabricated ones, the religious and scientific qualifications of the people who transmitted the hadiths from the source were investigated and the narration rigor continued in this way. Therefore, the religious and scientific qualifications of the people who transmitted the hadiths were examined and the soundness of the hadiths was tried to be determined. The situation of those who transmit hadiths for a fee, which is thought to damage the health of hadiths, which are accepted as the second source after the Qur'an, is also among the issues discussed. It is necessary to examine how the people who learned hadith duly during the classification period, when the basic sources in the field of hadith were compiled, approached the people who narrated the hadiths for a fee. After mentioning in general the attitudes of hadith scholars to those who narrated hadith for a fee, it will be mentioned that his approach to these narrators and whether he reflects this on his work will be discussed, especially based on the book in which reliable hadith sources are included. Thus, according to Imam Nesaî, it will be tried to determine the approach of those who learned hadiths in accordance with the procedure during the classification period to those who narrated hadith for a fee, and whether this behavior harmed the honest personality of the narrators.

Keywords: Hadith, Râvî, Nesâî, Narration, Wage.

Giriş

İslam dininin ilme verdiği öneme dair Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde çok sayıda delil bulunmaktadır. İslam dininde bir ibadet sayılan ve teşvik edilen ilim öğrenme ve öğretme önemi hakkında Kur'ân-ı Kerim'de yer alan

De ki Ey Rabbim! İlmimi artır¹, De ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?², Allah'tan kulları içinde ancak ilim sahibi olanlar korkar.³ Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.⁴

gibi birçok ayet ilmin önemine işaret etmektedir. Aynı şekilde hadis kaynaklarında da Allah'ın hakkında hayır istediği kişiye büyük bir anlayış verdiği⁵, Allah'ın ilim talep etmek için yola çıkana cennet yolunu kolaylaştırdığı⁶, âlimlerin peygamberlerin varisleri olduğu⁷, âlimin abide olan üstünlüğünün önemi⁸, ilim tahsil eden kimsenin Allah yolunda olduğu⁹ şeklinde birçok hadis, ilim öğrenmenin ve öğretmenin İslam dinindeki yerine işaret etmektedir. Nitekim hadis kitaplarında Kitâbu'l-İlm isminde müstakil bölümler açılarak ilmin gerekliliği ve önemi ile ilgili hadisler bu bölümlerde rivayet edilmiştir.

İslam dininin ikinci kaynağı olan hadisleri sağlam bir şekilde tespit edip sonraki nesillere ulaştırabilmek için onu doğru anlayıp muhafaza etmek gerekmektedir. Bu sebeple ravilerin durumları araştırılmıştır. Öncelikle Adalet ve Zapt durumlarına bakılarak hadisleri rivayet eden ravilerin güvenilir olup olmadıkları incelenmiştir.¹⁰ Bir raviyi güvenilir kılan ve kılmayan hasletler münekkât alimlerce belirlenen şartlara göre ele alınmıştır. Dolayısıyla muhaddisler tarafından bir hadisin doğruluğunu ve sağlamlığını ortaya çıkarmak için sistematik bir tenkit müessesesi oluşturuldu. Böylece ravinin toplumsal hayattaki konumuna ve güvenilirliğine hâlel getirecek olan vasıflar gün yüzüne çıkarılmış ve ondan rivayet edilen hadisler de zayıf kategorisinde değerlendirilmiştir.

Hadis rivayetinde asıl olan Allah'ın rızasını gözetmek olmuştur. Zira hadisler din olarak algılanmış ve Hz. Peygamber'den bu doğrultuda bazı tavsiyeler varid olmuştur.¹¹ Buna rağmen hadis rivayetinin ve te'lîfatın yoğun olduğu tasnif döneminde ücret veya başka menfaatler karşılığında hadis rivayet eden muhaddisler olmuştur. Bir hadisin sağlamlığını ortaya çıkarmak için ravinin durumunu araştıran muhaddisler ravinin hadis rivayeti karşılığında ücret almasının onun güvenilirliğine hâlel getirip getirmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Ücret karşılığında hadis rivayet eden bir ravinin sika olup olmadığı konusunda hadis alimlerinden iki farklı görüş aktarılmıştır. Nitekim bin bir zorlukla, bütün maddi imkanlarını seferber ederek hadisleri alan bir ravinin hadisini, bu zorlukları gerekçe göstererek hiçbir zorluk çekmeden kendisinden alacak olan raviye ücret karşılığında rivayet edebileceği görüşünü savunan alimler olmuştur. Bunların arasında fakirlik gibi zorunlu mazeretleri olanların ücret karşılığında hadis rivayet edebileceğini bazı şartlar çerçevesinde kabul edenler de vardır. Muhalif görüşe sahip olanlar ise hadislerin ücret veya başka bir menfaat karşılığında rivayet edilemeyeceğini savunmuşlardır. Nitekim tasnif dönemindeki hadisçilerin çoğunluğu bu görüşü savunmaktadır. Bununla birlikte ücret karşılığında hadis rivayet eden ravileri eleştirdiği halde onların rivayetlerini eserlerine alan hadis alimleri de mevcuttur. Nitekim bu muhaddislerden biri de İmam Nesâî'dir. O, ücretle hadis rivayet eden ravilere karşı sert bir tavır almasına rağmen onların rivayetlerini eserine almaktan uzak durmamıştır.

Ücret karşılığında Kur'ân öğretme ve okuma ile ilgili çalışmaların sayısı çok iken ücretle hadis rivayet etme konusunda yapılan çalışmaların sayısı azdır. Konuya dolaylı olarak değinen bir yüksek lisans tezi ve bir tebliğ çalışması

1 Tâhâ, 20/114.

2 Zümer, 39/9.

3 Fatır, 35/28.

4 Âli İmran, 3/18.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, thk. Mahmûd Muhammed Nassâr (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1430/2009), "İlim", 10, "Humus", 7, "İ'tisâm" 10; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Bi Nakli'l-Adli 'an Adli 'an Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem (el-Câmiu's-Sahîh)*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beirut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, trs.) "İmâre" 175, "Zekât" 98, 100.

6 Müslim, "Zikr" 39. Ayrıca bk. Buhârî, "İlim" 10; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut trs.) "İlim", 1.

7 Buhârî, "İlim", 10; Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1395/1975), "İlim", 19.

8 Tirmizî, "İlim" 19.

9 Tirmizî, "İlim" 2.

10 Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi 2021), 41.

11 Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah, Benim sözümü (hadisimi) işiten, bunu iyice kavrayan, ezberleyen ve başkalarına duyuran kişinin yüzünü nurlandırsın." (Tirmizî, "İlim", 7)

mevcuttur. *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Mesleği ve Geçim Kaynakları* isimli Yüksek Lisans tezinde yazar, konuya dolaylı olarak değinmektedir.¹² *Bazı Sahâbîler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?* isimli tebliğinde Mehmet Efendioğlu, üçüncü asırda Sahabenin ücret karşılığında hadis rivayet ettiğine dair iddiaların asılsız olduğunu ispatlamaya çalışmış, konu sahabe dönemi baz alınarak araştırılmıştır. Konuya bir veya iki başlıkla doğrudan değinen iki doktora tezi ve bir makale çalışması ile karşılaşmaktayız. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)* isimli doktora tezimizde *Ücret Karşılığında Hadis Rivayeti* başlığı ile bilhassa tasnif döneminde hadisçilerin ücret karşılığında hadis rivayetine olan yaklaşımlarına değinilmiş, başka bir başlıkta da Kütüb-i Sitte müelliflerinden Nesâî özelinde konu ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Ramazan Özmen'in *Hanbeli Usulcülerin Hadis Metodolojisi* isimli çalışmasında da Hanbelilerin ücret karşılığında hadis rivayet eden ravilere olan yaklaşımı ele alınmış konu Hanbeli usulcülerle sınırlı kalmıştır. Selahattin Aydemir tarafından kaleme alınan *Hadis Rivayeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında bazı Mülâhazalar* isimli makale de konuya doğrudan işaret etmiş bu anlayışın geçirdiği merhaleler geniş zaman dilimi ele alınarak araştırılmıştır.¹³ Keza bu tür ravilere olumlu yaklaşanlar, olumsuz yaklaşanlar ve şartlı olarak olumlu yaklaşanlar hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla ücretle hadis rivayeti meselesinin sadece belli bir dönem ve herhangi bir müellif özelinde ele alınmadığıdır. Ayrıca muhaddislerin bu tür ravilere olan yaklaşımlarını telif ettikleri eserlere yansıtıp yansıtmadıkları araştırılmamış konular arasındadır. Dolayısıyla tarafımızca sadece tasnif dönemine mensup muhaddislerin ücretle hadis rivayet eden ravilere olan yaklaşımları kapsamlı bir şekilde ele alınacak Nesâî özelinde bu yaklaşımın telif ettikleri eserlere etki edip etmediği hususları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Ücret Karşılığında Kur'an Eğitimi

Ücret karşılığında hadis rivayetinin dini hükmü verilirken bu husus daha çok Kur'an'ın maddi bir beklenti karşılığında öğretilmesi ve okunması ile kıyaslanmıştır. Dolayısıyla öncelikle ücret karşılığında Kur'an öğretimi meselesi üzerinde durmak istiyoruz. Kur'an-ı Kerim hem okunması hem de dinlenmesi ile ibadet edilen bir kitaptır. Bazı ayet ve hadislerde Kur'an okuyan ve dinleyenlerin sevaba nail olacakları bildirilmektedir.¹⁴

Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerde İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in okunması ve dinlenmesinin önemine işaret etmektedir. Özellikle Kur'an'ın okuyanlara kıyamet gününde şefaathane olacağı¹⁵, Kur'an'ın bir harfi için bir iyilik sevap olduğunu¹⁶, insanların en hayırlılarının Kur'an'ı öğrenen ve öğretenler olduğunu¹⁷, Kur'an okuyanların mertebelerinin yükseleceğini¹⁸, Kur'an'ın en hayırlı ilaç olduğunu¹⁹ bildirmiştir. Hadis eserlerini telif eden müellifler Kur'an okumaya teşvik etmek ve Kur'an'ın önemine dikkat çekmek üzere eserlerinde Fedâilu'l-Kur'an/Kur'an'ın Faziletleri şeklinde bölümler açarak Hz. Peygamber'in Kur'an'ın fazileti ile ilgili hadislerini bu bölümler altında toplamışlardır.²⁰

İbadetler özü itibarıyla hiçbir maddi menfaat beklemeden, sevabını yalnızca Allah'tan umarak yapıldığı için herhangi bir çıkar veya ücret karşılığında yapılan ibadetler ulemanın geneli tarafından reddedilmiştir.²¹ Bu sebeple alimler ibadetlerden biri sayılan Kur'an okuma ve öğretmenin ücret karşılığında yapılmasının dini hükmü üzerinde durmuşlardır.

Tasnif döneminde hadis eserlerini telif eden bazı muhaddislerin, ücretle Kur'an okuma meselesini ilgili hadisleri toplayarak eserlerine yansıtıkları görülmektedir. Kütüb-i Sitte müelliflerinden biri olan İbn Mâce (ö. 273/887), telif

12 Bk. Mahmut Sami Kanbaş, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 1-141.

13 Selahattin Aydemir, "Hadis Rivayeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020) 1099-1129.

14 Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Kur'an okuyanların sevaba nail olacağını şu ayetleriyle bildirmektedir: "Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararla sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler. Zira Allah karşılıklarını tam olarak ödediği gibi lutfundan onlara fazlasını da verir. O çok bağışlayıcıdır; şükürün karşılığını bol bol verir." (Fâtır, 35/29-30); Kur'an okuyanların yanı sıra dinleyenlerin de sevap alacakları şu ayetle bildirilmektedir: "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyen ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız." (A'râf, 7/204).

15 Müslim, "Müsâfirîn", 252.

16 Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'an", 16 (No: 2910)

17 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 21 (No: 5027).

18 Ebû Dâvûd, "Vitr", 20 (No: 1464)

19 İbn Mâce, "Tib", 28 (No: 3501).

20 Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Kanarya, *Sure ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İlmi Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 1-332.

21 Abdurrahman Çetin, "Ücretle Kur'an Okuma ve Öğretme Meselesi", *Uludağ Üniversitesi Dergisi*, Bursa, 5/5, (1993), 119-120.

ettiği *Sünen*'inin "Ticaret" bölümünde *Kur'ân Öğretmek Karşılığında Ücret Almak Bâbı*²² ismi ile bir bab başlığı açmış ve iki hadis rivayet etmiştir. Müellifin bu hadislerden yola çıkarak ücret karşılığında Kur'ân öğretmeye sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. İbn Mâce gibi Ebû Dâvûd da (ö. 275/889) *Sünen*'inde buna benzer bir bab başlığı oluşturmuş ve İbn Mâce ile aynı hadisi rivayet etmiştir.²³

Ulemanın çoğunluğu Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki örneklerini esas alarak devlet tarafından verildiği takdirde Kur'ân eğitimi karşılığında ücret alınabileceğini savunmuşlardır. Keza birer Kur'ân eğitimcisi olan Suf-fe Ehli'nin ihtiyaçlarının beytülmalden karşılanması²⁴, Hz. Ömer'in Kur'ân öğretmenlerine maaş bağlaması²⁵ gibi örnekler buna delil olarak gösterilmektedir. Şahıslara özel olarak verilen Kur'ân eğitimi karşılığında ücret alınıp alınmama konusunda da alimler ikiye ayrılmışlardır. Her iki taraf da bazı argümanlar öne sürerek kendi görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. Kur'ân öğretimi yapan öğretmenin öğrencisinden ücret alabileceğini savunanların öne sürdükleri en önemli delil Abdullah b. Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Karşılığında ücret aldığınız işlerin en haklı olanı Allah'ın Kitabı'dır" hadisidir. Şa'bî (ö. 104/722) bu hadise dayanarak: "Öğretmen Kur'ân öğretmek karşılığında ücret almayı şart kılmadığı halde kendisine bir şey verilirse, onu kabul edebilir"²⁶ diyerek Kur'ân eğitimi karşılığında ücret almayı belli bir şarta bağlamıştır. Hakem İbn Uteybe de öğretmenin ücretini kerih gören hiç kimseyi iştmediğini bildirmiştir. Hasan el-Basrî de on dirhem öğretmen ücreti vermiştir.²⁷ Halbuki bu sözün sebep-i vürûduna bakıldığında onun Kur'ân öğretimi için söylenmediği sahabenin yolda karşılaştıkları bedevi bir topluluğun talebi üzerine şifa niyetine fatiha suresi okudukları ve karşılığında ücret aldıkları görülmektedir.²⁸ Dolayısıyla ayet delil olarak gösterilirken bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bağlamından koparılmıştır.

Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almayı belli şartlarla kabul edenlerin yanı sıra kerih gören alimler de hadisleri delil olarak öne sürmüşlerdir. Bu hadislerden birisi de Übeyy b. Kâb'dan (ö. 33/654) şöyle nakledilmiştir: "Bir adama Ku'ran öğrettim o da bana bir yay hediye etti. Bunu Hz. Peygamber'e haber verince, Rasûlullah "Onu alırsan ateşten bir yay almış olursun" buyurdu."²⁹ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İshâk b. Râhuye (ö. 238/853) gibi alimlere göre Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almak caiz değildir. Nitekim onlara göre yukarıda zikrettiğimiz "Karşılığında ücret aldığınız işlerin en haklı olanı Allah'ın Kitabı'dır" hadisinin sebep-i vürûdunda sahabenin Kur'ân'ı (Fatihâ sûresi) şifa niyetine okuduğu için ücret aldıklarını dolayısıyla rukye niyeti ile okunan ayetlere has kıldığını belirtmişlerdir.³⁰

Malik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şafii (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Hazm (ö. 456/1063) ve alimlerin çoğunluğu Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almayı uygun görmüşlerdir. Bu alimlere göre İbn Abbas'ın "sahabenin fatihâ sûresini okumaları karşılığında ücret aldıklarını" bildiren ve Rasûlullah'ın da "Allah'ın kitabı karşılığında alınan ücret, ücretlerin en helal olanıdır." hadisi Ubade b. Samit'in yay hediyesi ile ilgili hadisten daha sahih olduğu için ilk hadis ikincisine ters düşmüştür. Bu sebeple ters düştüğü için muteber sayılmayacağını belirtmişlerdir. Hatta Kâdî İyâz (ö. 544/1149) "Hanefilerin dışındaki alimlerin çoğunluğu, bu tür hadislerle dayanarak Kur'ân öğretmenin karşılığında ücret almanın caiz olduğu konusunda ittifak ettiklerini." söylemiştir.³¹

Hiçbir şart koşmadan ücret alınabileceğini ifade eden alimlerin varlığından da söz edilebilir. Nitekim Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Nevevî (ö. 676/1277), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi alimler, şart koşulmaksızın Kur'ân öğretimi karşılığında ücret alınabileceğini ifade etmişlerdir. Kur'ân öğreten öğretmenin almış olduğu bu ücret, hediye ve sadaka mukabilinde karşılanmıştır.³² Şart koşulmadan hediye niyeti ile verilen ücretin alınabileceği kanaatindeyiz. Aynı şekilde Kur'ân öğretimi karşılığında devletin vermiş olduğu ücret de uygun görünmektedir. Ancak ücret almak şartı ile önceden bir anlaşmaya gidilerek

22 İbn Mâce, "Ticaret", 8.

23 Ebû Dâvûd, "İcâre", 1.

24 Yaşar Akaslan, "Ashab-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kırâat Tarihine Katkıları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık, 2022), 757-782, 761.

25 Buhârî, "İcare", 16.

26 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed, *el-Müsned, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zin, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995/1416), 1/204, 309*

27 Buhârî, "İcâre", 16.

28 Ayrıntılı bilgi için bk. Buhari, "Tib", 33 (No: 5736).

29 İbn Mâce, "Ticaret", 8 (No: 2157).

30 Çetin, "Ücretle Kur'ân Öğretme", 123.

31 Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1379), 9/208-213.

32 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Hey'etu'l-Mısriyye, 1394/1974) 1/173; Çetin, "Ücretle Kur'ân Öğretme", 124.

Kur'ân öğretiminde alınan ücretin uygun olmadığını düşünmekteyiz. Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almanın dini hükmü böyle iken diğer taraftan ücret karşılığında hadis rivayeti hakkında da ihtilaflar vuku bulmuştur.

2. Ücret Karşılığında Hadis Rivayeti

İslam dininin ilme ve ilmin öğretilmesine önem verdiğini Kur'ân ve hadislerdeki mesajlardan anlamaktayız. Bunun yanı sıra bazı sahâbîlerin hadisleri muhafaza etmek için göstermiş oldukları titizlik de ilme verilen değere işaret etmektedir. Nitekim sahâbe ve tabiin döneminde ilmin öğretilmesi yönünde herhangi bir maddi beklentinin olmadığı görülmekte ise de sonraki dönemlerde hadis rivayetinin artması ve bazı muhaddislerin içinde buldukları ekonomik şartlar, onları hadis rivayeti karşılığında ücret almaya sevk etmiştir.

Hadis Edebiyatının oluştuğu tasnif dönemine bakıldığında hadis alimlerinin kendi alanlarında eser telif etmek için bazen ailelerinden bazen de dünyevi meşgalelerinden ve mallarından feragat ettikleri görülmektedir. İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Hişam b. Ubeydullah (ö. 221/836), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi hadis alimleri bu yolda bütün servetlerini harcarken, İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hatim er-Râzî (ö. 277/890) gibi ekonomik olarak maddi imkanı olmayanlar ise yaşamlarının büyük bir bölümünü ilimle geçirmiş, geriye kalan kısmında geçimlerini tedarik etmekle uğraşmışlardır.³³

Hadis rivayetinin ve telifatının yoğun olduğu tasnif döneminin hadislerin ücret karşılığında en çok rivayet edilen devir olduğu ifade edilmiştir.³⁴ Bu durumun ravinin mürüvvetini zedelediğini öne sürerek bu durumun uygun olmadığını söyleyen alimler de olmuştur. Nitekim hadis âlimleri arasında ücret karşılığında hadis rivayet etme noktasında ihtilaflar ortaya çıkmış ve her biri kendi görüşünü delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu itibarla Nesâî'nin böyle ravilere olan yaklaşımına geçmeden önce bu konuyu ücretle hadis rivayetini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde başlıklararak daha anlaşılır hale getirmeye çalışacağız.

2.1. Ücretle Hadis Rivayetini Kabul Etmeyenler

Tasnif döneminde hadis rivayeti karşılığında ücret almaya cevaz vermeyen hatta şiddetle karşı çıkan alimler olmuştur. Hadis ticareti yapan muhaddislere karşı çıkan ve rivayet ettikleri hadis karşılığında ücret almamaları gerektiğini söyleyenlerin sayısının cevaz verenlere göre daha çok olduğu görülmektedir. Hadis rivayeti karşılığında ücret almanın caiz olmadığını iddia eden âlimler, bu hususu Kur'ân'ı Kerim'e dayandırmışlardır. Mezkûr ayetlerden birisi de Hz. Nûh'un kendisini inkâr eden kavmine olan şu hitabıdır: *Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum; ücretim yalnızca alemlerin Rabbine aittir.*³⁵ Nitekim bununla alakalı başka ayetler de mevcuttur.³⁶

33 Zengin bir muhaddis olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadis ta'li için çok mal sarf ettiği ve para harcadığı nakledilmektedir. Hadisle çok fazla meşgul olduğu için hanımının, kitaplarına olan sevgisi yerine üç kumaya razı olacağını söylediği rivayet edilmiştir. Aynı şekilde klasik kaynaklarda Abdullah b. Mübârek'in hadis ilmi uğruna 40.000 dinar harcadığı, Yahyâ b. Maîn'in ise babasından kendisine miras kalan parayı hadis ilmi için harcadığı ve böylece giyecek ayakkabılarının bile kalmadığı nakledilmektedir. Aynı şekilde kaynaklarda Hişam b. Ubeydullah'ın (ö. 221/836) 700.000 gümüşü hadis ilmi uğruna sarf ettiği kaydedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmî li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi*, thk. Mahmûd Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1403/1983) 1/101; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.) 8/470; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980) 9/298; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev es-betehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru's-Sadr, 1415/1994) 4/178; Ebû Hafis Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996) 1/176; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-İber fi haberî men gâber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.) 1/217; Raşîd Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, 1/123; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.) 718; Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, *Cevâhirü'l-madiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1412) 2/206; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986) 6/195; Veli Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022) 158.

34 Aydemir, "Hadis Rivayeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar", 1110.

35 Şu'arâ, 26/109.

36 Ücret karşılığında hadis rivayet etmeyi caiz görmeyen alimlerin dayandıkları diğer ayetler şunlardır: *İşte Allah'ın hidayet verdikleri bunlardır; öyleyse sen de onların bu hidayetlerine uy. De ki: "Ben bunun için sizden bir ücret istemiyorum. O (Kur'an), alemlere bir öğüt ve hatırlatmadan başkası değildir. (Enam, 6/90); Ey kavimim, ben bunun karşılığında sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim, beni yaratandan başkasına ait değildir. Akıl erdirmeyecek misiniz? (Hûd, 11/51); Oysa ki sen buna karşı onlardan bir ücret de istemiyorsun. O, alemler için yalnızca bir öğüt ve hatırlatmadır. (Yûsuf, 12/104); De ki: "Ben buna karşılık, Rabbine doğru bir yol tutmayı dileyen (insanlar olmanız) dışındasizden bir ücret istemiyorum. (Furkan, 25/57); De ki: "Ben sizden bir ücret istemişsem, artık o sizin olsun. Benim ecrim (ücretim), yalnızca Allah'a aittir. O, herşeye şahid olandır. (Sebe, 34/47); Sizden ücret istemeyenlere uyun, onlar hidayet bulmuş kimselerdir. (Yasin, 36/21); (Ey Peygamber) De ki: "Ben, buna karşı sizden bir ücret istemiyorum ve (kendiliğinden) bir yükümlülük getirenlerden de değilim. (Sâ'd, 38/86).*

Hız Peygamber'in hadislerinin de herhangi bir menfaat beklenmeden nakledilmesi gerektiğini savunanlar, ayetlerin yanı sıra hadislerden de deliller göstermişlerdir. Nitekim Ubâde b. Sâmî, Suffe ehlinde bazı sahabilere Kur'an okumayı ve yazı yazmayı öğretince onlardan birisi Ubâde'ye teşekkür amacıyla bir yay hediye etti. Ubâde bu hediyeyi kabul etmenin dini hükmünü Hz. Peygamber'e sorunca Rasûlullah "Eğer boynuna ateşten bir halka takmak istiyorsan o hediyeyi kabul et" buyurdu.³⁷ Bu hadisi delil olarak getirenler, hadis rivayetini ücretli yapanları rüşvet almakla itham etmiş, kendilerinden hadis almaya gelen talebelere hediye vermemeleri şartıyla hadis rivayet edebileceklerini söylemişlerdir.³⁸

Keza sahâbenin çoğunluğu bu meselede titiz davranmış ve hadis rivayeti karşılığında ücret almaya olumsuz yaklaşmışlardır. Örneğin Hz. Ömer'in "Ey İlim ve Kur'an ehli! İlim ve Kur'an öğretimi karşılığında ücret almayın. Bu sizi cennete girmede geri bırakır"³⁹ sözü, Hz. Ömer'in ilim öğretimi karşılığında ücret almaya karşı olduğunu göstermektedir. Sahâbe ve tabiîn alimleri hadis rivayet ederken tamamen Allah rızasını gözetmişlerdir. Onlardan sonra gelen âlimlerin çoğunluğu da karşılık beklemeden ilim tahsil etmiş ve kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Böylece hadis rivayeti asırlar boyunca bu şekilde yayılmıştır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) talebelerine "size karşılıksız ilim öğrettiğim gibi siz de karşılıksız öğretin" ifadesi herhangi bir ücret ve menfaat beklemeden hadis rivayet etmenin gerekliliğine işaret etmektedir.⁴⁰

Aynı şekilde Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709)⁴¹ "Ey Ademoğulları! İlmi karşılıksız öğrendiğiniz gibi karşılıksız öğretin" dediği nakledilmektedir.⁴² İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "ilmime karşılık ücret almam"⁴³ sözü de bu titizliğin göstergelerindedir. İshâk b. Râhûye'ye (ö. 238/853) göre ücret karşılığında hadis rivayet eden raviden hadis alınmaz.⁴⁴ Ücretle hadis rivayetine şiddetle karşı çıkanlardan birisi olan Ahmed b. Hanbel'e "hadis satan kimsenin hadisi alınır mı?" diye sorulduğunda o, "hayır, onun hiçbir değeri yoktur!" şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵ Aynı şekilde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) Ahmed b. Hanbel'in şu sözünü nakletmiştir: "Biz hadis rivayeti için dirhemler alıp da hadis rivayet edenlerden hadis yazmayız, onlar saygınlığı olmayan kimselerdir."⁴⁶ Böylece Ahmed b. Hanbel'e göre ücretle hadis rivayet eden ravi cerhe maruz kalmıştır denilebilir. Nitekim ücret karşılığında hadis rivayet edenlerin sadece hadis uyduranlar ve metruk raviler olmadığı, sika ravilerin de bu şekilde hadis rivayet ettiği belirtilmiştir. Hanbelî usulcüler, Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayeti karşılığında ücret alanlardan hadislerin alınmayacağını ifade eden sözlerinin sakınma ve dikkatli olma anlamında değerlendirilebileceğini söylemişlerdir.⁴⁷ Böylece ücretle hadis rivayet edenleri tamamen cerh etmediği sonucu çıkmaktadır. Zîra Buhârî, Müslim ve Kütüb-i Sitte'nin diğer müellifleri gibi Ahmed b. Hanbel'in de karşı çıktığı halde ücretle hadis rivayet eden ravilerden hadis aldıkları tespit edilmiştir.

Ücretle hadis rivayetine karşı olan hadis alimlerinden birisi de Hammâd b. Seleme'dir (ö. 167/784). O, kendisinden hadis alanların getirdikleri hediyeleri şiddetle reddetmiştir. Nitekim bir öğrencisi, Çin'de yaptığı kazançlı bir ticaret ile hocasının sevineceğini düşünerek bazı hediyeler almış ve kendisine vermek üzere yanına gelince, Hammâd ona hediyelerini kabul ederse bir daha kendisine hiç hadis rivayet etmeyeceğini, hediyelerini kabul etmezse hadis rivayet edeceğini söylemiş, bu iki seçenektan birisini seçmesini istemiştir. Bunun üzerine öğrencisi özür dilemiş ve hocasının hadis rivayet etmesi tercihinde bulunmuştur.⁴⁸

Konu ile alakalı başka ayetler de mevcuttur.

37 Ebû Dâvûd, "İcâre", I.

38 Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî, *Ulûmu'l-hadis ve mutalahuh*, (Beirut: Dârü'l-Melâyîn, 1984) 62-67; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016) 46.

39 Hatîb, *el-Câmi'*, 1/356.

40 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî *el-Kifâye fi'l-ilmî'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî, (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 153-154.

41 Tefsir, hadis ve kıraat alimi olup tabiîn nesline mensuptur. Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'â ve Ebû Hâtîm onun sika olduğunu belirtmişlerdir. Kütüb-i Sitte'de rivayetleri mevcuttur. İbn Hibbân, İmam Şâfiî'nin onun hakkındaki görüşünün olumsuz olduğunu kaydetmekte, Şâfiî'nin, "Ebû'l-Âliye'nin hadisi asılsızdır" dediğini zikretmektedir. Ancak gerek İbn Adî ve Zehebî gibi bazı münekkit alimler, İmam Şâfiî'nin bu sözünü Ebû'l-Âliye tarafından mürsel olarak rivayet edilen, namazda sesli olarak gülmekle ilgili bir hadis hakkında söylediğini, Ebû'l-Âliye'nin rivayet ettiği bütün hadisleri kapsamadığını söylemişlerdir. Çünkü kaynaklarda İmam Şâfiî'nin mürsel hadisleri kabul etmediği geçmektedir. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/54; Abdullah Aydemir, "Ebû'l-Âliye er-Riyâhî", *DİA*, 10/292.

42 Hatîb, *el-Kifâye*, 173.

43 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mülük*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992) 7/140.

44 Hatîb, *Kifâye*, 153.

45 Hatîb, *Kifâye*, 174; Ramazan Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) 264-265.

46 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* thk. Ahmed b. Ali b. Seyrû'l-Mübârekî (Suud: Câmi-atu'l-Melik Muhammed b. Suûd, 1410/1990) III/954; Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, 205.

47 Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, 265.

48 Hatîb, *Kifâye*, 153; Fikret Özçelik, "Cerh-Ta'dilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde", Çu-

Ücretle hadis rivayetinin caiz olmadığını düşünenlere göre bu davranış ravinin mürûetini zedelemektedir. Bu husus da ravinin hadisinin reddedilmesine sebep olur. Nitekim Hanbeli usulcülerinin de belirttiği gibi Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hatîm er-Râzî, ücret karşılığında hadis rivayet edenlerin hadislerinin alınmayacağını söylerken⁴⁹ muhtemelen bu hususa dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ayrıca İmam Şafîi, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi alimlerin fakir oldukları halde hadis rivayeti karşılığında ücret almadıkları kaydedilmiştir. Kağıt alacak kadar parası olmayan İmam Şafîi, ilim meclislerinde öğrenip ezberlediği bilgileri ve rivayet yoluyla aldığı hadisleri, sağdan soldan topladığı kemikler üzerine yazmıştır. Öyle ki evinde iki büyük küp kemik dolmuştu.⁵⁰ Kezâ İmam Buhârî'nin bazen çayırlarda kaldığı bazen de açlıktan ağaç yaprakları yediği nakledilmektedir.⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in de babasından kendisine miras olarak kalan dokuma tezgâhının kirası ve bazı durumlarda verrâk dükkanlarında ücretle kitap istinsah ederek aldığı para ile geçindiği kaydedilen rivayetler arasındadır. Bazen de kendisinin dokuduğu kemerleri ve karısının da dokuduğu kumaşları satar, bazen de diğer ihtiyaç sahipleri ile beraber ekinlerin döküntülerini toplardı. Tahsil hayatı boyunca bu sıkıntılara katlanmış, kimseden yardım istememişti. Binlerce hadis rivayet ettiği halde hiçbirini ücret karşılığında rivayetmemiştir.⁵²

Yukarıda zikredilen hadisin Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34/654) nakledilen şu rivayet ile neshedildiğini söyleyenler olmuştur: “Ubâde Rasûlullah'a ‘Yâ Rasûlullah! Bir adam kendisine yazı yazmayı ve Kur’ân okumayı öğretmem karşılığında bir yay hediye etti. O mal değildir. Ben onunla Allah yolunda ok atarım’ deyince Hz. Peygamber ‘Eğer boynuna ateşten bir halka takılmasını istiyorsan kabul et’ dedi.”⁵³ İbn Hacer bu hadiste nesh olayının olmadığını, bu hadislerin birbirlerini açık bir şekilde nesh etmediklerini belirtmiştir.⁵⁴ Buna benzer bir örnek de İsâ b. Yunus'tan verilmiştir. Ebu'l-Ferec en-Nehrevânî'den (ö. 390/1000) nakledildiğine göre Hârûnürreşîd (ö. 193/809) bir gün oğulları Emîn (ö. 813/1410) ve Me'mûn (ö. 218/833) ile Kufe'ye gitmiş, orada Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807) ile İsâ b. Yunus'tan (ö. 187/803) hadis dinlemişlerdir. Bunun üzerine Hârûnürreşîd bu iki hadis alimine büyük oranda mal verme emrini verince onlar kabul etmediler. İsâ b. Yunus (bu teklif üzerine) “hayır, ben kesinlikle Hz. Peygamber'in hadisi üzerine ne ehlilece denen meyveyi yerim ne de su içerim. Şayet sen tavanına kadar bu mescid dolusu altın versen yine de naklettiğim hadis karşılığında o ücreti almam” dedi. Ücret karşılığında hadis rivayet etmeyi kabul etmeyenlerin sayısı çoktur. Ancak bu duruma karşı çıktığı halde böyle ravilerden hadis nakleden muhaddislerin sayısı da az değildir.

2.2. Ücretle Hadis Rivayetini Kabul Edenler

Ücret karşılığında hadis rivayetini kabul eden alimler bu hususu ücretle Kur’ân okumaya kıyas ederek makbul saymışlardır. “Allah'ın kitabı karşılığında alınan ücret, ücretlerin en helal olanıdır”⁵⁵ hadisini delil olarak getiren bu alimler, Kur’ân tilaveti karşılığında ücret almayı caiz görmüşlerdir. Dolayısıyla ücret alınabilir görüşüne sahip olanlara göre Kur’ân tilaveti karşılığında ücret alınabileceği gibi hadis rivayeti karşılığında da ücret alınabilir.

Nitekim tasnif döneminde Buhârî ve Müslim gibi hadis otoritelerinin de ücret karşılığında hadis rivayet eden ravilerden hadis aldıkları görülmektedir. Buhârî ve Müslim'in hocalarından olan Yâkub b. İbrâhîm b. Sa'd'ın, Hz. Peygamber'in necaset karışan durgun suda yıkanmayı nehyettiğine dair Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadisi bir dinar karşılığında rivayet ettiği aktarılmıştır.⁵⁶ Nitekim Ebûbekir b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) “Ondan bu hadisi işitmek için üç dinar ödedim” demiştir.⁵⁷

Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn'in de (ö. 219/834) dirhem karşılığında hadis rivayet ettiği, kendisine değer açısından düşük dirhemler verildiği zaman ek olarak para aldığı nakledilmektedir.⁵⁸ O, “Evimde 13 kişi olduğu ve bir ekmek

kurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20/1 (Haziran, 2020), 144.

49 Hatîb, *Kifâye*, 154.

50 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.) 1/67; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-İlm* çev. Mahmud Varhan, Ali Yücel, (İstanbul: Karınca Yayınları, 2015), 124; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 10/11.

51 İbn Abdilberr, *Câmiu'l-beyân*, 123; Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 159.

52 Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 160; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, 2/75-76.

53 Ebû Dâvûd, “İcâre”, 1.

54 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/372.

55 Buhârî, “Tıb”, 33 (No: 5736); Müslim, “Selam”, 65; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 19 (No: 3892); Tirmizî, “Tıb”, 20 (No: 2063).

56 Hatîb, *Kifâye*, 174; es-Seyyid Münâzır Ahsen el-Geylânî, *Tedvînu'l-Hadis*, Arapçaya çev. Doktor Abdurrezzak İskender, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000) 111.

57 Hatâb, *Kifâye*, s. 175.

58 Hatîb, *Kifâye*, s. 175; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 45.

bulunmadığı halde hadis rivayet karşılığında ücret aldığım için beni suçluyorlar” diyerek ücret almasının gerekçelerini belirtmiştir.⁵⁹ Ebû Müslim el-Keccî'nin (ö. 292/904) *Sünen*'ini bir grup talibe okuyup bitirdikten sonra, kendisini dinleyenlerden 1000 dinar ödemelerini ve bunu sadaka olarak vermelerini istediği nakledilmiştir.⁶⁰ el-Keccî gibi bazı muhaddisler hadis rivayeti karşılığında alınan ücretin hediye ve sadaka niyeti ile alındığını benimsemişlerdir.

Ebû Üsâme altın karşılığında hadis rivayet ettiği için bazı alimler ondan istifade etmekte tereddüt etmişlerdir. Bu ravi için Ebû Hâtim, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Darekutnî (ö. 385/995) sika demişlerdir. Ebû Üsâme nüfusu kalabalık bir aileye mensup olup fakir birisiydi. Maddi olarak bekar kızlarını evlendirecek imkana sahip değildi. Fakir bir damada vermesi durumunda damat ile beraber ailenin daha da kalabalıklaşacağını düşündüğü için evlendirmiyordu. Böyle fakir bir hayat geçirdiği için hadis rivayeti karşılığında ücret istemekteydi.⁶¹

Keza Dımaşk Ulu Camii Hatibi Hişam b. Ammar'ın da (ö. 245/860) ücret karşılığında hadis rivayet ettiği, iki varak için bir dirhem aldığı nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır.⁶² Hâris b. Muhammed de (ö. 282/896) ücretle hadis rivayet edenler arasında yer alır. Aynı dönemde fakirliklerinden dolayı ücretle hadis rivayet edenler arasında Ali b. Abdulaziz (ö. 286/900), Ebû Şuayb (ö. 295/908) ve Ebû Abdullah Bahşel (ö. 264/878) zikredilebilir.⁶³

İbnü'l-Medinî gibi fakirliklerinden yararlanılarak ücret ve maddi yardımlarla muhaddislere zorla hadis rivayet ettirenler de olmuştur. Bu dayatmayı yapan kişilerin böyle yapmalarının ana sebebi kendi ideolojik fikirlerini dayandıracak hadisleri öne sürmeleri olmuştur. Nakledildiğine göre Halku'l-Kur'an fikrinin topluma ve alimlere zorla benimsetilmeye çalışıldığı Mihne döneminde çok fakir olan İbnü'l-Medinî yiyeceğe muhtaç olur. Keza aynı dönemde Mutezile'nin tesiriyle Ru'yetullah meselesinin de ele alındığı ve tartışıldığı bir dönemdi. Bu dönemde muhaddisler, Ahmed b. Hanbel ve Cerîr b. Abdullah el-Becelî (ö. 51/671) isnadıyla Rasûlullah'ın ayın on dördüncü gününde Müslümanlara, “Bu ayı nasıl zahmetsiz görüyorsanız, Rabbinizi de öylece göreceksiniz”⁶⁴ dediğini rivayet etmekte ve mezkûr hadis bağlamında görüşlerini öne sürmekteydiler. Aynı dönemde yaşayan Mutezilî âlim ve kadı Ahmed b. Ebû Duâd, muhaddislerin naklettikleri bu hadisi kusurlu hale getirmek niyetiyle fakir olan İbnü'l-Medinî'nin yanına gitmiş, önce halifenin hediyesi olduğunu söyleyerek kendisine on bin dirhem vermiştir. Yaklaşık iki senelik erzakı böylece temin edilmiştir. İbn Ebû Duâd daha sonra asıl amacını açıklayarak Cerîr b. Abdullah'ın Ru'yet hakkında naklettiği bu hadisin sıhhat durumunu merak ettiğini söyleyip, hadisin bir kusurunun olup olmadığını sorar. İbnü'l-Medinî hadisin sahih olduğunu bildirince o ısrarla sorar. İbnü'l-Medinî, İbn Ebû Duâd'ın asıl maksadını anlamış olacak ki bu konuda kendisini zorlayıp sıkımasını ister, ancak Kadı İbn Ebû Duâd bu ısrarından vazgeçmez, kendisine daha çok ikramda bulunur ve güzel eşyalarla birlikte bir de at hediye eder. İbnü'l-Medinî, bu ısrarlara daha fazla dayanamayıp hadisin senesinde ne kendisine ne de rivayet ettiği şeye itimat edilemeyecek Kays b. Ebû Hâzim'in (ö. 97/715) bulunduğunu söyleyiverir.⁶⁵

Böylece amacına ulaşan İbn Ebû Duâd, İbnü'l-Medinî'yi kucaklamış ve Cerîr hadisinden söz açılınca İbnü'l-Medinî hadisi nakleden Kays'ın topuğuna bevledip gezen (cahil) bir Arabi olduğunu söylemiştir. Mezkûr hâdiseyi duyan Ahmed b. Hanbel ve bazı muhaddisler İbnü'l-Medinî'den hadis almamaya ve onu tenkit etmeye başlamışlardır. İbnü'l-Medinî'nin daha sonra bu hatasından döndüğü nakledilmektedir.⁶⁶

Ücret karşılığında hadis rivayet edenler ve buna cevaz verenler genelde üçüncü asırda yaşamışlardır. Bunun sebebini halkın maddi yönden imkanlarının kısıtlı olmalarına ve dönemin devlet idaresinin tebasına yeterince mal yardımında bulunmamasına bağlamak gerekir.⁶⁷ Bu husus da kendilerini ilme ve dolayısıyla hadis rivayetine vakfedenlerin ücret karşılığında hadis rivayet etmelerine itmiş olabilir. Neticede ekonomik yönden fakir olan alimlerin genelde hadisçiler olduğu da nakledilen bilgiler arasında yer alır.

Bütün bunlarla beraber hadis rivayeti karşılığında ücret alınması veya alınmaması konusunda net görüş belirtmeyip bu hususu bazı şartlarla sınırlandırarak ücret alınabileceğini savunan âlimler de olmuştur. Genel itibarıyla geçim

59 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23/218; Nüreddin İtr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997) 85.

60 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1403/1982) 1/53; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe (dipnotu)*, çev. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994) 27.

61 Abdülaziz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkî, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) 74.

62 Mizzî, *Tehzîb*, 30/249-250.

63 Zehebî, *Siyer*, 12/322/323; Hatîb, *Târîhu Bağdât*, 9/442.

64 Buhari, “Mevâkitu's Salat”, 16 (No: 554).

65 Bu ravi topuğuna işeyip gezen (cahil) bir bedevî olarak isimlendirilmiştir. Zehebî, *Siyer*, 11/42-43.

66 İbnü'l Cevzi, *Muntazam*, 11/215-217; Zehebî, *Siyer*, 11/43; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 1/494; Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkiler*, 160-161.

67 Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkiler*, 161.

sıkıntısı ve sadece hadis ile meşgul olma gibi zorlayıcı sebepler bu şartlara dahil edilmiştir. Ekonomik yönden maddi bir imkana sahip olmayan bazı muhaddisler geçimini hadis rivayeti ile sağlamışlardır. Ücretle hadis rivayetine şartlı olarak cevaz verenlerin de geçim sıkıntısını şart koştukları görülmektedir. Ancak bu şekilde ki hadis rivayetine cevaz verebilmek için hadis ravisinin hileli yollara başvurmaması gerektiğini de belirtmişlerdir.⁶⁸

Ücret karşılığında hadis rivayet eden raviler sadece yalancı hadis tacirleri arasından çıkmamıştır. Bu raviler arasında dürüstlüğü ile bilinen sika ve zabt sahibi muhaddisler de yer almaktadır. Sika ve zabt sahibi ravilerin ücret karşılığında hadis rivayet etmelerinin önemli bir gerekçesi vardır. Maddi imkanları olmayan fakir muhaddisler bazı meşakkatlere katlanarak tehlikeli ve zorlu yolculuklara çıkmış, hadis talep etmişlerdir. Hadis talep ederken yolda başlarına gelecek tehlikeleri göze alarak bu yolculuğu yapmışlardır. Çölün yakıcı ateşi, denizin dehşetli dalgaları onların bu yoldaki azmini kırmıyordu. Onlara göre ilim öğrenmek cihad, bu uğurda ölmek şehadet olacaktır.⁶⁹ Bu şekilde tüm zorluklara katlanarak hadis öğrenen muhaddislerden hadis alan diğer râvîler, rivayetleri hiçbir zorluk çekmeden son derece rahat bir şekilde alıp naklediyor ve kendilerini onlarla aynı seviyede görüyorlardı. Bu durumda olanlar için hadis rivayetinin ücretli bir şekilde yapılması gayet yerinde ve makul görüşlerdir. Bu faaliyetin bilhassa fakir muhaddisler için aşırı ücret istenmeden yapılmasının kabul edilebilir olduğunu söyleyebiliriz.

Ücret karşılığında hadis rivayeti fakir olan bazı muhaddislerin hadis rivayet ederken, bununla aynı zamanda geçimini sağladıkları görülmektedir. Bunların genel itibarıyla fakir olması da bunu göstermektedir. Bu sebeple ücretle hadis rivayetinin en önemli gerekçesinin fakirlik ve geçim sıkıntısı olduğu unutulmamalıdır. Bunun için ücretle hadis rivayetinin fakir muhaddisler için caiz olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çok zorlu yollarla ve uzun yolculukların meşakkatlerine katlanarak hadis toplayan muhaddislerin, onlar gibi bu zorlukları görmeden kolay bir şekilde hadis alanlarla aynı statüde olmaları beklenemez. Dolayısıyla zorluklara katlanarak hadis toplayan fakir muhaddisler, ücret karşılığında hadis rivayet etmeyi meşru görmüşlerdir.⁷⁰ Ayrıca Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî, Müslim ve Nesâî gibi isimlerin de bazen ücret karşılığında hadis rivayet eden ravilerden hadis aldıkları görülmektedir. Örneğin Buhârî, ücretle hadis rivayetinde bulunduğu için tenkid edilen Ebû Nuaym'dan birçok hadis rivayet etmiştir.⁷¹ Bütün bu hususlara rağmen ücret karşılığında hadis rivayet etmeye sıcak bakan muhaddisler olmuşa da çoğunluğu, bu şekilde rivayette bulunanları eleştirmiş ve bu durumu kerih görmüştür.

Müctehid Zeydî âlimi Emir es-Sanânî (ö. 1182/1768), ücretle hadis rivayet edenlerin bu davranışlarının önüne geçmek için önemli bir tavsiyede bulunmuştur. Ona göre geçim sıkıntısı sebebiyle ücretle hadis rivayetini engelleyebilmek için devletin muhaddislere Beytü'l-Malden maaş bağlaması gerekir. Böylece muhtaç durumdaki muhaddisler hem hadis rivayetinde bulunacak hem de aldığı maaşla kendisinin ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyacını gidermiş olacaktır. Bu da âlimler arasında ücretle hadis rivayetinin cevazı konusunda ihtilafa maruz bırakmayacak bir durum olurdu.⁷² Sanânî'nin bu önerisinin yerinde bir görüş olduğu görülmektedir. Neticede toplumun bir üyesi olan âlimler, toplumun diğer üyeleri gibi kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamakla mükelleftir. Dolayısıyla ilimle meşgul olan bir âlimin de toplumun diğer üyeleri gibi çalışması, kendisinin ve ailesinin geçimini sağlaması gerekmektedir. Hal böyle olunca herhangi bir geliri olmayan ve bir yerde çalışıp geçimini sağlayamayan âlimler, ilimlerini ücret karşılığında nakledecek ve bununla geçimini sağlayacaktır.⁷³ Âlimlerin geçim derdine düşmemeleri için kendilerine devlet eliyle maaş bağlanması durumunda bunun önüne geçilebilecekti, ancak söz konusu dönemde bu durum çok nadir olmuştur. Hatta tasnif döneminden sonra hadis eğitimlerinin tamamen kurumsallaştığı ve Dârü'l-Hadislerin oluşturulduğu dönemlerde buralarda hadis tedrisatını yürüten hocalara, ilim tahsil eden talebelere, hadis ilminde büyük gayret sarf edenlere ve hadis kitaplarını ezberleyenlere devlet eliyle ücret ödenmiştir.⁷⁴ Neticede âlimler ya ilimle meşgul olmaları ya da geçimini sağlamak için bir yerde çalışmalarını gerekmektedir.⁷⁵ Çünkü herhangi maddi bir geliri olmayan bir insanın başkalarına el açmamak ve dilenmemek için çalışması gerekmektedir. Hadis âlimlerinden özellikle fakir olanlar da ilmi bırakmadıkları için olsa gerek hadis rivayeti karşılığında ücret almışlardır.

68 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Müsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, (ty. Mektebetü'l-Farâbî, 1984) 119.

69 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010) 2/72.

70 Subhî es-Salih *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, s. 47.

71 Buhari, "İlm", 39 (No: 112).

72 Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî tenkîhu'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997) 2/154.

73 Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkiler*, 166.

74 Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1976) 133; Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, (Ankara: İlem Yayınları, 2020).

75 Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, (İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2015) 183.

Muasır âlimlerden Subhî es-Sâlih (1926 – 1986) şu sözüyle bazı ravilerin birtakım şartlar doğrultusunda ücretle hadis rivayet edebileceğine işaret etmektedir: “Hadisleri para karşılığında satarak bu işin ticaretini yapanlar, bazen açık bir şekilde görülen aşırı hırslarına rağmen sürekli yalancı ve hadis uyduranlar arasından çıkmamıştır. Hatta bu tacirlerin çoğunluğu sika ve zapt sahibi kimselerden oluşmaktaydı. Hadis tacirlerinin de kendilerine göre bir felsefeleri vardı. Öyle ya nice meşakkatlere göğüs germişler, tehlikelere atılmışlar ve bu suretle talebu’l-hadis için seyahat etmişlerdi. Fakr-u zaruret onları mecbur kılmamıştı; yolda başlarına gelecek eziyetleri, tehlikeleri biliyorlardı. Çölün yakıcı ateşi, denizin korkunç dalgaları, evet bütün bunlar onların azmini kırmıyordu. Zira onların gönlünde ilim öğrenmenin cihad olduğu ve bu yolda ölen kimsenin şehid olarak öleceği inancı yerleşmişti. Halbuki bunlardan hadis alan diğer raviler, rivayet ve nakil vazifesini gayet rahat ve huzur içinde yapıyorlar, kendilerini ötekilerle aynı seviyede tutmak istemiyorlardı.”⁷⁶

Subhî es-Sâlih’in de belirtmiş olduğu gibi bazı âlimlere göre birçok zorluğa katlanarak ve elindeki tüm imkanları sarfederek hadis alan muhaddislerin bu hadisleri hiçbir zorluğa katlanmadan rahat bir şekilde başkalarına aktarmak, kendilerine haksızlık olarak addedilmekteydi. Bu sebeple o açık bir şekilde belirtmese de bu zorluklara katlanarak hadisleri alan alimlerin ücret karşılığında bu hadisleri rivayet edebileceğine dikkat çekmektedir. Bu husus da her muhaddisin ücret karşılığında hadis rivayet edebileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim hadisleri elindeki imkanları sarfederek alan ve bu sebeple fakirleşenlerin bu hadisleri ücret karşılığında rivayet edebileceğini düşünmektedir. Subhî Sâlih’in dikkat çeken bir yönü de eserinde بائعي الحديث “Hadis Ticareti” kavramını kullanmasıdır. Nitekim klasik kaynaklarda böyle bir kavrama rastlanılmamıştır.

Tasnif döneminde hadis rivayetinin ücret alma gibi sadece maddi bir karşılık beklenerek yapılmadığı aynı zamanda başka menfaatler mukabilinde de yapıldığına dair bilgiler mevcuttur. Bunlar arasında hadis şeyhinin talebesine kendi ev ve diğer işlerini yaptırması gibi hususlar zikredilebilir. Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye Fî İlmi’r-Rivâye* eserinde ücret veya herhangi bir şey karşılığında hadis rivayet etmekle ilgili iki müstakil başlık açmış, konu ile ilgili rivayetlere yer vermiştir. Hatîb’in naklettiği rivayetlere baktığımızda hadis rivayetinin sadece ücret karşılığında değil, muhaddislerin kendi işlerini yaptırması gibi başka menfaatler karşılığında da yapıldığını görmekteyiz.

Mezkûr rivayetlerden birine örnek verecek olursak Mücâhid’in (ö. 103/721) yanına hadis almak için gelen öğrencilerinden birisine “Git benim için şu işi yap sonra gel sana hadis rivayet edeyim” dediği nakledilmektedir.⁷⁷ Benzer bir örnek de Berâ b. Azîb’den şöyle nakledilmiştir: “Ebû Bekr (babam) Âzîb’den 13 dirhem karşılığında bir binek devesi satın aldı. Ardından Ebû Bekr, (babam) Âzîb’e “(Oğlun) Berâ’ya emret de devemi bana naklediversin” dedi. Âzîb “Hayır olmaz. Ancak sen ve Hz. Peygamber beraber Mekke’den Medine’ye yola çıktığımızda, müşrikler de sizi arıyorken ne yaptığınızı bize anlattırsan olur” dedi. Ebû Bekr hadisenin devamını aktardı.⁷⁸ Berâ Hz. Ebûbekir’den Hz. Peygamber ile beraber hicret yolculuğunu anlatması karşılığında oğlunu ona yardıma gönderme talebini kabul edeceğini belirtmişti.

4. Sünen’inden Hareketle Nesâî’nin Ücret Karşılığında Hadis Rivayet Eden Ravilere Yaklaşımı

İlmî ve fikrî tartışmaların doruğa çıktığı bir dönemde yaşayan Nesâî 15 yaşına kadar ilk eğitimini Küttâb’ta almıştır. Küçük yaşına rağmen Kur’an’ı ezberlemiş ardından gramer, kelam ve fıkıh gibi temel ilimleri Küttâb’da öğrenmiştir.⁷⁹ Nesâî doğup büyüdüğü beldesinin âlimlerinden ilim aldıktan sonra 15 yaşında ilk hadis yolculuğunu Belh⁸⁰ yakınındaki Bağlan köyüne mensup olan Kuteybe b. Saîd’e (ö. 240/855) yapmıştır. O, Kuteybe b. Saîd’in (ö. 240/855) yanına kaç yaşında gittiğini ve ne kadar kaldığını şöyle açıklamaktadır: *Hicri 230 yılında Kuteybe b. Saîd’e rihle için gittim. Yanında bir yıl iki ay kaldım.*⁸¹ Kuteybe b. Saîd tariki, âlî isnad bakımından Nesâî’nin *Sünen*’inde geçen en kısa tarihlerden birisidir. Bu da Nesâî’nin daha küçük yaşta ilme başladığının bir göstergesidir. Nesâî sonrasında Merv, Nisabur, Hicaz, Cezîre, Kudüs ve Dimaşk’a yolculuk yapmış, hayatı boyunca rihle halinde olmuştur.⁸²

76 Subhî es-Sâlih, *Ulûmu’l-hadis ve mutalahuh*, 62-67; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 47.

77 Hatîb, *el-Kifâye*, 175.

78 Buhari, “Fedâilu Ashab”, 2 (H. No: 3652); Müslim, “Zühd ve Rekâik”, 19, (H. No: 75).

79 Hâdî b. Muhammed Rûşû, *el-İmâmu’n-Nesâî ve Menhecuhû fi’s-Sünen*, (Tunus: Dâru Sahnûn, 1437/2016) 48.

80 Horasan bölgesinin bir kenti.

81 Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi’u’l-usûl li-ehâdisi’r-resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn, (Dimaşk: Mektebetu Dâru’l-Beyan, 1389/1969) 1/115; Ebu’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî-târîh*, thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l Arabî, 1418/1997) 6/152; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 1/23; Zehebî, *Siyer*, 14/125; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü’s-şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Ahmed Ömer Haşim, (Beyrut: Mektebetu’s-Sekâfetu’d-Dîniyye, 1413/1993) 2/83; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-tehzîb*, 1/36; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Hasâisü Emîru’l-Mü’minîn Ali ibn Ebi Tâlib*, thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî, (Kuveyt: Mektebetu’l-Muallâ, 1406/1986) 6.

82 Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 249.

Nesâî'nin içinde yaşadığı toplumun yanlış olduğunu düşündüğü görüşlerine karşı çıkan ve bu sebeple reddiye yazan bir özelliği bulunmaktadır. Zira onun yanlış olarak gördüğü davranışlara karşı çıktığı ve hiç taviz vermediği kaydedilmektedir. Mesela Dımaşk'ta insanların Hz. Ali'ye karşı olumsuz tavır sergilediklerini görünce Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili rivayetleri topladığı *Hasâisu Ali* (Ali'nin Özellikleri) kitabını telif etti. Ayrıca Mısır'da iken Bizanslılar Müslümanları esir alınca Mısır emirini onlarla savaşmaya teşvik etmiş kendisi de ordu içinde savaşmaya gitmiştir.⁸³ Keza devletin yanlış gördüğü bazı uygulamaları da açıkça söyleyerek buna karşı çıktığı da kaydedilen rivayetler arasında yer alır. Onun karşı çıktığı hususlardan birisi de ücret mukabilinde hadislerin rivayet edilmesidir. Nesâî'nin ücretle hadis rivayet edenlere karşı çıktığı hususu *Sünen*'indeki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra bazı klasik kaynaklarda da Nesâî'nin bu tür ravileri eleştirdiği kaydedilmektedir. Mesela talebesi İbnü's-Sünnî Nesâî'nin hadis rivayet ettiği herkesten bir şey alan, hatta sadece bir su tası olan fakir birine bile hadis rivayet ettiği için elindeki su tasını alan Alî b. Abdulazîz el-Begavî'yi bu davranışından dolayı kınadığını ve ona beddua ettiğini bildirmektedir.⁸⁴ Bu husus Nesâî'nin herhangi bir ücret veya menfaat karşılığında hadis rivayet edenlere gösterdiği tavrı gözler önüne sermektedir.

Nesâî'nin Kütüb-i Sitte eserlerine dahil edilen en önemli eserinin *Sünenü's-Suğrâ* olduğu nakledilmektedir. Nesâî *Sünen*'ini telif ederken içinde yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî yapısını da yansıtmıştır. Nitekim ona göre ücretle hadis rivayet edenlerden de hadis alınmaz. Bu ravilerin bidat ehli olup olmadığı hususunda da bilgi vermez. Çünkü bidat ehli mezheplere mensup olan ravilerden hadis aldığı gibi ücretle hadis alan ravilere karşı çıktığı halde onlardan hadis aldığı da görülmektedir.

Nesâî, *Sünen*'inin bazı bölümlerinde ücret mukabilinde hadis rivayet eden ravilerden hadis alırken bazı bölümlerde de onlardan nakilde bulunmamıştır. Bu ravilerden birisi de Ali b. Abdulaziz el-Begavî'dir (ö. 286/899). Nesâî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbü'l-hadîs*, *Kitâbü'l-Hayz* ve *Kitâbü't-Tahûr* adlı eserlerini rivayet eden ve nüshası günümüze ulaşmamış olan büyük bir *Müsned* eser telif eden Begavî'den hadis almaktan kaçınmıştır. Begavî fakir ve maddi durumu olmayan bir muhaddisti. O, sadece ilimle meşgul olduğu ve herhangi bir kazancı olmadığı için ücret karşılığında hadis rivayet ettiğini söyleyerek kendisini savunmuştur. Nesâî onu eleştirmiş ve ondan herhangi bir hadis rivayet etmemiştir.⁸⁵ Begavî fakir ve muhtaç biri olduğunu belirtmiş, alimler de onun bu mazeretini kabul etmiş ve ücret almasına rağmen ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hatta Dârekutnî onun için sika ve me'mûn, İbn Ebû Hâtim de sadûk demiştir.⁸⁶ Ancak Nesâî, Begavî'nin bu mazeretini kabul etmemiş, ücret karşılığında hadis rivayet etmesinin onun adaletine ve mürûetine zarar verdiğini düşünmüştür. Nesâî muhtemelen Begavî'nin mal hırsı için aşırıya gittiğini, peygamberlerin varisleri olan alimlerin mal düşkünü ve mal toplamak için uğraşan kimseler olmaması gerektiğini düşünmüştür.⁸⁷

Nesâî'nin Begavî'ye karşı tavrı, onun tamamen ücretle hadis rivayet edenlerden hadis almadığını gösterse de durum böyle değildir. Zira Nesâî, Begavî gibi mazereti olanlara tolerans sağlamazken bu durumda olan yani ücretle hadis rivayet eden başka ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Bu ravilerden birisi de Ebu Nuaym Fadl b. Dukeyn'dir (ö. 219/834). Ebû Nuaym ücretle hadis rivayet ettiği halde alimler nezdinde itibar görmüş "Emîrül-Mü'minîn Fi'l-Hadîs" ünvanıyla anılmış bir muhaddistir. Onun ulema nezdinde bu denli şöhret kazanmasında, A'meş (ö. 148/765), Ebû Hanife, Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes gibi devrinin önemli alimlerine talebelik etmiş olması ve talebeleri arasında, es-*Saḥîh*'inde kendisinden 175 hadis rivayette bulunan Buhârî'nin yer alması etkili olmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi gibi âlimler de onun yanında ilim öğrenmişlerdir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Nuaym'ın rivayetlerinin yer aldığı eserleri incelediklerinde bu eserlerden daha sahih hadis kitabı görmediğini belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel Ebû Nuaym'ın zeki, titiz ve güvenilir bir muhaddis olduğunu belirtmiştir. Yahyâ b. Maîn de hayatında Ebû Nuaym ve Affân b. Müslim'den daha güvenilir birini görmediğini söylemiştir. Mihne'de Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemeyince baskıya maruz kalmış, Şiilikle itham edilmiş ve kendisine bağlı Dükeyniye denilen bir grubun olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸

83 Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Gurâme, (ty: Dâru'l-Fikr, 1416/1995) 71/174-175; Zehebî, *Siyer*, 14/131-132.

84 Muhammed b. Abdulganî el-Bağdâdî Ebûbekr, *et-Takyid li-ma'rifeti ruvâtu's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987) 409.

85 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 758; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrat, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998) 2/147; İ. Lütfi Çakan, "Begavî, Ali b. Abdülaziz", *DİA*, 5/339.

86 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/143.

87 Hâdi b. Muhammed, *İmamu'n-Nesâî*, 263.

88 M. Yaşar Kandemir, "Ebû Nuaym Fazl b. Dukeyn", *DİA*, 10/200-201.

Ali b. Haşrem Ebû Nuaym'ın kendisine “Evimde (bakmakla yükümlü olduğum) 13 kişi olduğu ve bir ekmek bulunmadığı halde hadis rivayeti karşılığında ücret aldığım için beni ayıplıyorlar” dediğini bildirmiştir.⁸⁹ Nesâî, *Sünen*'inde yedi yerde Ebû Nuaym'dan hadis rivayet etmiştir.⁹⁰ Naklettiği hadisler ise farklı bölümlerde yer almaktadır. Ondan hadis rivayet ettiği yerlerde “Ebu Nuaym” künyesini bir defa kullanmış daha çok asıl adı “Fazl b. Dukeyn” ismini kullanmıştır.⁹¹

Nesâî'nin *Sünen*'inde hadisine yer verdiği ve ücret karşılığında hadis rivayetinde bulunan bir diğer ravi de Yâkûb b. İbrahim ed-Devrâkî'dir (ö. 252/866). Bağdat'ta doğup orada Veki' b. Cerrah (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813), Yahyâ b. Maîn, ve gibi devrin önemli alimlerinden ilim öğrenen Devrâkî (ö. 246/860), Kütüb-i Sitte alimleri, Ebû Zür'a er-Razi, Ebû Hatim er-Râzî, Yahyâ b. Saîd gibi alimlere hocalık yapmıştır.⁹² Kendi devrinde Irak bölgesinde çokça hadis rivayet ettiği belirtilen Devrâkî, Nesâî, İbn Hibban, Hatîb el-Bağdâdî ve Zehebî tarafından güvenilir olarak nitelendirilmiştir. Kaynaklarda bir *Müsned* eseri tasnif ettiği bu sebeple “Sahibu'l-Müsned” şeklinde de nitelendirildiği görülmektedir.⁹³ Nesâî, *Sünen*'inin birçok bölümünde Yâkûb b. İbrahim'in hadislerine yer vermiştir.

Nesâî Ebû Nuaym ile Yâkûb b. İbrahim ed-Devrâkî gibi ravilerden hadis rivayet ettiği gibi onların ücretle hadis rivayet eden raviler olduklarını bizatihi belirtmiştir. Örneğin “Taharet” bölümünde Yâkûb b. İbrahim'den naklen Ebû Hureyre yolu ile Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “Hiçbiriniz durgun suya idrar yapıp sonra oradan abdest almasın”⁹⁴ hadisinden sonra, Yâkûb b. İbrahim'in bu hadisi bir dinar karşılığında rivayet ettiğini söylemiştir.⁹⁵

Nesâî ücretle hadis rivayetinde bulunan ve Dımaşk'ın hadis alimlerinden biri olan Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî'nin (ö. 245/860) rivayetini de *Sünen*'ine almıştır. Hem kıraat hem de hadis alimi olan ve “Dımaşk'ın hatibi, mukriî, fakihî, muhaddisi” şeklinde nitelenen Hişâm b. Ammar, Dımaşk'ın Ümeyye Camiinde hatiplik yapmıştır.⁹⁶ Buhârî *Sahih*'inde, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce *Sünen*'lerinde ondan hadis nakletmişlerdir. İclî (ö. 261/875) ve Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu söylerken Nesâî, onun için “la be'se bihi” (zararı yok) demiştir.⁹⁷

Hişâm b. Ammâr'ın rivayet ettiği hadisleri içeren her iki sayfası için bir dirhem aldığı nakledilmektedir. Muhammed b. Müslim er-Râzî'nin (ö. 270/884) onun için “bir süre Hişâm'ın hadislerini almamaya karar verdim. Zira o hadisleri satan birisidir” dediği kaydedilmiştir.⁹⁸ Buna rağmen Nesâî *Sünen*'inin farklı bölümlerinde 14'e yakın yerde ondan hadis rivayet etmiştir.⁹⁹ Ebû Dâvûd, Hişâm'ın aslı olmayan 400'den fazla hadis naklettiğini belirtmiştir. Hişâm b. Ammâr hadis rivayeti karşılığında ücret aldığı için tenkid edilmiş, hatta hadis metinlerinin yoğunluk durumuna göre fiyat değiştirdiği iddia edilmiş, bu sebeple bazı ravilerin onun hadislerini nakletmekten vazgeçtikleri söylenmiştir. Zehebî de ihtiyacı olmadığı halde bu şekilde davranmasını eleştirmiştir.¹⁰⁰ Ancak sonrasında bu tutumundan vazgeçtiği kaydedilmektedir.¹⁰¹

Klasik kaynaklara bakıldığında bazı muhaddisler genel itibarıyla çok muhtaç oldukları için mazerete binaen ücret karşılığında hadis rivayet etmişlerdir. Çoğunluğunun bunu keyfi olarak yapmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla âlimlerin geneli bu durumda olan raviler için ücret almalarını ruhsat olarak kabul etmişlerdir. Nesâî'nin *Sünen*'ine Ebû Nuaym gibi mazereti olup ruhsata tabi olan fakir ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Ancak Beğâvî'nin riva-

89 Zehebî, *Siyer*, 10/152.

90 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünenü's-Suğrâ*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê, (Haleb: Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslâmiyye, 1406/1986) “Mevâkit”, 11 (No: 521); “Tatbîk”, 84 (No: 1150); “Tatbîk”, 101 (No: 1179); “Siyam”, 40 (2220); “Hac”, 192, (No: 3013); “Zînet”, 110 (No: 5362); “İstiaze”, 60 (No: 5546).

91 Nesâî, “Hac”, 192 (No: 3013).

92 Selman Başaran, “Devrâkî, Yâkub b. İbrahim”, *DİA*, 9/248.

93 Zehebî, *Siyer*, 12/141-144; Hatîb, *Tarihu Bağdâd*, 14/277-280; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990) 7/360.

94 Buhari, “Vudû” 73 (No: 239); Ebû Dâvûd, “Taharet”, 36; Nesâî, “Taharet”, 4 (No: 57).

95 Nesâî, “Taharet”, 46 (No: 57).

96 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 4/302.

97 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk Abdualîm Abdulazîm el-Büstî, (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985) 459.

98 Zehebî, *Mi'zânu'l-i'tidâl*, 4/303.

99 Bk. Nesâî, “Taharet”, 134 (No: 203); “Hayız”, 2 (No: 352); “İftitah”, 29 (No:928); “Tatbik”, 80 (No:1146); “Kıyamu'l-Leyl ve Tata-vu'u'n-Nehâr”, 60 (No:1779); “Zekat”, 86 (No: 2603); “Müzara'a”, 2 (No: 3892, 3931, 3940); “Buyû”, 30 (No: 4545), 41 (No:4573, 4574), 104 (No:4712); “Eşribe”, 25 (No: 5628).

100 Zehebî, *Siyer*, 11/426.

101 Tayyar Altıkulaç, “Hişâm b. Ammâr”, *DİA*, 13/151.

yetlerini kabul etmediği ve ona karşı tavır gösterdiği görülmektedir. Zira Nesâî'ye göre Beğavî, bu konuda aşırıya kaçmış, ihtiyacını giderdiği halde bu ruhsatı suistimal etmiştir. Taki bununla İslam ahlakından ayrılmıştır. Nesâî onun mürüvvetini ve rivayetlerini eleştirmiş, âlî isnada sahip bir ravi olduğu halde hadislerini almamıştır.¹⁰²

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre Nesâî'ye göre ravilerde bulunması gereken şartlardan birisi de hadis rivayeti karşılığında ücret almamaktır. Nesâî bu tavrını hadis rivayeti karşılığında ücret almasına ruhsat verilen Begavî için koymuş, onun için bu ruhsatı kabul etmemiş ve ondan hadis almamıştır. Nesâî'nin ücretle hadis rivayet eden ravilere karşı sert tutumunu uygulamadığı görülmektedir. Nitekim o bu hususu eleştirdiği halde ücretle hadis rivayet eden başka ravilerden hadis almış ve *Sünen*'inde bu ravilere yer vermiştir. Bu husus da onun belirlediği bazı şartlara uymadığını göstermektedir.

Konu ile yakın ilgisinden dolayı İmam Nesâî hakkında önemli bir konuya değinmek istiyoruz. Bazı kesimler tarafından Nesâî'nin *Sünenü'l-Kübrâ* eserini telif ettikten sonra Remle emirine ücret karşılığında verdiği iddia edilmektedir. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde¹⁰³ bunların delilsiz iddialar olduğu tespit edilmiştir. Zira klasik tarih ve rical kitaplarının çoğunda Nesâî'nin *Sünenü'l-Kübrâ* eserini Remle emirine hediye ettiği geçmektedir. Ardından Remle emirinin sahih olanları ayırmasını isteyince o da *Sünenü's-Suğrâ*'yı telif etmiştir.¹⁰⁴

Nesâî ile Remle emiri arasında geçen bu hususa değinen Ahmed b. Mahbûb er-Remlî, mezkûr hadisseyi Nesâî'den bizzat duyup şöyle nakletmiştir: “Nesâî *Sünenü'l-Kübrâ*'yı telif ettikten bir müddet sonra Mısır'a rihle için gitmiş Filistin'den geçmiş oradan Remle beldesine gitmiştir. Telif ettiği *Sünenü'l-Kübrâ* eserinin bir nüshasını Remle emirine hediye edince emir kendisine ‘*Sünen*'deki tüm hadisler sahih midir?’ diye sordu. O da ‘Hayır’ cevabını verdi. Emir ‘Sahihleri ondan ayır’ dedi. Nesâî de *Sünenü'l-Kübrâ*'dan ayrı olarak *Sünenü's-Suğrâ*'yı telif etti.”¹⁰⁵ Mezkûr hadisede Nesâî'nin *Sünen*'i ücret karşılığında telif ettiği veya emire sattığı ile ilgili herhangi bir söz geçmediği gibi buna işaret eden herhangi bir emare de tespit edilememiştir. Hediyeleşmenin toplumların çoğunda kültürel kaynaşma aracı olduğu ve İslam dininde ayrı bir yerinin olduğu göz önüne alınarak kaynakların çoğunda Nesâî'nin *Sünenü'l-Kübrâ*'yı emire hediye ettiği geçmekte bu da ücret karşılığında vermediği ihtimal dahilindedir.¹⁰⁶ Nitekim tarihten günümüze kadar hediye için para karşılığında verilmediği bilinen bir husustur. Bunun yanı sıra Nesâî'nin ücret karşılığında hadis rivayet eden ravilere karşı gösterdiği tavır da onun eserini herhangi bir ücret karşılığında satmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

102 Zehebî, *Siyer*, 13/ 348; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzan*, 3/559; Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 281.

103 Tespitler için bkz. Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 275.

104 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2009) 1/102; Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk Abdulfettah Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslamiyye, 1995) 230.

105 Ebû Yâsîr Muhammed b. Matar b. Osman ez-Zehrânî, *Tedvînu's-sünnetu'n-nebeviyye neş'etuhu ve tatavvuruhû mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti karni't-tâsîi'l-hicrî*, (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1417/1996) 141.

106 Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 331.

Sonuç

İslam dininin ilim, eğitim ve öğretime verdiği öneme işaret eden çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de ilimle meşgul olmayı teşvik etmiş Hz. Peygamber de hadisleri ile ilmin önemine işaret etmiştir. Sahabe dönemine baktığımızda gerek Suffe ehli olsun gerekse de muhtelif bölgelere yerleşen sahabe olsun onlar, Hz. Peygamber'den öğrenmiş oldukları bilgileri kendilerinden sonraki nesillere ulaştırmak için emek vermiş ve ilmi muhafaza etmişlerdir. Tabiîn döneminde de hadisler hem nakledilmiş hem de kayıt altına alınmaya devam etmiştir.

Muhaddisler, hadisleri sonraki nesillere ulaştırmak için gerekli titizliği göstermiş ve rivayete engel olan hususları ortaya çıkarmışlardır. Nitekim bir cerh sebebi olarak görülen bu engellerden birisi de hadis rivayeti karşılığında ücret almak olmuştur. Söz konusu mesele hakkında bu çalışmada varmış olduğumuz önemli bazı tespit ve sonuçlar bulunmaktadır. Öncelikle ücretle hadis rivayetinin kısmen II. asırda başladığı III. asırda ise yoğun hale geldiği görülmektedir. Tasnif döneminde ilmin geniş çevrelere ulaşması, Müslümanların değişik sosyo-kültürel yapılarla karşılaşması ve ekonomik olarak geçim sıkıntılarının başlaması, hadislerin nadir de olsa ücret karşılığında rivayet edilmesine sebep olmuştur. Bu dönemde ücretle hadis rivayetini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki grubun olduğu görülmektedir. Ücret karşılığında hadis rivayetini kabul etmeyenler daha çok "Allah'ın kitabı karşılığında alınan ücret, ücretlerin en helal olanıdır" hadisine dayanarak bunun uygun olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşe sahip olanlar hadis rivayeti karşılığında ücret almayı cerh sebebi saymış ve böyle ravilerden hadis almamışlardır.

Ücret karşılığında hadis rivayet edilebileceğini savunanların görüşleri de muhaddisin bin bir zorlukla, bütün maddi varlıklarını sarf ederek aldıkları hadisleri hiçbir zorluk çekmeden başkalarına doğrudan aktarmanın kendilerine haksızlık olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşün altında yatan ikinci bir sebep de muhaddislerin hadis rivayeti ve ilimle uğraşmaları, onların geçimlerini sağlayacak başka işlerde çalışmalarına engel olmuş, bu da fakirleşmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla başta kendi geçimlerini sağlamak için hadis rivayetinin ücret karşılığında rivayet edilebileceğini savunmuşlardır. Ancak tespit edilen önemli bir sonuç da şudur ki Nesâî gibi ücretle hadis rivayetini kabul etmediği halde böyle ravilerden hadis rivayet edip eserine kaydedenlerin varlığıdır. Bu sebeple Nesâî bu iki grup içerisinde zikredilebilir.

Nesâî, Ali b. Abdulaziz el-Begâvî ile Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn'i ücretle hadis almakla suçlamış bunlar arasında Begâvî'yi sert bir şekilde eleştirip ondan hadis almazken Ebû Nuaym'den hadis almış ve *Sünen*'inde rivayet etmiştir. Ancak her iki raviye bakıldığında ikisinin de fakir olmaları, herhangi maddi bir gelirlerinin olmaması sebebiyle ücret aldıkları görülmektedir. Ayrıca her iki ravi de cerh ve ta'dil alimlerin genel itibarıyla sika kabul edilmişlerdir. Netice itibarıyla Nesâî'nin aynı sebepten ta'n ettiği iki kişi arasında birisinden hadis alıp diğerinden hadis almamasının tek sebebinin ücret alması olmadığı sonucuna varılabilir. Genel olarak ücretle hadis rivayetinin tasnif döneminde yapıldığı göz önüne alındığında bu dönemde ücretle hadis rivayetini kabul etmeyen alimler, bu ravileri cerh ettikleri halde hadislerini rivayet edip eserlerine almışlardır. Bunun en açık örneğini Nesâî'nin *Sünen*'inde görmek mümkündür.

Kaynakça

- Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî. *Cevâhirü'l-madiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1412.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zîn, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995/1416.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2015.
- Akaslan, Yaşar. "Ashab-ı Suffe'nin Kur'an ve Kırâat Tarihine Katkıları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (2022), 757-782.
- Aydemir, Selahattin. "Hadis Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (Eylül 2020).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Mahmûd Muhammed Nassâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'an Okuma ve Öğretme Meselesi". *Uludağ Üniversitesi Dergisi*, 5 (1993).
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkî. *Bustânü'l-Muhaddisîn*. çev. Ali Osman Koçkuzu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Geylânî, es-Seyyîd Münâzır Ahsen el-Geylânî. *Tedvînu'l-Hadis*. Arapçaya çev. Doktor Abdurrezzak İskender, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Hâdî b. Muhammed Rüşû. *el-İmâmu'n-Nesâi ve Menhecuhû fi's-Sünen*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1437/2016.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân, Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî, Medine: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-İlm* çev. Mahmud Varhan, Ali Yücel, İstanbul: Karınca Yayınları, 2015.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Gurâme, ty: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi târihi'lümem ve'l-mülük*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn, Dımaşk: Mektebetu Dâru'l-Beyan, 1389/1969.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdulselem Tedmîrî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l Arabî, 1418/1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Beyrut: Müessesesü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*. thk. İhsan Abbas Beyrut: Daru's-Sadr, 1415/1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, ty. Mektebetu'l-Farâbî, 1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtîb el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Büstî, Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985.
- Kanarya, Bayram. *Sure ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İlmî Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kanbaş, Mahmut Sami Kanbaş. *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Muhammed b. Abdulganî el-Bağdâdî Ebûbekr, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâtu's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Müslim b. el-Haccâc, Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Bi Nakli'l-Adli 'an Adli 'an Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem (el-Câmiu's-Sahîh)*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1395/1975.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim Mısır: Hey'etu'l-Misriyye, 1394/1974.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- el-Maarrî, Ebû Hafz Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Seyrû'l-Mübârekî Suud: Câmiatu'l-Melik Muhammed b. Suûd, 1410/1990.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Hasâisü Emîru'l-Mü'minin Ali ibn Ebî Tâlib*. thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî, Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünenü's-Suğrâ*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûatu'l-İslâmiyye, 9 Cilt, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nüreddin İtr. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-*. İstanbul: Nida Akademi 2021.
- Özçelik, Fikret. “*Cerh-Ta'dilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde*”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20/1 (Haziran, 2020).
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî tenkîhu'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Subhî es-Sâlih, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî. *Ulûmu'l-hadîs ve mutalahuh*. Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1984.
- Subhî es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takribi'n-Nevevî*, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2009.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kubrâ*. thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, 1413/1993.
- Tâhir el-Cezâiri, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâiri, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûatu'l-İslamiyye, 1995.
- Tatar, Veli. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Tezkiretu'l-Huffâz*. thk. Zekeriyâ Umeyrat, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *el-'İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâid b. Besyûnî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zehrânî, Ebû Yâsir Muhammed b. Matar b. Osman ez-Zehrânî. *Tedvinü's-sünnetü'n-nebeviyye neş'etuhu ve tatavvuruhü mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti karni't-tâsî'l-hicrî*. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1417/1996.

EXTENDED ABSTRACT

There are many verses in the Qur'an that encourage seeking knowledge. Prophet Muhammad, as the second fundamental source of Islam, emphasized the importance of education and teaching in his hadiths. During the periods of the Companions and the Successors (Tabi'in), the Muhaddiths preserved the hadiths they learned from Prophet Muhammad and endeavored to transmit them reliably to the subsequent generations. They considered this activity as a form of worship. They took the necessary precautions and laid the foundation for branches of knowledge such as criticism and authentication (cerh-ta'dil). Moreover, they showed the required meticulousness and regarded it as an act of worship. To ensure the reliable transmission of hadiths to future generations and to distinguish between authentic, weak, and fabricated narrations, they thoroughly examined the status of narrators in the chain of transmission through the study of criticism and authentication, thereby maintaining the rigor of narration. Therefore, the conditions of criticism and authentication were examined for the narrators who transmitted the hadiths, and efforts were made to determine the authenticity of the hadiths.

In order to accurately determine and transmit the hadiths, which are the second source of the Islamic religion, the reliability and integrity of the narrators who transmitted the hadiths were examined primarily through justice and memory. The qualities that make a narrator trustworthy or untrustworthy were assessed according to the criteria established by the meticulous scholars. Therefore, the scholars of hadith established a systematic criticism system to ascertain the authenticity and reliability of a hadith. Thus, the qualities that could undermine the social status and credibility of a narrator were brought to light, and the hadiths narrated by such individuals were categorized as weak.

One of the obstacles considered as a criticism (cerh) factor in hadith narration is receiving payment in exchange for narrating hadiths. The issue of narrators receiving payment, which is believed to harm the authenticity of the hadiths, is among the topics that have been debated. It is necessary to examine the approach of the Muhaddiths towards the narrators who narrated hadiths for a fee during the classification period, when the main sources of hadith literature were compiled. It is observed that the practice of narrating hadiths for a fee started to some extent in the second century and became more systematic in the third century. The spread of knowledge to different regions during the classification period, Muslims encountering different civilizations, and economic difficulties led to the occasional narration of hadiths for a fee. During this period, there were two different groups: those who accepted narrating hadiths for a fee and those who did not. Those who accepted it based their views on the hadith "The wages earned for the Book of Allah are the most lawful of wages" to justify their position. Those who held this view considered receiving payment for hadith narration as a criticism (cerh) factor and refrained from taking hadiths from such narrators. The proponents of the view that hadith narration could be done for a fee believed that it would be unfair for them to receive hadiths from scholars who had to endure hardships and expend all their material resources to acquire the hadiths, and then transfer them to others without facing any difficulties themselves. Another underlying reason for this view is that the engagement of Muhaddiths in hadith narration and scholarly pursuits prevented them from engaging in other professions to sustain their livelihoods, leading to economic hardship. Therefore, they argued that hadith narration could be undertaken for a fee to support their own livelihoods. Therefore, Nesa'i can be mentioned within these two groups. After discussing the general approach of the hadith scholars towards narrators who narrated hadiths for a fee during that period, we can specifically address the approach of Nesa'i and whether he reflected this in his work, based on his Sunan. Indeed, it is evident that Nesa'i did not accept narrating hadiths for a fee. However, it is known that he did narrate hadiths from some narrators who received payment. In fact, while he harshly criticized some narrators who narrated hadiths for a fee, he also narrated hadiths from other narrators in similar circumstances. One of the narrators whom he strongly criticized for narrating hadiths for a fee is Begavi. Nesa'i accused Ali ibn Abdulaziz al-Begavi and Abu Nuaym Fadl ibn Dukeyn of accepting payment for narrating hadiths. While he refrained from taking hadiths from Begavi and harshly criticized him, he did take hadiths from Abu Nuaym and included them in his Sunan. However, considering both narrators, it is evident that their acceptance of payment was due to their lack of financial stability and a lack of any other source of income. Additionally, both narrators were generally regarded as reliable (sika) by the scholars of criticism and authentication (cerh and ta'dil). In conclusion, it can be inferred that the sole reason for Nesa'i taking hadiths from one narrator and not from another, whom he criticized for the same reason, was not solely based on receiving payment. Generally, during the classification period when narrations were compiled, scholars who did not accept narrating hadiths for a fee still included the narrations of these narrators in their works despite criticizing them. Nesa'i's Sunan provides a clear example of this.

In the overall progression of the study, the views of those who accepted and those who rejected narrating hadiths for a fee were first examined, along with the justifications they provided for their respective positions. The connection between these justifications and the views they defended was addressed. Subsequently, this issue was specifically

discussed in relation to Nesa'i. The approach of hadith scholars who authored numerous hadith works during the classification period towards narrators who received payment or any form of benefit in exchange for narrating hadiths was examined, as well as whether this behavior harmed the reliability and integrity of the narrators. Thus, an attempt was made to determine whether accepting payment for hadith narration compromised the justice and preservation of the narrators.

PIRSGİRÊKA HELBESTÊN
BÊMEXLES: LÊKOLÎNEK LI
SER HELBESTA “ÎRO JI DESTÊ
DILBERÊ”

Mesut ARSLAN

Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Siirt-Türkiye.
mesut.arслан@siirt.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7929-0631>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 22/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 23/05/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1254732>

Pirsgirêka Helbestên Bêmxles: Lêkolînek Li Ser Helbesta "Îro Ji Destê Dilberê"

Kurte

Mexles, nasnavê edebî yê helbestvan e û ji xwendevan û lêkolîneran re xwediyê helbestê diyar dike. Lê pirsgirêk ev e ku di her helbestê de mexles nîne. Di lêkolîneriya helbesta klasîk de yek ji pirsgirêkên mezin ev helbestên bêmxles in. Diyarkirina xwediyê helbestên wiha ji bo lêkolîneran ezmûneke giran e. Hewce ye em bibêjin ku di edebiyata Kurdî ya klasîk de jî gelek helbestên wiha hene, bi taybetî di nav yên Feqiyê Teyran de. Di vê gotarê de wekî nimûne emê li ser helbesta "Îro ji destê dilberê" bixebitin ku bêmxles e û lêkolîneran ew ser navê du şairên cuda (Feqiyê Teyran û Siyahpoş) weşandine. Ligel van herdu îddiayan me jî di koleksiyona Jaba de di nav destxetekê de parçeyêkê vê helbestê peyde kir. Bi vî rengî jî bo heman helbestê di destê me de sê nusxeyên cuda çêbûn ku bi rêbaza edîsyon-krîtîkê mirov dikare lêkolîna metnî bike. Me jî di vê gotarê de ev hersê metin dane ber hev da ku xwediyê vê helbestê piştrast bikin. Herwiha bi rêbaza întertekstualîte (navbermetnî, navdeqî) jî ji me re gelek delîl peyde bûn ku em xwediyê helbestê bibînin. Di encamê de em ghiştine rayekê. Lê ji ber ku ev rêbaza têkel ku me bi kar anî ji bo lêkolîna edebiyata Kurdî ya klasîk nû ye û ji bilî vê helbesta nakokî bi giştî şêweya Feqiyê Teyran û Siyahpoş pir dişibine hev ghiştina encamê ne karekî rehet bû. Em hêvî dikin ku ev rêbaz jî bo helbestên din ên bi vî rengî bibe rênîşanek û pirsgirêkên wiha çareser bike.

Peyvên Sereke: Edebiyata Kurdî ya Klasîk, Îro ji destê dilberê, Feqiyê Teyran, Siyahpoş, A. Jaba.

The Problem Of Poems Without Pseudonyms: A Research On The Poetry "Îro Ji Destê Dilberê"

Abstract

The pseudonym is the literary name of a poet and informs the readers about the owner of the poem. However, not every poem has a pseudonym. Such poems without pseudonyms pose an important problem in classical literature studies. Finding the real owner of these poems is an important experience for literary researchers. It should be noted that there are many such poems in classical Kurdish literature, especially in the Feqiyê Teyran's Divan. In this article, the problem will be considered in the example of the Kurdish poem "Îro ji destê dilberê". Researchers attribute it to two different poets (Feqiyê Teyran and Siyahpoş). Apart from the two claims, the aforementioned poem was found in a manuscript book dating back to the 19th century. Using edition-critical, the researcher tried identifying the poem's owner by considering the existing three copies. The researcher found significant evidence utilizing the analysis of intertextuality provided to find the owner of the poem. However, this is a newly tried compound method in Classical Kurdish literature and therefore it is not easy to reach the result. Because beyond this controversial poem, the styles of Feqiyê Teyran and Siyahpoş are very similar. However, it can be concluded that the applied method can be a guide in solving the problem in other classical poems whose pseudonym is not known.

Keywords: Classical Kurdish Literature, Îro ji destê dilberê, Feqiyê Teyran, Siyahpoş, A. Jaba.

Destpêk

Mexles, bi kurtî destnîşana helbestvan e. Mexles, ew nasnavê edebî ye ku şair ji xwe re hildibijêre. Di edebiyata klasîk de xwediyê helbestê bi mexlesê diyar dibe. Piranî her şair xwedî mexles e, hetta hin caran ji yekê zêdetir. Bo nimûne Feqiyê Teyran mexlesa “Feqî”, “Miksi” û “Mîm û Hê” bi hev re bi kar tîne. Dîsa *şairê* Kurdî yê ku bi mexlesa Siyahpoş helbest dinivîse navê wî yê rastî Mihemed Cewad e.¹ Mexles, piranî di dawîya helbestê de cih digire. Di berhemên wekî mesnewî û menzûmeyan de ku pir bi hecm in, dirêj in, mexles dibe ku çend caran derbas bibe lê di xezel û qesîdeyan de helbestvan piranî mexlesa xwe carekê dibêje û bi vî şeklî xwediyê helbestê eşkere dibe. Lê di hin helbestan de mexles nîne û dîtina xwediyê helbestên wiha ji bo lêkolîneran pirsgirêkeke mezin e.

Di *Dîwana* Feqiyê Teyran de, ku ne dîwanek murettab e, paşê ji aliyê lêkolîneran ve hatiye komkirin, em gelekî rastî helbestên bêmxles *tên*. Herwiha ji nav defter û mecmûeyên destxet gelek helbestên nûkeşîfkirî derdikevin ku dibêjin ên Feqiyê Teyran in, bes ew jî bêmxles in. Loma lêkolîner ji vê xwedîbûnê ewle nabin û ev îddia muhtacê piştrastkirinê ne.

Çend sal berê xezeleke nû hate weşandin ku ew ya Feqiyê Teyran e.² Xezel, bi gotina “Îro ji destê dilberê” dest pê dîke loma me wisa bi nav kir. Çavkaniya lêkolîner keşkûleke destxet e ku ji malbata Hezanî maye. Ev keşkûl ne pir kevn e, li gorî Karak ew ji salên 1930î maye.³

Di vê xezelê de ji çend mexlesên Feqiyê Teyran ên ku em dizanin yek jî derbas nabe. Lê nivîsendeyê destxetê Hecî Harîsê Begzadeyê Hezroyî li serê xezelê “Min kelamî Feqiyê Teyran rehmêtullahî ‘eleyhî” nivîsiye, ango daye zanîn ku ev helbest Feqiyê Teyran gotiye. Bi rastî jî kesên ku ji terza Feqî agahdar bin di xwendina pêşî de wê fikir bikin ku ev helbest a Feqiyê Teyran e. Lê dema me çavkanî şopandin me dît ku ew ne helbesteke nû ye. Zeynelabidîn Zinar, di sala 1991ê de di kitêba xwe ya bi navê *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî* de ev helbest weşandiye, lê wekî ya Siyahpoş.⁴

Siyahpoş, di edebiyata Kurdî de bi mesnewiya xwe ya *Seyfulmulûk* navdar e.⁵ Taybetiyeke vê esera wî heye ku şair, 14 xezel reşandine nav vê mesnewiyê. Di nav van xezelan de ev helbesta ku Zinar dibêje ya Siyahpoş e, Karak dibêje ya Feqî ye, nîne. Herwiha di nav berhevoka Siyahpoş a bi navê *Çend Xezel û Helbest* de jî me ev helbest nedît.⁶

Zinar, di pêşgotina xebata xwe de dibêje ku wî ev helbest piranî ji berevokên destnivîsar peyde kirine. Ev berevok jî piranî bi destê Mela Ehmedê Qoxî (m. 1996) hatine zêdekirin; ew nêzî 250 rûpelî û wekî fotokopî ji welêt ghiştine ber destê wî.⁷ Zinar, tîpguhêziya helbestan kiriye lê destxet bi xwe neweşandina loma em orjînalê destxetê nabînin. Loma em nizanin ku Zinar ev helbest ji kû wergirtiye û li ser navê Siyahpoş qeyd kiriye.

Qoxî, gelek nimûneyên edebiyata Kurdî di esera xwe ya *Dîwana Camî* de kom kirine. Di *Dîwana Camî* de di bin sernavê “çend gofteên Siyahpoş” de deh helbest hene⁸ lê ev helbest nîne. Herwiha Qoxî li ser navê şairekî din jî be cih nedaye vê helbestê.

Çend sal berê gava em li ser destxetên koleksiyona Jaba dixebitîn, di destxeta bi hejmara “Kurd 5” de rastî vê helbestê hatibûn, di navbera wereqê 15a-15bê de.⁹ Ew di nav defterekê de bû ku stranên Kurdî yê folklorîk tê de hatibûn komkirin. Jaba, di rûpelê ewilê vê defterê de bi Frensî wiha nivîsîbû: Chansons Kurdes Dites Birité. Pastourelles qu’on chante dans la danse dite gouvend. [Stranên Kurdî yê bi navê “berîte” ku şivan di reqsa bi navê govend de dibêjin]. Lê di vê defterê de tenê berîte nebûn. Herwiha nimûne ji destanên Kurdî jî hebûn ku yek ji wan jî destana Derwêşê Evdî bû. Di navbera berîte û van destanên evîniyê de beşek jî vê helbestê hebû. Ewçax jî me guman dikir ku ev helbest a Feqiyê Teyran e; ji ziman û şeweya wê ev ‘eyan bû lê di dîwanên Feqî yê li ber dest de ev helbest nebû. Gotara Karak mijar hinekî safî kir lê piştî ku di berhema Zinar de heman helbest li ser navê Siyahpoş dît me fêm kir ku ev ji bo edebiyata Kurdî ya klasîk pirsgirêkeke giştî ye û lêkolîneke berfirehtir hewce dîke.

1 Abdurrahman Adak, “Mexles di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de”, *Nûbihar Akademî* 3/10 (Kanûna Pêşîn 2018), 18-19.

2 M. Zana Karak, “Helbesteke Nûpeyda ya Feqiyê Teyran”, *Nûbihar Akademî* 4/15 (Îlon 2021), 109-119.

3 Karak, “Helbesteke Nûpeyda ya Feqiyê Teyran”, 116.

4 Zeynelabidîn Zinar, *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî* (Stockholm: Yekitiya Nivîskarên Kurd, 1991), 131-133.

5 Ev mesnewî heta niha du caran bi tîpên Latîni hatiye weşandin: Ji aliyê Celîlê Celîl ve (Wien: Institut für Kurdologie, 2000) û ji aliyê Berdirxan Amedî ve (Stenbol: Nûbihar, 2006).

6 Siyahpûş, *Çend Xezel û Helbest*, amd. M. Reşîr Irgat (Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 1999).

7 Zinar, *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî*, 13.

8 Ehmed Hilmîyê Qoxî, *Dîwana Camî*, (Diyarbakir: Îhsan, 2004), 378-389.

9 Bnr. Mesut Arslan, “Kurd 5”, *Koleksiyona Aleksandre Jaba ya Destnivîsên Kurdî (Vekolîn û Saloxdan)*, ed. Mustafa Öztürk, (Diyarbakir: Lîs, 2018), 62-64.

Ev destxeta bi hejmeta “Kurd 5” ku di koleksiyona Jaba de cih digire, di dawiya wê de qeyda temmêtê nîne, loma em nizanin ji kîjan salê maye. Bes, çend destxetên din ên vê koleksiyonê ku pir dişibine wê, wekî Kurd 1, Kurd 2 û Kurd 49, qeyda wan a temmêtê 1860 e. Jixwe Jaba heta sala 1866an li Erziromê maye, paşê teqawîd bûye, çûye Izmîrê û 1894an de jî li wir miriye.¹⁰ Loma em dikarin bibêjin ku sala nivîsîna wê destxetê jî di navbera 1860 û 1866an de ye. Di her hal û karî de ev destxeta ku emê di vê nivîsê de biweşînin ji ya ku Karak bikaranî jî ji berevoka Qoxî jî kevintir e.

1. Pirsgirêka Destnîşankirina Xwediyê Helbestên Bêmxles

Wekî ku Orhan Okay ji René Wellek neql dike “dîroka edebiyatê di rastiya xwe de dîroka metnan e”.¹¹ Her destxet an berhemek nû ye an nusxeke nû ya berhemê heyî ye. Ev herdu jî ji bo lêkolîneran muhîm in. Lê tesnîfkirina wan destxetan û diyarkirina xwediyê wan berhemên jî ji bo lêkolîneran karekî esasî ye. Şairên ku di saxiya xwe de dîwaneke muretteb amade nekirine gava di helbestê de mexles jî nebe mirov ewle nabe ku ev helbest ya kê ye. Ev zehmetî ji bo gelek helbestên Feqî derbas dibe, ji ber ku di dîwana wî de, ku wê paşê ji aliyê lêkolîneran ve hatiye komkirin, gelek helbestên bêmxles hene. Ev jî sedema gengeşiyana e. Bo nimûne helbesta “Îro ji eşqa sorgulê”, ku bêmxles e, di Keşkûla Kurmancî de wekî anonim hatiye qeydkirin¹² lê Xalid Sadînî ew xistiye nav *Dîwana Feqî*.¹³ Dîsa di wî warî de nimûneyeke sosret helbesta “Dilo carek xo hişyar ke” ye. Ev helbest, di *Keşkûla Kurmancî* de wekî anonim hatiye qeydkirin.¹⁴ Lê li gorî destxeta Muzennib ew helbesta Feqiyê Teyran e. Li gorî Ebdullah Varlı jî ew ya Ehmedê Xanî ye. Sadînî jî ew xistiye nav *Dîwana Feqî*.¹⁵

Ev pirsgirêka helbestên bêmxles û dîtina xwediyê wê tenê di *Dîwana Feqî* de nîne helbet. Ev pirsgirêkeke giştî û berfireh e di edebiyata Kurdî ya klasîk de. Bo nimûne di *Keşkûla Kurmancî* de du heb helbest li ser navê Siyahpoş hatine weşandin ku herdu jî bêmxles in. Ji van yek “Ger tu nazik sorgul î” ye.¹⁶ Lê heman helbest di xebateke din de li ser navê Mela Huseynê Bateyî hatiye weşandin.¹⁷

Li ser vê mijarê em dikarin gelek nimûneyan bidin. Ji ber ku di keşkûl û mecmûeyan de helbestên Kurdî yê wiha bêmxles pir hene û heman helbest li ser navê şairên cuda hatine weşandin. Hewce ye em bibêjin ku ev pirsgirêk di edebiyata Tirkî ya klasîk de jî heye. Ji ber ku hin şairan -ji ber sedemên cuda- mexles neemilandiye berhemên wan li ser navê hin kesê din belav bûne.¹⁸

Ji bo çareserkirina pirsgirêkên wiha pêşî ji me re zêdetir destxet divê. Dibe ku di destxetekê de helbest kême hatibe nivîsîn an jî hin rûpelên wê wînda bûbin. Dîsa di hin destxetan de di destpêka helbestê de navê şair tê nivîsîn. Herçend ev sernav ji aliyê mustensix/nivîsênde ve hatibe diyarkirin ango dibe ku destnîşankirineke şaş jî be dîsa jî ji bo dîtina xwediyê helbestê delîlek e. Eger ew jî nebe rêbaza analîza şeweyê, taybetiyên devokê, hîlbijartina peyvan, qalibên hevpar, teşe, kêş û serwa û hetta naveroka helbestê dikare rê nîşanî me bide. Lêkolîner hewce ye van hemiyan bi hev re bi kar bîne, ji ber ku yek bi tenê ne bes e û me nagihîne encameke dirist. Bo nimûne şair bandor ji hev digirin û hem jî aliyê şeweyê ve hem jî aliyê teşe û naverokê ve carinan zaf dişibin hev. Herwiha di edebiyata klasîk de kevneşopîya nezîrenivîsînê heye ku helbestên nezîre jixwe pir dişibine hev. Gava helbestên wiha bê mxles bin, lêkolîner hewce ye zêdetir baldar be ji bo dîtina xwediyê helbestê.

2. Helbestên Feqî Di Defteran De

Feqiyê Teyran, helbestên xwe bi Kurmanciyê zelal û vegotîneke sivik (sehlî mumtenî) gotine. Wî di saxiya xwe de helbestên xwe di dîwanekê de kom nekirine ango wî dîwaneke muretteb pêk neaniye, an jî ew defter hê peyde nebûye. Jixwe jiyana wî ya derwîşane, gerok û serazad jî ji wê re musaid xuya nake. Loma helbestên wî di keşkûl û mecmûeyan de, di defterên belawela de gihîştine heta îro. Bo nimûne çendek berê helbesteke Feqî ya bi zimanê Farsî peyde bû.¹⁹ Bi lêkolînerên nû peydekirina helbestine wî yê nû jî pêkan e. Ev destxeta “Kurd 5” ya di koleksiyona Jaba

10 Mustafa Öztürk, “Aleksandre Jaba ve Onun El Yazmaları Koleksiyonundaki Türkçe Eserler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (Nisan 2017), 42.

11 M. Orhan Okay, “Edebiyat Tarihi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Gihîn 14 Çiriya Paşîn 2022).

12 Celîl Celîl, *Keşkûla Kurmancî* (Wien: Institut for Kurdologie, 2004), 194-195.

13 M. Xalid Sadînî, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî* (Stenbol: Nûbihar, 2017), 469-471.

14 Celîl, *Keşkûla Kurmancî*, 190-191.

15 Sadînî, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 473-476.

16 Celîl, *Keşkûla Kurmancî*, 53-54.

17 M. Xalid Sadînî, *Mela Huseynê Bateyî: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî* (Stenbol: Nûbihar, 2011), 139-142.

18 Serpil Mutlu Kırılı, “Şairin Adı Yok: Klâsik Türk Şiirinde Mahlas Kullanmayan Şairler”, *Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a Armağan*, ed. Giyasi Babaarslan û yd. (İstanbul: Dün Bugün Yarın, 2021), 1020.

19 M. Xalid Sadînî, “Helbesta Feqiyê Teyran ya bi Zimanê Farsî”, *Nûbihar* 125 (Payîz 2013), 66-67.

de jî keşfeke nû ye ji bo dîroka ziman û edebiyata Kurdî. Ji ber ku di nava xwe de ligel nimûneyên folklorê helbesteke edebiyata klasîk jî dihevine. Hewce ye em bibêjin ku di nav koleksiyona Jaba de gelek mecmûeyên helbestan hene ku di nav wan de jî gelek helbest û menzûmeyên Feqî hene, wekî Ey Avê Av, Şêxê Sen’anî û hwd.²⁰

3. Helbesta “Îro Ji Destê Dilberê”

Gava em helbesta ku Zinar weşandî û ya ku Karak weşandî didin ber hev cudahiyeke mezin xuya nake. Wekî ku ew ji heman mak-destxetê hatine zêdekirin lê helbesta di destxeta “Kurd 5”ê de piçek ferq heye. Jixwe rêbaza edîsyon-krîtîkê loma heye; hemû destxet tene komkirin, ferq û cudahiyeke wan tene nîşandan û metnekî kamil tene amadekirin. Li jêr emê pêşî ya ku Zinar weşandî, peyre ya ku Karak weşandî bi navê Hezanî peyre ya destxeta “Kurd 5” binivîsin û wan bidine ber hev. Bi vî rengî emê hewl bidin ku xwediyê helbestê diyar bikin.

Beyta 1. Zinar:

Îro ji destê dilberê
Pir bû li min fikr û xiyal
Bedhal kirim dêmenwerê
Wextê ku min di ew xezal

Hezanî:

Îro ji destê dilberê / pur bûn li min fikr û xiyal
Bedhal kirim dêmenwerê / weqta ku min di ew gezal

Kurd 5:

Îro ji destê dilberê
Pur bû li min fikr û xiyal
Bedhal kirim dêmenwerê
Weqta ku min di ew şepal

Berî naveroka helbestê hewce ye em li ruxsarê meyzênin. Ev helbest bi wezna ‘erûzê hatiye nivîsîn. Wezn ango kêşe di helbesta klasîk de hêmayeke ahengê ye û bingehîn e. Qalibê wezna vê helbestê mustefîlun / mustefîlun e ku dikeve nav behra recez. Ev behr û ev qalib di helbesta Kurdî de pir tene bikaranîn. Di *Dîwana* Feqî de jî herî zêde helbest bi vî qalibê hatine nivîsîn, 14 heb.²¹ Loma em dikarin bibêjin ku ev helbest ji aliyê weznê ve pir li terza Feqî tene.

Di destxeta Hezanî de helbest bi beytan hatiye nivîsîn lê di ya Zinar û “Kurd 5” de bi murebbe‘. Ji ber ku ev xezeleke musemmet e ango nîv-riste di nava xwe de jî bi qafiye ne bi herdu avayî jî dikarin bêne nivîsîn.²² Gelek helbestên Feqiyê Teyran û Melayê Cizîrî wisa ne, loma di nav edîsyonên wan de ferqên wiha xuya dikin; hin mustensix wan wekî beyt dinivîsin hin wekî murebbe‘.

Feqiyê Teyran hez dike ku bi peyva “îro” dest bi helbestê bike. Di *dîwana* wî de sê helbest wisa dest pê dikin, wekî “Îro ji dest husna hebîb” ku mexlesa wî “Mîm û Hê” tene derbas dibe.²³ Wî ev uslûb ji ustadê xwe Melayê Cizîrî wergirtiye. Di *Dîwana* Mela de jî 119 helbestan heft heb bi peyva “îro” dest pê dikin.²⁴ Di nav helbestên Siyahpoş de jî muxemmesa wî bi “îro” dest pê dike: “Îro me ji dest gûnceleban nale ji dil tene”.²⁵ Loma ev jî bo diyarkirina xwediyê helbestê nabe delîlek.

20 Bnr. Yakup Aykaç, “Danasîn û Tewsîfa Mecmû‘eyên Helbestan di Koleksiyona Aleksandre Jaba de”, *Kurdîyat* 4 (Kanûna Pêşîn 2021), 23-60.

21 Edip Saydun, *Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî Di Dîwana Feqiyê Teyran De* (Zaningeha Wan Yüzüncü Yilê, Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkîyeyê, Teza Lîsansa Bilind, 2018), 32-33.

22 Abdurrahman Adak, *Teşeyên Nezmê di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de* (Stenbol: Nûbihar, 2019), 184-186.

23 Sadinî, *Feqiyê Teyran: Jiyana, Berhem û Helbestên Wî*, 127-136.

24 Mela Ebdusselamê Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî, wer. Jan Dost (Stenbol: Dara, 2018), 364, 410, 458, 498, 614, 658, 730.

25 Qoxî, *Dîwana Camî*, 388-389; Siyahpoş, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*, amd. Bedirxan Amedî (Stenbol: Nûbihar, 2006), 74.

Şair, "fîkr û xeyal" bi hev re bi kar anîye. Fîkr, endîşe, tirs û mitaleya firqetê; xeyal jî hêviya wisletê beyan dike. Di tesewîfê de ji vê re "xewf û reca" tê gotin. Li gorî vê 'evd, hewce ye hem ji xezeba Xwedê (firqet) bitirse, di nav xofê de be hem jî ji rehma wî (wislet) hêvî qut neke, herdem umîdwar be. Aşiq jî li hember yarê di vê rewşê de ye; wislet bihişt e, firqet dogeh û herdu jî bi qasî hev nêzik û bi qasî hev dûr in. Feqî, di helbesteke xwe de ev qalîba "fîkr û xeyal" bi kar anîye, 'eynî di konteksta vê helbestê de:

Ew "Mîm û Hê" qelb û mitalan

Her bi wan fîkr û xiyalan

Rast dikit pend û misalan

Şairê nesîhetê²⁶

Feqî, heman qalîb di *Bersîsê 'Abid*²⁷ û *Zembîlfiroş*²⁸ de jî bi kar anîye. Şêx Ehmedê Feqîr jî (m. piştî 1832yan), ku di bin tesîra helbesta Feqî ya "Ey avê av" de maye û nezîreyek jê re nivîsiye²⁹, vî qalîbî bi kar tîne: "Aşiq û dîwan û dîn im min nema fîkr û xiyal".³⁰ Heman qalîb di xezeleke Sîyahpoş de jî heye: "Ah ji dest fîkr û xiyalan bê ser û saman im ez".³¹

Wekî ku xuya dike di navbera van hersê nusxeyan de ferqek mezin nîne: "dêm-enwerê" bûye "dêm esmerê", "xezal" jî bûye "şepal". Van nuansa ne wezn ne jî qafiye xirakirîye. Gotina "dêm-enwerê" an jî "dêmê enwerî" di *Dîwana Mela* de jî derbas dibe.³² Herwiha hewce ye em bibêjin ku "dêm" di edebiyata klasîk de ji bo rû, sûret û wechê yarê tê gotin³³ û nûranîbûna wech ji esmerbûna wê bêhtir li ruhê vê edebiyatê tê.

Xezal û şepal herdu jî ji bo wesfê rindî, delalî û ciwaniya yarê têne bikaranîn. Herwiha herdu jî navê heywanan e. Xezal, ajaleke nazik e ku hercar dibe armanca nêçirvan û dirindeyan lê şepal şêremê ye.³⁴ Şêr, mê jî be, sebebê tirsê ye û mirov xwe jê dihimêne. Di risteya ewil de gotina "ji destê dilberê" jî hem gazinê hem jî tirs û mitaleyê beyan dike. Dişa gotina "bedhâl kirim" jî nîşan dide ku ji yarê zîrar gihîştîye aşiq, loma şepal bêhtir lê tê. Di *Dîwana Mela* de jî peyva şepal ji bo yarê pir derbas dibe. Mela Huseynê Bateyî jî, di muxemmesa xwe de ji yarê dipirse "Bo Xwedê kî bêje min kanê şepala kêyî tu?"³⁵ Dîtina yarê hergav bi destê aşiqan nakeve. Belkî ji 'eydê heta 'eydê pêkan e an jî gaveke ku yar wekî heyvê derkeve bircê. Loma aşiq gava yarê dibînin hem ji ruyê wê yî enwer/nûrîn kêfxweş dibin, hem jê 'ecêbmayî dimînin hem jî ji heybeta wê ditirsîn, ji ber ku ew şepal e.

Beyta 2. Zinar:

Wextê ku min dî ew letîf

Qamet ji reyhana xefîf

Min dî di xalê da nezîf

Têtin ji min sed nalenal

Hezanî:

Weqta ku min dî ew letîf / qamet ji reyhana xefîf

Min dî di falê da elîf / têtin ji min sed nalenal

Kurd 5:

Weqta ku min dî ew letîf

Qamet ji rîhana zerîf

Min dî di falê da elîf

Lew tê ji min sed nalenal

26 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 138.

27 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 348.

28 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 412.

29 Hayrullah Acar, *Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr* (Stenbol: Nûbihar, 2016), 79-80.

30 Acar, *Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr*, 451.

31 Sîyahpoş, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*, 110.

32 Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, 660.

33 Erdoğan Alparslan, *Ferhenga Edebîyata Kurdî ya Klasîk* (Diyarbakir: Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanîstên Civakî, Teza Lîsansa Bilind, 2021), 94.

34 Alparslan, *Ferhenga Edebîyata Kurdî ya Klasîk*, 315.

35 Zinar, *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî*, 42.

Serwaya vê helbestê “-al” e; wekî, xiyal, şepal, nalenal, delal... Di *Dîwana* Feqî de em rastî vê serwayê nehatin lê Siyahpoş di xezeleke xwe de ew bi kar aniyê:

Ya rebb çi ‘ecêb mame li wê husn û cemalê

Wê dêmzerî yû surperî yû ebrûhilalê³⁶

Di beyta jor de “-al” serwa, “-ê” jî paşserwa ye. Loma Siyahpoş di vê beytê de gavekê derdikeve pêş. Lê gava em li serwaya risteyên din ên vê beyta duyem dimeyzênin (letîf, elîf, xefîf an jî zerîf) em dibînin ku Feqî ew di du helbestên xwe de bi kar anîne. Bi taybetî risteya “Qamet ji reyhana xefîf” wekî xwe di *Dîwana* Feqî de derbas dibe:

Ew dilbera gerden **letîf**

Way nazika qamet **elîf**

Qamet ji reyhana xefîf

Wêran ez im malim xirab³⁷

Aşiqê bejna **letîf** im

Mubtela qamet **elîf** im

Xestehal im pir **ze‘îf** im

Kes bi halê min nezan³⁸

Siyahpoş jî di xezeleke xwe de ev şemaya serwayê bi kar aniyê:

Heyy kir me şoxa **letîf** bade û camên **zerîf**

Qamet û bejnê **elîf** warê Bedî‘ulcema³⁹

Di vê beyta duyem de ji aliyê naverokê ve emê bi taybetî li ser risteya “Min dî di falê da elîf” bisekinin. Ji ber ku ew hem muhtacê şerhê ye hem jî li gorî rêbaza întertekstualîte delîleke xurt dide me bê ev helbest ya kê ye: Di edebiyata klasik de yar, letîf, nazik û zerîf e; qed, qamet, bejn û bala wê jî wekî şitlê gul û rihanê, dara selwayê, herfa elîfê zirav û dirêj e; li hev hatiye. Armanca aşiq jî her dîtina wê ye. Ji bo vê si‘ûd û bextewariyê, ji bo bizane ew roja wisletê kengî ye, aşiq falê vedike.

Mirovan ji zemanê berê de bi gelek şiklan fal vekirine da ku pêşeroja xwe bizanin. Gelek cureyên falê hene, yek ji wan jî fala Quranê ye. Li gorî vê tu derbekê de Quranê vedikî, li rûpelê rastê, ayeta ku lê rast hatî bi kîjan herfê dest pê bike ew fala te ye û zanayên wê vê herfê ji te re şerh dikin. Ev kar bi hin şiklên din jî tê kirin. Di zimanê Erebî, Farsî û Tirkî de li ser şiroveyên falê bi navê *falname* an jî *tefe‘ulname* gelek berhem hatine nivîsîn.⁴⁰ Bi zimanê Kurdî em rastî esereke wiha nehatine. Lê Mela ‘Ebdusselamê Cizîrî, ku *Dîwana* Mela şerh kiriye, di xortaniya xwe de rastî van kitêbên falê hatiye û dibêje “me tê de li bextê xwe dinêrî û fal vedikirin lê niha nayê bîra [min] şeweyê falvekirinê çawabû!”⁴¹

Li gorî falnameyeke bi Tirkî, di falê de hatina herfa elîfê xêr e û nîşaneya pêkhatina miradê dil e; berovajî vê hatina herfa dal xirab e.⁴² Çimkî elîf wekî ku Mela bi xwe jî dibêje nîşana bejna yarê ye⁴³, hatina herfa elîf mizgîniya dîtina wê bejnê ye. Berevajî vê herfa dal (س) şiklê wê dişibe jineke piştixwar, qof, qembûr, cadû û ‘ecûze loma nîşana bêyomiyê ye, ne xêr e.

Ev qalibên “di falê da elîf dîtin” û “dal hatin” di helbesta Feqiyê Teyran a “Qewî îro ze‘îfhal im” de, ku tê de

36 Siyahpoş, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*, 42.

37 Sadînî, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 157.

38 Sadînî, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 416.

39 Siyahpoş, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*, 200.

40 M. İsmet Uzun, “Falnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Gihîn 14 Çiriya Paşîn 2022).

41 Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, 41.

42 Halil Sercan Koşik, “Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir Kur‘ân Falı”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/4 (Çiriya Pêşîn 2017), 132-133.

43 Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, 671.

mexlesa xwe "Mîm û Hê" eşkere gotiye, bi hev re derbas dibin:

Qewî îro ze'îfhal im

Dinalim ez li wê tayê

Di birhanan dihat fal im

Tilisma wesletan nayê

Tilismata wisala min

Elîf nabe di fala min

Ji mecmû'an xiyala min

Bilad im ez li sewdayê⁴⁴

Di beşa ewil de Feqî, fala ku jê re tê dişîbîne birhên yarê. Birh/birû/ebrû endamekî delaliya yarê ye û şiklê wê dişibe herfa dalê. Feqî dibêje fala me ku hat wekî birhan e ango ew herfa dal e. Wekî me li jor gotî di falê de hatina "dal" bêyomî ye. Jixwe li rista jêr dibêje "tilisma wesletan nayê". Weslet/wuslet, gihiştina yarê ye. Aşiq ji bêçareyî, ji kerba evîne serî li tilsiman, sêhr û efsûnan dixin. Di çarîna din de dîsa şair gazinan dike ku çima di fala wî de "elîf" naye ango ewê nikaribe bejna yarê bibîne. Ev qalib di helbesteke din a Feqî de jî derbas dibe:

Elîf nayê di fala min

Qebûl nabê duaya min

Ne mecmû'e xiyala min

Belav bûm ji sewdayê da⁴⁵

Hêmaya falê di helbesteke din a Feqî de jî derbas dibe.⁴⁶ Ev yek û beşên ku me li jor şerh kirin delîleke xurt didine me ku ev helbesta "Îro ji destê dilberê" Feqî gotiye.

Beyta 3. Zinar:

Têtin ji min sed ah **û** zar

Bo qameta şubhê çinar

Min bê wê qet nîne qerar

Daîm ji wê bejna delal

Hezanî:

Têtin ji min şed ah û zar / j'bo qameta şibhê çinar

Min bê wê qet nîne qerar / daîm ji bejna wê qerar

Kurd 5:

Lew tê ji min sed aferîn

Ca'vê di min pir dîgirîn

Kes namînî j' dewra berîn

Illa ku şahê qudretê

Êdî di vir de nusxeya "Kurd 5" ji herduyên din ferq dibe. Berî bêjeyan qafiyeya wê ji yên pêşî cuda dibe. Çimkî qafiyeya domdar a helbestê -al e, lê di benda "Kurd 5"ê de bûye "qudretê". Ev gotina "şahê qudretê" di gelek

44 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 421.

45 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 481.

46 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 131.

helbestên Feqî de derbas dibe, wekî “Subhan ji şahê qudretê”⁴⁷, “Kullu şey’in dê bin halik/Ji xeyrî şahê Qudretê”.⁴⁸ Herwiha di destpêka menzûmeya *Şêxê Sen’an* de jî Feqî vî qalibî bi kar tîne:

Guh din vê nutqê aşiqan

Da ez bixwînim vê xetê

Hemd û senayê Xaliqî

Subhan ji şahê qudretê⁴⁹

Ev helbest, di “Kurd 5”ê de bi vê murebbe‘ê diqede. Piştî helbestê rûpelek û nîv valahî heye. Dibe ku nivîsênde dil dikir vê helbestê zêdetir binivîsîne lê çênebûye. Lê balkêş e, beriya vê helbestê sêristeyek heye ku ew jî pir dişibe şêweya Feqiyê Teyran:

Beytêd min pir xoş in guh bidêrin sahib kemal

Şa‘îrekî eş‘ar im herçî beytêd pir delal

Ya rebb tu bidî nusretê ey Qadirê zulcelal⁵⁰

Lê di destxeta “Kurd 5”ê de dewama vê sêristeyê jî nehatiye. Dibe ku ev destpêka helbesteke din a Feqiyê Teyran an şairekî din be û rojekê bi destxetêke din ev bê piştrastkirin. Ev risteya pêşî xuya ye ji bo destpêka helbestê qalibek e, wekî ku çîrokên zarokan bi “hebû nebû” dest pê dikin. Bo nimûne helbesta Feqî ya *Ey Avê Av* di du mecmûeyên cuda yên di koleksiyona Jaba de bi vî rengî, bi vê risteya ewil dest pê dîke:

Beytê di min pir xweş in guh diden xwedan kemal

Ey av û ave hey av û av ma tu bê ‘îşq û muhbet î

Mewc û pêlan dawî bilav bê sekûn û bê rahet î⁵¹

Beyta 9. Zinar:

Eceb letîf e cundî ye

Ezman nizane Kurdî ye

Ageh ji ‘uşşaqan niye

Mest im ji xemra la-yezal

Hezanî:

‘Eceb-letîf e cindî ye / b’ **ezman-nizafet** Kurdî ye

Ageh ji ‘uşşaqan niye / mest im ji xemra la-yezal

Emê li ser vê beytê xusûsî bisekinin ji ber ku ew derbarê vê helbestê de agahiyek nû dide me: Nizafet, eger bi zi (ب) bê nivîsîn tê wateya paqijî lê me ji gotara Karak sûretê destxeta Hezanî kontrol kir ew bi z (ج) hatiye nivîsîn⁵² loma “b’ezman nizanî Kurdî ye” xwendina rast e ku Zinar jî wisa xwendiyê. Dema em li ser vê peyvê dixebitîn, me ferq kir ku ev helbest ji helbesteke Eliyê Herîrî re nezîre ye. Herîrî berî Feqî û helbet berî Siyahpoş wiha gotiye:

Ecêb letîf û cindî ye

Ezman nizane, Romî ye

47 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 108.

48 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 141.

49 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 239.

50 Berîte, (St. Petersburg: The National Library of Russia, Kurd 5), 14b-15a.

51 Aykaç, “Danasîn û Tewsîfa Mecmû‘eyên Helbestan di Koleksiyona Aleksandre Jaba de”, 48-49.

52 Karak, “Helbesteke Nûpeyda ya Feqiyê Teyran”, 117.

Ageh ji işqbazan niye

Mest û xumar û serxweş e⁵³

Xwediyê vê helbestê her kî be -Feqî an Siyahpoş- wî ev helbest ji ya Eliyê Herîrî re wekî nezîre nivîsiye angî bi heman teşe û weznê lê bi şeweya xwe ji nû ve gotiye.

Nezîrenivîsandin hêmayeke muhîm e di edebiyata klasîk de û têkiliyên edebî, “network”a edebiyata klasîkî nîşanî me dide. Feqî an Siyahpoş, ev helbesta Herîrî xwendiyê, ecibandiyê û helbesteke wekî wê nivîsiye. Eger ev helbest ya Feqî be, ku bi qenaeta me jî wisa ye, ewçax ne tesaduf e ku Ehmedê Xanî di *Mem û Zînê* de behsa Feqî, Mela û Herîrî bi hev re kiriyê.⁵⁴ Di navbeyna van çar rîknên edebiyata Kurdî de têkiliyê xurt heye ku mirov dikare bi rêbaza întertekstualîteyê vê baştir diyar bike. Hewce ye em bibêjin ku Siyahpoş jî di bin tesîra Eliyê Herîrî, Melayê Cizîrî û Ehmedê Xanî de maye û navê wan di helbestên wî de derbas dibe.⁵⁵ Loma pêkan e ku Siyahpoş jî ji Eliyê Herîrî re nezîre nivîsî be.

Beyta 13. Zinar:

Perwaneyê şem‘an ez im

Der ateqê sûzan ez im

Wellah xeyalane ez im

Têtin selam şeng û şepal

Ev beşa dawî ya helbestê tenê di xebata Zinar de heye. Ferqa di navbera weşana Zinar û destxeta Hezanî de ya herî mezin jî ev e: Yek 13 murebbe‘ e, yek 12 beyt e. Di dawîya herduyan de jî mexles nîne. Lê em dizanin ev qalibê “ez im” an jî “... im ez” di helbestên Feqî de gelekî derbas dibe. Feqî bi vî qalibî xwe pênase dike “Wêran ez im malim xirab”⁵⁶ û hin caran jî pesnê xwe dide “Bilbilê xweşxwan im ez”.⁵⁷ Ew, vî qalibî gelek caran wekî “tu yî/ez im” bi kar tîne û bi vî rengî hem rewşa yara xwe hem jî ya xwe beyan dike ku di navbera aşîq û maşûq de her tezdad heye; yek li jor e yek li jêr, wekî şah û geda. Herwiha aşîq her hewceyê maşûq e, yek xwedî derd e yek xwedî derman:

Min ah û meded tu yî Nesaxê êşan ez im

Yûsûfê emred tu yî Bikul û derdan ez im

Mehbûbê bêhed tu yî Mecerûh ji qehran ez im

Durr û zeberced tu yî Tazî û ‘uryan ez im

Reyhanê eswed tu yî Ê dur ji şehran ez im

Min can û cesed tu yî **Feqiyê Teyran ez im**⁵⁸

Siyahpoş jî di xezeleke xwe de ev qalib bi kar aniye:

Ah ji dest narê firaqê dil wekî buryan im ez

Her li ber wê îştîyaqê pur kul û kovan im ez⁵⁹

Gava em vê xezela Siyahpoş dixwînin eşkere xuya dibe ku ew ji helbesta Feqî ya “Îro ji dest husna hebîb şergeşte û heyran im ez” re nezîre ye.⁶⁰ Hem wezn hem jî serwa yek bi yek e. Wekî ku me li jor behs kir, ji bilî vê helbesta ku em li ser nîqaş dikin bi giştî şeweya Feqî û ya Siyahpoş pir dişibine hev. Çimkî ustadê herduyan jî Melayê Cizîrî ye; di bin bandora wî de mane, ev eşkere ye. Bo nimûne ev qalibê “... im ez” di du helbestên Melayê Cizîrî de jî hene.⁶¹ Dîsa qalibê “ez im” jî Mela berî van herdu şairan bi kar aniye:

53 Zinar, *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî*, 33.

54 Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, amd. M. Emin Bozarşan (Stenbol: Gün, 1968), 62.

55 F. Huseyin Sağniç, *Dîroka Wêjeya Kurdî* (Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2014), 432.

56 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 157.

57 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 129.

58 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 447.

59 Siyahpoş, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*, 109.

60 Sadîni, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, 127-136.

61 Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, 321, 326.

Mexmûrê bê camê **ez im**, yexmakirê ramê **ez im**

Çavnêrê peyxamê **ez im**, perwaneyê şem'a geş in⁶²

Mirov dikare pey şopa gotinekê an qalibekî bikeve û bi riya wê gelek têkiliyên edebî di nav helbestvanên Kurdî de derbixe lê mijara vê nivîsê ne ev e. Em dikarin bibêjin ku ev qalibê "ez im" jî ligel daneyên din qenaeta me xurt dike ku ev helbesta "Îro ji destê dilberê" digel ku bêmxles e, ya Feqiyê Teyran e.

Feqî, ji ber ku jiyaneke derwêşane jiyaye wekî Melayê Cizîrî helbestên xwe di defterekê de kom nekirine. Loma helbestên wî belawela mane û di nav xelkê de wekî helbestên gelêrî/anonîm belav bûne. Sebeba ku parçeyek ji vê helbestê di koleksiyona Jaba de di nav stranên folklorîk de cih digire jî ev e. Gelek helbestên Feqiyê Teyran bi taybetî di nav Kurdên Êzîdî de wiha bi rengê zargotinê berbelav in. Bo nimûne, di sala 1935an de di *Kitêba Zimanê Kurmancî – Bona Dersxana Şeşa-* de, ku li Yêrîvanê ji bo Kurdên nav Sovyetê hatiye amadekirin, helbesta "Feqî Teyra" ya bi navê "Dilber" tê weşandin.⁶³

Helbestên klasîk di nav demê de anonîmîze dibin, ango xwediyên wan tên jibîrkirin û ew dibine parçeyek ji çanda gelêrî. Ev helbesta "Îro ji destê dilberê" jî nimûneyeke vê rewşê ye. Lê ev pêvajoyeke dirêj e, cihde nabe. Wekî me li jor nivîsî, ev destxeta bi hejmarê "Kurd 5" ku di koleksiyona Jaba de cih digire, di navbera salên 1860 û 1866an de hatiye zêdekirin. Mirina Siyahpoş jî li gorî Celîlê Celîl 1247ê hîcrî ye ango 1831/32yê mîladî.⁶⁴ Tê dîtin ku di navbera mirina Siyahpoş û nivîsandina vê destxetê de zêde wext nîne. Loma hê zû ye ku helbesta wî bê nav li ser zimanê xelkê bigere. Lê ji bo Feqiyê Teyran hê wî çaxî ev pêk hatiye. Feqî ku 1632yan de miriye, ji bo wî di Salnameya Wilayeta Bidlîsî de (1310/1892) tê gotin ku tirba wî ziyaret e.⁶⁵

Encam

Wekî hemû edebiyatên cihanê ji bo dîroka edebiyata Kurdî jî gava pêşîn peydekirina metnan, tehlîl, tesnîf û weşandina wan e. Destxet di vî warî de gelek girîng in. Ew, çavkaniyên edebiyata Kurdî ya qedîm in. Peydekirina vê xezela nazik a "Îro ji destê dilberê" û piştraskirina wê bi sê destxetên cuda (Zinar, Hezanî, Jaba) ji bo edebiyata Kurdî muhîm e. Bes di diyarkirina şairê wê de hinek pirsgirêk hene, ji ber ku mexles tê de derbas nabe. Ev pirsgirêk di gelek helbestên Kurdî de tê pêşiya me û ji bo lêkolîneran pirseke giran e. Lê bi destxeta ku Karaz peydekirî û bi analîza şeweyê ku me li jor kir, herwiha bi şopandina çavkaniyan qenaeta me rûnişt ku ev helbest ya Feqiyê Teyran e. Bi taybetî hêmayê fala Quranê û gotina "Elîf nayê di fala min", herwiha gotina "Qamet ji reyhana xefîf" delîlên xurt bûn.

Bi vê lêkolînê me tesbîr kir ku ev xezel ji helbesteke Eliyê Herîrî re nezîre ye. Ev, tora edebiyata Kurdî nîşanî me dide. Şairên Kurdan, li herêmên cuda, di bin bandora hev de mane. Piştrastkirina destxetan, şopandina çavkaniyan, analîza şeweyê û rêbaza întertekstualîteyê dikare gelek pirsgirêkên wiha çareser bike û têkiliyên navbeyna şairên Kurdî de destnîşan bike.

Helbesta Kurdî ya klasîk ne tenê di nav wereqên destxetan de parastî ye; herwiha ew di bîra kolektîf de, di nav çanda gelêrî de ye jî. Bi taybetî helbestvanekî wekî Feqiyê Teyran ku di nav sedan salan de bûye kesayetekî pîroz di nav xelkê de û helbestên wî jî bûne malê hemû gelî. Ev nîşanî me dide ku ji bo kamilkirina dîroka edebiyatê bi qasî destxetan çavkaniyên devkî jî muhîm in. Bi komkirina van formên devkî û peydekirina destxetên cûrbicûr wê *Dîwana Feqî* tekûztir bibe.

62 Cizîrî, *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, 502.

63 Cindî, Heciyê û yd. *Kitêba Zimanê Kurmancî – Bona Dersxana Şeşa-* (Rewan: Neşra Hikûmeta Ermenistanê, 1935), 196-198.

64 Siyahpûş, *Seyfulmuluk*, 10-11.

65 Abdurrahman Adak, *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk* (Stenbol: Nûbihar, 2015), 234-235.

Çavkanî

- Acar, Hayrullah. *Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr*. Stenbol: Nûbihar, 2016.
- Adak, Abdurrahman. *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*. Stenbol: Nûbihar, 2015.
- Adak, Abdurrahman. “Mexles di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de”. *Nûbihar Akademî* 3/10 (Kanûna Pêşîn 2018), 11-58.
- Adak, Abdurrahman. *Teşeyên Nezmê di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de*. Stenbol: Nûbihar, 2019.
- Alparslan, Erdoğan. *Ferhenga Edebiyata Kurdî ya Klasîk*. Diyarbakir: Zanîngeha Dicle, Teza Lîsansa Bilind, 2021.
- Arslan, Mesut. “Kurd 5”. *Koleksiyona Aleksandre Jaba ya Destnivîsên Kurdî (Vekolîn û Saloxdan)*. Ed. Mustafa Öztürk, 62-64, Diyarbakir: Lîs, 2018.
- Aykaç, Yakup. “Danasîn û Tewsîfa Mecmû’eyên Helbestan di Koleksiyona Aleksandre Jaba de”. *Kurdiyat* 4 (Kanûna Pêşîn 2021), 23-60.
- Berîte. St. Petersburg: The National Library of Russia⁶⁶, Kurd 5, 1a-31a.
- Celil, Celîlê. *Keşkûla Kurmancî*. Wien: Institut for Kurdologie, 2004.
- Cindî, Heciyê û yd. *Kitêba Zimanê Kurmancî –Bona Dersxana Şeşa-*. Rewan: Neşra Hikûmeta Ermenistanê, 1935.
- Cizîrî, Mela Ebdusselamê. *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*. amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî, wer. Jan Dost, Stenbol: Dara, 2018.
- Karak, M. Zana. “Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran”. *Nûbihar Akademî* 4/15 (Îlon 2021), 109-119.
- Koşîk, Halil Sercan. “Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir Kur’ân Falı”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/4 (Çiriya Pêşîn 2017), 127-141. <https://doi.org/10.20322/littera.346000>.
- Mutlu Kırılı, Serpil. “Şairin Adı Yok: Klâsik Türk Şiirinde Mahlas Kullanmayan Şairler”. *Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a Armağan*. Ed. Giyasi Babaarslan û yd. İstanbul: Dün Bugün Yarın, 2021, 999-1024.
- Qoxî, Ehmed Hilmiyê. *Dîwana Camî*. Diyarbakir: Îhsan, 2004.
- Okay, M. Orhan. “Edebiyat Tarihi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Gihîn 14 Çiriya Paşîn 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebiyat-tarihi>.
- Öztürk, Mustafa. “Aleksandre Jaba ve Onun El Yazmaları Koleksiyonundaki Türkçe Eserler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (Nîsan 2017), 41-49.
- Sadîni, M. Xalid. *Mela Huseynê Bateyî: Jîyan, Berhem û Helbestên Wî*. Stenbol: Nûbihar, 2011.
- Sadîni, M. Xalid. “Helbesta Feqîyê Teyran ya bi Zimanê Farsî”. *Nûbihar* 125 (Payîz 2013), 66-67.
- Sadîni, M. Xalid. *Feqîyê Teyran: Jîyan, Berhem û Helbestên Wî*. Stenbol: Nûbihar, 2017.
- Sağniç, F. Huseyin. *Dîroka Wêjeya Kurdî*. Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2014.
- Saydun, Edip. *Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî Di Dîwana Feqîyê Teyran De*. Zanîngeha Wan Yûzûncû Yilê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Teza Lîsansa Bilind, 2018.
- Siyahpûş. *Çend Xezel û Helbest*. amd. M. Reşit Irgat. Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 1999.
- Siyahpûş. *Seyfulmuluk*. amd. Celîlê Celil. Wien: Institut for Kurdologie, 2000.
- Siyahpoş. *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*. amd. Bedirxan Amedî. Stenbol: Nûbihar, 2006.
- Uzun, M. İsmet. “Falnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Gihîn 14 Çiriya Paşîn 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/falname>.
- Xanî, Ehmedê. *Mem û Zîn*. amd. M. Emin Bozarslan. Stenbol: Gün, 1968.
- Zinar, Zeynelabidîn. *Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexkirî*. Stockholm: Yekîtiya Nivîskarên Kurd, 1991.

66 Navê wê ye berê “M. Saltykov-Shchedrin State Public Library” bû.

PÊVEK 1: DESTXETA "KURD 5" JI KOLEKSIYONA JABA

Ya reb tu bîdi nûsretî یارب تو بیدی نوسرتی
 ey qadiri xurî djelat قادر و زجلال
tîli doigl

Ez mam tiliya tyfeki ازمام تلیا تفکی
 tu mai tyliya tyfeki تو مای تلیا تفکی
 Tyfek dainin kvateki تیفک داین کواتکی
 hatta keteh bi dileki هتا کته بی دلیکی
dilek priore
bi-hatim

Ez mam tiliya khendjeri ازمام تلیا خنجیری
 tu mai tiliya khendjeri تو مای تلیا خنجیری
 Khendjer dainin pendjeri خنجیر داین پندجیری
 hatta ketehik bi هتا کتهیک بی
bi-hatim? bevin?

Deri دری
 Irouj ji cleti dilberi ایروژ جی دلیت دلبیری

Pur bou kirim fikr-ou kîriyal پور بو کیریم فکر و خیال
 chepat beate چپات بئاته
 di-ditin دی-دیتین
 dim tawîdu دیم توادو
 wîlage وئیلجه

Redhal kirim dîn esmerî رهدال کیریم دین اسمیری
 vegta hou min di eou وگتا هوو مین دی عوو
 chepat

PÊVEK 2: DESTXETA "KURD 5" JI KOLEKSIYONA JABA (BERDEWAM)

Vagta hou min di eou
lethif وفاگو منبر اولهف

Qamet ji ruhana kerif قامت زو رهجانا زریف

Mi di difalida elif میا دی فالیدا الیف

Leou ti jimin sed nale-nal لوی تی جیمین سەد نالە-نال
leou à cause
ti-iphatin
nale nel gemissement

Leou ti jimin sed aferin لوی تی جیمین سەد افرین

Schawid min par digirin شەوید مین پار دگیرین

Ves na min ji devura beri وەس نا مین جی دەوورا بەری

Ma hou Chaki goudreti ما هو شاکێ گۆدرەتی

Chaki goudreti li Touk-puis-pour

EXTENDED ABSTRACT

Classical Kurdish literature refers to the ancient written literature created by the Kurds in the post-Islamic period. Contrary to popular belief, this literature is quite rich and diverse. The literary richness seen in classical Arabic, Persian, and Turkish literature can also be seen in classical Kurdish literature: gentle love poems, heroic narratives, verse educational works, religious and moral works, etc. However, a full-fledged history of classical Kurdish literature has not been written yet. There are many obstacles to this comprehensive work. The chief obstacle among these is that the Kurdish manuscripts have not been classified and analyzed yet. These manuscripts are the main source of classical literature. However, Kurdish manuscripts are scattered in world libraries and private collections, and very few of them have been cataloged. Many works in Kurdish have not yet been published. Therefore, many things about classical Kurdish literature are still ambiguous.

Another important problem of classical Kurdish literature research is poems without pseudonyms. The pseudonym is the literary name of the poet. Readers and researchers know the owner of the poem thanks to this pseudonym. However, for various reasons, there is no pseudonym in each poem or the couplet with the pseudonym has been lost. It is very difficult for researchers to find the owner of these poems, which do not have a pseudonym, and therefore the researchers can't know to whom these poems belong. This work is equally important for literary studies.

In this article, we have discussed a poem that does not contain a pseudonym. This poem, which starts with “Îro ji destê dilberê”, has been attributed to two different poets by different researchers: Feqiyê Teyran and Siyahpoş. In addition to these two claims, we also found an older manuscript copy of this poem in the Jaba Collection in St. Petersburg. In the end, we had three versions of the same poem, but none had a pseudonym. We examined these three versions by making them edition-critical and determined the differences between them. In addition, we did a text analysis and commented on couplets by verse.

We also used the intertextuality method to identify the owner of this poem. We scanned certain expressions of the poem in similar poems. We examined the poem both in terms of form and content and compared it with other poems. Thus, we tried to determine to whom this controversial poem belongs. We think that this method we used can be a guide for other controversial poems whose poet is unknown. Thus, the history of classical Kurdish literature can be written more accurately.

There are strong relations between written Kurdish literature and oral Kurdish literature. Poems written by classical Kurdish poets were probably spread among the illiterate population like anonymous folk songs. The most important representative of this is the traveler Kurdish poet Feqiyê Teyran. We confirmed that the poem “Îro ji destê dilberê”, which we have already examined, also belongs to Feqiyê Teyran. Feqiyê Teyran did not collect all his poems in a notebook while he was alive, and that notebook has not been found yet. For this reason, his poems have been compiled from different poetry notebooks and manuscripts and have been turned into a divan today.

The main reason we had difficulty identifying the poem's owner is that the styles of Feqiyê Teyran and Siyahpoş are very similar. For this reason, we analyzed the other poems of the two poets. As a result, we saw that Feqiyê Teyran used some expressions in her poem “Îro ji destê dilberê” in other poems in the same way. For example, while there is the expression “Min dî di fala da elîf” in the poem we examined, Feqiyê Teyran similarly said “Elîf nayê di fala min” in two different poems. In addition, the scale and rhyme of the poem were in harmony with the poems that are certain to belong to Feqiyê Teyran. In other words, the poem seems to belong to Feqiyê Teyran in terms of both content and form.

In our review, we uncovered the literary connection of this poem with an older Kurdish poet, Eliyê Herîrî. The main reason for this is that Kurdish poets were greatly influenced by each other. Melayê Cizîrî, Eliyê Herîrî, Feqiyê Teyran, and Siyahpoş were influenced by each other, especially in terms of the ghazal genre, which is a love poem, and sometimes they even deliberately wrote a ghazal similar to another poet. This is called “nazire” in classical literature. Nazire-type poems show the literary network among Kurdish poets. The poem we are examining is also a nazire.

المؤمل والواقع في فراقية ابن زريق البغدادي

Muhammed Elmehdi RİFAİ

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri.
mmrifae@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6658-9821>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 30/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1273470>

يستهدف هذا البحث مقارنة نص شعري عباسي أنتج في فضاء أندلسي، ويعد من أصدق النصوص الشعرية على المستوى النفسي؛ إذ أنجز ليسجل مشاعر ندم الرجل المعذب في كل أرض، وقد شعر بدنو الأجل، فالنص نص ما قبل الموت، أبدعه صاحبه في مديح أحد أقاربه لعله ينال منه الحظوة الوفيرة، فلقي منه الإقلال؛ فصنّف من ضمن الشعراء أصحاب الواحدة، إنه الشاعر المقلّ ابن زُرَيْق البغدادي، الشاعر العباسي الذي قتله شبابه الوثاب إلى بلاد الغربية، وطموحه الكبير في نيل العطايا.

ومجافاة الممدوح للمادح الطموح أوجت شعوره بالاغتراب، والصدمة، والمفارقة؛ إذ تربطه به صلة نسب، وقد أقنعت الذات نفسها بتحملة من أجل تحسين معيشي، وحياة أفضل، ولكن كلّه سراب، لم يجن منه سوى مضاعفة القهر، والسقم، والفراق، والحرمان من أخذ فرصته، والندم على ما اقترفت يده بحق نفسه وأسرته وأملاكه المتواضعة التي لم يكن قنوعًا بها.

وتمثّل القصيدة موقفًا اعتذاريًا من الذات والآخر؛ إذ تحكي تجربة إنسانية مريرة، استخلصت منها رؤى وحكم حياتية مؤارة بالمشاعر الصادقة القائمة على أساس التضاد، إذ تتراوح ما بين السلبية والإيجابية، ما بين المعاناة، والأسى، والحزن، والندم، والحب، والحنين، والشوق.

الكلمات المفتاحية: ابن زُرَيْق - فراقية - شعراء الواحدة - الاغتراب - تقنية التجريد - انقسامات الذات.

İbn Züreyk El-Bağdâdî'nin Firakiyesindeki Beklenti ve Gerçeklik

Öz

Bu çalışma, Endülüs ortamında yazılan bir Abbasi şiirini incelemeyi amaçlamaktadır. Şiir, psikolojik düzeyde en samimi şiirlerden birisi sayılmaktadır; zira o, gittiği her yerde ıstırap çeken ve ecelinin yaklaştığını hisseden bir adamın pişmanlık duygularını kaydetmek üzere kaleme alınmıştır. Nitekim söz konusu metin ölüm öncesi metnidir. Bu bakımdan şair, tek şiirli şairlerden sayılmıştır. Bu şairimiz, gurbet diyarına yönelik istekli ve atılgan gençliğinin, hibe ve ikramlara erişme hırslarının öldürdüğü Abbasi şair İbn Züreyk el Bağdâdî'dir.

Methodilenin, büyük umutlarla methiyeler düzen kişiye soğuk davranması onda gurbet, şok ve ayrılık duygusunu alevlendirmiştir. Nitekim şairin onunla bir akrabalık bağı vardır. Şair, daha iyi bir hayat elde etmek ve yaşam koşullarını iyileştirmek amacıyla ona katlanmaya da ikna etmiştir kendini, fakat hepsi de hayalden ibaret olmuş; kahrı, hastalığı, ayrılığı ve fırsatlardan mahrumiyeti artırmaktan ve kendi nefsi, ailesi ve yetinemediği az miktardaki malı hakkında yaptıklarına pişmanlıktan başka bir şey elde edememiştir.

Şiir, kendi benliğinden ve ötekinden özür dileyen bir tutumu yansıtmaktadır; zira o, çelişki üzerine kurulmuş samimi duygularla çağlayan, hikmetli söz ve görüşlerle damıtılmış acı bir insani tecrübeyi dillendirmektedir. Nitekim şiir; iyimserlik, kötümserlik, acı, üzüntü, hüzn, pişmanlık, sevgi, özlem ve şevk arasında gidip gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Züreyk, Firakiyye, Tek Şiirli Şairler, Yabancılaştırma, Tecrit, Soyutlama Tekniği.

The Hopeful And The Reality In Ibn Zureik Al-Baghdadi's Firaqiya

Abstract

This research aims to approach an Abbasid poetic text produced in an Andalusian space, It is considered one of the most honest poetic texts on the psychological level, so that it was established to record the penitence of the tormented man in every land. He was classified among the poets of the one; (poets Who are famous for only one poem).

This poet with a small amount of poetry is Ibn Zureik al-Baghdadi, the Abbasid poet who was killed by his youth which aspiring to travel abroad, and his great ambition.

The poem represents an apologetic attitude towards the self and the other; It tells of a bitter human experience, from which visions and life wisdom were extracted that are filled with sincere feelings based on opposites, as they range between negativity and positivity, between suffering, grief, sadness, regret, love, nostalgia, and longing.

Keywords: Ibn Zureik, Firaqiya, The poets of the one, Alienation, Abstraction technique.

1- مقدمة:

كان أبو الحسن علي بن زريق كاتبًا ببغداد في حدود سنة 420/1029م¹، وشاعرًا عباسيًا، توفي عام (343هـ). وربما لم يكن وقتها شاعرًا مشهورًا، حتى إنه لم يترك لنا سوى قصيدته الفراقية. وثمة من يرى أن له قصائد، ومنها تلك التي مدح فيها أبا عبد الرحمن الأندلسي، ولكن قصائده ضاعت، ولم تصلنا منها سوى العينية. وهذا ما حدا بالباحث نعمان ماهر الكنعاني إلى التشكيك في حقيقة شخصية ابن زريق البغدادي، وذهب إلى قلق الروايات - على قلتها - من حوله، ورأى أنه "شاعر عنقائي الوجود لامع الاسم"²، محتجًا بفقدان القصيدة المدحبة التي أعدها لينشدها على مسامع الخليفة الأندلسي مقابل المال، ومحتجًا بفقدان أي بيت شعري أو مقطوعة أخرى يمكن أن تنسب إلى الشاعر، فلا يوجد شاعر مقل إلا ونسبت إليه بعض أبيات أو مقطوعات، وخاصة أن قصيدته العينية قصيدة فريدة تدل على باع طويل في قول الشعر لدى منتجها، فأين هي محاولاته الشعرية السابقة عليها؟³ علاوة على أن "إغفال المؤرخين عامة ذكر ابن زريق، ونسبة قصيدة واحدة من عيون الشعر العربي إليه وخلو القصيدة من المدح، كل هذا يذهب بنا إلى إنكار وجود شاعر يسمى ابن زريق البغدادي"⁴.

وخلص هذا الباحث إلى التساؤلات الآتية: "هل نقول فيها سوى أنها نظم شاعر فحل أخفى اسمه لسبب ما وخلع عليها هذا الاسم المستعار؟ أو أنها نظم فقيه أو عالم كان يرى في الشعر سبة لدينه وعلمه فجعل من ابن زريق خالدًا من الشعراء؟"⁵.

يمكن الذهاب أمام هذا الموقف النقدي إلى عدم دقته؛ إذ لم يغفله المؤرخون عامة، فقد ذكره صلاح الدين الصفدي، وكارل بروكلمان، وعمر رضا كحالة، وذهبوا إلى أنه شاعر عباسي فقير، أرهقته الفاقة، وحملته على الرحيل إلى بلاد الأندلس تطلعًا إلى مستوى معيشي أفضل⁶.

وأمام هذا الرأي سينظر إلى هذه القصيدة الخالدة نظرة الباحث ظاهر محسن جاسم الذي رأى أن "نتعامل مع القصيدة كنص إبداعي سواء أكانت لابن زريق أم لم تكن"⁷، وبغض النظر عن حيثياتها التاريخية والاجتماعية، انطلاقًا من بناها الداخلية التي تصوّر شكوى الفقير المنكسر، ومشاعر المخطئ النادم، فقد ضاقت السبل أمام الشاعر، وأنهكته الفاقة، وربما لم يكن من شعراء التكسب؛ لأنه أصلًا لم يترك لنا شعرًا. وضيق ذات اليد أجبره على التفكير في الرحيل عن موطنه الأصلي بغداد قاصدًا بلاد الأندلس، لعله يجد فيها متسعًا في الرزق ما يعوضه عن فقره، تاركًا وراءه زوجة التي أحبها غاية الحب، غير مستمع إلى توسلها في البقاء، فهو من أجل إعالتها سيهاجر⁸.

وهناك من يدرجه تحت اسم (أصحاب الواحدة)⁹؛ أي: القصيدة الواحدة، فليس له قصائد تكسبية، ولكن فقدان مقومات الحياة الكريمة أجبرته على التفكير في الرحيل إلى بلاد الأندلس البعيدة التي لا زال خلفاء بني أمية فيها يولون الشعر والشعراء الحظ الأوفر من الاهتمام، والتقدير، والعطاء، ففكر في الرحيل إلى الأندلس كي يمدح قريبًا له ينادونه "أبا عبد الرحمن الأندلسي راجيًا العطاء، فلما أعطاه عطاء قليلًا، فشق عليه ذلك، وحرّ في نفسه، فاعتل ومات، وقال قبل موته عينيته المشهورة"¹⁰.

وهذا يحيل إلى أنه مدح ممدوحه بقصيدة بليغة جدًا، فأعطاه عطاء قليلًا، فقال ابن زريق - والحزن يحرقه -: "إنا لله وإنا إليه راجعون، سلكت الفقار والبحار إلى هذا الرجل، فأعطاني هذا العطاء القليل؟ ثم تذكر ما اقترفه في حق بنت عمه، وما تحمّله من مشاقٍ ومتاعب، مع لزوم الفقر، وضيق ذات اليد، فاعتلّ غمًا ومات. ويقال: إن الممدوح أراد أن يختبره بهذا العطاء القليل؛ ليعرف هل هو من المتعفين أم الطامعين الجشعين؟ فلما تبين له الأولى سأل عنه ليجزل له العطاء، ولكن بعد أن شغل عنه، ونسي أمره، فتفقده في الخان الذي نزل به، فوجدوه ميتًا، وعند رأسه رقعة مكتوب فيها هذه العينية، فبكاه أبو عبد الرحمن الأندلسي بكاءً حارًا، وتمنى لو أنه أعطاه نصف ملكه"¹¹.

ويبدو أن مدحته ضاعت، ولم تصل. ويشد به المرض، ثم تكون نهايته في بلاد الغربية، وقبل موته ينظم قصيدته العينية، ويبت فيها لواجع النفس من حزن، وكمد، وغربة، وحب، وشوق، وندم، وخيبة.

ويقال لوأحدته: اليتيمة، والعينية، والفراقية. وعلى هذا تقف عوامل متعددة وراء إنشاد هذه القصيدة، وفي مقدمتها: الفقر، وفراق الزوجة المحبوبة، والندم على هجرة الوطن، فبعض الدوافع الاقتصادية، وبعضها اجتماعي، وبعضها عاطفي.

ويبدو من سهولة ألفاظ قصيدته الفراقية أنه كان شاعرًا حضريًا، لم يرزق المال، لكنه رزق الخلود من قصيدته الفريدة، هذه التي تمثل ثمرة الآلام والأوجاع التي لم يحسب لها حساب؛ فظنت الذات أنها في طريقها إلى المال فإذا هي في طريقها إلى الخلود، ولو رزقت المال لما أنتجت النص، ولما رزقت الخلود من إحسان نظم العينية، والإحسان يولد من المعاناة تلو المعاناة.

1 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مترجم: عبد الحليم النجار (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار المعارف)، 66/2، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 15/3.

2 نعمان ماهر الكنعاني، شعراء الواحدة (بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد، دار الجمهورية، 1967)، 93.

3 ينظر: الكنعاني، شعراء الواحدة، 93-94.

4 الكنعاني، شعراء الواحدة، 93 - 94.

5 الكنعاني، شعراء الواحدة، 94.

6 ينظر: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: محمد الحجيري، (ألمانيا- شتوتغارت: فرانزشتاينر، 1991)، 111/21. وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 66/2.

7 ظاهر محسن جاسم، "عينية بن زريق البغدادي دراسة تحليلية"، مجلة أدب الكوفة 30/1 (2017)، 443.

8 ينظر: جعفر بن أحمد السراج القاري، مصارع العشاق (بيروت: دار صادر)، 23/1.

9 ينظر: محمد مظلوم، أصحاب الواحدة اليتيمات والمشهورات والمنسيات من الشعر العربي، (إصدارات منظمة اليونسكو: كتاب في جريدة، العدد 142، 2010)، 30.

10 ينظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 66/2 - 67.

11 ينظر: السراج القاري، مصارع العشاق، 24-23/1.

2- النص:

يقول ابن زريق البغدادي¹² (من البحر البسيط):

1. لا تعدُّلِيهِ فَإِنَّ الْعَدْلَ يُوَلِّعُهُ، قَدْ قُلْتِ حَقًّا، وَلَكِنْ لَيْسَ يَسْمَعُهُ
2. جَاوَزْتَ فِي نُصْحِهِ حَدًّا أَضَرَّ بِهِ مِنْ حَيْثُ قَدَرْتَ أَنْ النَّصْحَ يَنْفَعُهُ
3. فَاسْتَعْمِلِي الرَّفْقَ فِي تَأْدِيبِهِ بَدَلًا مِنْ عُنْفِهِ، فَهُوَ مُضْنَى الْقَلْبِ مُوجَعُهُ
4. قَدْ كَانَ مُضْطَلَعًا بِالْخُطْبِ يَحْمَلُهُ فَضَلَعَتْ بِخُطُوبِ الْبَيْنِ أَضْلَعُهُ
5. يَكْفِيهِ مِنْ لَوْعَةِ التَّشْتِيبِ أَنْ لَهُ مِنْ النَّوَى كُلَّ يَوْمٍ مَا يُرْوَعُهُ
6. مَا أَبَ مِنْ سَفَرٍ إِلَّا وَأَزْعَجَهُ عَزَمَ إِلَى سَفَرٍ بِالرَّغْمِ يُزِمُّعُهُ
7. تَأَبَى الْمَطَالِبُ إِلَّا أَنْ تُكَلِّفَهُ لِلرِّزْقِ سَعْيًا، وَلَكِنْ لَيْسَ يَجْمَعُهُ
8. كَأَنَّمَا هُوَ فِي حِلِّ وَمُرْتَحِلٍ مُوَكَّلٌ بِفِضَاءِ اللَّهِ يَذْرَعُهُ
9. إِذَا الزَّمَانُ أَرَاهُ فِي الرَّحِيلِ غَنَى، وَلَوْ إِلَى السِّنْدِ، أَضْحَى وَهُوَ يَفْطَعُهُ
10. وَمَا مُجَاهِدَةً الْإِنْسَانَ وَاصِلَةً رِزْقًا، وَلَا دَعَا الْإِنْسَانَ تَقْطَعُهُ
11. قَدْ قَسَمَ اللَّهُ بَيْنَ النَّاسِ رِزْقَهُمْ، لَا يَخْلُقَاللهُ مِنْ خَلْقٍ يُضَيِّعُهُ
12. لِكِنَّهُمْ كَلَّفُوا حِرْصًا فَلَسْتَ تَرَى مُسْتَرْزَقًا، وَسَوَى الْغَايَاتِ يُفْتَعُهُ
13. وَالْحِرْصُ فِي الرِّزْقِ، وَالْأَرْزَاقُ قَدْ قُسِمَتْ، بَغْيٍ، أَلَا إِنَّ بَغْيَ الْمَرْءِ يَصْرَعُهُ
14. وَالذَّهْرُ يُعْطِي الْفَتَى مِنْ حَيْثُ يَمْنَعُهُ عَفْوًا، وَيَمْنَعُهُ مِنْ حَيْثُ يُطْمَعُهُ
15. اسْتَوْدِعَ اللَّهُ فِي بَغْدَادَ لِي قَمْرًا بِالكَرْخِ مِنْ فَلَكَ الْأَرْزَارِ مَطْلَعُهُ
16. وَدَعْتُهُ، وَبُودِي لَوْ يُوَدِّعُنِي صَفْوُ الْحَيَاةِ، وَأَبِي لَا أُودِعُهُ
17. وَكَمْ تَشَفَّعَ بِي أَلَا أَفَارِقُهُ، وَلِلضَّرُورَاتِ حَالٌ لَا تَشْفَعُهُ
18. وَكَمْ تَشَبَّتَ بِي يَوْمَ الرَّحِيلِ ضَحَى، وَأَدْمَعِي مُسْتَهْلَاتٍ وَأَدْمَعُهُ
19. لَا أَكْذِبُ اللَّهَ، ثَوْبُ الْعُدْرِ مُنْخَرِقٌ مِنِّي بِفُرْقَتِهِ، لَكِنْ أُرْقِعُهُ
20. إِنِّي أَوْسَعُ عُدْرِي فِي جَنَابَتِهِ بِالْبَيْنِ عَنْهُ، وَقَلْبِي لَا يُوسِّعُهُ
21. أُعْطِيتُ مُلْكًا فَلَمْ أَحْسِنْ سِيَّاسَتَهُ، وَكُلُّ مَنْ لَا يَسُوسُ الْمُلْكَ يَخْلَعُهُ
22. وَمَنْ عَدَا لِإِسَاءَةِ نَوْبِ النِّعَمِ بِلا شُكْرِ عَلَيْهِ، فَعَنَّهُ اللَّهُ يَنْرَعُهُ
23. أَعْتَضْتُ مِنْ وَجْهِ خَلِي بَعْدَ فُرْقَتِهِ كَأَسَاتَجَرَغَ مِنْهَا مَا أُجْرَعُهُ

¹² شاكر بن مغماس البتلوني، نوح الأزهار في منتخبات الأشعار، تحقيق: إبراهيم اليازجي (بيروت: المطبعة الأدبية، 1886)، 5-7.

24. كَمْ قَانِلٍ لِي: دُفَّتَ الْبَيْنَ، قُلْتُ لَهُ: أَلَدَنْبٍ، وَاللَّهِ، ذَنْبِي لَسْتُ أَدْفَعُهُ
25. هَلَّا أَقَمْتُ فَكَانَ الرُّشْدُ أَجْمَعُهُ لَوْ أَنَّنِي حِينَ بَانَ الرُّشْدُ أَتْبَعُهُ
26. لَوْ أَنَّنِي لَمْ تَقَعْ عَيْنِي عَلَى بَلَدٍ فِي سَفَرْتِي هَذِهِ إِلَّا وَأَقْطَعُهُ
27. يَا مَنْ أَقْطَعُ أَيَّامِي وَأُنْفِذُهَا حَزْنًا عَلَيْهِ، وَلَيْلِي لَسْتُ أَهْجَعُهُ
28. لَا يَطْمَئِنُّ بَجَنْبِي مَضْجَعٌ وَكَذَا لَا يَطْمَئِنُّ بِهِ، مُذْ بِنْتُ، مَضْجَعُهُ
29. مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ الدَّهْرَ يَفْجَعُنِي بِهِ، وَلَا أَنَّ بِي الْإَيَّامَ تَفْجَعُهُ
30. حَتَّى جَرَى الدَّهْرُ فِيمَا بَيْنَنَا بِيَدٍ عَبْرَاءَ، تَمَنَّعُنِي حَقِّي، وَتَمَنَّعُهُ
31. وَكُنْتُ مِنْ رَبِّبِ دَهْرِي جَارِعًا فَرَقًا فَلَمْ أُوقِ الَّذِي قَدْ كُنْتُ أَجْرَعُهُ
32. يَا بِاللَّهِ يَا مَنْزِلَ الْعَيْشِ الَّذِي دُرِسْتُ أَثَارُهُ وَعَفْتُ، مُذْ بِنْتُ، أَرْبِعُهُ
33. هَلِ الزَّمَانُ مُعِيدٌ فِيكَ لَدُنَّا، أَمْ اللَّيَالِي الَّتِي أَمْضَتْهُ تُرْجِعُهُ؟
34. فِي نِزْمَةِ اللَّهِ مَنْ أَصْبَحَتْ مَنْزِلَهُ وَجَادَ عَيْثُ عَلَى مَعْنَاكَ يُمْرَعُهُ
35. مَنْ عِنْدَهُ لِي عَهْدٌ لَا يَضِيعُ كَمَا عِنْدِي لَهُ عَهْدٌ صِدْقٍ لَا أُضِيعُهُ
36. وَمَنْ يُصَدِّعُ قَلْبِي ذِكْرَهُ، وَإِذَا جَرَى عَلَى قَلْبِهِ ذِكْرِي يُصَدِّعُهُ
37. لِأَصْبِرَنَّ لِدهْرِ لَا يُمْتَعُنِي بِهِ، وَلَا بِي فِي حَالٍ يُمْتَعُهُ
38. عَلِمًا بِأَنَّ اصْطِبَارِي مُعَقَّبٌ فَرَجًا فَأَضِيقُ الْأَمْرَ، إِنْ فَكَّرْتُ، أَوْسَعُهُ
39. عَلَّ اللَّيَالِي الَّتِي أَصْنَتُ بِفِرْقَتِنَا جِسْمَيْنِ، تَجْمَعُنِي يَوْمًا، وَتَجْمَعُهُ
40. وَإِنْ تَعُنْ أَحَدًا مِنَّا مَنِئْتُهُ لَا بُدَّ فِي غَدِهِ، الثَّانِي سَيَتْبَعُهُ
41. وَإِنْ يَدُمُ أَبَدًا هَذَا الْفِرَاقُ لَنَا فَمَا الَّذِي بِقِضَاءِ اللَّهِ نَصْنَعُهُ؟

3- القراءة الشعرية:

يزخر نص ابن زريق البغدادي بالمعاني الظاهرة والباطنة، وهو يسلط الضوء على بعض القضايا الاجتماعية الشائعة، من ذلك: قضية الفقر، وقضية التفاوت الطبقي بين الناس، وقضية هجرة الأوطان والحنين إليها، وما ينتج عن ذلك من مشكلات الجوع، والحرمان، والقهر، والشوق، والعدل.

وبناء على ذلك يمكن تحليل النص وفق أكثر من منهج نقدي، ولعل المنهج النفسي أقربها إلى مضامين موقفه الشعري البوّاح بالمعاني الصادقة، والمشاعر الملتاعة. ويمكن قراءته وفق المضامين الآتية الدائرة من حول المطلع والغرض والمقطع:

3. 1. العذل الأنثوي المتوارث:

يفتح الشاعر نصه بظاهرة فنية قديمة، تعود إلى عهد الجاهلية، وهي ظاهرة عذل المرأة للرجل¹³:

1. لَا تَعْدِلِيهِ فَإِنَّ الْعَذْلَ يُوَلِّغُهُ، قَدْ قُلْتُ حَقًّا، وَلَكِنْ لَيْسَ يَسْمَعُهُ

¹³ ينظر: علي أبو زيد، "ظاهرة العذل في شعر حاتم الطائي"، مجلة جامعة دمشق، 1/18 (2002)، ورعد أحمد علي، "ظاهرة العذل في الشعر الجاهلي دراسة تحليلية"، مجلة كلية التربية الأساسية، 75/18 (2012).

2. جَاوَزَتْ فِي نُصْحِهِ حَدًّا أَضْرَّ بِهِ مِنْ حَيْثُ قَدَّرَتْ أَنْ النَّصْحَ يَنْفَعُهُ

3. فَاسْتَعْمَلِي الرَّفْقَ فِي تَأْدِيبِهِ بَدَلًا مِنْ غُنْفِهِ، فَهُوَ مُضْنَى الْقَلْبِ مُوجَعُهُ

ولكن تضيف المشاعر المتأججة مسحة جديدة إلى حدث العدل، وربما لا تتوافر في مطالع اللوم السابقة على هذا النحو من الوله الذي يعبر عنه الفعل المتدفق (يولعه)، فيوهم المتلقي أن فعل العدل أدى إلى رد فعل مأساوي، وهو الروع، متناسياً أن فعل اللوم، قبل أن يكون سبباً للوع، كان نتيجة قديمة لأسباب أقدم، تكمن في خطأ السفر عن الأوطان، وخطأ الرغبة في رحلة استرزاق، وخطأ التطلع إلى الغنى في بلاد الثراء وفق التسلسل الزمني الآتي للأحداث:

السفر ← العدل ← الروع

ويكشف الشطر الثاني هذا الادعاء صراحة (قد قلت حقاً، ولكن ليس يسمعه). فالسبب الأصيل للمعاناة هو السفر، وليس العدل.

ويفتح النص بأسلوب إنشائي لافت، فيه دعوة إلى الإقلاع عن فعل ضجيجي مزعج، لم ينه المحب محبوبته عنه بصرامة، كأن يقول: (توقفي عن العدل)؛ بل نهى عنه برفقة بالغة، لأنه يزيد شعوراً بالحسرة، فالغصة في حلق النادم واضحة، ويفضحها حرف العين، وهو حرف مكرر أربع مرات في المطلع، "فيسهم في قذف معاني الرفض وإبائه العسف المتنع من داخل الذات إلى خارجها"¹⁴، إضافة إلى بعض الحروف الحلقية الأخرى، كالهاء والهمزة والحاء وبعض الحروف الحلقية الأخرى، كالعين والهاء المكررتين أربع مرات في بيت واحد، والهمزة والحاء، والهاء. والشاعر يعي تماماً أنه أخطأ الوجهة، ولكن بعد فوات الأوان، بعد أن خسر كل شيء: الأرض والزوج والصحة، وهذا من وجهة نظر اجتماعية.

3.2. تغيير الذات المأزومة:

يجعل ابن زريق، من وجهة النظر النفسية، من الأنثى حيلة فنية، يجري معها حواراً تخييلياً وفق تقنية بلاغية نقدية، تسمى (التجريد)، وهي ظاهرة أسلوبية عرفها ابن الأثير (ت637هـ) بأنها "إخلاص الخطاب لغيرك. وأنت تريد به نفسك، لا المخاطب نفسه؛ لأن أصله في وضع اللغة من "جَرَدْتُ السيف" إذا نزعته من غمده."¹⁵، ثم قسمه ابن الأثير قسمين: قسماً سماه (التجريد المحض)، وقسماً سماه (التجريد غير المحض). وذهب إلى أن التجريد المحض أن: "تأتي بكلام هو خطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك"¹⁶، وعلى هذا يؤدي التجريد دوراً دلاليًا جديدًا في الخطاب الشعري متمثلاً في تعدد أشكال الذات الشاعرة في هذا الخطاب¹⁷؛ أي: يختلق المبدع شخصية وهمية كي يتبادل معها أطراف الحديث، أو ينطقها بما لا يرغب في النطق به صراحةً، أو يسقط عليها نوازعه المتصارعة. ويخفي وراءها حواراً مع ذاته، وأحاديث نفسه التي استبدت بها الحيرة حين أعلن الرحيل، فنفسه قد انشطرت شطرين: شطرًا يحثه على السفر، وطلب الرزق، وشرطًا يلومه على المخاطرة بالذات والزوج.

ويمكن أن يكون الصراع المدعى بين رؤية المرأة ورؤية الرجل صراعاً بين قلب الرجل وعقله، وخاصية التعقل عند الرجل أقوى من خاصية العاطفة، فمن ينتصر؟ صوت العقل أم صوت القلب؟

تغيب ذات الشاعر في الأبيات الأولى لأنها تعي تماماً أنها في موقع المذنب، وموقف مخجل لا يمنحها صلاحية الدفاع المباشر عن النفس، فيختلق شخصيتين:

شخصية اللائمة، وشخصية الملوم، ويجعل من الصوت الخارجي المسموع للملوم نائباً عن الصوت الداخلي الخافت للملوم نفسه، فكلا الصوتين الخارجي والداخلي للملوم نفسه. فالمذنب لا يخوله ذنبه رفع صوته، والدفاع عن نفسه بسهولة ويسر وصراحة، فافتعل تلك الحيلة الفنية التي جعل فيها نفسه شخصية ثالثة تصغي إلى حوار زوجي، وجه فيه الكثير من اللوم الأنثوي إلى الذكر، فيحاول الوقوف إلى جانب الثاني من دون الأول مع قناعاته بقوة موقف الأول، وأحققيته، فيؤثر الوقوف إلى الطرف الأضعف نفسياً لا جسدياً، مبيئاً للطرف الأقوى أنه نادم، وأنه كان يسمع توسلاته، لكنه لم يرد سماعها، والآن وبعد أن حدث ما كانت تتوقعه الأنثى يرفض مجدداً سماع لومها وعذلها، لا رفضاً لمضمونها، وعدم القناعة بصحته، فقد أكدت صحته الأيام والتجربة المريرة، بل لأن سماعه يزيد الذات حزناً وكمدًا، وشوقًا، وحسرة على التقريط فيها، فبدلاً من أن تلومه يرجوها بالأكثر تزيد أوجاعه وأشواقه تأججاً، مع أنه يعي أنها كانت على حق في الحاضر، كما كانت على حق في الماضي الذي كان يجهل فيه مصير مغامرتها الاغترابية.

3.3. الذات اللائمة الملوثة:

ربما يجرد ابن زريق من الذات النادمة ذاتاً أخرى تعاتبها وتلومها إلى درجة أن تصاب بالضجيج من صوت اللوم، لأنه يزيد من الشعور بالندم، وفداحة الخطأ المقترف، فكلما حاولت الذات النادمة التخلص منه، والتشاغل عنه عاد مجدداً إلى لومها، ومعاتبها؛ حتى ليخيل إلى الشاعر أنه انشطرت شطرين: شطرًا أخطأ، وندم، وشرطًا سيظل يلوم ويعاتب، فيستعطف الأول الثاني، راجياً منه خفض صوته، بل الإقلاع عنه رافةً بحاله المرهقة من خلال النهي الخارج إلى معنى رجاء الرحمة.

¹⁴ حنان عكو - محمد المهدي رفاعي، النص الشعري الجاهلي وشعرية المفارقة (أنقرة: دار سونجاغ أكاديمي، 2021)، 140.

¹⁵ محمد بن نصر الله ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبديوي طبانة، (مصر: دار نهضة مصر للطبع والنشر)، 159/2.

¹⁶ ابن الأثير، المثل السائر، 160/2.

¹⁷ فايز عارف القرعان، "أسلوب التجريد ودلالاته في شعر كثير عزة"، دراسات، الجامعة الأردنية، العلوم الإنسانية والاجتماعية، 3/34 (2007)، 448.

4.3. المحاور الزوجية:

يمثل المتلقي دور المشاهد الذي يحضر حواراً أسرياً بين زوجين متفقين شعورياً، مختلفين عقلياً. فالصوت الأنثوي عاطفي، يحتمل مع الرجل شطف العيش، والصوت الذكوري عقلي، ينوء مع المرأة بمتطلبات الحياة وأثقالها، فيشرع باحثاً عن حلول تضمن الاستقرار المعيشي، على نحو يؤمن للأنثى كل احتياجاتها، فالأنثى تؤثر الفقر على الفراق، والذكر يؤثر الغنى على الوصال، وخاصية التعقل والواجب أقوى عند الرجل من خاصية العاطفة.

ويوهم ابن زريق، في البداية، المتلقي بمشهد الأنثى التي أعرض عن نصحتها، موهماً إياه أنه يخاطب امرأته التي تشبّثت به، وحاولت مراراً منعه من السفر والفراق، لكن المتلقي يتيقن أنها وساوس النفس اللوامة التي تكاد تصل، في البيت الأخير، إلى مستوى النفس المطمئنة، والمستسلمة والمسلمة بقضاء الله وقدره.

ولئلا يثير غضب صاحبة الرأي الصائب يسارع إلى استرضائها بالاعتراف بالخطأ، ب (قد قلت حقاً، ولكن ليس يسمعه) يقر ويعترف بأنها حذرت مراراً، ولكنه لم يبال بتحذيرها. ويدير حواراً بين الذاتين اللتين هما أصلاً ذات واحدة ناقمة على ذاتها، وناقمة على قرارات مصيرية غير صائبة: (توديع، رحيل، تركب)، لأنها اتخذت على عجل، وبنيت على أساس هش، وأمل خداع، لا على أساس متين ومتربّث.

ليست الهجرة من بغداد إلى الأندلس في ذلك الوقت بالأمر اليسير، والذات تعي هذا جيداً، وكلما نهبت الشاعر على مشاق السفر وصعوباته أسكتها، وأصم أذنيه عنها، لديه طموح في الاغتناء، وتطلع إلى إرواء مطالب نفسه ونفس محبوبته، ولكن لم تحققه السلطة الأندلسية التي ربما أذنها تصيخ السمع للصوت الشعري المشهور، لا الصوت الشعري المغمور، وربما الحظوة المتحققة في بلاطها قائمة على أساس الصوت المسموع للأعلى منزلة، لا للأكثر موهبة.

وأعرض عن ذكر الموصوف لتتوب عنه صفته (قد قلت حقاً)؛ لأنه ليس معنياً بقولها بقدر ما هو معني بمضمون صوابه، بجذواه، فهو حق، نطق به صدق العاطفة، وحذر منه.

3.5. مفارقة النفع والضر:

ثمة مفارقة في توقع النفع مما سيأتي منه الضر لدى الذات والآخر معاً، في قيام الذات بفعل توقعت منه كل الخير فكان فيه كل الشر.

كانما يلمح الشاعر إلى فعلته، لكنه صاغها في قالب يحمل الآخر المسؤولية قبل الذات، ولو على نحو غير مقنع؛ أي: يبعد عن الذات التهمة، ولو مؤقتاً، ويشغل مخيلة المتلقي بخطأ الآخر عن خطأ الذات الذي اعترفت به في المطلع. ويتمثل خطأ الآخر في إسرافه في اللوم، حتى يظن أن ما يفعله هو الصواب، ومنه يجنى الخير، ولكن الواقع يثبت أن ما يفعله هو الخطأ، فليس أحد بمعصوم عن الخطأ، فاللائم لم يحسن تقدير الأمور (قدرت أن اللوم ينفعه)، ولكن خطأ عن خطأ يختلف إن افترض المتلقي أن الخطأ ناتج عن صوت الأنثى المعدبة، فهو خطأ عادي، ويتمثل سبباً يتوخى نتيجة غير خاطئة، تتمثل في قبول البقاء وشطف العيش على الرحيل والفراق وغموض نتائج الرحيل. والذات تعي تماماً أن إفراط صوت التأنيب، منطقي، سواء كان النفس، أم القلب، أم المحبوبة. لكنه يمثل أمام المتلقي أنه مبالغ فيه، وهو، في الواقع، منطقي لأن ما سيترتب عليه من أهوال الفراق والرحيل والحسرة والحنين والسقم والتشرد والغربة والفقد تقريظاً ما بعده تقريظ.

3.6. صدى الصوت الأنثوي:

كان سمع ابن زريق البغدادي في بلاد الغربية كثيراً ما يستعيد صوت المرأة الخائف المتوسل الراجي، الذي لو أنه قدره وأجله، وأصاخ السمع إليه لما حصل الذي حصل. ويبدو أن تكرار صداه يزيد شعور المصغي بالغيط. والمفارقة في أن كثرة اللوم أضرت فيما بعد الرحيل، وكان المتوقع منها أن تنفعه فيما قبل الرحيل. وهو يعي التضاد الذي تحياه النفس الإنسانية، الجانية والمجني عليها.

ربما فعلاً هو صوت زوجه الذي صار يأتيه مراراً نتيجة شعوره بالندم، وبفداحة ما اقترف بحق أسرته بسبب تمسكه بفكرة السفر، وبمغامرة مصيرها مجهول، وبهجرة لا تحمد عقابها، ولا تعرف طبيعة النتائج المترتبة عليها، أيمن أن تكون النتائج المترتبة عليها إيجابية أم سلبية؟

بعد أن وضع للذات، لصوت اللوم، لأصوات اللوم الصاخبة ماذا تجني عليه طلب إليها فعل العكس كي يتمخض عنه العكس، فعليها أن تعي مدى بكاء القلب وتعبه وآلامه، فقد لقي من المشقة ما لقي، وليس هو بحال يحسد عليها، (فهو مضنى القلب موجهه)؛ لذا يرجوها بالكف عن العتاب.

ومن تكون حاله هكذا فلا يتوقع من الآخر اللوم والتقريع والتأنيب والتوبيخ بل الرأفة والإشفاق، والرعاية، لعل القلب يشفى، والنفس تطيب، وكلمة (تأنيبه) مؤشر على أن المخاطبة هنا هي النفس لا المرأة، وإن أراد ضمناً الاثنين، فالتأنيب يوجه عادة إلى من لم يحسن السلوك، أو التصرف؛ أي: بعد أن يخطئ يلام ويؤنب، وليس قبل، وامرأته كيف ستؤنبه وهو لما يسافر بعد، أو ربما بعدما سافر أتاه صوتها الشجي الحزين، يلومه ويقرعه، ويؤنبه على ما فعل بالجميع؛ فقد ألحق العنت بهم، وهم في غنى عنه. كان يمكنه ألا يضع الأسرة في مثل ذلك الموقف الصعب، وأن يختار الخيار الأسلم، وهو البقاء والرضا بالقليل، لكنه أصر على الخيار الأخطر، وهو مغامرة الهجرة من أجل تحصيل الكثير.

3.7. تجسيد المعنوي:

التجسيد ظاهرة فنية "تمنح الذات فيه موضوعها جسمها وأعضاءها وباختصار شيبينيتها، ويتجلى هذا في المجرّدات إذ يقدمها الشاعر مجسمة أو مجسدة"¹⁸، وأحياناً يلوذ المرء بذلك لينقل، إلى المتلقي، مدى ثقل المجرّدات عليه كي يستشعر نواذب الدنيا المجرّدة شيئاً محسوساً قابلاً للحمل، يقول ابن زريق:

4. قَدْ كَانَ مُضْطَبّاً بِالْخَطْبِ يَحْمِلُهُ فَضَلَعَتْ بِخُطُوبِ الْبَيْنِ أَضْلَعُهُ

الشاعر عاجزٌ عن احتمال المزيد بعد كل ما حُمِلَ، ولأنه حَمَلَ أكثر مما يحتمل بدنه وصحته تكسرت أضلاعه، وتداخلت بعضها ببعض. وفي علم النفس يقال: إن تعبت النفس تعبت الجسد معها، وإن تعبت الجسد تعبت النفس معه، فما بالك إن تعبت الاثنان معاً؟ الشاعر متعب نفسياً وجسدياً معاً بعد أن اعتل وسقم، فكيف تُتَوَقَّع حاله؟

حاله حال التائه، الهادي، المحبط، الضائع. خانته إمكاناته، فقد كان ينوي الصمود أمام ثقل الأرزاء، لكن خانته إمكاناته، وكانت أدنى، وأقل مما تتطلبه نواذب الأيام الكثيرة، فليس من السهولة أن يصمد أمامها جسد واحد.

وكان ينوي تحمل مصيبة الفقر في سبيل التخلص منها بدليل أنه أفرد المصدر (الخطب)، ولكن الدنيا لن تدعه وشأنه، بل ستتربص به الدوائر، وستضاعف من برحائها عليه، ولن تفرّد له خطباً واحداً من خطوبها (بالخطب)، بل ستجمعه له في (خطوب)، وتحمله إضافةً إلى كل ما كان ينوي احتماله في سبيل الشبع تحمله استمرار الجوع وحشاً ينهشه.

لم يكن ابن زريق يدري أنه تحمل الضيق من أجل أن يضيّق الضيقُ عليه أكثر، ويضغط على كيانه أكثر، حتى تختلط ضلوعه بعضها ببعض. وقد جسد المصائب أشياء ثقيلة تضغط على جسده، وتبعثر أجزاءه. فليته تحمّل الضيق من أجل السعة، لكنه لا يدري الغيب، ولم يضع في حسابه عواقب ارتحاله، بل كان يضع نصب عينيه العطاء والشبع، فهو ضحية الطموح الغادر، والأمل الجارف. هنا يتبادر السؤال الآتي: لماذا يلجأ المرء إلى تجسيد المجرّد؟

وأحرف الإطباق أحرف ضجيجية مستعلية، تخلق إيقاع التآلم والصراخ من ضوضاء الدنيا ومصائبها التي أطبقت على صدره، وفرقت أضلاعه، وخلطت جوارحه. فما عاد قادراً على أن يحيا حياةً هادئة، مستقرة، فلا مال، ولا وطن، ولا صحة، ولا زوج.

3. 8. تشظي الذات المتألّمة:

تحضر معاني الشتات والتشرد في الأبيات التالية:

5. يَكْفِيهِ مِنْ لَوْعَةِ التَّشْنِيتِ أَنَّ لَهُ مِنْ النَّوَى كُلَّ يَوْمٍ مَا يُرَوِّعُهُ

6. مَا أَبَ مِنْ سَفَرٍ إِلَّا وَأَزْعَجُهُ عَزَمَ إِلَى سَفَرٍ بِالرَّغْمِ يُزْمَعُهُ

7. تَأَبَى الْمَطَالِبُ إِلَّا أَنْ تُكَفِّفَهُ لِلرِّزْقِ سَعِيًّا، وَلَكِنْ لَيْسَ يَجْمَعُهُ

8. كَأَنَّما هُوَ فِي جِلِّ وَمُرْتَحِلٍ مُوَكَّلٌ بِفِضَاءِ اللَّهِ يَذْرَعُهُ

9. إِذَا الزَّمَانُ أَرَاهُ فِي الرَّحِيلِ غَيًّا، وَلَوْ إِلَى السِّنْدِ، أَضْحَى وَهُوَ يَقْطَعُهُ

تقرّ الذات بأنها مرّقت ركني البيت العامر بالحب، وتفرّقت هي أقساماً عدة، ففي كل أرض جزء تائه، محاط بالمخاوف والوساوس والأوهام، فوهّم يجيء، ووهّم يذهب، صوتٌ يصرخ: ماذا فعلت بنفسك ومحبتك؟ وصوتٌ يشجّع: أكمل مسيرك إلى مبتغاك، واصطبر على مشاق الفراق، والغربة، والتشرد. ويقر المهوم بأن المخاوف شرعت تنتابه يوم همّ بالرحيل، ويكفيه من الحزن والهَم تلك المخاوف التي يعاني منها في أثناء سفره وترحاله، ويضاف إليها بُعد عن محبوبته، وما كان هذا إلا ليزيد همّاً فوق همّ.

ويستعمل الفعل (يكفيه)، ويعرض عن ذكر الفاعل إلى ذكر (ما)؛ لأنه يكره هذا الأخير، ويكرهه، بل يعجز عن حصره في قالب لغوي يحدد مضامينه القاسية على المغترب، فيعرض عن الفاعل الحقيقي مستعيضاً عنه بـ (ما) الموصولية التي تتسع لتحمل مضامين قبيحة، يهاب المغترب ذكرها، وتعدادها من كثرتها، وقسوتها.

ويلحظ المتلقي المؤشر الظرفي (كل يوم)، فصحيح أنه أمَل غداً أفضل، وسعى سعياً حثيثاً لتحقيقه واقعاً، إلا أنه منذ اليوم الأول لإنجازه شرعت معاناة الغربة والتشرد والحنين تنتابه. وهذا وحده كافٍ لمعاقبته على جنائحه لم يكن يعي مغباتها؛ لأنه أصلاً ما كان يراها جرماً (جنائته، جرمي، ذنبي)، ولا جنائية إلا بعد أن فات الأوان، واستحال التراجع عن قرار الرحيل، والإصلاح.

وعاد إلى اللوعة في البيت الخامس، "التي تحمل معاني المرض، والجزع وفقدان الصبر"¹⁹.

¹⁸ حسناء أقدح، "الصورة الشعرية عند المعتمد بن عباد" جامعة دمشق، 2/28 (2012)، 45.

¹⁹ مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، 762.

3. 9. الموقف الشعري وقضية الرزق:

تستثمر التجربة الشعرية خمسة أبيات في تقديم خلاصة موقفها من قضية الرزق، وتوسع أسباب التفكير بالرحيل:

10. وَمَا مُجَاهِدَةٌ الْإِنْسَانَ وَاصِلَةٌ رِزْقًا، وَلَا دَعَا الْإِنْسَانَ تَقَطُّعُهُ
11. قَدْ قَسَمَ اللَّهُ بَيْنَ النَّاسِ رِزْقَهُمْ، لَا يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْ خَلْقٍ يُضَيِّعُهُ
12. لِكِنَّهُمْ كَلِفُوا حِرْصًا فَلَسْتَ تَرَى مُسْتَرْزَقًا، وَسِوَى الْغَايَاتِ يُفْتِنُهُ
13. وَالْحِرْصُ فِي الرِّزْقِ، وَالْأَرْزَاقُ قَدْ قُسِمَتْ، بَغْيِي، أَلَا إِنَّ بَغْيِي الْمَرْءِ يَصْرَعُهُ
14. وَالذَّهْرُ يُعْطِي الْفَتَى مِنْ حَيْثُ يَمْنَعُهُ عَفْوًا، وَيَمْنَعُهُ مِنْ حَيْثُ يُطْمَعُهُ

3. 9. 1. مفارقة السعي والعودة عن طلب الرزق:

ثمة مفارقة درامية أدركها ابن زريق من تأمل طبيعة الحياة والسلوك الإنساني، وتقوم هذه المفارقة "على أساس توترٍ درامي يتصاعد بين شخصياتها كلما تقدّمت في سعيها نحو إحراز غاياتها، فيشند تشوّق المتلقّي إلى مراقبة سلوك الشخصية التي تجهل مصيرها، وتتصرّف بما يتناسب وهذا الجهل. وحين تصل الأحداث إلى ذروة تعقدها يأتي عنصر المفاجأة لبيّغت الضحية بخيبة أملها في إنجاز أهدافها، ويبين لها أنّ الأفعال التي قامت بها لتبلغ غايةً أو تتجنّب مصيرًا هي ذاتها التي أدت إلى تعثرهما؛ فتتفجّر مفارقةً حادةً بين ما خُطّط لإنجازه وما أنجز فعلاً"20؛ فالعقل يملّي على الذات أمرًا، مفاده أن السعي وراء لقمة العيش سيُشيع، وأن القعود عنها سيُجوّع، فكل سبب سيؤدي إلى نتيجة معينة يفترضها العقل سابقًا، لكن هذا المنطق غير مطلق، فثمة ساعون جياح كابين، وقاعدون شبعون كأناس آخرين، فهكذا هي طبيعة الحياة الدنيا، قد تتلمص بعض ظواهرها من قبضة المنطق لتسير وفق أهوائها غير المنطقية. ولن يأخذ سعيك الدؤوب رزقَ غيرك إليك، ولن يحرم قعودُ سواك وتكاسله رزقه المقدّر له. وليس شقاء المرء في تحصيل المال، والشبع، والامتلاء سيوصله إليه إذا لم يكن هذا المال مقدّرًا له من الله، ولا قعود المرء عن السعي وراء أسباب الرزق يمنع عنه قسمته التي قسمها الله له. وكثير من الناس ينعت الرجل الشغيل الفقير بقولهم: هكذا هو، رزقه قليل مهما اشتغل وسعى، وهم يعون أن أرزاق العباد موزعةٌ عليهم قبل أن يهّم الواحد فيهم بتحصيلها.

ويذكر الإنسان مرتين على نحو يخلق بمكونات شطريه موسيقا داخلية، ولكن لم يخصص كلف الإنسان في الحرص من دون سواه من الكائنات؟

يأخذ الحيوان حاجته من طعامه وشرابه، فإذا ما أشبع حاجاته العضوية الملحة لم يعد يبالي بطعام أو شراب، وإن توافرا أمامه لا يقترب منهما. أمّا الإنسان فسواءً أكان أكلًا أم غير أكل، مع شبعه يأكل ويأكل حتى يقول: أمامي ما لذّ وطاب فأحرم نفسي، سأشبع نهمي، ولن يشبع نهمه طالما عوّد النفس على الكثير، غير مشفق عليها من تخمة أو سمن أو أمراض، فالمعدة بيت الداء.

3. 9. 2. الرزق المقسوم على الكائنات:

بعد أن خصص (الإنسان) انتقل إلى عموم (خلق الله) الذي تكررت صيغته ثلاث مرات في بيت واحد؛ فهذا الجانب الاقتصادي الاجتماعي الأرضي أعاد الشاعر إلى مدبر عظيم، ينظم أرزاق من في الأرض في السماء، ﴿ وفي السماء رزقكم وما توعدون ﴾²¹.

وهي معان إيمانية، وقيم إنسانية تحتم على الإنسان أن يتحلى بها: القناعة، والرضا بالمقسوم. وقد أدرك ابن زريق أن يدًا إلهية عظيمة وحكيمة ومدبرة، تدير أمور مخلوقاتنا، إذ لا يمكن أن تخلق الكائن الحي وتدعه وشأنه، وتدعه يجوع ويعطش ويبرد، ويعرق، ويهلك، فلا بد أنها هيات له ما يمكنه من البقاء، واستمرار الوجود. وطالما أن يدًا مدبرة حكيمة رزاقه تحيط بالخلق فلم الخشية والخوف والحرص؟

جاء يقين الشاعر متأخرًا، بعد أن فات الأوان؛ إذ إن الله سبحانه وتعالى هيا لكل مخلوق من مخلوقاته رزقه، سواء أكان كثيرًا أم قليلاً فلن يغير المخلوق من أمره شيئًا، فكما قدره الله له سيكون، والله لا يخلق الكائنات، ويهملها، بل يخلقها، ويهيئ لها رزقها المقدّر لها

3. 9. 3. إسقاط الجشع البشري على الآخر:

ليس من عادة النفس البشرية أن تقنع بقسمتها، بل تأخذ نصيبها، وعيناها في نصيب غيرها، كأنما يتّهم ابن زريق الذات بأنها طمعت فيما هو مقسوم لسواها من شعراء الأندلس:

فلماذا، تراحمهم على لقمتهم، قريحة شعرية غريبة عن المنطقة؟

لماذا تصارعهم على أرزاقهم؟

لماذا تناحرهم في عيشتهم؟

20 حنان عكو، أنماط المفارقة في الشعر الجاهلي، (الإمارات العربية المتحدة: دائرة الثقافة، حكومة الشارقة، 2019)، 291.

21 الذاريات الآية/22.

يحاسب الذات، على نحو لا شعوري، ويعاتبها من غير أن يتقصد هذا. وساعده على هذه المحاسبة المؤدبة التعميم، حين صار يسقط مطالب نفسه، ومطامحها على النفس الإنسانية في كل زمان ومكان. التعميم ساعده على التخلص من الجُد، والمحاسبة، والتوبيخ المباشر. والأحرف الثلاثة الأولى في (مستزقاً) ترسم جشع النفس، وتطلعها إلى المزيد من العطاء الإلهي.

3. 9. 4. ثنائية الرزق المقدر والرزق غير المقدر:

حكمة أخرى أملتها عليه قسوة التجربة، وهي أن الإنسان يضل السبيل كما ضل هو، فما دام الله قد هيا له قسماً محدداً من الرزق في أرضه فلم تخلي عنه؟ وزهد فيه، لم لم يقتنع به؟ لم طمع في الكثير غير المؤمن، وتخلي عن القليل المؤمن، فيغي في الأرض، وخسر كل شيء: الواقع، والمتوافر/ الرزق القليل، وما كان يطمح إليه: الحلم غير المتوافر/ الرزق الوفير.

ويسميه حرصاً مع أنه كان طموحاً، فالفاقة جعلته يطمح ويرحل، لا الحرص والجشع، ولكن من شدة الغيظ من الذات صار يجلدنا ويحاسبها ويرميها بصفات قبيحة: كالعناد في البيت الأول، والجشع في البيت الثاني عشر، والبغي في البيت الثالث عشر²².

ثمة مفارقة في طريقة تعامل الدهر مع الإنسان، فهو يتأنس، ويحتال، ويغري، ويوهم، ويثير في البشر نوازع الطمع، وينميها فيهم، حتى إذا توقعوا جوده بخل عليهم، وصدت توقعاتهم، وإذا ما زهدوا فيه جاد عليهم من حيث لم يتوقعوا أو يحتسبوا، وصدت توقعاتهم مجدداً.

يعلم الدهر الإنسان أنه لا يعطي وفق مشيئة البشر، بل وفق مشيئة رب البشر، فلو أعطى وفق مشيئة البشر لما وصل لأحدهم رزقه المقدر له، لأنه سيستلب منه قيل أن يصل إليه.

و(الفتى) مفردة مقصودة لذاتها؛ لأن الفتى لا يمتلك خبرة طويلة في الحياة، على ما فيها من تشابك علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية، ولو كان ناضجاً لأدرك أن عليه ألا يتوقع الكثير من سعيه، وألا يرفع سقف توقعاته عالياً، وليأخذ بأسباب العيش، ولا ينتظر مستحقته، وليزهد بعطاء الدنيا، فإن زهد أعدت عليه، وإن طمع أمسكت عنه، وهذه ثقافة نبوية تجلت في توجيه النبي محمد صلى الله عليه وسلم الإنسان المسلم ألا يظن الدنيا الفانية سبب سعادته، و"من كانت الآخرة همّه... أنته الدنيا وهي راغمة"²³ ومن سعى وراء متاع الحياة الدنيا هربت منه، ومن زهد فيها أنته راغمة ذليلة، لم؟

لأنه كبح جماح النفس الجشعة، وروضها، وهذا المعنى يستحضر قول البوصيري²⁴:

والنفس كالطفل إن تهمله إن تبطله على حب الرضاع وإن تفضمه تفتطم

كم من فقراء زهدوا بما عند الأغنياء، فرزقهم الله من حيث لم يحتسبوا أذ الطعام، وأجمل اللباس!

هذه هي مفارقات الحياة، والمرء كم يسعى إلى حتفه بظلفه. ونرى الشاعر يألّم حتى وصل إلى درجة اليقين بأن الرغائب لا تحققها الذات متى شاءت، وأطلق حكماً صالحاً لكل زمان ومكان.

3. 10. 10. المشهد القمري البكر:

يلجأ الإنسان إلى الله في الأوقات العصيبة، ويشعر بأنه نعم المعين على ملومات الحياة التي تحيق بالذات، ويركز على المكان المحبوب العام (بغداد) ثم ينتقل إلى المكان الخاص (الكرخ)، فالمعترِب يجنُّ إلى بلاده في بلاد المهجر، ويكرر ذكره، ومن أحب شيئاً أكثر من ذكره. يقول:

15. أَسْتَوِدُعُ اللَّهَ فِي بَغْدَادَ لِي قَمَرًا بِالْكَرْخِ مِنْ فَلَكَ الْأَزْرَارِ مَطْلَعُهُ

16. وَوَدَّعْتُهُ، وَبُودِي لَوْ يُوَدِّعُنِي صَفْوُ الْحَيَاةِ، وَأَنِّي لَا أُوَدِّعُهُ

17. وَكَمْ تَشَفَّعَ بِي أَلَا أَفَارِقُهُ، وَلِلضَّرُورَاتِ حَالٌ لَا تَشَفِّعُهُ

18. وَكَمْ تَشَبَّثَ بِي يَوْمَ الرَّحِيلِ ضَحَى، وَأَدْمَعِي وَأَدْمَعِي مُسْتَهْلَاتٌ وَأَدْمَعُهُ

3. 10. 1. جِدَّةُ الصُّورِ الْقَمْرِيَّةِ:

يتلاعب خيالُ المحب بصورة المحبوبة، ويبتدع صوراً قمرية جديدة. وقد يستنكر المتلقي الذهاب إلى جِدَّةِ صورة المحبوبة/ القمر، كونها صورة جاهلية مألوفة، ووردت بكثرة في الشعر العربي القديم²⁵، لكن القمر هنا شكل مشهداً شعرياً حركياً كاملاً، فهو يتشَبَّثُ بابن زريق، ويبيكيه، ويودِّعه. وهذه الصور مجتمعةً إضافاتٍ إبداعيةٍ إلى صورة القمر القديمة النمطية.

²² من معاني البغي: العدول عن الحق والظلم والفساد ومجاوزة الحد يلحق الهلاك بصاحبه. ينظر: جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب*، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي (بيروت: دار صادر، 1993)، 78/14.

²³ أبو عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م) "أبواب صفة القيامة والرفاق والورع" 2465.

²⁴ محمد بن سعيد البوصيري، *ديوان البوصيري*، تحقيق: أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 166.

²⁵ ينظر: الأسود بن يعفر، *ديوان الأسود بن يعفر*، تحقيق: نوري حمودي القيسي (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، مطبعة الجمهورية، 1968)، 30. والناطقة الجعدي، *ديوان الناطقة الجعدي*، تحقيق: واضح الصمد (بيروت: دار صادر، 1981)، 158.

إنه مشهد سماوي بكر، أوحى بتلك المنزلة العالية التي تتمتع بها تلك المرأة الحسنة عند زوجها، فجدد المجدد المنزلة العالية من خلال صورة علوية، ارتفعت بالمحبة من عالم أرضي قبيح إلى عالم سماوي جميل، واختار منه أوضح مكوناته، وهو القمر وما يحيط به من نجوم/ أزرار، فجمال الصورة وجدتها في تلك الحركة الهادئة التي يرسمها القمر، وهو يطّلع كي يضيء عتمة الظلام، ومن حوله النجوم موزعات، فجعلها قمرًا يطل رأسه من فلك السماء، هو لم يشبهها بالقمر كتشبيه مألوف فقط، بل لأن جمال أنثاء بعيدٍ عنه بُعد القمر: البعد، والجمال، والعلو، والنور.

3. 10. 2. قناع الأنت والهو:

مع عرض مشهد الوداع يسقط قناع ال (أنت) وال (هو) ليكشف ما خلفه، وهو: ال (أنا) وال (هي)؛ لأنه لم يعد قادرًا على التخفي والتستر وإخفاء تلك الانفعالات التي أودت بصحته، وستودي بحياته بعد حين. ويسترسل ويتناوب ضمير المتكلم/الذات، والغائب/المحبة.

وبعد أن كانت (الأنا) متوارية خلف قناع ال (هو) المذنب المؤنّب، تحضر الآن فجأة، وبغفوية بالغة كي تتوجه إلى الذات الإلهية راجيةً منها رجاءً يتعلق بالمجني عليه لا الجاني، رجاء حفظ القمر، وهل يُحفظ القمر؟

القمر هنا هو المحبوبة، ولكن إن كان هو المحبوبة فهل يستودع الإنسان؟

الصورة مرهقة على فرادتها، يحاول المتلقي تحصيل إحياءاتها بصعوبة، فهل يمكن للقمر أن يصير وديعة تصان في مكان آمن؟ المكان حاضر بقوة في هذا البيت بمساحته الأوسع، والواسعة (بغداد، الكرخ)، والزمان/العتمة التي لا يضيء أرجاءها سوى قمر فريد من نوعه، وأنتم تعرفون أن لبعض الكوكب أكثر من قمر، ولكن قمر الأرض منفرد بنفسه، ولا أحد يشاركه مكانه. وهذا القمر هو المحبوبة، ونكره لأنه قمره الخاص به من دون سائر المخلوقات، هو يضيء له وحده، ويتزين له وحده، هو قمره الشخصي. ويؤكد ضمير الذات المالكة التي لم تحفظ النعمة، فسألت الله أن يحفظها لها (لي قمرًا). وذكر المالك ضمير الملكية قبل المملوك كي يبعد عن ذهن المتلقي أية شبهة تكفير بأن هذا القمر ككل قمر، أو أن هذه المحبوبة ككل محبوبة، أو يطعم المتلقي في إمكانية تحصيل، أو سلب تلك الوديعة بعدما عرف مكانها ومزاياها.

3. 10. 3. القمر وملامحه الأنثوية:

أنزل الشاعر القمر إلى الأرض، ورفع المرأة إلى السماء؛ إذ استمد من تفاصيل السماء وخصائصها ما يعينه على تشكيل صورة جديدة إبداعية من صورة قديمة مألوفة، كي يستودع الله، فهذا القمر قد تأنت بأنثى الإنسان، ونزل إلى الأرض، وألبسه قميصًا؛ فهل يقصد ملابس نوم؟

الآن يتخيل الذكر في ظل الحرمان من الأنثى أشياء الأنثى، ويفتقد ملامحها، ويفتقد ملابسها، وخصوصياتها. ويطل وجه القمر من مدار النجوم، ويطل وجه المحبوبة من جيب القميص، وأزرار قميصها نجوم السماء، صورة سماوية يجتمع فيها النقيضان: الإشراق والعتمة، الحضور والغيب، فالمحبة كائن مضيء لعتمة حياة الشاعر. هي حاضر غائب، حاضر في القلب والمخيلة، غائب في بغداد بمنطقة الكرخ. هو يرى فيها العلو والجمال والبعد، وربما لاستحالة رعايتها من جديد؛ لذا جعلها كائنًا سماويًا بعيدًا عن عالم الأرض الرديء، ويدعو الله بأن يكلاه بعين حفظه ورعايته.

(فلك الأزرار) انزياح بين المضاف والمضاف إليه، وهل للأزرار فلك، وهل للفلك أزرار؟ هل للأزرار مدار تدور فيه النجوم؟ وهل للمدار الذي تدور فيه النجوم أزرار؟ العلاقة متبادلة، وليس كما يُظن.

3. 10. 4. صور الوداع القمري:

حدث الوداع لحظة إنسانية شديدة الوطأة على المحبين، لأنها لحظة الوصال الأخير، لحظة إيدان بالبعد بعد القرب، فلا وسائل تواصل اجتماعي تجمع المفترقين:

ومن هول موقف الوداع، وشدته على الزوجين تحضر الشدة بكثرة²⁶، فقد وردت، في هذا البيت، خمس مرات: (ودّعته، بودّي، يودّعني، وأني، لا أودّعه). وللأرض قمر واحد، هل هو محبوبة الشاعر؟

قمر الشاعر ليس كقمر كوكب الأرض، قمره من نوع فريد ومختلف، قمره يتحلى بسمات عاطفية رقيقة جدًا، يحب، ويكره، ويحزن، ويخاف، يحب الشاعر، ويكره رحيله، ويخاف فراقه. قمره معه وفي السماء، أما قمر الناس ففي السماء فقط، ينظرون إليه، يتأملونه، يلوحون له، يودعون، ولكن هو لا يتفاعل شعوريًا معهم، وإن وفر لهم الضوء والجمال، على عكس قمر الشاعر الذي تأسن، وتأنث، وصار يودعه، ويتمسك به، ويمنعه من المغادرة، ويذرف الدموع الغزار.

ويتابع في رسم تفاصيل هذا القمر، وكأنه مخلوق آدمي يتبادل والشاعر مشاعر الحب والأسى على البعد. ولم يقل (ودعتها) المشهد مشهد قمري / إنساني أنثوي، هذا القمر بات يمتلك خصائص الإنسان، فهو يحب، وينتسب، ويبيكي، لكنه لم يودع، ومن قام بفعل التوديع هو ابن زريق فقط، أما هي فرفضت القيام به بدليل ما سيأتي في مشهد إنساني مؤثر، بالغ الحزن، فهي تنتسب به، وتحاول مرارًا منعه، وكل منهما تقيض عيناه بدموع الفراق، ولكنه يبعد يديها عن ثوبه معلنًا انتصار صوت عقله على صوت قلبه وقلبها الباكيتين معًا. هي شعرت بمدى خطورة فعله، ووجهته إلى بلاد بعيدة، لا يمكن توقع طبيعة النتائج المترتبة عليها. وكلها مشاعر إنسانية راقية، وكذلك يعامل المرأة بضمير المذكر على أنها القمر المذكر، وهي حيلة تعبيرية يلجأ إليها الإنسان حيال من يكن لهم مشاعر جياشة، كالأطفال، فالطفل الشقي قد يُنادى بصفات مؤنثة.

²⁶ ينظر: فوزي عيسى، النص الشعري والنيات القراء (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2006)، 181.

3. 10. 5. عتمة الحياة وضوؤها:

لماذا لم يختار ابن زريق الشمس؟

القمر معادل موضوعي، وقناع للأنثى. وهل يودّع القمر؟

فليتخيل الإنسان أنه ينظر إليه، ويلوح إليه بيديه مودعاً! ولكن هل إن ودعه ورحل فسيغيب؟ والأنثى وإن ودعها ورحل فلن تغيب روحها عن مخيلته.

لا، سيقى منيراً عتمة الليل/ عتمة الحياة الفقيرة، ولن يغيب إلا مع انبلاج الصبح، فهل سينبج الصبح، هل ستنتهي ملحمة الاغتراب بأشكاله القاسية؟

الذات متشائمة من مغادرة الليل، وقدم النهار؛ لذا لا يرى في هذا الليل/ الحياة القاسية جانباً مضيئاً عالياً يستحق الحفظ والصون من الله بعدما فرط العبد به من حيث لا يدري سوى المرأة.

ويذكر مشتقات فعل التوديع في بيت واحد ثلاث مرات (ودعته) فهو الجاني، هو من بدأ بالتوديع، ويتمنى لو أنه شقي العمر كله على ألا يجني عليها، ويبدأ بتوديعها، بل يجبرها عليه. فكيف غادر من أجل حياة أفضل مفرطاً بها بعد كل ما عرف قيمتها عنده؛ فلتغادره أشكال الرفاهية التي كان يتطلع إليها على ألا يغادرها.

3. 10. 6. أنسنة مجردة من الإنسانية:

يستنكر على الذات ذلك الذنب الفظيع العظيم (ودعته)، كيف تجرؤ على ارتكابه؟ كيف تقدم عليه؟ هي الفاعل (ودعته)، وليتها كانت المفعول به، ليت الدنيا كلها خذلته وعاندت غاياته ورغائبه وطموحاته على ألا يعاند تلك المسكينة في بغداد. على ألا يهم بفعل قاس كهذا. (يودعني صفو)، فملذات الحياة إنسان قاس مجرد من الإنسانية.

3. 10. 7. استرجاع لحظات الفراق:

يلجأ إلى تقنية درامية مميزة، هي تقنية الاسترجاع، يسترجع لحظة إنسانية قاسية، والألم يعنصر فواده، و(كم) هل يسأل بها؟ وهل تحتاج إلى جواب؟ وهل توضع بعدها إشارة استفهام؟ يوضع بعدها إشارة تعجب؛ لأنها خبرية تكثيرية، ويمكن أن تسمى (كم) التأسفية. ويكثر ويكتف محاولات تمسك الأنثى به حتى آخر لحظة غداة الرحيل (ضحى)، على أمل أن تثنيه عن الهجرة، ولكن من دون جدوى.

إن، هو يشعر بقيمة المشاعر التي تضمها له الزوجة، والتي تدفعها إلى منعه من المغادرة، فهو يبادلها الكم نفسه من تلك المشاعر، فعبيرات الزوجين تفيض، قمره الأنثوي تفيض عبراته. هو يفعل هذا على سبيل التخييل، فيقرن بين العالين مكاناً ومكانة.

ويستاء من ذكر هذا المشهد، مشهد التدمير الشامل وغير المقصود لصور الحب البصرية اللمسية الحارة في اليدين والعينين والقلبين، هو من هدم أركانه بيده حين نزلت يديها الناعمتين عن ثوبه. وحدد زمن الرحيل الذي يكون عادة في وقت مبكر قبل أن تحل الظهيرة، ويشد الحر، ويشق الطريق على المسافرين.

3. 11. الثقافة الدينية:

لا يحتاج الشاعر إلى أن يعلم المتلقي بصدقه، فصدق المشاعر بارز جلي من أول النص حتى آخره:

19. لا أَكْذِبُ اللَّهَ، تَوْبُ الْعُدْرِ مُنْخَرَقٌ مَيِّ بِفِرْقَتِهِ، لَكِنْ أَرْقِعُهُ

20. إِنِّي أَوْسَعُ عُدْرِي فِي جَنَائِيهِ بِالْبَيْنِ عَنْهُ، وَقَلْبِي لَا يُوسِعُهُ

21. أُعْطِيتُ مُلْكًا فَلَمْ أَحْسِنْ سِيَاسَتَهُ، وَكُلُّ مَنْ لَا يَسُوسُ الْمُلْكَ يَخْلَعُهُ

22. وَمَنْ عَدَا لِإِسَاءِ تَوْبِ النَّعِيمِ بِلَا شُكْرِ عَلَيْهِ، فَعَنَهُ اللَّهُ يَنْزِعُهُ

23. أَعْتَضْتُ مِنْ وَجْهِ خَلِي بَعْدَ فِرْقَتِهِ كَأَسَاتِجِرَعٍ مِنْهَا مَا أَجْرَعُهُ

24. كَمْ قَائِلٍ لِي: دَقَّتِ الْبَيْنَ، قُلْتُ لَهُ: أَلَذَّنِبُ، وَاللَّهِ، ذَنْبِي لَسْتُ أَدْفَعُهُ

25. هَلَا أَقَمْتُ فَكَانَ الرَّشْدُ أَجْمَعُهُ لَوْ أَنَّي حِينَ بَانَ الرَّشْدُ أَتْبَعُهُ

26. لَوْ أَنَّي لَمْ تَقَعْ عَيْنِي عَلَى بَلَدٍ فِي سَفَرَتِي هَذِهِ إِلَّا وَأَقْطَعُهُ

27. يَا مَنْ أَقْطَعُ أَيَّامِي وَأُنْفِذُهَا حُرْزًا عَلَيْهِ، وَلَيْلِي لَسْتُ أَهْجَعُهُ

يستمد من بيئة البلاط الأندلسي المترف صورة سياسية، وهي صورة الذي نُصّب ملكاً في مملكة كبيرة، لكنه لم يحسن إدارة أمورها، فَنَحِيَ عن عرشها، يقصد أنه رزق مملكة أجلّ وأسمى من المملكة المادية، قوامها المال والجاه والترف والرفاهية، رُزق مملكةً في أرجائها عاطفة الحب تشبع، وصدق الشعور يشيد أركانها، لكنه أدار ظهره لكل هذه النعيم المعنوي النفيس الدائم مؤملاً أن يعززه بنعيم مادي رخيص آني، وأنى للمادي ترقية المعنوي، تلك هي النفس بأمالها الخُبية.

في صباح ذلك اليوم المشؤوم يوم أرف الرحيل استيقظ على رزق لم يكن يعي قيمته: الأرض، والزوج، والصحة، فقد (غدا لابساً)، بل محاطاً بالرزق، لكن عينيه لم تبصره قبل الرحيل فخرمه. وتتجلى الثقافة القرآنية في هذه الصورة التجسيدية، إذ يذكرنا بقوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾²⁷، والذات جحدت تلك النعم، واستقللتها، وطمعت في المزيد، فَنَزَعَتْ منها.

ويجسد النعيم شيئاً ملموساً قابلاً لأن يقع عليه فعل اللبس، كي يستر المنعم به، ويزينه أيضاً، فالملابس لها وظيفتان: إحداهما أساسية ضرورية، وهي وظيفة ستر البدن، والثانية ثانوية كمالية، وهي وظيفة التزيين. وربنا يقول: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾²⁸، بمعنى: حدث ولا تجحد، حدث ولا تنكر، والكثير منا مرزوق، ومنعم عليه، ويرى شاكياً القلة خشية أن تصيبه عين الناظر. والأصل أن يظهر المرء نعم الله عليه، ويشكره عليها. والشاعر لا ينكر أنه كان مستوراً بنعيم الحب والوفاء والصدق مع قليل من مال، لكنه تطلع إلى المزيد، فنزع منه ما كان يراه قليلاً كي يشعر بفداحة تقييمه لأنواع الأرزاق المقسومة. والشاعر بانتزاع نعمة الزوج والحب والأرض منه بان له ضعف بدنه ووهن جسده، وعوار فكره وعجزه في بلاد الغربة، حتى بدا كمن جرّده من ملابسه، وكشف عورته للعيون، فالمرأة ستر، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿هن لباس لكم، وأنتم لباس لهن﴾²⁹. والوطن ستر كذلك.

3. 12. صورة السرير القلق:

الاطمئنان أقوى شعور ترجمه النفس اللوامة، فالنفس الإنسانية مستويات: خطاءة، لوامة، مطمئنة، فقد ارتكبت الخطأ، فصارت النفس تلوم عليه، ولن تتوقف عن اللوم حتى يقبل الطرف المجني عليه عذره، ولكن أنى ذلك، والذي يؤلم الذات أكثر أن خطأها لا يخصها وحدها، بل يخص عزيزها، فهي لا تزال حتى لحظة إنتاج النص تجرّعه مرارة الفراق والحنين، حتى غادر النوم سرير كل منهما.

28. لا يَطْمِئِنُّ بِجَنْبِي مَضْجَعٌ وَكَذَا لَا يَطْمِئِنُّ بِهِ، مُدُّ بِنْتُ، مَضْجَعُهُ

والاطمئنان عادة يشعر به الإنسان، ولا يشعر به اسم المكان (مضجع) السرير، ولكنه شخص مكان النوم، وأسقط ما يتمناه المفترقان عليه، فسريير كل منهما متعب من جسديهما المرهقين المتقلبين طيلة الليل. ولم يقل: الأرق اعتراهما، بل مكونات الصورة الليلية الزمانية وإحياءاتها هي التي تبوح بذلك. وفي هذا الإسقاط يُرْهَقُ ما لا يُرْهَقُ عادة/ مكان النوم من تكرار التقلب عليه، فما بالك بالمتقلب!

حتى السرير صار قلقاً عليهما غير مطمئن، أرقاً سهراً مع الأرقين، لماذا؟

كل منهما يبحث عن البديل، عمن يشعر به بعدما غاب عنه أفضل من يشعر به، ولن يشعر السرير بالمستلقي عليه؛ لأنه جماد، ولكن من شدة توجس المستلقي يحتاج إلى من يشعر به يخلق مما لا يشعر إنساناً يشعر بما يشعر به صاحبه، ويتألم لتألمه.

ويأتي بـ (كذا) ليساوي بينه وبين امرأته في المعاناة والألم، فكل منهما أرقُّ سهر، ويعترف بـ (مدُّ بِنْتُ) بأنه من اللحظة الأولى للرحيل أذاق الأنتى العزيزة آلام الفراق.

3. 13. الذات وصور الدهر:

يونس ابن زريق الدهر والأيام التي تسير عكس توقعات المرء:

29. مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ الدَّهْرَ يَفْجَعُنِي بِهِ، وَلَا أَنَّ بِي الأَيَّامَ تَفْجَعُهُ

30. حَتَّى جَرَى الدَّهْرُ فِيمَا بَيْنَنَا بِيَدٍ، عَبْرَاءَ، تَمْنَعُنِي حَقِي، وَتَمْنَعُهُ

31. وَكُنْتُ مِنْ رَبِّ دَهْرِي جَارِعًا فَرَقًا، فَلَمْ أَوْقِ الدِّي فَذُ كُنْتُ أَجْرَعُهُ

32. بِاللَّهِ يَا مَنْزِلَ العَيْشِ الَّذِي دُرِسْتُ، آتَاهُ وَعَفْتُ، مُدُّ بِنْتُ، أَرْبَعُهُ

33. هَلِ الزَّمَانُ مُعِيدٌ فَيْكَ أَدَّتْنَا، أَمِ اللِّيَالِي الَّتِي أَمَضْتُهُ تُرْجَعُهُ؟

34. فِي ذِمَّةِ اللَّهِ مَنْ أَصْبَحَتْ مَنْزِلُهُ، وَجَادَ عَيْثُ عَلَى مَعْنَاكَ يُمْرِعُهُ

²⁷ إبراهيم 7/14.

²⁸ الضحى 11/93.

²⁹ البقرة 2/187.

35. مَنْ عِنْدَهُ لِيَّ عَهْدٌ لَا يَصْنَعُ كَمَا عِنْدِي لَهُ عَهْدٌ صِدْقٍ لَا أَصْنَعُهُ
36. وَمَنْ يُصَدِّعَ قَلْبِي ذِكْرُهُ، وَإِذَا جَرَى عَلَى قَلْبِهِ ذِكْرِي يُصَدِّعُهُ
37. لِأَصْبِرَنَّ لِدَهْرٍ لَا يُمْتَعِنِي بِهِ، وَلَا بِيَّ فِي حَالٍ يُمْتَعِنُهُ
38. عَلِمًا بِأَنَّ اصْطِبَارِي مُعَقَّبٌ فَرَجًا فَأَصْبِقُ الْأَمْرَ، إِنَّ فَكْرَتَ، أَوْسَعُهُ

كان يحسن الظن بالدهر، فخييب الدهر ظنه به، بل أفجعه، والأيام فرقت الأحبة، وشتتت شملهم، وكان المتوقع أن تجمع بينهم، وتلم شملهم بعد الصبر على تلك الرحلة الشاقة المجهولة. وقد استعمل الفعل (أفجع) مرتين في كلا الشطرين، والفجج: "أن يوجع الإنسان بشيء يكره عليه فيؤدّمه"³⁰، والعدم يتضمن استحالة الوصال؛ ليصور الزوجين مفعولاً بهما ضعيفين، من قبل فاعل جبار، قرر منع كلٍ منهما من الآخر، ولا طاقة لهما بمواجهته، فهذا البيت يرشح بحسن ظن بالمستقبل، ونية صادقة تجاه الزوجة، فهو لم يورطها بعنت الفراق المؤقت الآتي- بحسب ظنه - إلا لينقذها من برائث وحش العوز الدائم.

هو يرى الأشياء من حوله جميلة لجمال روحه، رأى الأندلس بلاد الثراء فذاق الفاقة مجدداً فيها، ورأى المستقبل مشرقاً فصار حاضرًا مظلمًا، رأى العودة قريبة فصارت بعيدة بل مستحيلة. طموحه فاق الحد الطبيعي له، وجعله يتطلع بنظرة حب وجمال إلى مكونات الوجود من حوله، إذ ظنها جميلة صادقة جمال أسرته وصدقها.

أحسن الرجل الظن بالمستقبل فكان المستقبل عند سوء ظن المرأة به، فالرؤية القلبية قد تنتصر على الرؤية العقلية في بعض الجوانب، وليس صحيحاً أن الإصغاء إلى نداء القلب يهوي بصاحبه، فهذا ينطبق على أشياء من دون أشياء أخرى.

بينما الصبر على نوائب الدنيا. وتعلو نبرة الاحتجاج والاستياء والغضب على قسوة الأيام على المحبين، معلناً تحديه وصموده أمام نكباتها، ومؤكداً بقاءه على عهد الوفاء والإخلاص، بالقسم ونون التوكيد المشددة شدة صبره، بل اصطباره، فمع القسم يكون المرء منفعلًا، ورافضاً أن تكذبه، فيقسم كي تصدقه، فما بعد الصبر على بعد المحبين، وانتفاء قرب أحدهما من الآخر إلا الفرج.

ويأتي بمفارقة أخرى توصل إليها من تأمل طبيعة مكونات الوجود الإنساني، ولقنته إياها مصائب الدنيا، والإنسان كلما ازداد شعوره بالضيق وظن أن نهايته قد اقتربت، بسطت له الدنيا ذراعيها، ووسعت عليه كل ضيق. ولن تضيق حتى تنتسج إلى أقصى مداها، وها هي ذي قد اتسعت، ففي قلب كل ضيق سعة، وفي قلب كل محنة منحة، وهذا منطق إسلامي يرشح به قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾³¹. ويأتي بتركيب اعتراض منطقي (علمًا، إن فكرت)، فيطالب المتلقي بالألا يتسرع تسرعه، وأن يتريث جيدًا، وسيقتنع برويته المستمدة من تلك التجربة الجائرة.

3. 14. صور الاستسلام والتسليم:

يعود ابن زريق إلى زمن الأرق المستوحى من صيغة الجمع (الليالي):

39. عَلَّ اللَّيَالِي الَّتِي أَصْنَتُ بِفُرْقَتِنَا جِسْمَيْنِ، تَجْمَعُنِي يَوْمًا، وَتَجْمَعُهُ
40. وَإِنْ تَغُلُّ أَحَدًا مِنَّا مَنِيَّتُهُ لَا بَدَّ فِي غَدِهِ الثَّانِي سَيْتَبَعُهُ
41. وَإِنْ يَدْمُ أَبَدًا هَذَا الْفِرَاقُ لَنَا فَمَا الَّذِي بِقَضَاءِ اللَّهِ نَصْنَعُهُ؟

من بداية البيت يبدأ مع الصبر والاصطبار، والاصطبار مفردة قرآنية، (واصطبر عليها)³². ويولد الأمل بالعودة واللقاء من جديد، ، والليل لا يرهق، هو زمن فيزيائي لا علاقة له بالمشاعر الإنسانية، المرء هو من يسقط عليه نوازه وانفعالاته، ونراه المتسبب في إرهاب أبداننا، لكن شاعرنا يحسن الظن بالزمان مجددًا، ويقول: لعل الليالي القاسية تحنو على المحبين، وتجمع بينهم بعد فراق ويأس. ويستحضر المعنى الذي يقدمه قيس بن الملوح في قوله³³:

وقد يجمعُ اللهُ الشَّيْتَيْنِ بعدما يظنَّانِ كلَّ الظنِّ أنْ لا تلاقيا

ويتجدد الرجاء (عسى) يتجدد، فربما تصير الليالي المظلمة في حياة الزوجين نهارًا مشرقًا، كأنما يتمنى يومًا، يومًا واحدًا يجمعه بها كي يعتذر إليها، ويطمئن إلى غفرانها زلتة الفادحة، وأنى له ذلك بعدما أنك شقاء الغربة قواه.

³⁰ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 745.

³¹ الشرح 5/94-6.

³² طه 132/20.

³³ قيس بن الملوح، ديوان قيس بن الملوح مجنون ليلي، تحقيق: يسري عبد الغني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 122.

وتصل الذات، بعد أن تنازعتها انفعالات كثيرة، إلى درجة التسليم بقضاء الله، فإن قدر الله لأحد الزوجين الموت في أرضه فسيخيب الأمل المتجدد لدى الآخر في استعادة الوصال، ولا اعتراض على حكم الله، ولا يمكنه أن يفعل شيئاً أمام مشيئة الله.

والنهاية لا صورة فيها، فيها نوع من الاستسلام والتسليم بما قبض الله لهما في قابل الأيام، وهذا يسمى مقطع القصيدة؛ أي: ختامها. وقد أحسن اختتامها بمعنى إسلامي، يتضمن تفويض الأمر إلى الله من دون سائر البشر الذين لم يكونوا عند حسن الظن بهم.

3. 15. ثمرة الندم الشعري:

يبدو أن هذه التجربة الشعرية الصادقة قد آتت أكلها، ولكن بعد فوات الأوان، بعد أن مات صاحبها كمدًا وقهرًا؛ فقد وُجد في الرقعة عنوان بيته ببغداد، وربما أراد أن تُخبر امرأته بموته إن فارق الحياة في بلاد الغربية، كي لا تنتظر أوبة غير الأيب، فأرسلت إليها خمسة آلاف دينار، وأبلغت بموت زوجها³⁴، فقد كلفه هذا العطاء صحته، وحبه، وانتماءه، بل حياته كلها.

والنص قائم على أساس التضاد بين الحلم والواقع، هو ثمرة الجهل بإمكانات الذات، هو نتيجة التفاوت الكبير بين الآمال العريضة والقدرات، وبين الأحلام الكبيرة والمؤهلات، هو نتيجة التفاوت بين الإرادة والفعل.

أوقع الذات ضحية طموح جارف، جرفه إلى أرضٍ بعيدةٍ غريبةٍ مجهولة، وثبتته هناك على ترابه، وسيدفنه في تربته. وظلَّ ينظر إلى المستقبل الذي كثيرًا ما عبّر عنه بلفظة (الدهر) بعين الأمل والتفاؤل، وأنه يخبئ لعائلته الصغيرة الواعدة السرور والسعادة، لكنه خبا لها الفجعة والشقاء، فكل منهما أصيب بفقد الآخر ليتطلع الشئتان إلى لحظة اللقاء بعين اليأس، بل الرضا بقضاء الله والتسليم به، وما كلُّ ما يتمنى المرء يدرُّكه.

4. خصوصية القصيدة الفراقية:

من خلال النظر إلى بنية القصيدة تتبين ظواهر لغوية لافتة، منها:

1- الشدة التي تحضر بشدة، وترشح بغيظ الذات من الذات.

2- الجمل الاعتراضية المتعددة: تعكس الجمل الاعتراضية اعتراض ابن زريق على منطق الحياة الدنيا بعدما أدرك مفارقاتها المؤلمة³⁵، ففي البيت الخامس يعترض على حال الشتات التي أذاقته مرارة الغربة ووحشتها، ففي بلاد الغربية كل ما يقترب منه مخيف له كونه غريبًا. وينطبق الأمر على الآخر الذي رحل إلى أرضه، أيضًا يحذر من التعامل مع الغريب عن مكانه، وخصائصه، وطباعه وعلاقاته، وهذا يزيد من شعور الغريب بالغرابة والاعتراب.

ويعترض ويحتج على من يلهث وراء المال، وماله مهياً له، ولن يزيد لهاته وراءه من كميته، أو لن يغير من قسمته شيئاً. ويحتج على طبيعة الأيام التي تخيب توقعات الإنسان على الدوام، فحين يزهده في خيرها تمطره مالا، وحين يطمع في خيرها تشح عليه.

3- حضور الثنائيات الضدية: (أضر/ يفعه، توصله/ تقطعه، مجاهدة/ دعة، يعطي/ يمنع، ودعه/ لا أودعه، لابسا/ ينزعه، أضيق/ أوسع) (اسما تقضيل). وهذا يدل على أن الإنسان في صلاته مع الناس والوجود بين عسر ويسر، فالفقر قد يعقبه غنى، والجوع قد يعقبه شبع، والفراق قد يعقبه وصال، والصحة قد يعقبها مرض، أما الموت فمادما سيعقبه؟ إحياء وبعث وانتقال إلى حياة أخرى لا تحضر المتضادات فيها معاً، فإما نعيم مطلق، وإما جحيم مطلق.

ولم يرد من المحسنات البديعية/ الثنائيات الضدية: الطباق، والجناس توشية صورته وتزيينها بقدر ما كان يريد التكفير عن ذنبه، والاعتذار عن جريرته؛ لذا كانت تحضر عفو خاطر، وتطغى على إرادة التزيين والزخرفة الكلامية، فهو نادم خجل، وليس في حال نفسية تمكّنه من العناية بزخرفة اعتذاره واستعطافه ورجائه.

4- الأفراد والجمع: الخطب/ خطوب. الرزق/ الأرزاق؛ لأنه يتكلم على تجربته الشخصية أولاً فيخصص، ثم يعزي النفس بأن كلَّ امرئٍ معرضٌ لأن يحيا المعاناة نفسها، بين عسر ويسر فيعمم.

5- التكرار: لومه، اللوم، الإنسان، الإنسان، رزق، رزقهم، مسترزقًا. الخلق، خلق، بغي/ بغي. أدمعي/ أدمعه. لا يطمئن/ لا يطمئن. يفجعني/ تفجعه.

6- من خلال النظر إلى الصلة بين المطلع والمقطع لفتت ظاهرة لغوية واحدة انتباه المتلقي أكثر من الأساليب الخبرية؛ لأنها تتم على انفعالات منشؤها، ففي البداية ندم، وفي النهاية تسليم. إذ يفتتح النص بأسلوب إنشائي طلبي، ويختتم بأسلوب إنشائي طلبي، يطلب إلى المتلقي/ الزوج المحبة أن تشفق عليه، وتقبل اعتذاره، وتصفح عنه قبل أن تحين منيته.

خاتمة

هو نص الإنسان الطموح، المتطلع إلى غد أفضل، وحياة أجمل لزوجين، يحمل كل منهما للأخر أسمى المشاعر وأصدقها، مع زوج يحبه وتحبه، يتضمن مشهداً زوجياً كثيراً ما يتكرر. وتتحقق فرادة النص في هذا الانفعال الحارّ والتسامي العاطفي في مشهد زوجي، هو مشهد وداع مؤثر، ومشهد ندم ناتج عن إصرار في تحسين الحال المعيشية، وأمل في إشراقه غد أفضل، لكن الأمل يخيب، والتطلع يتبدد أمام مجتمع أندلسي يعج بالشعر والشعراء، لا مكان فيه لشاعر غريب، اعتقد أنه متوجه نحو شخصية ذات نفوذ، تربطه بها صلة نسب، وقد تقدر الموهبة

³⁴ ينظر: السراج القاري، مصارع العشاق، 24/1.

³⁵ ينظر: فوزي عيسى، النص الشعري واليات القراءة، 180-181.

الشعرية وتجلها، لكنه أدرك حينها أنه لم يحسن التصرف، ولم يحسن إدارة الأمور جيداً. ولعل الذي يضاعف آلامه المبرحة أنه برحيله لم يهلك النفس والقلب الموجه فحسب، بل أجبر الآخر/ المُجَبَّة المتوسلة على الهلاك والإهلاك من آلام الفراق.

وعلى هذا فالنص يصور غفلة الإنسان عما في حوزته من ملك عظيم: الوطن والأحبة، لكنه التفت عن كل ذلك، وفارقه طامعاً بما هو أكثر من ذلك، فخرس كل شيء، الواقع والمؤمل، مع أنه يبدو طموح فقير أكثر منه طمع غني، وهو طموح مشروع. لكن الشاعر عدّه طمعاً، وجوذاً للنعم، وسمى نوازع النفس المشروعة والمباحة بغير اسمها، وجعل الطموح طمعاً من شدة غيظه من هوى النفس التي جنت عليه وعلى امرأته؛ فالنعيم ميثوث من حوله في أشكال عدة، بعضها مرئي: الزوج والأرض، المسكن، والمأكل، والمشرب، والملبس، وبعضها مجرد: الحب، والإخلاص، والصحة، الانتماء. وتجسيد المجرّد يقربه إلى المتلقي أكثر كي يشعر بأهميته عند ذات شعرت به بعد فقدانه.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، محمد بن نصر الله. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. مصر: دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة 2.
- أبو زيد، علي. "ظاهرة العذل في شعر حاتم الطائي". *مجلة جامعة دمشق* 1/18 (2002).
- الأسود بن يعفر. *ديوان الأسود بن يعفر*. تحقيق: نوري حمودي القيسي. العراق: سلسلة كتب التراث، وزارة الثقافة والإعلام، مطبعة الجمهورية، 1968م.
- حسنا، أده. "الصورة الشعرية عند المعتمد بن عباد". *مجلة جامعة دمشق*، 2/28 (2012).
- البتلوني، شاكر بن مغامس. *نوح الأزهار في منتخبات الأشعار*. تحقيق: إبراهيم البازجي. المطبعة الأدبية، بيروت، الطبعة 3، 1886.
- بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربي*. مترجم: عبد الحليم النجار. القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار المعارف، الطبعة 4.
- البوصيري، محمد بن سعيد. *ديوان البوصيري*. تحقيق: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.
- جاسم، ظاهر محسن. "عينية ابن زريق البغدادي، دراسة تحليلية". *مجلة آداب الكوفة* 30/1 (2017).
- السراج، جعفر بن أحمد القاري. *مصارع العشاق*. بيروت: دار صادر.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: محمد الحجيري. الطبعة 2، ألمانيا شتوتغارت: دار فرانز شتاينر، 1991.
- عكو، حنان. *أنماط المفارقة في الشعر الجاهلي*. الشارقة: دائرة الثقافة، حكومة الشارقة، الطبعة 1، 2019.
- عكو، حنان - رفاعي، محمد المهدي. *النص الشعري الجاهلي وشعرية المفارقة*. أنقرة: sonçağ akademi، ط1، 2021.
- علي، رعد أحمد. "ظاهرة العذل في الشعر الجاهلي دراسة تحليلية". *مجلة كلية التربية الأساسية في الجامعة المستنصرية* 75/18 (2012).
- عيسى، فوزي. *النص الشعري وآليات القراءة*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2006.
- الفيروزآبادي، مجد الدين. *القاموس المحيط*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.
- القرعان، فايز عارف. "أسلوب التجريد ودلالاته في شعر كُنَيْرَ عَزَّة". *دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية* 3/34 (2007).
- قيس بن الملوّح، *ديوان قيس بن الملوّح مجنون ليلي - رواية: أبي بكر الونلي*. تحقيق: يسري عبد الغني. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1999.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الكنعاني، نعمان ماهر. *شعراء الواحدة*. بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد، دار الجمهورية، 1967.
- مظلوم، محمد. *أصحاب الواحدة البيتمات والمشهورات والمنسيات من الشعر العربي*. إصدارات منظمة اليونسكو العدد 142، 2010.
- ابن منظور، جمال الدين. *لسان العرب*. تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 1997.
- النابعة الجعدي. *ديوان النابعة الجعدي*. تحقيق: واضح الصمد. بيروت: دار صادر، الطبعة 1.

KAYNAKÇA

- Akdeh, Hasnâ'. *Es-Sûratu 'ş-Şi'riyyetu 'Inde el-Mu'temed b. 'Abbâd*. Dimaşk: Mecelletu Câmi'ati Dimaşk, Cilt 28, sayı 2, 2012.
- 'Akko, Hanân. *Anmâtü'l-Mufârakati fi 'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Eş-Şârîka: Dâ'iratü's-Sekâfe, Hukûmtü's-Şârîka, 1. Baskı, 2019.
- 'Akko, Hanân ve Muhammed el-Mehdî Rifâ'î. *En-Nassü 'ş-Şi'riyü'l-Câhilî ve Şi'riyyetü'l-Mufârika*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Baskı, 2021.

- Ali, Ra'd Ahmed. *Zâhîretü'l-'Azli f'ş-Şi'ri'l-Câhilî Dirâse Tahlîliyye*. Bağdat: el-Câmi'atü'l-Müstensîriyye, Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye el-Esâsiyye, cilt 18, sayı 75, 2012.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*. Çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: el-Munazzama el-'Arabîyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm. Dârü'l-Me'ârif, 4. Baskı.
- Câsim, Zâhir Muhsin. *'Aynîyyetu İbn Züreyk el-Bağdâdî, Dirâse Tahlîliyye*. Kûfe: Câmi'atü'l-Kûfe, Mecelletü Âdâbi'l-Kûfe, cilt 1, sayı 30, 2017.
- Ebu Zeyd, Ali. *Zâhîretü'l-'Azli fi Şi'ri Hâtem et-Tâ'î*. Dimaşk: Mecelletu Câmi'ati Dimaşk, Cilt 17, sayı 1, 2002.
- El-Betlûnî, Şâkir b. Meğâmis. *Nefhü'l-Azhâr fi Müntehabâti'l-Aş'âr*. Tahkik: İbrahim el-Yâzicî, el-Matba'atü'l-Edebiyye, Beyrut, üçüncü baskı, 1886.
- El-Bûsîrî, Muhammed b. Sa'îd. *Divânü'l-Bûsîrî*. Tahkik: Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- El-Esved b. Ya'fer. *Dîvân El-Esved b. Ya'fer*. Tahkik: Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Irak: Silsiletu Kutubi't-Turâs, Kültür ve Enformasyon Bakanlığı, Cumhuriyet Matbaası, 1968.
- El-Feyruzâbâdî, Mecdû'd-Dîn Muhammed b. Yakup. *El-Kâmûsü'l-Muhît*. Tahkik: Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1995.
- El-Kar'ân, Fâ'iz 'Ârif. *Üslûbü't-Tecrîd ve Delâlâtihi fi Şi'ri Küseyyir 'Azze*. El-Câmi'atü'l-Ürdüniyye: Mecelletü Dirâsâti'l-'Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye, cilt 34, sayı 3, 2007.
- El-Ken'ânî, Nu'mân Mâhir. *Şu'arâ'ü'l-Vâhide*. Bağdat: Silsiletü'l-Kutubi'l-Hadîse, Kültür ve İrşat Bakanlığı, Dârü'l-Cumhûriyye, 1967.
- En-Nâbîga el-Ca'dî. *Divânü'n-Nâbîga el-Ca'dî*. Tahkik: Vâdîh es-Samed. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Baskı.
- Es-Safadî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *El-Vâfi bi'l-Vafîyyât*. Tahkik: Muhammed el-Hucayrî, 2. Baskı, Almanya, Stuttgart: Dâru Franz Steiner, Beyrut: Dâru Sâdir, 1991.
- Es-Serrâc, Ca'fer b. Ahmed el-Kârî. *Masâri'ü'l-'Uşşâk*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbn Manzûr, Cemâlû'd-Dîn. *Lisânü'l-'Arab*. Tahkik: Emin Muhammed Abûlvahhab ve Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydî, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2. Baskı, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Muhammed b. Nasrullah. *el-Meselü's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâ'ir*. Tahkik: Ahmed el-Hûfî ve Bedevi Tabbâna. Dâru Nahdati Mısır Li't-Tab'i ve'n-Neşr, 2. Baskı.
- İsa, Fevzi. *En-Nassu'ş-Şi'riyyu ve Âliyyâtü'l-Kirâ'e*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Kays b. el-Mulavvah, Mecnûn Leyla. *Divânü Kays b. el-Mulavvah*- Rivâye: Ebî Bekr el-Vâlibî. Tahkik: Yüsrî Abdülgani, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'camü'l-Mü'ellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî.
- Mazlum, Muhammed. *Ashâbü'l-Vâhide el-Yetîmât ve'l-Meşhûrât ve'l-Mensîyyât Mine'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Kitâb fî Cerîde, Isdârât Munazzameti'l-Yunisko, 2010, sayı 142.

EXTENDED ABSTRACT

This research examines an Abbasid poetic text produced in an Andalusian context, and it is considered one of the most authentic poetic texts at the psychological level. It captures the feelings of remorse of a tormented man in every land, sensing the approach of his death. The text is a pre-death poem, brilliantly composed by its author to praise one of his relatives in the hope of gaining abundant favors from him, but he received little in return. As a result, it was classified among the poets of a single poem. It is the poet Al-Muqallid Ibn Zuraiq Al-Baghdadi, the Abbasid poet whose ambitious aspirations for receiving rewards led him to the lands of exile, where his youth was extinguished.

The poem represents a position of self-apology for both the self and the other, narrating a bitter human experience from which insights and life lessons were extracted, immersed in genuine emotions based on contradiction. It fluctuates between negativity and positivity, suffering and grief, sadness and regret, love and longing, and yearning.

Abu al-Hasan Ali ibn Zuraiq was a writer in Baghdad around the year 420 AH/1029 CE, and he may not have been a famous poet at that time. In fact, he has left us with only his poem of separation. Some argue that he has other poems, but they are not well-known.

Several factors contribute to the creation of this timeless poem, including poverty, separation from a beloved wife, and regret over leaving one's homeland. Some motivations behind it are economic, others are social, and some are emotional.

The text is rich in both apparent and hidden meanings, shedding light on common social issues such as poverty, class disparity among people, the issue of migration and longing for one's homeland, and the resulting problems of hunger, deprivation, oppression, yearning, and reproach.

The text relies on the occasional absence of the suffering self because it fully recognizes that it occupies the position of the guilty party who fabricates two personalities: the accusing one and the accused one. It substitutes the audible external voice of the accused for the faint internal voice of the accused himself, making both the external and internal voices belong to the accused himself. The guilty party is not allowed to raise his voice, defend himself easily and openly. Therefore, he resorts to this artistic trick, in which he creates a third character who listens to a marital dialogue and directs much of the feminine blame towards the masculine. He tries to stand by the second party without the first, while being convinced of the strength of the first party's position and his entitlement. He chooses to stand by the weaker side emotionally, not physically, showing the stronger party that he regrets and that he heard her pleas, but he did not respond to them. And now, after what the female anticipated has happened, he once again refuses to hear her blame and reproach, not because he disagrees with its content or doubts its validity, as the passage of time and bitter experience have affirmed its validity. But rather, because hearing it increases his self-sorrow, grief, longing, and regret for letting her go. Instead of blaming her, he hopes she would refrain from intensifying his pain, even though he knows she was right in the present, just as she was right in the past.

In addition to relying on other artistic techniques, the text includes: Contrasting benefit and harm, echoing the feminine voice, embodying the spiritual, admitting mistakes, forms of dispersion, missed opportunities, self-fragmentation, poetic stance and the issue of destiny divided among beings, the lunar virgin scene, animating the inanimate, Quranic culture, the mask of self and ego, and the retrieval technique to reclaim moments of separation intensifying the female's attempts to hold onto him until the last moment of the morning after departure (Dhuha), hoping to dissuade him from leaving, but in vain.

The research has identified notable linguistic phenomena in the structure of the text, including: Intensity, which strongly represents the intensity of self-inflicted annoyance. Interrogative sentences that reflect objection to the logic of worldly life after realizing its painful contradictions. The presence of opposing dualities that depict human existence in its connections with others, experiencing both hardship and ease. Poverty may be followed by wealth, hunger by satiety, separation by reunion, and health by illness. But what will follow death? Resurrection and transition to another life, where opposites no longer exist together—either absolute bliss or absolute torment. The use of singular and plural forms. The text initially speaks of the personal experience and then consoles the self by acknowledging that every individual is susceptible to experiencing the same suffering, between hardship and ease, and thus generalizes it. Repetition, opening, and concluding the text with a pleading, creative style that requests compassion, acceptance of apology, and forgiveness from the reader/loved one before the narrator's demise. It appears that this sincere poetic experiment has taken its toll, but after its owner's death as a result of suffering and oppression.

Therefore, the text is based on the contradiction between dreams and reality. It is the result of ignorance of one's own potential, the consequence of the significant disparity between broad aspirations and capabilities, and between big dreams and qualifications. It is the outcome of the difference between will and action.

The self becomes a victim of overwhelming ambition, swept away to distant, strange, and unknown lands, where it is anchored in its soil and will be buried there. It continues to look towards the future, often expressed as "time" with hope and optimism, intending to provide joy and happiness for its small, innocent family. However, it concealed grief and misery for them, and each one of them suffered the loss of the other, with both wanderers eagerly anticipating the moment of reunion with resignation, or rather, acceptance of God's decree.

القصر في سورة الأنفال

Mehmet YAKIŞIK

Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü,
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,
muhammed.yksk13@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7467-0598>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 03/04//2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 02/06/2023
<https://doi.org/sarkiat.1276168>

ملخص

تناولت هذه المقالة القصر في سورة الأنفال وبعثًا من الأسرار البلاغية وأساليبها التي جاءت في هذه السورة. وتهدف هذه المقالة إلى إظهار الفن البلاغي الذي تضمّنته هذه الآيات، وبيان ما فيها من جمال الصور البلاغية التي تؤثر في القلوب، ومن أهم نتائج هذه الدراسة أنها جاءت ببلاغة التصوير للانجذاب والتأثير وإيقاظ الشعور، وإبراز ما في هذه الآيات من صور بلاغية، ومعان ودلالات تحث القارئ على أن يتذوق جماليات القرآن، وعلى أن يتزوّد من الفهم العميق فيه. وتناول هذا العمل تعريف البلاغة، وتعريف القصر، وأركانه، وطرقه، وأغراضه، بشرح مختصر واضح، واهتمّ أسلوب القصر في هذه المقالة إلى آيات سورة الأنفال بشكل خاص، لبيان جمالية هذه الآيات البلاغية، ولبيان للدارسين عمق المفاهيم القرآنية ولاسيما المفاهيم القرآنية البلاغية، ومنهج البحث الذي اعتمده هو المنهج الوصفي التحليلي في شرح الآيات، وبيان أسلوب القصر، وذلك بلغة واضحة مفهومة إلا ما نقل عن بعض المفسرين فيحتاج إلى الوقوف والتأمل لغزارة المعاني والدلالات العميقة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، سورة الأنفال، اللغة العربية، البلاغة، القصر.

Enfâl Suresinde Kasr

Öz

Bu makalede Enfâl Suresi'ndeki kasr, kasrın bölümleri ve bu surede geçen bazı belagat sırları ve yöntemleri ele alınmaktadır. Bu makale, Enfâl suresindeki ayetlerde yer alan belagat sanatlarını ortaya çıkartmak ve kalblere tesir eden bu belagat sanatının güzelliğini anlatmayı amaçlanmaktadır. Bu çalışmanın en önemli sonuçlarından biri ise ayetlerde okuyucuyu Kur'an'ın estetiğinin güzelliğinin tadına varmaya sevk eden ve derin anlamları algılmasını sağlayan belagatlı imgelerin, anlamların ve işaretlerin vurgulanıp duygu uyandıran belagatlı tasvirin ortaya çıkarılmış olmasıdır. Araştırmada belâgatın tanımını, kasrın tanımını, esasları, usulleri ve belirtileri kısa, açık ve net bir anlatımla ele alınmıştır. Bu makaledeki kasr üslubu, özellikle Enfâl suresinin ayetlerine odaklanması ise Araştırmacılara bu belagat ayetlerinin güzelliği ve Kur'an kavramlarının, özellikle belagat kavramlarının derinliği gösterilmeye çalışılmıştır. Benimsediğimiz araştırma metodu ise betimsel analitik yöntemidir. Burada kasr üslûbunda ele alınan ayetlerin şerhleri kolay, açık ve anlaşılır bir dille ifade edilmiştir. İstisna olarak bazı müfessirlerden naklolunan açıklamalar derin anlamlar içermekte ve bu nedenle özel bir gayret ve düşünmeyi gerektirmektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Enfâl Suresi, Arapça, Belagat, Kasr.

Qasr In Surat Al-Anfal

Summary

In this article, the kasr (brevity) in Surah al-Anfal, the parts of kasr, and some of the secrets and methods of eloquence in this surah are discussed. This article aims to reveal the rhetorical arts in the verses of Surah al-Anfal and to explain the beauty of this rhetorical art that affects the hearts. One of the most important results of this study is that in the verses, eloquent images, meanings and signs that lead the reader to enjoy the beauty of the aesthetics of the Qur'an and to perceive deep meanings are emphasised and eloquent description that evokes emotion is revealed. In the research, the definition of eloquence, the definition of kasr, its principles, procedures and signs are discussed in a short, clear and clear expression. The style of kasr in this article, especially focusing on the verses of Surah al-Anfal, is an attempt to show the researchers the beauty of these verses of eloquence and the depth of the Qur'anic concepts, especially the concepts of eloquence. The research method we adopted is the descriptive analytical method. The commentaries of the verses discussed here in the style of qasr are expressed in an easy, clear and understandable language. Exceptionally, the explanations conveyed by some commentators contain deep meanings and therefore require special effort and thought.

Keywords: Qur'an, Surah al-Anfal, Arabic, Rhetoric, Kasr.

مقدمة

الحمد لله الذي جعل القرآن شفاء لما في الصدور، وأنزل كتابه القرآن معجزاً، وإعجازه جمال بلاغي لا يشابهه فصاحة الفصحاء ولا بلاغة البلغاء.

والصلاة والسلام على أفصح الخلق أجمعين سيدنا رسول الله وحبیبنا محمد المصطفى الأمين، الذي وصفه ربّه بالرؤوف الرحيم، وأنزل عليه الكتاب الخاتم المعجز الكريم، محمد خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن القرآن الكريم لكلام معجز، وله سحر يخطف بالآلياب، وله روعة وجمال تُحير أهل البصيرة والأبصار، وهو كتاب الله لا تنتهي منه الأسرار فكانت هذه الأسرار هي روح إعجازه.

وقد جاء في القرآن الكريم كثير من المعاني والأساليب البلاغية، ذات الدلالات المتلونة والمختلفة، بحسب ما تدلُّ عليه هذه الأساليب المتباينة. ومما نلاحظه أن القرآن الكريم إذا أراد إثبات حكم لمذكور ونفيه عما سواه فإنه يورد ألوأناً من القصر، وهذا الذي سنبيّنه إن شاء الله.

ومن إحدى سور القرآن العظيم سورة الأنفال، السورة الثامنة على الترتيب، فهي سورة مدنية، ما عدا خمس آيات وهنّ من آية 30 إلى آية 36 فمكية، وعدد آيات هذه السورة خمس وسبعون آية، نزلت بعد سورة البقرة¹.

تحدّثت في هذا البحث عن القصر في هذه السورة، الذي هو أسلوب بلاغي، وضرب من ضروب الإيجاز وهو ركن من أعظم أركان البلاغة، ونحاول من خلال البحث في هذه البلاغة الرفيعة أن نصل إلى سرّ الإعجاز من خلال القصر وأقسامه التي زينت الأساليب في الكلام، وأضفت عليه روعة، وجاءت بالدلائل على بعض من الإعجاز. وبحثي هذا بحث بسيط متواضع، يتحدّث عن الإعجاز البلاغي في سورة من سور القرآن، وحاولت من خلاله أن أنهج نهج الباحثين والكاتبين في استمرار العلوم والمعارف، حتى لا تفنى ولا تكسد، فإن الماء إذا ركد فسد.

أهمية البحث

وتأتي أهمية هذا البحث من عدة عوامل وهي:

- البحث عن بعض الجمليات البلاغية في سورة الأنفال.
- اكتساب الخبرة - من خلال البحث - بالنسبة للباحث والقارئ على حد سواء.

أسباب اختيار الموضوع

- لم يعتن أحد من الدارسين لأسلوب القصر في سورة الأنفال على وجه الخصوص والتفصيل، فأحببت أن أقدم شيئاً يسيراً في هذا الموضوع.
- ارتباط اللغة العربية بكلام الله، وهذا الارتباط يكسب مفردات اللغة العربية روعة وبيانا وسحراً وجمالاً فيرفد منه الباحثون.

أهداف البحث

- من خلال أسلوب القصر نبيّن ما تضمنته السورة من بعض المعاني والجماليات البلاغية التي تؤثر في القلوب وتفتح النفوس.
- يمكن أن يستفيد الباحثون والقارئون في هذا البحث بعضاً في معرفة الأسرار العميقة للقرآن الكريم.

منهج البحث

- إثبات المعنى التفسيري لهذه الآيات أولاً، ثم أتحدّث عن القصر فيها ثانياً.
- أحياناً أذكر بعض الأساليب البلاغية الأخرى، وأذكر رأي بعض المفسرين نقلاً عنهم.

1. المبحث الأول

1.1 تعريف البلاغة

البلاغة لغة: هي الوصول إلى أعلى المراتب وأحسنها²، ومعانيها اللغوية كثيرة أهمها الحسن والفصاحة، إذن البلاغة تعني الوصول إلى أحسن المعنى ودلالته، وإلى أفصح القول وأدائه. واصطلاحاً: هي مطابقة الكلام لمقتضى حال المخاطب وأن يكون فصيحاً في مفرداته وجمله³. ومثاله، كقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾⁴ فهي كلمات موجزة في غاية الروعة والفصاحة والبلاغة، وهي مطابقة لحال الإنسان في جميع شأنه، فعليه أن يقابل الإحسان بالإحسان إن لم يزد عليه، ومن لم يفعل ذلك فليس بإنسان.

¹ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 193/2.

² عبد الرحمن حسن حبيكة الميداني، *البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها*، (دمشق: دار القلم، 1431هـ - 2010م)، 128/1.

³ الميداني، *البلاغة العربية* 1/129.

⁴ الرحمن، 60/55.

وأما بلاغة المتكلم، فهي ملكة "أي: صفة ثابتة مستقرّة في نفس المتكلم" يقدر من خلالها أن يأتي بكلامٍ بليغ⁵. ويمكن الوصول بها إلى معرفة القرآن الكريم، وأسراره. ودراستي لهذا البحث تعتمد على قول الرسول محمد، فصلاة الله وسلامه عليه (خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ)⁶ ومما يستفاد من هذا الحديث أنّ تعلم القرآن واجب على كلّ من يريد أن ينتفع ما فيه من العلوم. ومن عناصر البلاغة علم المعاني، وله عناصر كثيرة، منها القصر والحصر، وهما يدلان على معنى واحد، وإن وجد بينهما تفاوت في بعض المعنى إلا أنّهما مصطلحان لمعنى واحد في أسلوب القصر البلاغي.

2.1. تعريف القصر

القصر في اللغة بمعنى الحبس والتخصيص، يقال: مقصور به أي محبوس لنفسه، وقصره أي خصّصه بشيء معين⁷. واصطلاحاً: هو قصر الشيء على شيء آخر بأداة من أدوات القصر المعروفة، ويُعرّف أيضاً: جعل شيء مقصوراً على شيء آخر بواحد من طرقٍ مخصوصة من طرائق القول المفيد للحصر⁸.

3.1. أركان القصر

وثمة أربعة أركان للقصر، **الركن الأول**: المقصور، وقد يأتي صفة أو موصوفاً. **الركن الثاني**: المقصور عليه وكذلك قد يكون صفة، أو موصوفاً. **الركن الثالث**: المقصور عنه وهو الذي نفي بالقصر. **الركن الرابع**: القول المقصور به. وهي أدوات القصر. كقولنا: لا إله إلا الله، المقصور: هو صفة الإلهية. **المقصور عليه**: الله - تعالى - المتصف بالإله المعبود بحق. **المقصور عنه**: وهو كلّ ما خلا الله تعالى المقصور به: وهن أدوات القصر، "لا، إلا"⁹.

4.1. أدوات القصر

وللقصر عدة أدوات ومن أهمها، (إنما)، و(النفي والاستثناء)، و(تقديم ما حقه التأخير)، و(ضمير الفصل)، وهذه الأدوات التي أنت في هذه المقالة قد جاءت كثيراً في القرآن الكريم، وكل هذه الأدوات تدل على القصر، إلا أن بينها تفاوتاً ورفقاً، فلكل أداة منها موضوع معين، وأحوال متغايرة فيما بينها. ومن أهم الاستعمالات لهذه الأدوات، هي (إنما) التي تستعمل في الأمور المعلومة، و(النفي والاستثناء) في الأمور المجهولة، فأما (تقديم ما حقه التأخير) فيأتي في المواضع التي تدل على المدح والذم¹⁰.

5.1. أقسام القصر

وينقسم القصر باعتبارات مختلفة على أقسام هي:

1.5.1. القصر باعتبار طرفيه

وينقسم القصر بحسب المقصور والمقصور عليه، "سواء كان القصر حقيقياً أم إضافياً" إلى قسمين، قصر الصفة على الموصوف: وهو حبس الصفة على الموصوف بحيث تختص به ولا تختص بغيره، وقد يتصف هذا الموصوف بصفات أخرى غير هذه الصفة، نحو: لا خالق إلا الله، قصرنا الخلق على الله وحده دون سواه، فصفة الخلق مقصورة على الله وحده، والله - تعالى - له صفات أخرى مثل: القدرة والرحمة وغيرها. قصر الموصوف على الصفة: وهو حبس الموصوف على الصفة، ومختص بها دون سواها، وقد يشترك غيره بنفس الصفة، نحو: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ)، والنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - موصوف بصفة الرسالة لا ينفك عنها أبداً، وإن كان الرسل من قبله موصوفين بنفس الرسالة¹¹.

2.5.1. القصر باعتبار الحقيقة والإضافة

فيحسب الحقيقة والواقع ينقسم القصر إلى قسمين، قصر حقيقي: وهو تخصيص المقصور عليه بحسب الحقيقة والواقع، وألا يتجاوزه إلى غيره، مثل: لا إله إلا الله. القصر هنا حقيقي، لأنه مقصور بحسب الحقيقة والواقع، حيث لا إله في الحقيقة والواقع إلا الله. وقصر إضافي: وهو تخصيص المقصور عليه بحسب الإضافة إلى شيء آخر معين، لا لجميع ما عداه، والإضافة تعني إلى شيء معين ولا تنفي ما سواه، كقولك: زيد ناجح فأقول لك ما ناجح إلا محمد، قصرنا النجاح على محمد ونفيناه عن زيد، وقد يكون هناك ناجحون كثر غير محمد¹².

3.5.1. القصر باعتبار حال المخاطب

وينقسم القصر الإضافي بحسب حال المخاطب إلى ما يلي:

⁵ الميداني، البلاغة العربية 131/1.
⁶ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح صحيح البخاري، تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب فضل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم الحديث، 5028.
⁷ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منطور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، 99/5؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: مجموعة من المحققين، دار الهداية)، 422/14.
⁸ الميداني، البلاغة العربية، 523/1.
⁹ الميداني، البلاغة العربية 527/1.
¹⁰ الميداني، 523/1؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفّازاني. مختصر المعاني، (ديار بكر، مكتبة سيدا، 2018م)، 145/144.
¹¹ الميداني، البلاغة العربية 524/1؛ علي الجارم- مصطفى أمين، البلاغة الواضحة ودليل البلاغة الواضحة (دمشق: دار النعمان للعلوم، 1424هـ/ 2003م)، 394؛ التفّازاني، مختصر المعاني، 143/140؛ عبد العزيز عتيق، علم المعاني، (لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م)، 153 - 156.
¹² الميداني، البلاغة العربية 524/1.

قصر أفراد: إذا كان المخاطب يعتقد الشركة، نحو: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾¹³، فيردّ على المخاطب الذي يعتقد أن الله ثالث ثلاثة، أي: أفردنا وقصرنا الألوهية على الله وحده دون سواه.

قصر قلب: إذا كان المخاطب يعتقد عكس الحكم الذي نثبته، نحو: ما موجود إلا محمد فنردّ على من اعتقد أن الموجود خالد، فقلنا تفكيره من اعتقاده أن الموجود خالد إلى أن الموجود محمد.

قصر تعيين: إذا كان المخاطب مرتاباً في الحكم، بحيث لا يعلم هل هذا صحيح أم ذلك، نحو: محمد عالم لا زيد، حيث بيّننا أن العالم محمد لمن لا يعلم أيهما عالم، محمد أم زيد¹⁴.

5.1. أغراض القصر

وتعني غايته، أو هدفه وفائدته. وللقصر أغراض كثيرة، أهمها:

- **التخصيص:** أي تخصيص الشيء على شيء معين لا يتعداه، نحو: إنما زيد عالم، خصصنا زيداً بالعلم، ولا ينفي التخصيص العلم عن غير زيد، وإن اقتص به زيد.
- **الحصر:** والحصر أضيق من التخصيص، وأستطيع أن أقول: إن الحصر تخصيص المخصص، كقوله - تعالى -: ﴿وإليه ترجعون﴾¹⁵، حيث حصرنا الرجوع إلى الله فلا رجوع إلى أحد سواه.
- **التأكيد:** ويأتي بأحد أدوات التوكيد. كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾¹⁶، خصص الله ذاته العليا أنه إله، وأكد على ذلك بقوله: واحد.
- **المدح:** يكون الغرض منه لِسمة وميزة يختص بها الممدوح، كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾¹⁷، أثنى الله على عباده العلماء؛ لأنهم يتميزون عن سائر الخلق، بأنهم أشدّ لله خشية، بل يخشون الله على حقيقة الخشية، حتى إن خشية غيرهم تكاد ألا تكون خشية.
- **التعريض:** وهو التعريف بالمعرض به بطريق غير مباشر، بل بالتقدير والتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْذُرُ أُولُو الْأَبَابِ﴾¹⁸، وفيها مدح للمؤمنين الذين هدّتهم عقولهم للإيمان بالله، وإيثار الآخرة على الدنيا، وفيها تعريض بالمشركين على أنهم ناقصو العقول، وأنهم أثروا الحياة الدنيا الفانية على الآخرة الباقية¹⁹.
- **المبالغة:** وهي الفضلة والزيادة في الأمر بغرض تعظيمه وتوكيده، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ...﴾²⁰، وفيها مبالغة في تعظيم وتوكيد شأن المؤمنين، ويدل على ذلك، الزيادة في أوصاف المؤمنين.
- **التسلية:** وفيها طمأنينة في القلب وراحة للنفس، كقوله تعالى: ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾²¹، وفيها تسلية لقلب النبي - صلى الله عليه وسلم - على أن يؤدي رسالته، وألا يهلك نفسه، وأن الله يهدي من يشاء.

1. المبحث الثاني

1.1. اسم السورة

النفل، بالتحريك: الغنيمة والهبية، والجمع أنفال ونفال، وتعني الزيادة، لذا سميت الصلاة الزائدة على الفرائض نافلة، والنفل كان محرماً على الشرائع السالفة وأحلها الله لهذه الأمة، لذلك سأل الصحابة عنها - رضوان الله عليهم - بقوله ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾، وكذلك كانوا يسألون عن أحكامها وشرحها وكيفية قسمتها وجميع ملابساتها، فهي لم تكن معهودة عندهم فأكثرنا السؤال عنها²². وذكر الألوسي في تفسير روح المعاني: النفل الزيادة لذا قيل للتطوع نافلة وكذا يقال لولد الولد نافلة، ثم أصبح حقيقة في العطايا، وفي الخبر أن المغانم كانت محرمة على الأمم، فنفلها الله - تعالى - هذه الأمة²³. وذكر ابن عاشور في التحرير والتنوير: أن السورة بدأت بـ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ فهي مؤذنة بأن المسلمين لم يعلموا ماذا يكون في حق المسمى عندهم الأنفال وكان ذلك يوم بدر²⁴.

2.2. مضمون المعنى في سورة الأنفال

سورة الأنفال من السور المدنية التي اهتمت بجانب التشريع، وخصوصاً في حديثها عن الجهاد والغزوات، فقد أظهرت بعض الأمور القتالية، واشتملت على الشرائع والمواظ التي يتوجب على المؤمن الأخذ بها في حربه مع أعداء الله، وبحثت أمور السلم والحرب، وفيما

¹³ النساء، 171/4.

¹⁴ حامد عوني، *المنهاج الواضح للبلاغة*، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، 72/2.

¹⁵ البقرة، 245/2.

¹⁶ النساء، 171/4.

¹⁷ فاطر، 28/35.

¹⁸ الرعد، 19/13؛ الزمر، 9/39.

¹⁹ مختصر المعاني، 152.

²⁰ الأنفال، 2/8.

²¹ الغاشية، 21/88.

²² ابن منظور، لسان العرب، 670/11؛ الرّبدي، تاج العروس، 16/31.

²³ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ)، 150/5.

²⁴ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، *التحرير والتنوير* «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 هـ)، 248/9، 249/9.

يتعلق بأحكام الغنائم والأسرى. وقد نزلت هذه السورة عقب غزوة بدر وهي أول غزوة في التاريخ الإسلامي، وأول نصر لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين، حتى إن بعض الصحابة سماها "سورة بدر"؛ لأنها تحدثت عن هذه الغزوة بتفصيل دقيق، وأوضحت تفصيل الخط القتالية، وحثت المؤمن لا سيما في مثل هذه المواقف أن يكون بطلاً مقداماً، وجريئاً شجاعاً، وعازماً صبوراً.

وفي ذكر أحداث بدر أتت النداءات من الله للمؤمنين ست مرات بذكر نداء الإيمان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهذه النداءات تحث المؤمنين وتُشجعهم على أن يثبتوا ويصبروا في مقاتلتهم لأعداء الله، وهي تنبههم على أن أوامر الله لهم هي من موجبات الإيمان الذي أنعم الله عليهم به، وما كان النصر الذي أكرمهم الله به إلا سبباً لإيمانهم بالله، وليس بكثرة السلاح والرجال²⁵.

3.2. تحليل آيات القصر في سورة الأنفال

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾

يخاطب الله عباده المؤمنين ويخصهم بالخطاب لما اتصفوا به من الإيمان وصالح الأعمال، ألا وهي إذا ذكر الله - عز وجل - خافت قلوبهم وفزعت من خشيته، وإذا سمعوا آيات الله تُقرأ عليهم فإنها تُقربهم إلى الله وتزيدهم إيماناً به، وهم في جميع أحوالهم وشؤونهم يتوكلون على ربهم ولا يتوكلون على أحد سواه²⁶.

لفظ (إِنَّمَا) يأتي للحصر ويفيد التوكيد والمبالغة أينما كان، فإذا جاء في سرد قصة وساعد معناها على الحصر فإنه يصح ويترتب عليه، كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾²⁷ فإنها تفيد الحصر لأنها جاءت في سياق سرد الكلام، وإذا كانت القصة لا تأتي للحصر فإنها تبقى للمبالغة والتوكيد، كقوله - عليه السلام - «إنما الربا في النسب»²⁸، فالحديث معناه يفيد الإخبار لذلك جاءت للمبالغة والتوكيد، أما عن الآية فإنها تفيد الحصر عند بعض المفسرين، وتفيد التوكيد والمبالغة عند بعضهم²⁹، وبيان الخلاف فيما يلي.

ولكي لا يطول البحث نختصر بذكر رأي الزمخشري ورأي سيد قطب من المفسرين:

قال الزمخشري: إنها تفيد المبالغة والتوكيد؛ لذلك أول معنى الآية وقال: معنى قوله ﴿إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ إن كنتم كاملين الإيمان. وذكر أن اللام في قوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ﴾³⁰ فهي تشير إلى أنهم كاملو الإيمان ومن صفاتهم كذا وكذا، واستدل على ذلك بقوله - تعالى - ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، حق الإيمان أي كامله. واستدل أيضاً بما ذكر "عن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - أنه قال: إن للإيمان سنناً وفرائض وشرائع، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان"، وكذلك ذكر "عن الحسن البصري: أنه سئل: مؤمن أنت أم لا؟ فقال: الإيمان إيمانان، فإن كنت تسألني عن الإيمان بأركان الستة فأنا مؤمن، وإن كنت تسألني عن قوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ فوالله لا أدري أنا منهم أم لا"³¹.

وقال سيد قطب: إنها تفيد الحصر؛ لذلك لم يُؤوّل الآية كما أولها الزمخشري، فقال: إن التعبير القرآني دقيق في ألفاظه ومعانيه؛ فألفاظه تدل على معانيه بشكل دقيق، فلفظ "إنما" يدل على القصر، وليس هنالك سبب ولا داعي لتأويله - وهذا تعبير جازم دقيق، فلا يقال إن مقصود الآية هو "الإيمان الكامل"؛ فلو شاء الله - سبحانه وتعالى - أن يقول هذا لقال: إنما المؤمنون الكاملون. وبما أنه لم يقل ذلك فإننا نلتزم بما قال الله، فمعنى هذه الآية: أي إن هؤلاء الذين اتصفوا بهذه الصفات من الأعمال والمشاعر هم المؤمنون، ومن لم يتصف بهذه الصفات فليسوا من المؤمنين، واستدل سيد قطب: بأن التأكيد في قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، يقرّر هذه الحقيقة، أي: أن المؤمن يكون مؤمناً حقاً، أو لا يكون مؤمناً أصلاً، وقال: إن القرآن يفسر بعضه بعضاً فالله - سبحانه وتعالى - يقول: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾³² فمن لم يكن على حق فهو على ضلال. وليس هناك مقابلة بين: "المؤمنون حقاً" وبين "المؤمنون إيماناً غير كامل"؛ وبعد أن ذكر هذه الأدلة قال: فلا يجوز أن نؤول القرآن بحسب أهوائنا وتصوراتنا، عندها سيصبح التعبير القرآني الدقيق المعجز عرضة لمتل هذه التأويلات التي لا سبب ولا داعي لها³³.

وبعد عرض آراء الفريقين نقول - والله ولي التوفيق - إن فهم معنى الآية من خلال الدلالات اللفظية الدقيقة فحسب يقيد المعنى ويقتل روح الفكرة؛ لذلك يلزم من أراد تفسير القرآن أو آية منه أن يراعي بعض الشروط وهي:

الأول: القرآن الكريم، فهو وحدة متكاملة، ويفسر بعضه بعضاً، وهو مقصد الشريعة الأول، وموحي وملهم للمفسرين.

الثاني: الحديث الشريف، فهو مقصد الشريعة الثاني وتمتم لها، وهو شارح ومبين للقرآن.

²⁵ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، (بيروت: المكتبة العصرية، 1435 هـ - 2014 م)، 418/1-419.

²⁶ الصابوني، صفوة التفاسير، 458/1.

²⁷ الكهف، 110/18؛ الأنبياء، 108/21؛ فصلت، 6/41.

²⁸ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، 18، رقم الحديث، 102.

²⁹ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، 500/2.

³⁰ الأنفال، 2/8.

³¹ الزمخشري، الكشاف، 195/2.

³² يونس، 32/10.

³³ سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، 1400 هـ / 1970 م)، 1474/3.

الثالث: معرفة مقاصد الشريعة العامة وما علم من الدين بالضرورة.

الرابع: العلم باللغة العربية من لغتها وآدابها وحقيقتها ومجازها... الخ وهذه الشروط مرتبطة بالملكة والموهبة للمفسر.

وفيما أرى - والله أعلم - أن هذه الآية تفيد الحصر والتوكيد والمبالغة معاً، وحصرها هنا حصر مجازي وليس حصرًا حقيقيًا؛ إذ لو كان الحصر حقيقيًا لأثبتت هذه الآية الإيمان لمن هذه صفاتهم ونقته عن غيرهم، وهذا يتنافى مع قاعدة الإيمان يزيد وينقص، فإيمان الأنبياء غير إيمان الأولياء وإيمان الأولياء غير إيمان عامة الناس، والمبالغة والتوكيد يدلان على أن الأولى والأفضل في الإيمان هو الإيمان الكامل وإن كان الإيمان غير الكامل معتبرًا إلا أنه مفضول لذا ينبغي للمؤمن أن يسعى دائمًا للحصول على الإيمان الكامل وهذا ما أفادته وحثت عليه المبالغة والتوكيد.

وفي هذه الآية طريقتان من طرق القصر أحدهما بالأداة "إنما"، والآخر بتقديم الجار والمجرور على عاملهما، يعني بتقديم ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ على ﴿يَتَوَكَّلُونَ﴾، والقصران هنا حقيقيان، فالمؤمنون تُوجَل قلوبهم حقيقة إذا ذكر الله - تعالى -، وكذلك يتوكلون على الله في الحقيقة. وغرضه المدح بما اتصف به المؤمنون. فالقصر في هذه الآية قصر الموصوف - وهو المؤمنون - على الصفة - وهي الخشية والإخلاص والتوكل. ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، حيث تقدّم المعمول ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾، على عامله ﴿يَتَوَكَّلُونَ﴾ لغرض القصر، فهم يتوكلون على الله لا إلى أحد سواه، أي: يفوضون أمورهم إلى الله خاصة لا إلى غيره، ولا يخافون ولا يأملون إلا من الله³⁴.

(الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (3)

أي: الذين يؤدون صلاتهم بالخشوع على أتم وأكمل وجه، وينفقون في طاعة الله مما أعطاهم الله. هاتان الآيتان جمعنا بين أعمال القلوب من الخشية والإخلاص والتوكل في الآية الأولى وبين أعمال الجوارح من الصلاة والصدقة في الآية الثانية³⁵.

والقصر يفيد الحصر، وهو قصر حقيقي، فالمؤمن يوقن على الحقيقة أنه لا رازق إلا الله، والمقصود عليه هو المال، والمقصود هو الإنفاق من قبل المؤمنين، وهو قصر صفة على موصوف مختص بها دون سواه، فالمؤمن يعلم أنّ في ماله حقًا للسان والمحرور.

وقد جاء في الآية إعلان مضارعان وهما "يقيمون وينفقون" ومما هو معلوم أن الفعل المضارع يدل على التجدد والحدوث،³⁶ وهذا حال الصلاة والزكاة، يتجدد بشكل دائم ومستمر، وأما تقديم المعمول "مما" على العامل "رزقناهم ينفقون" يدل على الاختصاص، أي: ينفقون من رزق الله لا من غيره، فالرزق كله من الله، ويدل على الاهتمام؛ لأن الرزق مقدّم ومحَبَّب إلى النفس، ورغم ذلك فهم ينفقون منه لمرضاة الله، وبيان حالهم في قوله - تعالى -: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾³⁷، وكذلك يفيد مراعاة الفواصل للتناسب بين الآيات³⁸.

ومما تلاحظه أننا بحثنا معاني غير القصر في هذه الآية وغيرها وذلك لدقة وغازة معانيها.

(وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (10)

أيها المؤمنون فإله - تعالى - ما جعل الله لكم هذا العطاء والمدد من الملائكة إلا ليبشركم بالنصر على أعدائكم، ولتسكن به قلوبكم، وتهدأ به نفوسكم، ويزيل الخوف عنكم، فالنصر من الله وحده تعالى وليس الملائكة إلا أسبابًا قدرها الله لكم، فلا تنظروا إلى الأسباب فتتركوا خالق الأسباب، فالله هو الغالب لا يغلبه شيء، ولا يُنازع في ملكه أحد، وهو حكيم في تدبيره وأفعاله³⁹. والأسباب مهما كانت فلا تفعل شيئاً فالله - تعالى - هو الفاعل الحقيقي لا أحد سواه.

ومما ورد كثيرًا في القرآن من أدوات القصر (ما وإلا) وهي من أهم أدواته، وتستعمل في مواضع الإنكار والشك والظنون لذلك تكون معانيها محددة واضحة ودقيقة⁴⁰. والقصر في هذه الآية أكثر من واحد، القصر بالنفي والاستثناء أتى مرتين، الأول: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾، فيعت الملائكة بالنصر مقصور، والبشرى مقصورة على المؤمنين، وهو قصر الصفة على الموصوف، وغرض القصر التوكيد لقوله: ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، فيها زيادة في البشارة، وكذلك الغرض يفيد التوكيد في قوله: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، بتمام الآية. والثاني: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، فهو قصر الصفة (النصر) على الموصوف (عند الله)، أي الذي عند الله لا سواه.

أما تقديم الجار والمجرور في قوله - تعالى - ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ﴾ يفيد الاختصاص، فالأصل في الجملة الفعلية كما هو معلوم أن يأتي الفعل ثم الفاعل، ثم المفعول والظرف على هذا الترتيب، وقد يتقدم المفعول على فاعله للاهتمام به والعناية بشأنه، والمعنى: لتطمئنوا به لا بغيره، ولتسكن قلوبكم من الاضطراب أو القلق العارض لكم،⁴¹.

(ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ) (14)

أي: ذوقوا العذاب العاجل في الدنيا مع العذاب الأجل في الآخرة.

34 الزمخشري، الكشاف، 195/2.

35 الزمخشري، الكشاف، 195/2.

36 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 260/9.

37 الإنسان، 8/76.

38 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 236/1.

39 محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (القاهرة دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة -، 1997)، 48/6.

40 أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005م)، 121.

41 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 277/9.

القصر في هذا النص: تقديم الخبر (لِلْكَافِرِينَ) على الاسم (عَذَابَ النَّارِ)، للتأكيد والاختصاص، وهو قصر موصوف على صفة، حيث حبس الموصوف على الصفة واختص بها دون سواها، وهي صفة العذاب بالنار، وقد يشارك الكافرين المنافقون والمشركون في هذه الصفة، ومن جهة حال المخاطب فهو قصر قلب، فالكافرون لا يؤمنون أنهم يعذبون بالنار فأثبت الله لهم العذاب وأكد، فبين لهم عكس الحكم الذي يعتقدونه. وعبر بالاسم الظاهر في قوله (وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ) ولم يقل "لهم" لتشربهم هذا الكفر وأنهم مسمون به وهو سبب عذابهم وهلاكهم⁴².

كلام الله ليس عشوائياً، ربّما يكون تسلسل الكلمات والحروف لغرض، يمكن للناس فهم بعض منه، وهذا في كلام الله كثير جداً، وقال أبو زهرة: في تفسيره المسمى زهرة التفاسير: وفي العبارة ما يوحي أن العذاب الذي أعدّه الله لهم هو النار، وكان عذاب الدنيا بسيط فهو في حكم العدم بالنسبة لعذاب الآخرة، لأن الجزاء الحقيقي لهم يوم القيامة، وهذا العذاب في الدنيا كي يمنع شرهم ويُنهي فسادهم في الأرض، ولما كان الأصل الثابت جزاء الآخرة، فقال: (وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ)، فقد أكدت هذه الآية بتأكيدات كثيرة الأول: بـ "أَنَّ" الدالة على التوكيد، والثاني: بالجملة الاسمية التي تدل على الاستمرار والدوام، والثالث: بتقديم الجار والمجرور الذي يدل على اختصاصهم بالعذاب في النار، والرابع: ببيان أن سبب العذاب هو كفرهم؛ حيث جاء التعبير بوصف العذاب، وهذا يدل أن كفرهم هو سبب عذابهم في النار⁴³.

(فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (17)

يأيها المؤمنون إنكم لم تقتلوا أهل الشرك يوم بدر بحولكم وقوتكم إنما كنتم سبباً في ذلك، ولكن الله هو الذي قتلهم على الحقيقة، حيث أعانكم الله على قتالهم وقوى عزمكم، وأزركم بمدد من الملائكة، وألقى الرعب في قلوب أعدائكم فأظهركم عليهم، وما رميت أيها النبي يوم رميت التراب والحصباء في وجوه المشركين ولكن الله هو الذي أوصل ذلك التراب وتلك الحصباء إلى أعين المشركين فأدمعت أعينهم وأشغلتهم فكانت من أسباب نصر الله لكم، فأكرمكم الله وتفضل عليكم تفضلاً جميلاً بهذا النصر وبذلك الأموال والغنائم التي غنمتموها من أعدائكم، لتزدادوا شكراً له، فالله سميع لدعائكم ولجوتكم إليه عليم بصدق إيمانكم ونياتكم فلن يخذلكم أبداً وأنتم مؤمنون به⁴⁴.

لما قال الله - تعالى - (فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ) بتقديم الفعل على الفاعل، توقع السامع أن يقول الله "ولكن قتلهم الله" ليتناسق الفعلان، ولكنه تفاجأ بقوله: (وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) بتقديم الفاعل على الفعل حيث قدم المسند إليه وهو لفظ "الله" على المسند الفعلي وهو "قتلهم" - لا للاختصاص - بل لمجرد الاهتمام؛ لأن الله - سبحانه وتعالى - هو الفاعل الحقيقي في جميع الأمور، فالإنسان قد يتوهم أنه هو الفاعل، فعلمه الله أن الله هو الفاعل الحقيقي وما الإنسان إلا سبب من الأسباب.

إذا اعتبرنا تقديم المسند إليه على المسند الفعلي يفيد الاختصاص عندها يفيد القصر، وإلا فلا قصر فيها؛ لدخول الواو على لكن فانتهى القصر، فعلى اعتبار الاختصاص يكون القصر قصر تعيين. وصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يُوقن أن الله هو الفاعل الحقيقي، ولكن غير النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يتوهم أنه هو الفاعل فيبين الله للإنسان أن الله هو الفاعل الحقيقي؛ ليزيل عنه الوهم، والله أعلم.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ) (24)

استجيبوا أيها المؤمنون: لنداء الله ودعاء الرسول لكم لما يبلغكم من آيات الله التي أنزلت عليه ألا وهي القرآن الكريم الذي ما إن تمسكتم به فلن تضلوا أبداً، وستحيون حياة طيبة في الدارين واعلموا أن الله عليم بأحوالكم مطلع عليكم فلا شيء من أمركم خافياً عليه، وأنه أقرب إليكم من حبل الوريد، وأنكم سترجعون إليه ليوم الحشر فيجازي كلًا بعمله⁴⁵.

وفيها إشارة إلى ما لله - عز وجل - من قدرة وعلم، لا يحدهما شيء، فلا يملك الإنسان من أمره شيئاً، فقلبه الذي بين أضلعه وهو مصدر حياته لا يملكه ولا سلطان له عليه؛ لذا فالإنسان تحت سلطان الله، فلا مفرّ له من ذلك، وليس له إلا أن يمتثل لأمر الله، فيسعد في الدارين، ومن لم يمتثل لأمر الله فقد خسر في الدنيا والآخرة؛ لذلك كان من صفات العقلاء أن يقبلوا أمر الله، ومن صفات الحمقى أن يردّوا أمر الله⁴⁶.

وتقديم المعمول "إليه" على عامله "تحشرون" يفيد الاختصاص أي: تحشرون إلى الله لا إلى أحد غيره. والاختصاص هنا كناية عن أنه لا ملجأ لتلجئون إليه، ولا مخبأ تختبئون به في الحشر من الله، فكأن عن نفي المكان بنفي المحشور إليه سوى الله بأجمل أسلوب. وهذا الاختصاص لا لرد الاعتقاد؛ لأنه خطاب للمؤمنين، فلا مقتضى أن يقصر الحشر على الكون إلى غيره تعالى⁴⁷.

(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا آمَاؤُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) (28)

فالله - تعالى - نبه المؤمنين في هذه الآية إلى مكنم الخطر الذي تهبّ منه عليهم ريح السموم، التي تعصف بإيمانهم، وتتحرف بهم عن الصراط المستقيم أي: أيها المؤمنون اعلموا أن ما أعطاكم الله من الأموال والأولاد هو امتحان يمتحنكم به، ألا فتجهّزوا جيداً لهذا الامتحان، فمن كان قوياً بالإيمان فلا يشغله ماله وولده عن طاعة الله، فقد نجح في هذا الامتحان، ومن كان ضعيف الإيمان فشغلته أمواله وأولاده عن طاعة الله، فقد خسر في هذا الامتحان، واعلموا أن الخير والأجر العظيم ليس إلا من عند الله، فمن اختار رضا الله وطاعته على حب الأولاد وجمع الأموال، فقد فاز وظفر؛ بما عند الله من أجر عظيم ونعيم مقيم⁴⁸.

⁴² ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛ تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 53/3.

⁴³ محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي)، 3082/6.

⁴⁴ الصابوني، صفوة التفاسير، 1/461-467؛ طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 6/66.

⁴⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 9/315.

⁴⁶ عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي) 5/689.

⁴⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 9/316.

⁴⁸ الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 5/594.

فقد نبه الله عباده المؤمنين إلى أمرٍ خطير لا يتوقعونه بل ربما يتعجبون منه وهو أن يكون الأموال والأولاد فتنة، فأغلب حياة الإنسان متقلبة بين كسب الرزق وبين الأهل والولد، وهما الأحبُّ على قلبه؛ لذلك فقد ينحرف الإنسان بسببهما عن الصراط المستقيم فتزل به القدم فيهلك، من أجل ذلك نبهه الله ليحترس ويأخذ حذره كي لا يقع بشر الفتنة⁴⁹.

وقال الزمخشري: إنما جعل الله - تعالى - الأموال والأولاد فتنة؛ لأنها سبب للوقوع فيها، والفتنة تعني الإثم أو المحنة والاختبار من الله، وهو بلاء يبتلي الله عباده ليعلم من يتعدى حدوده ومن يتقى حدوده فلا يعتديها. (وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ)، يا أيها المؤمنون عليكم أن تزهدوا في الدنيا، وألا تتوقف حياتكم على حب الولد وجمع المال فتَهْلِكُون بسببهما، وعليكم أن تكلفوا أنفسكم، وتتعلقوا بأمر الله وتُحافظوا على حدوده، فيثيبكم الله الأجر العظيم من عنده⁵⁰.

وقد جاءت الجملة اسمية خبرية تفيد الثبات والدوام من أن الأموال والأولاد فتنة، والقصر فيها قصر مجازي، وغرضه المبالغة لتأكيد أنهما فتنة دائمة؛ لذا ينبغي الحذر دائماً. وقال الألوسي: ومما هو ظاهر ولا يخفى على أحد أن الخبر يدل على المبالغة. وجاء عن ابن مسعود - رضي الله عنه - ما منكم من أحد إلا وهو مشتمل على فتنة؛ لأن الله - سبحانه - يقول: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فَتْنَةٌ) ⁵¹.

والقصر فيها قصر صفة على موصوف، حيث اقتصر الفتنة على صاحب المال والولد، وقد يفتن الموصوف بغيرهما كفتنة النساء وفتنة الجاه والعظمة وغيرهن كثير. وبحسب حال المخاطب القصر فيها: قصر قلب، فقد لا يعتقد الإنسان أن المال والولد أنهما فتنة له وهما أقرب إلى قلبه، ويسعى جاهداً للحصول عليهما فكيف يكونان فتنة له؟! فبين الله له عكس ما كان يعتقد وأن الأقرب إليه قد يكونان فتنة له، وهذا وارد فالإنسان نفسه قد يكون عدو نفسه وفتنة لنفسه، فمن باب أولى أن يكون غيره فتنة له، ومن فتنة المال والولد فقد يشفق الوالد على أولاده فيجلب لهم مالا حراماً فيقع في فتنة المال والولد، وفتن المال والولد طرقها كثيرة ليس هذا بابها، والغرض من القصر التحذير والتنبيه على أن الخير من الله ومن رسوله وما سوى الله ورسوله قد يكون منه الخير وغيره؛ لذا ينبغي أن تُوطِن أنفسنا وأولادنا على الخير من الله ومن رسوله الكريم⁵².

(وَإِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (31)

إن هؤلاء المشركين كانوا إذا تقرأ عليهم آيات القرآن الكريم فإنهم يُنكرونه ويكذبونه، بل ويدعون أنهم قد سمعوا مثل هذا الكلام، ويقولون كذباً لو نريد أن نأتي بمثل هذا الكلام لأتينا به، ويفترون على كلام الله أنه حكايات وضلالات والتي كانت مكتوبة من قبل في التاريخ القديم⁵³.

والقصر في هذه الآية بالنفي والاستثناء، أي فهؤلاء الكافرون، إذا تقرأ آيات الله عليهم لا يسمعونها ويعرضون عنها، فكلمات الله التي تقع على أسماعهم هي أصواتٌ غير مفهومة، لأنهم لا يريدون أن يسمعوها، كما أنهم لا خير فيهم حتى يسمعوها ويعقلوها، فقد قال الله - تعالى - (وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ)⁵⁴ ولهذا كلما يقال لهم استمعوا إلى كلام الله، قالوا: حسينا الذي سمعنا فقد سمعنا منه الكثير، ولا حاجة لنا أن نسمع منه مرة أخرى، فما هذا الكلام الذي نسمعه ليس هو إلا من كلامنا، ولو شئنا لقلنا مثله، وهذه القصص التي يقصها علينا ما هي إلا ما سطره الأولون في كتبهم وخرافاتهم، وإن عندنا من هذا الكلام شيئاً كثيراً⁵⁵. فيجعلون كلام الله الذي هو صدق الحديث أباطيل وخرافات، وغايتهم في ذلك التكذيب، وهذا يدل على منتهى ضعفهم وعجزهم وليس لهم إلا الجحود والتكذيب⁵⁶.

والقصر قصر ادعائي: والحجة فيه ليست من ذاته، ولو صدقوا لجأوا بمثل هذه الآيات عندها يكون دليلهم دليلاً ملموساً من جنس موضوعه، ولكنهم أطلقوا دليلاً جزافاً خارج دائرة موضوعه وليس من جنسه، ليكون دليلاً عليهم لا لهم، وهو دليل عجزهم وهروبهم من الحقيقة، وقصر حال المخاطب: هو قصر قلب، فهم في حيرة من أمرهم واضطراب في قولهم، فلا يفهمون ما يقولون، ولا دليل صائب إليه يهتدون، ولا للحق هم يذعنون.

وَمَا لَهُمْ آلَا يُعِيبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَفَوِّنُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (34)

49 الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 598/5.

50 الزمخشري، الكشاف، 214/2.

51 الألوسي، روح المعاني، 184/5.

52 وكلام الله دقيق في ألفاظه وكلماته، بل وحتى في حروفه، فإن تقدم فيه شيء أو تأخر فلأسباب وأسرار كثيرة. ومما هو ظاهر ورود لفظ المال والولد كثيراً في القرآن الكريم، أما عن اقتراحهما فقد ورد أيضاً في عدة مواضع، إلا أننا نلاحظ أنه قد تقدم المال على الولد في جميع الآيات التي اجتمعا فيها إلا في آية واحدة تقدم فيها الولد على المال، وسنوضح ذلك ببعض الشواهد بآيات من الذكر الحكيم، فأول الآيات التي تقدم فيها المال على الولد آيتنا هذه التي ندرسها، ومنها أيضاً قوله تعالى: (سَعَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا) (الفتح: 11)، وقوله: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) (الكهف، 46/18)؛ وقوله: (وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً * وَبَنِينَ شُهُوداً) (المدثر: 12-13)، ونحو ذلك؛ والسبب في هذا التقديم - والله أعلم - أن المال يتعلق بالعمل والزمن الطويل والمجهود الشاق فكان انشغال الإنسان به أكثر من حيث معنى العمل، وكذا يدل على الرزينة والمفاخرة أيضاً، أما الآية التي تقدم فيها الولد على المال فهي قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَتَّخِذُونَ كَسَادًا... (التوبة: 24)، فسياق هذه الآية يتعلق بالقلب وهي المحبة، ولا شك أن الولد والزواج أقرب إلى القلب من المال وغيره. أبو زهرة، زهرة التفاسير، 3107/6؛ فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدي السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1423 هـ / 2003 م)، 182

53 طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 89/6.

54 الأنفال، 23/8.

55 الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 594/5.

56 الزمخشري، الكشاف، 14/2.

أي فليس هناك ما يمنع من وقوع العذاب على المشركين بعد أن خرجت من مكة - يا محمد - وبعد أن خرج المؤمنون المستضعفون منها، فكيف لا يعذبون وقد وجدت أسباب العذاب، حيث كانوا يمنعون المؤمنين من ممارسة شعائر الله في البيت الحرام، وكذلك كانوا يقتربون الذنوب والمنكرات فحق وقوع العذاب عليهم، وكفار قريش يحسبون أنفسهم أنهم هم أهل البيت فردّ الله عليهم أنهم ليسوا هم أولياء البيت إنما أولياؤه الذين يتقون الله في حرّماته وفي حرمة البيت، فأكثر أهل قريش يعتقدون أنهم على الحق، وأن محمداً - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه على الباطل، والحقيقة عكس ما يتصورون، ولكن أكثرهم لا يعلمون هذه الحقيقة⁵⁷.

أما الاستفهام في قوله ﴿وَمَا لَهُمْ..﴾ فهو إنكاري بمعنى النفي. أي: لا سبب يمنع من وقوع العذاب عليهم، وقوله ﴿وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ الجملة حالية لبيان الجرائم الكثيرة التي ارتكبوها، والتقدير لم لا يعذبهم الله في حالة كونهم يصدون عن البيت الحرام وعن زيارته وممارسة العبادة فيه!!! وقد تحقق عذابهم في الدنيا يوم بدر حيث قتل بعض أسيادهم وأسر البعض منهم، أما عذابهم في الآخرة فهو أعظم وأكبر⁵⁸. وجملة ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ جاءت مؤكدة بعدة تأكيدات، ففتت أي ولاية عن المسجد الحرام عدا ولاية المؤمنين المتقين حيث قصرت الولاية عليهم دون غيرهم، فليس أولياء المسجد إلا المتقين الكفر والشرك والفواحش، وقوله ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يدل على أن الأكثرية الذين لا يعلمون يتصفون بالجهل والسفه. ويدل مفهوم المخالفة أن الأقلية منهم يعلمون ولكنهم يعاندون فلا يؤمنون، وبآيات الله هم يجحدون.

والقصر هنا قصر صفة على موصوف، حيث قصرت صفة ولاية البيت على المتقين دون سواهم، وهو قصر قلب كذلك، في حين كان المشركون يتصورون أنهم هم أولياء البيت، وأن المؤمنين ليسوا أولياءه، فردّ الله عليهم بغير ما يتصورون. ولم يكن أسلوب القصر مع أنه يدل على أن المشركين ليسوا أهلاً لولاية البيت وذلك للتصريح بأنهم ظالمون في صدهم المؤمنين عن البيت الحرام فكانت جملة: ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ﴾ أكثر تعلقاً بجملة: ﴿وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ من جملة: ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ وكانت جملة: ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ كالدليل، حيث انتظم الاستدلال بأجمل انتظام، ونسبة ولاية البيت إلى المتقين ونفيه عن المشركين فيه إشارة على أن المشركين ليسوا من المتقين، وفي هذا ذلة ومهانة لهم⁵⁹.

وقال الزمخشري: ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ فليس كل مسلم يصلح أن يكون ولياً للمسجد الحرام إنما يستحق ذلك من كان مخلصاً تقياً وبراً نقياً. فمن باب أولى لا يصلح له المشركون. وقوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ كأنه استثناء لمن يعلم وهو يجحد ويطلب الزعامة أو أنه يريد بالأكثرية الجميع، كما قد يراد بالقلّة: العدم⁶⁰.

﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (35)

وعيد للمشركين على كفرهم وجحودهم، واستهزائهم بشعائر الله. أي: ما كان صلاة المشركين عند المسجد الحرام إلا تصفيراً وتصفيهاً ومرجاً وهرجاً لا فائدة ولا روح فيها، وليس فيها تعظيم لحرمة البيت، وهي بعيدة عن معنى العبادة والخشوع لله تعالى، فذوقوا أيها المشركون العذاب الذي تستحقونه بسبب فسوقكم وكفركم وإعراضكم عن الحق المبين⁶¹.

في هذه الآية طريق من طرق القصر، النفي والاستثناء، (ما إلا)، وهو قصر حقيقي، فالله أعلم كيف كان المشركون يُصلون ويطوفون حول البيت، كما أن إذاقتهم للنار أمر حقيقي حتمي لا مرأى فيه. وغرض القصر بيان ما كان عليه المشركون من أعمال لا تتناسب مع البيت وأدابه كي يُثبتوا أنهم أهل البيت، ويصدوا من كانوا أحق منهم بالبيت.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (36)

قيل نزلت في المشركين الذين يطعمون يوم بدر، فكان كل زعيم من زعماء قريش يطعم عن كل عشرة من جزائر الإبل. وقيل: نزلت في أبي سفيان وقد استكرى ليوم غزوة أحد قرابة ألفين من أهل الحبشة ما عدا من استجاشهم من العرب، وأنفق عليهم أربعين أوقية⁶². أي: إن الذين كفروا بالحق لما أتاهم يصرفون أموالهم في الشر والباطل، فهم يصرفونها ويبدلونها لمنع الناس أن يدخلوا في دين الإسلام الذي يجعلهم في مرضاة الله ويجعلهم على الصراط المستقيم، فهذه الأموال التي ينفقونها في سبيل الباطل ستكون حسرة وندامة عليهم في الدنيا، لأن أموالهم تذهب ولم يصلوا من وراء إنفاقها إلى ما يبعون ويأملون من إطفاء نور الله وإعلاء كلمة الكفر، أما في الآخرة فسيكون مأواهم إلى النار لا إلى غيرها⁶³.

القصر في هذه الآية تقديم المعمول ﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ على العامل ﴿يُحْشَرُونَ﴾ لرعاية الفاصلة، وللحصر والاختصاص والتوكيد. أي إن الكافرين يساقون إلى جهنم فقط لا إلى غيرها، وهو قصر حقيقي، فليس للكافرين سبيل إلا إلى جهنم يحشرون، وغرضه الوعيد والتهديد، وهو قصر موصوف على صفة، فالكافرون موصوفون بصفة العذاب لا تنفك عنهم أبداً.

57 الصابوني، صفوة التفاسير، 466/1-467.

58 طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 6/92.

59 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 9/337.

60 الزمخشري، الكشاف، 2/217.

61 البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 3/58.

62 الزمخشري، الكشاف، 2/219.

63 الصابوني، صفوة التفاسير، 467/1.

وقال ابن عاشور: الذين كفروا عَرَفُوا بالموصولية وفيه إشارة إلى أن سبب استحقاقهم عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وصفهم وتعريفهم بالكفر، فَيُعْلَمُ أن هذا العذاب يقع عليهم ما داموا يتصفون بالكفر، فإن انتفى عنهم الكفر فقد انتفى عنهم العذاب⁶⁴.

(وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (39)

ما زال المشركون يفتنون المؤمنين في دينهم ودنياهم ويمنعونهم من ممارسة عبادتهم ومن تبليغ دينهم، فأمر الله رسوله الكريم - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه المؤمنين أن يقاتلوا المشركين ويجاهدوهم جهاداً كبيراً حتى تنتهي فِتْنَتُهُمْ، وتكون الغلبة لدين الله في الأرض، فإن كَفَتْ هُؤْلَاءُ الكافرون عن قتالكم وعن عداوتكم فَكُفُوا عنهم وعيشوا أحراراً بسلام، فالله عليم بنياتهم وعهودهم، بصير لجميع شأنهم مطلع على خباياهم وهو يجزيهم بشر صنيعهم أو بحسن عملهم⁶⁵.

القصر في هذه الآية تقديم المعمول ﴿بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ على العامل ﴿بَصِيرٌ﴾ لرعاية الفاصلة، وللاهتمام والتوكيد، لأن العلم به كالمختص به. أي: فإن الله عليم بأعمالهم، فيجازيهم عليها، وعليه حسابهم، وفي هذا بيان لعلم الله المطلق، وفيه تهديد لهم إن نكثوا بعهودهم ورجعوا إلى قتالكم وكذا فيه تبشير لهم إن التزموا بمواثيقهم واستقاموا على الطريقة، وهو قصر حقيقي، فالله بما يعملون بصير فلا شك في ذلك.

(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْقِيهِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (41)

اعلموا أيها المؤمنون أن ما غنمته يوم بدر من الكفار ليس خالصاً لكم جميعه إنما فيه حقوق ويجب أن تؤدوها إلى أهلها، فإن الله ولرسوله خُمُسَ هذه الغنائم شكرًا لله على ما أنعم به عليكم، وللرسول الذي هداكم الله به، ولقراية النبي - صلى الله عليه وسلم - من آل بيته نصيب منه، وكذا ليتامى المسلمين، والمساكين منهم أهل الحاجة، وابن السبيل الذي انقطعت به السبل في سفره، فإن آمنتم بالله حقاً، وآمنتم بما أنزل الله عليكم يوم بدر يوم نصركم على أعدائكم ففرق الله بين الحق والباطل، فإن آمنتم بكل ذلك فاقبلوا حكم الله فيكم، وما قسم لكم بتسليم وقبول وحب بأمر الله، ففوضوا أمركم إلى الله، فجميع خلقه تحت سلطانه وقدرته، فالله لا يعجزه شيء فهو القادر على كل شيء⁶⁶.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ جملة معترضة جاءت تذييلاً للآيات التي قبلها، وهي متعلقة بأبعض الجملة الشرطية في قوله: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْقِيهِ الْجَمْعَانِ﴾ وفيها دليل على أن الله لا يعجزه شيء وأنه ذو قدرة مطلقة، وإن ما أكرمكم الله به من النصر يوم بدر لم تكن جارية على سنن الأسباب المعتادة، بل فيها قدرة الله الباهرة لعباده المستضعفين فنصرهم نصراً غير متوقع في العقل، فعليهم أن يحمدا الله ويشكروه فيزيدهم من فضله⁶⁷.

القصر في هذه الآية تقديم الجار والجرور ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على ﴿قَدِيرٌ﴾ يفيد التأكيد والاختصاص والرعاية على الفاصلة، أي: الله وحده قادر على كل شيء لا غيره، وهنا القصر حقيقي كذلك.

(وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَقُّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّكُمُ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (44)

تذكروا - أيها المسلمون - يوم بدر، يوم تقابلتم مع أعدائكم وأصبحتم وجهاً لوجه فنظر بعضكم على بعض قبل أن تبدأ المعركة فأراكمهم الله جيش المشركين شردمة قليلة فقلوا في أعينكم تشجيعاً لكم على قتالهم، بعد تفنكهم بالله مستعينين متوكلين عليه، وكذا أراكم الله في أعين المشركين عدداً قليلاً ليهون عليهم قتالكم فيخوضوا المعركة متكبرين مغرورين معتمدين على قوتهم وغرورهم، والتقليل هذا أمر أرادته الله وقدره لتكون لكم الغلبة عليهم فنقوى شوكتكم وتضعف شوكتهم فكان أمر الله مقضياً، وإن جميع الأمور بما فيها أموركم وأمور أعدائكم مرجعها ومردها إلى الله وحده، فيجازي كلأ بعمله⁶⁸. "وقال ابن مسعود - وهو ممن شهد غزوة بدر -: لقد قلوا في أعيننا حتى قلت لرجل إلى جنبي: أتراه سبعين؟ قال: أراه مائة، فأسرنا رجلاً منهم فقلنا له: كم كنتم؟ قال: ألفاً"⁶⁹.

القصر في هذه الآية تقديم الجار والجرور ﴿وَإِلَى اللَّهِ﴾ على عامله ﴿تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ يفيد التأكيد والاختصاص وكذلك يفيد الرعاية على الفاصلة، أي: ترجع جميع الأمور إلى الله وحده لا إلى سواه، ومصير كل شيء ومرده إلى الله وذلك أمر محتوم بقضاء الله وقدره، وهو قصر حقيقي، وقصر صفة على موصوف، فالله - عز وجل - هو وحده الموصوف بالقدرة الحقيقية، والقدرة المطلقة.

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ) (47)

أيها المؤمنون لا تكونوا مثل كفار قريش عندما خرجوا لقتالكم يوم بدر، فقد خرجوا متجبرين مغرورين ومرائين، يسعون وراء الفخر والمجد تعظيماً لأنفسهم، وهم يقاتلونكم لمنع الناس للدخول في دينكم، أي فيا أيها المؤمنون عليكم أن تقاتلوا لإعلاء كلمة الله وحدها غير مرائين ولا متكبرين، فالله - عز وجل - واسع القدرة عليم بأعمال المشركين، وسيجازيهم عليها. وقوله: ﴿وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾، فهو تذييل يريد التحذير من ألا يتصفوا بالصفات الدميمة، فالله - سبحانه وتعالى - محيط بكل شيء وسيجازي الذين عملوا السوء بأعمالهم، وسيجازي

64 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 342/9.

65 طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 98/6.

66 الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 619-615/6.

67 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 15/10.

68 الصابوني، صفوة التفاسير، 471/1.

69 الزمخشري، الكشاف، 255/2.

الذين عملوا الصالحات بأعمالهم، فعلى المسلمين أن يعبدوا الله مخلصين له الدين⁷⁰. فهو تذكير للمسلمين بصريحه، وفيها وعيد للمشركين بالكفاية؛ لأنَّ شمول علم الله بما يعملون مجاز بمعنى لا يخفى عن علم الله شيء من عملهم، فيجازيهم العليم القدير على أعمالهم⁷¹.

قال ابن عاشور: وصف الله المشركين بالمصدر يدل على المبالغة في استحكام الصفتين فيهم؛ فالبطر والرياء صفتان من صفاتهم كأنهم قد جُبلوا عليهم. وقد عبّر بالفعل المضارع "يصدون" ليدل على التجدد والحدوث، وهو بيان لحال الكافرين، فهم ما زالوا يصدون عن سبيل الله في كل زمان ومكان⁷².

القصر في هذه الآية تقديم الجار والجرور ﴿بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ على ﴿مُحِيطٌ﴾ يفيد التأكيد والاختصاص، أي: فالله - تعالى - محيط بكل شيء لا غيره.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (72)

إنَّ الذين آمنوا بالله - تعالى - حق الإيمان وهاجروا وشاركوا كل نفي من زينة الحياة الدنيا، حباً لله ورسوله، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم لإعزاز دين الله، وهم المهاجرون، والذين أعطوهم المأوى في ديارهم، وناصروهم على أعدائهم، وهم الأنصار، فأولئك بعضهم أولياء بعض في المناصرة وفي المعونة والميراث، أما الذين آمنوا ولم يهاجروا وما زالوا في مكة، فلا توارث ولا تناصر ولا ولاية بينهم وبين المهاجرين والأنصار إلى أن يهاجروا إلى المدينة المنورة، فإنهم ما زالوا يقيمون في ديار الشرك، والمهاجرون في دار الهجرة، وهذا البعد أصبح حاجزاً للولاية فيما بينهم؛ لتعدد أسباب وسائل النصر بينهما، والمؤمنون الذين لم يهاجروا إن طلبوا منكم المعونة والنصرة على أعدائكم من أجل إعلاء دين الله، فيجب عليكم مناصرتهم على من يعاديهم في الدين؛ لأنهم إخوانكم، بشرط ألا يكون بينكم وبين من يعاديهم ويحاربهم من الكفار عهد مؤثّق فلا تعينوهم عليهم؛ فيجب عليكم الوفاء بالعهد والميثاق⁷³.

القصر في هذه الآية:

الأول: فقد تقدم المسند ﴿فَعَلَيْكُمْ﴾ على المسند إليه ﴿النَّصْرُ﴾ للاهتمام، أي: فواجب عليكم نصرهم.

الثاني: الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، أي عليكم النصر لإخوانكم المؤمنين غير المهاجرين إن استنصروكم على أعدائهم وأعدائكم إلا على قوم بينكم عهد وميثاق، وبيان هذا العهد يتوجب مقاتلتهم إذا نكثوا، وإذا لم ينكثوا عهدهم مع المسلمين فلا يجوز قتالهم، وعهدهم هذا مع المسلمين لا يكون إلا مع المسلمين الذين يعيشون في وطن واحد، وهم أنذاك المهاجرون والأنصار، فأما المسلمون الذين بقوا في دار الشرك ولم يهاجروا فلا مسؤولية للمؤمنين عن تصرفاتهم، ولا يدخلون في عداوت وخصومات جرت بين المسلمين الذين لم يهاجروا وبين أعدائهم؛ لأنَّ رأيهم لم يصدر عن رأي جماعة المسلمين، فما يحدث بين المسلمين الذين لم يهاجروا وبين الكفار الذين عاهدوا المسلمين، لا يكون نكثاً من الكفار لعهد المسلمين⁷⁴.

الثالث: تقديم المعمول ﴿بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ على العامل ﴿بَصِيرٌ﴾ لرعاية الفاصلة، والحصر والاهتمام والتوكيد، فهو تحذير عن تعدي حد الشرع وترغيب في طاعة الله، وتنويه بشأن الوفاء بالعهد، وتحذير للمسلمين؛ لكيلا تأخذهم الشفقة على المسلمين على أن يحاربوا قوماً بينهم عهد وميثاق⁷⁵.

ف قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، فمن الملاحظ أن كلمة ﴿النَّصْرُ﴾ مقصور في كلا القصرين، ﴿فَعَلَيْكُمْ﴾ مقصور عليه، و﴿النَّصْرُ﴾ مقصور. وكذلك ﴿النَّصْرُ﴾ مقصور، ﴿إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، مقصور عليه. ففيه دلالة أن المؤمن يلتزم بالنصر للمأمور به من الله، وعليه أن يلتزم بالمواثيق حتى إذا كان مستنصراً من قبل المؤمنين.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (74)

أي: والذين آمنوا بالحق الذي جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - وهاجروا من أوطانهم حباً لله ولرسوله، وجاهدوا أعداء الإسلام بالأموال والأنفس لإعلاء كلمة الله ونصرة دينه، والذين آووا في ديارهم ونصروا رسول الله والمهاجرين، أولئك الموصوفون بهذه الصفات هم المؤمنون المستكملون لعناصر الإيمان حقاً؛ لأنهم حققوا من إيمانهم مقتضاه، من هجرة ديارهم ومفارقة أهلهم، لأجل دينهم، كما حقق الأنصار نصرة النبي وإيواء المهاجرين في بيوتهم، لهم مغفرة من الله لذنوبهم، ورزق كريم في نعيم مقيم⁷⁶.

قال الفخر الرازي: لقد مدح الله - سبحانه تعالى - المهاجرين والأنصار في ثلاثة مواضع: الأول قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ فهذه الجملة تدل على المبالغة في الإطراء عليهم ومدحهم، إذ وصفهم الله بأنهم على حق فيما يسلكون من طريق وهو الصراط المستقيم، وهم كذلك؛ لأنهم لو لم يكونوا على حق في دينهم لما فارقوا أهلهم وأوطانهم ودين قومهم، ولما بذلوا أنفسهم وأموالهم في سبيله. والثاني قوله: ﴿لَهُمْ

⁷⁰ طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 116/6.

⁷¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/10.

⁷² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/10.

⁷³ الصابوني، صفوة التفاسير، 481-479/1.

⁷⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 87/10.

⁷⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 87/10.

⁷⁶ مجموعة من العلماء بإشراف الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، 1393 هـ -

1973م)، 1652/3.

مَغْفِرَةٌ) وتتكبير مغفرة يدل على كماليتها، أي: مغفرة كاملة وتامة. والثالث قوله: ﴿وَرَزَقُ كَرِيمٌ﴾ والمقصود هو الجزاء والثواب العظيم. والخلاصة: أنه - سبحانه وتعالى - بين أمر وأحوال المؤمنين في الدارين، أما عن دار الدنيا فوصفهم بقوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾. وأما عن دار الآخرة فالمراد إما أن يدفع عنهم الشر والعقاب، أو يجلب لهم الخير والثواب، أما دفع العقاب فهو المقصود بقوله ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ﴾، وأما جلب الثواب فهو المقصود بقوله ﴿وَرَزَقُ كَرِيمٌ﴾⁷⁷.

جاء في هذا النص ضمير الفصل يفيد القصر، والمقصود عليه المهاجرون والأنصار، أي: إن الذين اكتمل إيمانهم فولئك هم المؤمنون حقاً بتحصيل مقتضاه من الهجرة والجهاد، وما بذلوا من الأموال والأنفس ونصروا الحق خلاف من أقام بدار الشرك⁷⁸.

وقال ابن عاشور: وهذه الصيغة (هُمُ الْمُؤْمِنُونَ) هي صيغة قصر، فقصر الله - تعالى - الإيمان على المؤمنين الذين هاجروا، فالقصر هنا قيد بـ "حقاً" وهو حال من المؤمنين، وهو مصدر مؤول باسم الفاعل حاقين، والمعنى: أنهم محققون إيمانهم بهجرتهم في سبيل الله، والحق هنا لا يقابله الباطل فلو كان كذلك لبطل إيمان الذين آمنوا ولم يهاجروا فهؤلاء وصفهم بالإيمان في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾؛ فالله أنبت لهم الإيمان، ونفى عنهم ولاية المؤمنين في العهود والمواثق فحسب⁷⁹.

وتقديم المسند (لَهُمْ) على المسند إليه (مَغْفِرَةٌ)، يفيد الاهتمام والتقوية والتأكيد، أي: لهم من ربهم مغفرة تامة كاملة تزيل عنهم الذنوب والسيئات، ﴿وَرَزَقُ كَرِيمٌ﴾ في يوم الحشر والجزاء؛ لأنهم قد زهدوا عن ملذات الدنيا الفانية فأعرضوا عنها، ورجعوا في الدار الباقية فأقبلوا عليها، فهم في سلام آمنين.

ينطبق على هذه الآية ما كان في الآية الأولى من هذا البحث، وهم المؤمنون الكاملو الإيمان، وغرضها المدح والثناء، والتأكيد والمبالغة، ويدل على ذلك المصدر (حقاً) وما عطف بعده من المغفرة والرزق الكريم، والله أعلم.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (75)

والذين آمنوا من بعد المهاجرين والأنصار، وهاجروا بعد هجرتكم إلى المدينة، وجاهدوا في سبيل الله مع المهاجرين السابقين والأنصار، فأولئك منكم - أيها المهاجرون والأنصار - فهم يستحقون منكم أن توالوهم وتنصروهم، ويستحقون الأجر من الله، وأصحاب الرحم والقربان أحق بإرث بعضهم من الأجانب وهو حكم قد كتبه الله على المؤمنين، وفرض عليهم صلة الأرحام في هذه الآية وغيرها في حكم الله وشرعه. إن الله عليم بكل الأمور، وعلمه واسع محيط بكل شيء فهو أعلم منكم بمصالحكم الدنيوية والأخروية⁸⁰.

فتقديم المعمول (بِكُلِّ شَيْءٍ) على العامل (عَلِيمٌ) لرعاية الفاصلة، والحصص والتوكيد. وكذلك فهو قصر حقيقي. أي: فعلمه - عز وجل - محيط بكل الأمور أزلاً وسرمداً، من مصالحكم الدنيوية والأخروية. فالحصص هنا يفيد أن الله مختص بهذا العلم العام فلا يعلم ولا عالم بجميع الأمور إلا الله سبحانه وتعالى، أما المخلوق فهو محدود بمعرفته جداً، فهو محدود في حياته ومماته وفي جميع شأنه.

⁷⁷ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ -

2005م)، 519/5.

⁷⁸ البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 68/3.

⁷⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 89/10.

⁸⁰ طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 170/6.

الخاتمة

لقد ورد القصر في سور القرآن طويلها وقصيرها، في المدنية منها والمكية، وهو أسلوب بلاغي وضرب من ضروب الخبر، ويُفيد في تحديد الدلالة تحديداً تاماً دقيقاً، ويؤكد المعنى ويُقرره في الذهن.

ومن سمات القصر أنه واحد من أهم الأركان البلاغية لما يتميز من صفات الإيجاز؛ إذ يجعل الجملة جملتين كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أي: نخصك بالعبادة، ولا نعبد سواك، ومنك نطلب المعونة، ولا نستعين بغيرك.

وإيجاز المعنى هو تقليل اللفظ وتكثير المعنى، وهذا يعني أن القصر واسع المعنى وليس ضيقاً من خلال حبسه وتقييده، كما يلاحظ في قول - لا إله إلا الله - أن القصر واسع جداً بإفراد الله بالعبودية وحده دون سواه.

والقصر يزيد من عمق المعنى، كما أنه يمتزج ببعض الأساليب البلاغية كالتشبيه والكناية والمبالغة وغيرها مما يسهم في جمال الصورة ونصاعتها.

ودراستي هذه تهدف إلى إفهام القارئ بصورة مجملّة واضحة، ومفهومة بآئنة.

وهذا ما عملت عليه من خلال بحث القصر، واقتصرت الدراسة في سورة الأنفال على سبع عشرة آية فحسب، ولم أدرس جميع أسلوب القصر في السورة لضيق المقام، ومن أراد أن يزيد فليفعل مستعيناً بالله.

تمت الدراسة، وهذا ما توصلت إليه في بحثي، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، *التحرير والتنوير* «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المجلد 30. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، المجلد 5. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1422 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، *لسان العرب*، المجلد 15. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414 هـ.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، زهرة التفاسير، المجلد 10. القاهرة: دار الفكر العربي، 1987 م.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق: علي عبد الباري عطية، المجلد 16. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1415 هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، المجلد 9. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة: 1، 1422 هـ.
- بدوي، أحمد أحمد، *من بلاغة القرآن*، المجلد 1. القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005 م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، *تفسير البيضاوي، المسمى (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل)*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، المجلد 5. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 1418 هـ.
- التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، مختصر المعاني، المجلد 1. ديار بكر: مكتبة سيدا، الطبعة 1، 2018 م.
- الجارم، علي – أمين، مصطفى، *البلاغة الواضحة ودليل البلاغة الواضحة*. دمشق: دار النعمان للعلوم، الطبعة، 1، 1424 هـ/2003 م.
- الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، المجلد 16. القاهرة: دار الفكر العربي.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، التفسير الكبير المسمى (مفاتيح الغيب)، المجلد 32. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1420 هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد 40. الكويت: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، المجلد 4. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1407 هـ.
- السامرائي، فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري، *لمسات بيانية في نصوص من التنزيل*، المجلد 1. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، الطبعة 3، 1423 هـ/2003 م.
- الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين في *ظلال القرآن*، المجلد 6. القاهرة: دار الشروق، 1400 هـ/1970 م.
- الصابوني، محمد علي، صفة التفاسير، المجلد 4. بيروت: المكتبة العصرية، 1435 هـ/2014 م.
- طنطاوي، محمد سيد، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم* المجلد 15. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة الطبعة 1، 1997 م.
- عتيق، عبد العزيز، علم المعاني، المجلد: 1. لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: 1، 1430 هـ/2009 م.
- عوني، حامد، *المنهاج الواضح للبلاغة*، المجلد 5. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 72/2
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين الشافعي، المعروف بخطيب دمشق، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، المجلد 3. بيروت: دار الجيل الطبعة 3.
- مجموعة من العلماء بإشراف الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، المجلد 10. القاهر: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الطبعة 1، 1393 هـ/1973 م.
- مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المجلد 5. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الميداني، عبد الرحمان حسن حبيكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، المجلد 2. دمشق: دار القلم، 1431 هـ/2010 م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، *إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز*، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، المجلد 1. مصر: بدار الكتب المصرية، الطبعة 3، 2002.

KAYNAKÇA

- ‘Avnî, Hamîd, *el-Menhâcu’l-vâdiha lil- belâğa*, Kahira: el-Mektebetu’l-Ezhariyye li’t-Turâs, ts.
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l- ‘Azîm ve’s-seb‘i’l-meşânî*. tahkik. Ali Abdulbari Atiyye. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1402.
- Atik, Abdulaziz, *İlmu’l-Meânî*. Lübnan: Dâru’n-Nahdeti’l-‘Arabiyye, 1430/2009.
- Bedvî, Ahmed Ahmed. *Min Belağati’l-Kur’ân*. Kahire: Şirketu Nahdeti Mısır, Kahire, 2005.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. tahkik: Muhammed Abdurrahman el- Mar’aşilî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l- ‘Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. Beyrut: Dâru Tuki’n-Necat, 1422.
- Cârım, Ali- Mustafa Emîn, *el-Belağatü’l-vâziha*, Dimâşk: Dâru’n-Nu’mân li’l- ‘ulûm, 1. Basım, 1424/2003.
- Ebû Zuhre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehretu’t-tefâsîr*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1987.
- Hatib, Abdulkerim Yunus. *et-Tefsîru’l- Kur’ân li’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 3. Basım, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tunisî. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*. tahkik: Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1402-2001.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisanu’l ‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Kazvîni, Ebu’l-Mealî Celalüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâğ*. tahkik: Muhammed Abdulmunim Hafacî, Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.
- Kutub, Seyyid b. İbrahim b. Hüseyin, eş-Şâzilî, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1400/1970.
- Mecmûetün mine’l- ‘ulemâi bi işrâfi’l-heyeti’l-‘âmmeti li şuûni’l-metâbi’l-emîriyye. *et-Tefsîru’l-vasîl li’l-Kur’ânî’l-Kerîm*. Kahire: Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmîyye bi’l-Ezher, 1393-1973.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habennake. *el-Belağatu’l- ‘Arabiyye*. Dimâşk: Dâru’l-Kalem, 1431/2010.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. tahkik: Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, ts.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtu’l- ‘icaz fî mezzânî’l-‘icâz*. tahkik: İhsan Kasım Salihî, Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Misriyye, 3. Basım, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü’l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetu’t-tefâsîr*, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriye, 1435/2014.
- Sâmerrâî, Fâdıl b. Salih b. Mehdi b. Halil el-Bedri, *Lemesâtün beyâniyyetun Fî nusûsin min’t-Tenzîl*, Dâru Ummar lîn-neşri ve’t-tevzi’î, 3. Basım, 1423/2003.
- Teftâzânî, Mes‘ûd b. Ömer Sa‘duddîn. *Muhtasarü’l-me‘ânî*. Diyarbakır: Mektebeti Seyda, 2018.
- Tentâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru’l-vasîl li’l-Kur’ânî’l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1997.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el- Murtazâ b. Muhammed b. Abdurrazâk el-Bilgrâmî el-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâheri'l-kâmûs*. Kuyet: Dâru'l-Hidaye, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

EXTENDED ABSTRACT

This article dealt with the Kasr (brevity) in "Surat Al -Anfal" and some of the rhetorical secrets and its methods that came in this "surah", including kasr and its sections.

The kasr is one of the greatest pillars of rhetoric, and it is from the indicative style, indicating the statement and the report. It's a kind of metaphor and abbreviation. So, the two sentences are summarized in one sentence. As your saying: "No sustainer but God". God is the only sustainer and not any one else. As well as indicates the clarity of the meaning and its complete definition which clears suspicion. As our saying: "Rather, Muhammad is a messenger". The meaning is unambiguously clear. What increases the aesthetic of kasr is its mingling with some rhetorical methods such as exaggeration, analogy, metaphor, etc., which increases the meaning, the aesthetic of the image, the good style and its submission. As your saying: "Ali is not but a lion ". In this example, the kasr and the analogy have mingled, and it increased the meaning and increased the aesthetic and breadth of the image. It also assured, defined and clarified the report. As for some of the rhetorical methods that we mentioned, which are not from kasr at all, - and they are few - due to the attachment of their meanings to the style of kasr, such as exaggeration, interrogation and others. They cannot be separated as they perform one meaning that cannot be disrupted. Kasr itself, sometimes indicates exaggeration. This is clear, as you will see, God willing. We mentioned some meanings that are not related to kasr but are related to the general meaning. That's for the purpose of clarifying the meaning and increasing its satisfaction.

This article aims to show the rhetorical arts included in these verses, and to show the beauty of the rhetorical images that affect the hearts. And what is well known is that each verse of the Holy Qur'an has a general meaning that clarifies it. However, it has many other meanings that are indicated and clarified by the linguistic meanings and rhetorical methods. And here lies the importance of these meanings and these methods in explaining the Qur'anic verse and its various and colorful meanings. As if it is a lush garden full of flowers and roses of different colors and different scents. So, we worked on explaining the verse in a general way, and in a distinct explanation that is indicated by the rhetorical style, and this is what you will see in the study of the verses of Al-Anfal in the last search.

This study also aims at positive results from influencing and attracting the reader and awakening his feeling, breadth of his perceptions and acquaintances, by highlighting the rhetorical images in these verses, meanings and connotations that urge the reader to taste the meanings and aesthetics of the Qur'an that do not perish or end, and to delve deeper into understanding. This work dealt with the definition of rhetoric, the definition of the kasr, its pillars, its methods, and its purposes, with a clear brief explanation.

Since the kasr is part of the general rhetoric, it is necessary to define the general and its statement. In fact, this is what we worked on to define rhetoric and give examples on them in order to inform the reader what the knowledge that he reads is. and to easily understand and have erudition. It is true that we have shortened the definition of rhetoric and elaborated in more details of the style of the kasr, which is the core of the subject that we are working on, and is our work material and the purpose of our effort. So, we expanded its definition. Since it is neither scientifically nor reasonably acceptable to provide the reader with a scientific subject without providing him with its meanings, terminology and methods.

Thus, we have provided the reader with the theoretical meaning by defining the kasr method, and the practical meaning through explaining the Qur'anic verses and applying this method on them. Where there is no doubt that mingling theoretical and practical science is more acceptable, hopeful and enabling for understanding.

The style of the kasr in this article was concerned with the verses of "Surat Al -Anfal" in particular, to show the aesthetic of these verses, and to show scholars the depth of the Qur'anic concepts, especially the rhetorical Quranic concepts. As we have not seen any of the scholars who studied this method on this "Surah" in particular, so we made it the subject of our work and our worship, hoping The Almighty to accept our work that he is the hearer, the close and responding.

The research approach dealt with a summary of the research, its introduction, its importance, its purpose, its goal and the statement of the reason for choosing it. It also concerned with the definition of the science and the style of this topic. In addition, the explanation of the verses, and the statement of the method of the graphic kasr in it with a clear, simple and perceptible language that is compatible with the language of the age; apart from what was reported by some of the interpreters which needs a pause for reflection. That's because of its abundant, deep meanings and connotations.

MEÂLİMÜ'T-TENZÎL'DE NAKLEDİLEN MERFÛ'-MUTTASIL RİVAYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME (MÜ'MİNÛN SÛRESİ ÖRNEĞİ)

Musa ERKAYA

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi,
musa.erkaya@selcuk.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-3961-2659>

Elif DEĞİRMENÇİ

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
elifeslemebrar@icloud.com, <https://orcid.org/0000-0001-9922-2911>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 03/01/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1229137>

Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırlanmakta olan "Beğâvî'nin Meâlimü't-Tenzîl Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Hac, Mu'minûn ve Nur Sûreleri)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Eğitim

Meâlimü't-Tenzîl'de Nakledilen Merfû'-Muttasil Rivayetler Üzerine Bir İnceleme (Mü'minûn Sûresi Örneği)

Öz

Meâlimü't-tenzîl; müfessir, muhaddis ve fakîh kimliğiyle bilinen Beğavî'nin (ö. 516/1122) kaleme aldığı önemli eserlerden biridir. Eser, rivayet tefsirleri içerisinde mümtaz bir yere sahiptir. Bilindiği gibi rivayet tefsiri, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) söz ve uygulamalarına sahâbe ve tâbiînden nakledilen çoğunlukla sahîh rivayetlere dayanan bir tefsir türüdür. Beğavî, Meâlimü't-tenzîl'inde ayetleri tefsir ederken hadislerin yanı sıra sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslinin sözlerinden de istifade etmiştir. Bu bağlamda Beğavî, rivayetleri bazen isnadlı bazen isnadsız, bazen sadece sahabî râvîsini zikrederek bazen de muallâk olarak nakletmiştir. Zaman zaman da birkaç isnad ve metni birleştirmek suretiyle zikretmiştir. Naklettiği bu rivayetlerin büyük çoğunluğu sahihtir. Bununla birlikte hasen, zayıf ve nadiren de olsa uydurma rivayetlere de yer vermiştir.

Bu çalışmada hedefimiz, Beğavî'nin hayatı ve çeşitli ilimlerdeki otoritesinden kısaca bahsedip Beğavî'nin Mü'minûn Sûresi'nin tefsirinde naklettiği toplam on yedi rivayetten merfû'-muttasıl olan dokuz rivayetin tespit ve tahricini yapmaktır. Sonra ise, tarikler arasındaki sened ve metin farklılıklarını ortaya koymaktır. Daha sonra da ilgili rivayetler hakkında münekkid muhaddisler ve muhakkiklerin değerlendirmeleri çerçevesinde sıhhat tespitinde bulunmaktadır. Böylece Beğavî'nin ilgili surenin tefsirindeki takip ettiği rivayetleri nakletme metodu ve bu rivayetlerin sened, metin ve sıhhat bakımından durumları ortaya konmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl, Mü'minûn Sûresi, Hadis, Tahric

A Study On The Marfu'-Muttasil Transmissions Reported In Ma'alim Al-Tanzil (The Example Of Surah Al-Mu'minin)

Abstract

Ma'alim al-tanzil is one of the important works written by al-Baghawi, (d. 516/1122) who is known as an interpreter, scholar of hadith and Shafi'i faqih. The work has a distinguished place among the narration interpretations. As it is known, narration interpretation is a type of interpretations based on the words and practices of Hazrat Muhammad (pbuh), especially the Qur'an, and mostly authentic narrations transmitted from his companions and followers. While interpreting the verses in his Ma'alim al-tanzil, Baghawi also benefited from the words of the companions, followers and followers of the followers generation as well as hadiths. In this context, Baghawi transmitted the narrations sometimes with isnad, sometimes without isnad, sometimes only by mentioning the Companion narrator, and sometimes as suspended. He also mentioned it from time to time by combining several isnads and texts. Most of the narrations he narrated are correct. However, he also gave place to agreeable, weak and, albeit rarely, fabricated narrations.

In this study, our aim is to briefly mention Baghawi's life and his authority in various sciences, and to identify and narrate nine narrations that come as connected supported out of a total of seventeen narrations narrated by Baghawi in his commentary on the Surah al-Mu'minin. Then, it is to reveal the differences in the chain of transmission and text between the variants. Then, it is to determine the soundness of the related narrations within the framework of the evaluations of the expert scholar critics and leading authorities. Thus, the method of transmitting the narrations that al-Baghawi followed in the interpretation of the relevant surah and the status of these narrations in terms of chain of transmission, text and authenticity will be revealed.

Keywords: al-Baghawi, Ma'alim al-tanzil, Surah al-Mu'minin, Hadith, Extraction

Giriş

İslam'ın temel kaynağı, yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm yaklaşık bin dört yüz yıl önce tedricen nâzil olmaya başladığı günden bu yana gerek Resulullah Efendimiz'in (s.a.s.) güzide ashâbı gerekse sonraki nesillerden itibaren tüm Müslümanlar tarafından anlaşılmaya ve hayata tatbik edilmeye çalışılmıştır. Nüzûl döneminin canlı şahitleri olan sahâbiler onu en temel kaynaktan, Resulullah'tan (s.a.s.) öğrenme imkanına sahiplerdi. Onlar, anlayamadıkları veya ihtilafa düştükleri tüm meseleleri bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrenmiş ve tatbik etmişlerdir. Bununla da yetinmeyip, Resulullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra da İslâm'ın öğretilerini en doğru şekilde öğrenip hayatlarına hâkim kılmaları için sonraki nesle doğru bilgi ve sahih sünneti aktarmayı bir görev bilmişlerdir. Özellikle Kur'ân'ın tefsiri bağlamında ortaya konan bu gayret sahâbe devrinden sonra da devam edegelmiştir.

Bu süreç esnasında bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'i aklî yorumlarla açıklamaya çalışan dirayet türü tefsir metodu oluşurken öte yandan ayetleri rivayetlerle açıklama esasına dayalı rivayet türü tefsir metodu oluşmuştur. Beğavî'nin *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsiri de rivayet türü tefsirlerin meşhur örneklerinden biridir. Müellif ayetlerin izahını yaparken, başta Resulullah'tan (s.a.s.) nakledilen merfû rivayetler olmak üzere pek çok sahâbe ve tâbiîn sözlerinden de istifade etmiştir.

Makalemizin esasını aynı zamanda muhaddis ve fakîh olan Beğavî'nin mezkûr eserinde Mü'minûn Sûresi'nin tefsirinde zikrettiği toplam on yedi adet rivayetten merfû' ve muttasıl olan dokuz rivayetin tahric ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Burada hedef Beğavî'nin Mü'minûn Sûresi'nin tefsiri sadedinde naklettiği merfû'-muttasıl rivayetlerin temel hadis kaynaklarındaki yerini tespit edip, sened ve metin farklılıklarına işaret ederek münekkid muhaddis ve muhakkiklerin sıhhat değerlendirmeleri çerçevesinde kanaatimizi ortaya koymaktır.

Bu çalışmamızda öncelikle Beğavî'nin hayatı ve çeşitli ilimlerdeki otoritesinden bahsedilip *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsiri tanıtılmış ayrıca mezkur tefsirinde ayetleri açıklama ve rivayetleri nakletmede takip ettiği yöntemler ortaya konmuştur. Daha sonra ise Mü'minûn Sûresi hakkında kısa bir bilgi verilip sûrenin tefsirinde zikredilen *merfû'-muttasıl* rivayetlerin tahric ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Rivayetlerin tahricinde takip ettiğimiz yöntemi şöyle ifade edebiliriz: Öncelikle müellifin hadise dair kaleme aldığı *Şerhu's-sünne* ve *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserlerinde nakledip nakletmediğine bakılmıştır. Akabinde ise Kütüb-i tis'a'da tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu rivayetler şayet bu eserlerde yer almıyor ise özellikle hicri ilk üç asırda tasnif edilmiş hadis kitaplarıyla birlikte erken dönem tefsir ve tarih kitaplarına müracaat edilmiştir. Tespit edilen hadislerin *Meâlimü't-tenzîl*'deki rivayetle sened ve metin karşılaştırmaları yapılmış, varsa farklılıklar belirtilmiştir. Temel hadis kaynaklarında tespit edilemeyen rivayetlerin uydurma olma ihtimaline karşı mevzûât türü esarlere de bakılmış ve bu eserlerde bulunmadığı takdirde buna işaret edilmiştir.

Tahricini yaptığımız *merfû'-muttasıl* rivayetlerin sıhhat tespitinde ise şu esaslara dikkat edilmiştir:

- » Rivayet Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'lerinde nakledilmiş ise Şeyhayn'ın hadis ilmindeki otoritesine istinaden *sahîh* olarak kabul edilmiştir.
- » Kütüb-i tis'a'da nakledilmiş ve isnadlardaki râvîler de cerhe uğramamışsa yine *sahîh* olarak kabul edilmiştir.
- » Sıhhati hakkında öncelikle varsa Tirmizî (ö. 279/892), Zehebî (ö. 748/1348), el-Elbânî (1914-1999), Hüseyin Selim Esed ed-Darânî ve Şuayb Arnavut (1928-2016) gibi diğer muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmelerine yer verilmiştir.
- » Şayet Beğavî'nin zikrettiği rivayetin isnadı zayıfsa buna işaret edilmiş, şâhid veya mütâbi' vasıtasıyla rivayetin sıhhat derecesi değişmiş ise buna da dikkat çekilmiştir.
- » En sonunda rivayetin sıhhati hakkındaki kişisel kanaatimiz de gerekçeleriyle birlikte verilmiştir.
- » Çalışmamızda *Meâlimü't-tenzîl*'in Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Haraş tarafından tahkik edilen Dâru't-Tayyibe – Riyad – 1417/1997 baskısı esas alınmış; Abdurrezzâk el-Mehdî tarafından tahkik edilen Dâru İhyâi't-Turâs – Beyrut – 1420/2000 baskısından ise yardımcı nüsha olarak istifade edilmiştir. İlgili ayetlerin mealleri Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir web sayfasından faydalanılarak aktarılmıştır.

1. Beğavî'nin Hayatı ve Meâlimü't-tenzîl Adlı Tefsîri

Beğavî'nin tam ismi Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğavî el-Ferrâ'dır. Babası kürk yapıp sattığı için el-Ferrâ lakabıyla anılmıştır.¹ Kaynaklarda babasının kürkçü olduğu ve Hasan b. Mes'ud el-Beğavî adında kendisi gibi alim ve müftü bir kardeşinin olduğu zikredilmektedir.² O, 433/1041 yılında³ Horasan'da Herat ile Merverrûz şehirleri arasında bulunan Bağşûr'da doğmuştur.⁴ Bağşûr'a nispet edilerek el-Beğavî nisbesiyle anılmıştır.⁵ Ayrıca Zahîru'd-dîn,⁶ Rûknü'd-dîn ve Muhyi's-sünne⁷ lakaplarıyla da bilinmektedir.

Beğavî'nin hayatı hakkında yapılan çalışmalarda, çocukluk dönemi ve ilk eğitim öğretim hayatına dair çok fazla bilgi elimize ulaşmamıştır.⁸ Beğavî Şâfi'î fakîhi, muhaddis ve müfessir bir zâttır.⁹ Kaynaklarda belirtildiğine göre Peygamber Efendimiz'i (s.a.s.) rüyasında görmüş ve kendisine "sen benim sünnetimi ihyâ ettin, Allah da seni ihyâ etsin" demiştir. Bu sebeple Muhyi's-sünne lakabıyla anılmıştır.¹⁰ O adeta tefsîr, hadîs ve fıkıh ilimlerinin birleşerek vücut bulmuş hâli olup bu alanlarda kendisinden sonraki nesillere faydalı olacak birçok eser bırakmıştır.¹¹ Fıkıhta selefin yolunu takip ettiği bilinmektedir. Âbid, zâhid ve muttakî bir kimse olup derslere abdestsiz katılmadığı nakledilmektedir. Öyle ki sadece ekmek yediği fakat insanların kınaması üzerine eklemekle beraber zeytin¹² veya kuru üzüm¹³ yemeye başladığı kaynaklarda geçmektedir. Dünya malına önem vermemiş, aza kanaat etmesini bilmiştir.

Hicrî 460 yılından önce Şâfi'î fakîhi Kâdı Hüseyin b. Muhammed'e talebelik yapan ve ondan fıkıh öğrenen Beğavî, amelde Şâfi'î mezhebine mensuptur.¹⁴ Dersler verip birçok kitap yazmıştır. O, Müslümanların Kur'an ve sünnete uyması için çok çalışmış ve bu yüzden de Rûknü'd-dîn, Muhyi's-sünne ve Zahîru'd-dîn gibi lakaplarla anılmıştır. Onun ilmî kişiliğinden birçok âlim övgüyle bahsetmiştir. Şöyle ki:

İbn Hâllikân (ö. 681/1282): "Muhaddis ve müfessirdi, ilimde bir denizdi".¹⁵ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283): "Tefsîr, hadîs, sahâbeyi ve râvileri tanıma, fıkıh ve edebiyatta eşsizdi".¹⁶ Zehebî: "Muhyi's-sünne, şeyhu'l-İslâm, rol model, hâfız ve âlimdir".¹⁷ Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370): "Müfessir, muhaddis, fakîh, zâhid, muttakî, mümtâz bir imamdı".¹⁸

Beğavî, hicrî 516 yılının Şevvâl ayında Merverrûz'da vefat etmiş, Tâlekân Kabristanı'na, hocası Kâdı Hüseyin'in yanına defnedilmiştir.¹⁹

Beğavî, tefsirinin mukaddimesinde Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) tefsirinden ve daha sonra gelen Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi tâbiîn ile diğer selef alimlerinden nakiller yaptığını belirtmiştir.²⁰ O ayrıca tefsir, siyer, ahbâr ve kıraatle ilgili

1 Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. Hallikân el-Bermekî el-Irbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1900), 2/137.

2 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî ve Abdulfetâh Muhammed el-Hulv (lî't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1413), 7/68.

3 Ebû Abdullah Şihâbüddin b. Abdullah el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1415), 1/438.

4 Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 329-330.

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/137.

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/136.

7 Sübkî, *et-Tabakât*, 7/76.

8 Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsîrindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1987), 28.

9 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/136.

10 Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 1/12.

11 Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 1/330.

12 Sübkî, *et-Tabakât*, 7/75.

13 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/137.

14 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427), 14/328.

15 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/136.

16 Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 1/330.

17 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/328.

18 Sübkî, *et-Tabakât*, 7/75.

19 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/136.

20 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-

rivayetlerin kimlerden hangi isnadlarla alındığını zikretmiş, Kur'ân okumanın ve öğretmenin faziletleri, tefsir, te'vîl ve yedi harf gibi konular hakkında bilgiler vermiştir. Açık ve sade bir dil kullanmış, bir sûrenin tefsirine başlamadan önce o sûrenin ismini, ayet sayısını, Mekkî yahut Medenî oluşunu belirtmiş, nüzûl sebebine işaret etmiştir. Tefsire başlarken önce lügavî açıklamalarda bulunmuş, daha sonra ayetin diğer ayetlerle ve hadislerle tefsirini yapıp sahâbe ve tâbiînin ilgili ayet hakkındaki açıklamalarına yer vermiştir. Şâz kıraatleri verip kıraat vecihlerini açıklamış, sarf ve nahiv incelemelerinde bulunmuştur. Sahâbe tefsirini nüzûl sebebi ve nesih gibi sadece ashâbın bilebileceği konularda merfû' hadis, diğer konularda icthâd olarak değerlendirmiştir.²¹

Tefsirine aldığı hadislerin çoğu *Şerhu's-sünne* ve/veya *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserlerinde yer almaktadır.

2. Hadisçiliği

Beğavî, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etmiş, alanında kendini ispatlamış önemli bir şahsiyettir. O hayatı boyunca Kur'ân ve sünneti ihya etmek, insanları Allah ve resulünün (s.a.s.) davetine çağırarak için çabalamış, bu gayreti neticesinde de Muhyî's-sünne ve Rüknu'd-dîn gibi lakaplarla anılmıştır. Sünnetin yaygınlaşması için çok yoğun bir çaba sarfetmiş ve hadis metinleri üzerinde daha fazla durulmasını sağlamak için de senedsiz hadis nakli geleneğini başlatmıştır. Nitekim kendisinden sonra bilhassa halk için tertip ve tasnif edilen hadis kitaplarında hadis senedleri alınmamış, sahâbeden olan râvî zikredilmekle yetinilmiştir.²²

Şerhu's-sünne ve *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserleri, onun hadisçiliğini ve bu alandaki otoritesini gözler önüne sermektedir. Seksenden fazla hadis hocasından ders alarak biriktirdiği hadisleri *Şerhu's-sünne*'de nakletmekle yetinmeyip aynı zamanda şerh etmiştir.²³ *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserinde ise hadislerin isnâdını hafzedip, sadece sahâbe râvîsini ve nadiren de tâbiîni zikrederek nakletmiştir.²⁴ Makalemizin inceleme alanını oluşturan ve bir rivayet tefsiri olan *Meâlimü't-tenzil*'i de çoğunu bu iki eserden seçtiği hadislerden oluşturmuştur.

3. Tefsir Metodu

İbn Teymiyye (ö. 652/1254) Beğavî'nin tefsirinin, Sa'lebî'nin (ö 427/1035) muhtasarı olduğunu ancak tefsirini mevzû hadislerden ve bid'atçı fikirlerden koruduğunu söylemiştir. Kendisine “hangi tefsir Kitab'a ve sünnete daha yakındır? Zemahşerî mi, Kurtubî mi, Beğavî mi? Yoksa bunlardan başkası mı?” diye sorulduğunda; “sorulan bu üç tefsire gelince, üçü de bid'atlerden ve zayıf hadislerden korunmuştur” demiştir.²⁵

Meâlimü't-tenzil rivayet türü tefsirlerin meşhurlarındandır. Müellif tefsirini oluştururken rivayetlerden sıklıkla faydalanmıştır. Bunu müteakiben ayetlerin tefsirinde farklı metotlar kullanmıştır. Bu metotları şöyle sıralayabiliriz:

3.1. Ayetleri Ayetler ile Tefsir Etmesi

Kur'ân-ı Kerim'i yine kendisiyle açıklamıştır. Ayetleri aralarındaki anlamsal korelasyon çerçevesinde değerlendirerek birbirinin tefsirinde zikretmiştir. *هُم فِيهَا خَالِدُونَ* (onlar orada ebedi kalacaklardır) Mü'minûn Sûresi'ndeki on birinci ayeti, *خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا* (Orada ebedi kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler) şeklindeki Kehf Sûresi'nin yüz sekizinci ayeti ile açıklamıştır.²⁶ Yine *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَابٍ مِنْ طِينٍ* (gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yarattık) Mü'minûn Sûresi'ndeki on ikinci ayeti, *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* (insanı biz yarattık) şeklindeki Kaf Sûresi'nin on altıncı ayeti ile açıklamıştır.²⁷

Nemr ve diğerleri (Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417), 1/34.

21 Saffet Bakırcı, “Meâlimü't-Tenzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Mart 2022).

22 Mevlüt Güngör, “Beğavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Mart 2022).

23 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 191-192.

24 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı ve diğerleri (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407), 1/7.

25 Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1417, 1/8 (Muhakkikin notu).

26 Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1417, 5/411; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 3/360.

27 Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1417, 5/411.

3.2. Ayetleri Hadisler ile Tefsir Etmesi

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) en mühim görevlerinden biri şüphesiz tebyin göreviydi. O, Kur'ân-ı Kerîm'i açıklamakla mes'uldü. Bunu bazen sahâbenin kendisine yönelttiği sorular üzerine yapardı, bazen de açıklanması gerekli gördüğü noktaları kendisi açıklayarak yapardı. Nitekim وَالدِّينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقَلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ (verdiklerini kalpleri ürpererek verenler) Mü'minûn Sûresindeki altmışıncı ayeti, Hız. Âişe'nin (r.anhâ) "Ya Resulallah, verdiklerini kalpleri titreyerek verenler zina eden, şarap içen ve hırsızlık yapan kişi midir?" suali üzerine "لَا يَا بِنْتَ الصِّدِّيقِ، وَلَكِنَّهُ الرُّجُلُ يَصُومُ وَيَصَلِّي وَيَتَصَدَّقُ" (Hayır ey Sıddık'ın kızı, o kendisinden kabul olunmaması korkusuyla oruç tutan, namaz kılan, sadaka veren kimsedir) diyerek açıklığa kavuşturmuştur.²⁸

3.3. Ayetleri Sahâbe Sözleri ile Tefsir Etmesi

Resulullah'ın (s.a.s.) güzide ashâbı Kur'ân-ı Kerîm'in nüzülüne ve Hız. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğine bizzat şahit olmuşlardır. Bundan mütevellit Kitab'ın anlaşılması noktasında Hız. Peygamber'den (s.a.s.) sonraki en güvenilir kaynak sahâbilerdir. Nitekim pek çoğu Kur'ân ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması için üstün gayretler göstermişlerdir. Ayetlerin tefsirinde öncelikle rivayetlerden istifade yolunu benimseyen müfessirler de Hız. Peygamber'in (s.a.s.) söz ve uygulamalarının yanı sıra işte bu sahâbilerin söz ve uygulamalarına da müracaat etmişlerdir. Beğavî de bu müfessirlerden biridir. O, ayetlerin açıklanmasında sahâbe sözlerinden faydalanmıştır. وَالدِّينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (onlar namazlarında huşû içindedirler) Mü'minûn Sûresi'nin ikinci ayetini, وَأَبُو هُرَيْرَةَ: كَانَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُونَ، Ebû Hüreyre'nin "Resulullah'ın (s.a.s.) ashâbı namaz kılariken gözlerini semaya kaldırıyorlardı/dikiyorlardı. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu ve gözlerini secdeye çevirdiler" şeklindeki izahı ile açıklamıştır.²⁹

3.4. Ayetleri Tâbiûn Sözleri ile Tefsir Etmesi

Resulullah'ı (s.a.s.) bizzat göremeseler de ayetlerin nüzülüne şahit olup siyak ve sibakını bilen, sünnetin oluşum ve gelişim aşamalarına bizzat tanık olan, O'nun ashâbını görüp birinci ağızdan bilgiler edinmeleri hasebiyle tâbiûn kavli bizim için ehemmiyet teşkil eden bir kaynaktır. Rivayet türü tefsirlerde tâbiûn sözlerinden faydalanılmakta olup Beğavî de ayetleri açıklarken bunlardan istifade etmiştir. وَالدِّينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (onlar namazlarında huşû içindedirler) Mü'minûn Sûresi'ndeki ikinci ayeti, وَأَتَا النَّبِيَّ فَقَالَ: هُوَ أَنْ لَا تَعْبَثَ بِشَيْءٍ مِنْ جَسَدِكَ فِي الصَّلَاةِ، Atâ'nın "o, namazda bedeninden hiç bir şeyle meşgul olmamandır" sözüyle açıklamıştır.³⁰

3.5. Ayetleri Kıraatlara Göre Tefsir Etmesi

Kur'ân-ı Kerîm, bir rivayete göre "yedi harf üzere nazil olmuştur."³¹ Bu yedi harf hakkında pek çok görüş ortaya atılmış olsa da genel kanaate göre yedi harf, Kur'ân'daki kıraat çeşitliliğini, farklı kıraatleri ve kıraat konusunda sağlanan kolaylığı ifade etmektedir.³² Beğavî de okuyuş noktasındaki bu farklılıktan ötürü ayetlerin farklı kıraatlara göre açıklamasını yapmıştır. وَالدِّينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (onlar emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler) Mü'minûn Sûresi'ndeki sekizinci ayette geçen لِأَمَانَتِهِمْ kelamını İbn Kesîr'in لِأَمَانَتِهِمْ şeklinde okuduğunu, burada tekil olduğunu, Meâric Sûresi'nin otuz ikinci ayeti ve Nisâ Sûresi'nin elli sekizinci ayetinde de لِأَمَانَتِهِمْ şeklinde geçtiğini söylemiş, emanetlerin ise Allah ve kullar arasında namaz, oruç, ibadetler gibi Allah'a karşı sorumlu olunan şeylerdir diye ifade etmiştir. Yine devamında gelen وَالدِّينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (onlar namazlarını muhafaza ederler) dokuzuncu ayetteki

28 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzîl*, 1417, 5/421.

29 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzîl*, 1417, 5/408.

30 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzîl*, 1417, 5/409.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u'l-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270 (818); Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Seydan ve Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Vitr", 22; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395), "Kıraât", 11; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406), "İftitâh", 37; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid ve diğerleri (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 4/206.

32 Osman Kaya, "Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 238.

صَلَوَاتِهِمْ kelamını da Hamza ve Kisâî'nin صَلَاتِهِمْ şeklinde okuduklarını belirtmiştir. Burada tekil olduğunu, başka yerlerde ise çoğul olarak geçtiğini söylemiştir.³³

4. Hadis Nakletme Metodu

Altı başlık altında topladığımız bu metotlar ve ilgili örnekleri şöyle zikredebiliriz:

4.1. Hadisleri Sened ve Metni ile Birlikte Nakletmesi

Beğavî rivayetleri naklederken tam bir sened ve metinle zikretmiştir. Tefsirinde bu yöntemi sıklıkla kullanırken, Mü'minûn Sûresi'nde naklettiği on yedi adet rivayetin sekizini bu metotla nakletmiştir. Sûrenin ilk iki ayetinin tefsirinde zikrettiği iki rivayet aşağıda verilmiştir:

Abdulvâhid el-Melîhî ← Ahmed en-Naîmî ← Muhammed b. Yusuf ← Muhammed b. İsmail ← Müsedded ← Ebu'l-Ahves ← Eş'as b. Selîm ← Babası ← Mesrûk ← Âişe (r.anhâ): "Resulullah'a (s.a.s.) namazda başı sağa sola çevirmeyi sordum, dedi ki: "o hırsızlıktır, şeytanın kulun namazından çalmasıdır."³⁴

Ebu'l-Hasan es-Serahsî ← Ebû Ali Zâhir b. Ahmed ← Ebu'l-Hasan el-Kâsım b. Bekr et-Tayâlisî ← Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrahim et-Tarsûsî ← Abdulğaffâr b. Übeydillah ← Sâlih b. Ebi'l-Ahder ← Zührî ← Ebu'l-Ahves ← Ebû Zer ← Hz. Peygamber (s.a.s.): "Kul namazda sağa sola dönmedikçe Allah kuluna yönelir. Kul sağa sola bakmaya başlayınca Allah da ondan yüz çevirir."³⁵

4.2. Bir Metnin Birkaç Senedini Tahvîlle Nakletmesi

Beğavî bazen bir metnin farklı senedlerini tahvîl yaparak tek bir sened içinde nakletmiştir. *Meâlimü't-tenzîl*'de ta'lik ve muhtasar olarak naklettiği ancak *Şerhu's-sünne*'de şu isnadla naklettiği rivayet örnek olarak verilebilir:

Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kisâî ← Abdulazîz b. Abdulazîz b. Ahmed el-Hallâl ← Ebu'l-Abbâs el-Esem, (H) Ahmed b. Abdullah es-Sâlihî ve Muhammed b. Ahmed el-Ârif ← Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Hîrî ← Ebu'l-Abbâs el-Esem ← Rebî' ← Şâfi'î ← İbn Uyeyne ← İbn Âclân ← Ka'ka' b. Hakîm ← Ebû Sâlih ← Ebû Hüreyre ← Hz. Peygamber (s.a.s.): "Muhakkak ki benim size karşı olan durumum, babanın evladına karşı olan durumu gibidir, sizden biriniz abdest bozmaya gittiği zaman kibleye yüzünü dönmesin, sırtını da dönmesin, ayakta bevl etmesin ve üç taş ile istinca yapsın."³⁶

4.3. Birkaç Metni Tek Bir Rivayet Olarak Nakletmesi

Müellif bazen iki farklı rivayeti birleştirerek, hadis ilminde mürekkeb ya da müeffak adı verilen bir yöntemle tek bir metin altında nakledebilmektedir. Nitekim Nûr Sûresi'nin altı-dokuzuncu ayetlerinin tefsirinde, "İbn Abbâs diğer bazı rivayetlerde şöyle demektedir" diyerek uzun bir nakilde bulunmaktadır. Bu uzun nakil esas itibarıyla bu şekliyle hiçbir hadis kitabında nakledilmemektedir. Ancak, 'Uveymir'in karısına zina suçu attığı rivayet³⁷ ile Hilâl b. Ümeyye'nin Şerîk ile karısına zina suçu attığı³⁸ iki farklı rivayet burada telif edilerek birlikte nakledilmiştir.

33 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1417, 5/410.

34 Buhârî, "Ezân", 92; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Kâmil Karabelli (Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430), "Salât", 164; Tirmizî, "Sefer", 23; Nesâî, "Sehv", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/266.

35 Buhârî, "Ezân", 92; Ebû Dâvud, 1430, "Salât", 164; Tirmizî, "Sefer", 23; Nesâî, "Sehv", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/475; 41/266.

36 Nesâî, "Tahâret", 37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût ve diğerleri (Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430), "Tahâret", 16; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412), "Tahâret", 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/326, 372.

37 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 217; "Talâk", 4, 28, 29; "Ahkâm", 18; Müslim, "Talâk", 1 (1492), 3 (1492), 10 (1495); Ebû Dâvud, 1430, "Talâk", 28; Nesâî, "Talâk", 7; İbn Mâce, "Talâk", 27; Dârimî, "Nikâh", 39; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi' Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Müessesetü Zâyed b. Sultan al Nahyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Abu Dabi, el-İmârat, 1425), "Talâk", 2092; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/485, 499-500, 503.

38 Buhârî, "Şehâdât", 21; "Tefsîru'l-Kur'ân", 219; "Talâk", 27; Müslim, "Talâk", 11 (1496); Ebû Dâvud, 1430, "Talâk", 27; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 25; Nesâî, "Talâk", 37; İbn Mâce, "Talâk", 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/435.

4.4. Sahâbe Râvîsi Hariç Senedi Hazfederek Nakletmesi

Müellif bazen de isnaddan sahâbe râvîsi dışındaki tüm râvîleri hazfederek rivayetleri nakletmiştir. Hac Sûresi yirmi altı-yirmi sekizinci ayetlerin tefsirinde ve Nûr Sûresi yirmi yedi-yirmi dokuzuncu ayetlerin tefsirinde zikrettiği rivayetler aşağıda verilmiştir:

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Ey insanlar, hac size farz kılındı, o hâlde haccedin*”³⁹ buyurmuşlardır.

Kelede b. Hanbel: “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına selam vermeden ve izinsiz olarak girdim. Bana dedi ki: “*Dön, es-selâmu aleyküm, girebilir miyim?*” de.”⁴⁰

4.5. Senedin Tümünü Hazfederek Nakletmesi

Müellif, bazen de rivayetleri senedin tümünü hazfederek nakletmiştir. Mü'minûn Sûresi'nin tefsirinde yer verdiği on yedi rivayetten beş tanesini isnadsız olarak sevketmiştir. Bu sûrenin 11-13. ayetlerin tefsirinde zikrettiği rivayet aşağıda verilmiştir:

Hadiste geldiği gibi: “*Üç şeyi Allah Teâlâ eliyle yarattı; Adem'i eliyle yarattı, Tevrât'ı eliyle yazdı ve Firdevs bahçesini eliyle dikti. Sonra dedi ki: İzzetime yemin olsun ki sarhoş ve deyyûs olanlar ona giremeyecek.*”⁴¹

4.6. Hadisi Taktî‘ Yapararak Nakletmesi

Müellif bazen uzun bir metni taktî‘ yaparak nakletmiştir. Sürenin tefsirinde naklettiği on yedi rivayetten birinde taktî‘ yapmıştır. Sürenin 97-101. ayetlerini tefsir ederken zikrettiği bu rivayet şudur:

“*Benim soyum ve nesebim dışında tüm soylar ve nesepler kesilir.*” Ahmed b. Hanbel, rivayeti “*kıyamet günü benim soyum ve nesebim dışında tüm soylar ve nesepler kesilir. Her çocuğun babası vardır ve onların asabeleri babalarına aittir. Ancak Fâtıma'nın çocukları müstesna. Ben onların babası ve asabeleriyim*” şeklinde nakletmiştir.⁴²

Beğavî'nin hadisleri nakletme yöntemlerine örneklerle böylece değindikten sonra şimdi de Mü'minûn Sûresi hakkında özet bir bilgi verip, bu sûrenin tefsiri sadedinde naklettiği dokuz *merfû‘ muttasıl* rivayetin tahric ve değerlendirmesini yapacağız.

5. Mü'minûn Sûresi

Sûre adını ilk ayette geçen “el-mü'minûn” (mü'minler) kelimesinden almıştır. Yüz on sekiz ayetten müteşekkildir. Mushaftaki sıralamada yirmi üçüncü, nüzûl sıralamasında ise yetmiş dördüncü sûredir. İttifakla kabul edilen görüşe göre sûrenin tamamı Mekke'de nâzil olmuştur.

39 Müslim, “Hac”, 412 (1337); Nesâî, «Menâsikü'l-hac», 1; İbn Mâce, “Menâsik”, 1, 2; Dârimî, “Menâsik”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/355.

40 Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu'l-Edebü'l-Müfred* (Dâru's-Sadık li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1418), 371; Ebû Dâvud, “Edeb”, 136; Tirmizî, “İstî'zan ve Âdâb”, 18; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuâyb b. Ali Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şilbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), “Velîme”, 82; “Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle”, 126.

41 Abdullah b. Mübarek Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. el-A'zamî Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 512; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/28; Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *Mesâvî'l-ahlâk ve mezmûmihâ*, thk. Mustafa b. Ebu'n-Nasr Şilbî (Cidde: Mektebetü's-Sevâd li't-Tevzî', 1413), 198; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413), 2/125; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî Ebû's-Şeyh, *Kitâbü'l-'azame*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 5/1555; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Sıfatü'l-cenne*, thk. Ali Rıza Abdullah (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.), 1/48.

42 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 1403), 2/626; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. el-Âzamî Habîbur-Rahmân el-Âzamî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403), 6/163; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Sekafî es-Serrâc, *Hadîsü's-Serrâc*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Ukkâşe b. Ramazan (el-Fâruk el-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, ts.), 3/232; Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/44-45; 11/243; 20/27; Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 5/376; 6/357; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 7/101-102.

Bu sûre, Hac Sûresi'nin devamı gibidir. Hac Sûresi'nin sonunda mü'minlere yapmaları gereken şeyler anlatılmış, hemen ardından sûrenin ilk on ayetinde mü'minlerin sahip olduğu ve olması gereken vasıflar zikredilmiştir. Mü'minlerin kurtuluşa ereceğini belirten ilâhi bir müjdeyle başlamıştır. Sonrasında insanın yaratılış evresi kademe kademe anlatılıp, ölüm gerçeği, kıyamet ve yeniden dirilişe yer verilmiş, yaratmanın eksiksiz oluşuna değinilmiştir. Kozmik sistem, evrenin mucizliği ve insanoğluna bahşedilen nimetler sıralanmıştır. Verilen bu nimetlerde akıl sahipleri için alınacak ibretler olduğu bildirilmiştir. Ardından sırasıyla Hz. Nuh'tan başlayarak peygamberler tarihi boyunca devam eden risalet silsilesi ve hak-bâtıl mücadelesine yer verilmiştir. Peygamberlerin, muhataplarını şirkten alıkoymak ve tevhid ilkesine bağlı olmaya davet için tebliğ görevini yerine getirdikleri; fakat dünyada kazanmış oldukları konumlara güvenip aldanan insanların peygamberleri yalan, sahtekârlık ve riyakârlıkla suçlayarak hakkı inkâr edip bâtıla uydukları ve helâk edildikleri bildirilmiştir. Ardından resullere temiz şeylerden yemeleri ve sâlih amellerde bulunmaları tavsiye edilmiştir. İnsanların belli bir süreye kadar ertelenecekleri, kendi hâllerine bırakılacakları bildirilmiştir. Sonrasında ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) karşılaştığı inkârcılardan bahsedilmiştir. Resulün (s.a.s.) kendilerine yaptığı tüm uyarılara rağmen inkârda diretmeleleri anlatılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve inananlardan bu inkârcıların şerrinden Allah'a sığınmaları ve sâlih amellerde bulunmaları istenmiştir. Nihayet kıyamet gelip çatdığı vakit, hesap zamanı o inkârcıların pişman oldukları ve tekrar dünyaya gönderilmek için Allah'a yalvaracakları fakat dileklerinin kabul edilmeyeceği hatırlatılmıştır. Kafirlerin ise asla kurtuluşa eremeyeceği söylenmiştir. Son olarak Hz. Muhammed'e (s.a.s.) Allah'tan bağışlanmak için dua etmesi tavsiye edilerek sûre son bulmuştur.

5.1. Mü'minûn Sûresi'ndeki Merfû'-Muttasıl Rivayetlerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi

Burada Beğavî'nin Mü'minûn Sûresi'ndeki ayetleri tefsir ederken zikrettiği *merfû'-muttasıl* rivayetlerin tahric ve değerlendirmesini yapacağız. Rivayetleri tahric etmeden önce ayetlerin mealini verip ardından da rivayetlerin Türkçe çevirisini senedleriyle birlikte aktaracağız.

Mü'minûn, 23/1-10

“Mü'minler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar. Anlamsız, yararsız söz ve davranışlardan uzak dururlar, zekâtı verirler, iffetlerini korurlar. Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (cariyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır. Yine o mü'minler emanetlerine ve ahidlerine sadakat gösterirler. Namazlarını titizlikle eda ederler. İşte varis olacaklar bunlardır.”

1. Rivayet

Ahmed b. Abdullah es-Sâlihî ← Ahmed b. el-Huseyn el-Hîrî ← Hâcib b. Ahmed et-Tûsî ← Muhammed b. Hammâd ← Abdurrezzâk ← Yunus b. Süleym ← İbn Şihâb ← Urve b. ez-Zübeyr ← Abdurrahman b. Abdilkârî ← Ömer b. el-Hattâb:

“Resulullah'a (s.a.s.) vahiy indiği zaman yanında arı vızıltısına benzer bir ses duyulurdu. Bir saat durup bekledik. (Bir rivayette bir gün bizim yanımızdayken vahiy geldi bir saat bekledik). Hz. Peygamber (s.a.s.) kibleye dönerek ellerini kaldırdı ve dedi ki: *'Allah'ım bizi arttır eksiltme, bizi şerefli kıl, bizi alçaltma, bizi mahrum etme, bize ver, bizi gözet, bizden razı ol.'* Sonra da dedi ki: *'Bana on ayet indi, kim onlara uyarırsa cennete girer.'* Daha sonra ilk ayetten onuncu ayete kadar okudu.”⁴³

Sûrenin faziletine dair nakledilen bu rivayeti Beğavî hem *Şerhu's-sünne*'de hem de *Mesâbihu's-sünne*'de nakletmiştir.⁴⁴

Kütüb-i tis'a müelliflerinden Tirmizî, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel rivayeti *merfû'-muttasıl* olarak aynı lafızlarla nakletmişlerdir.⁴⁵ Yine Abdurrezzâk (ö. 211/826-27), Bezzâr (ö. 292/905) ve Hâkim (ö. 405/1014) de rivayeti *merfû'-muttasıl* olarak aynı metinle nakletmişlerdir.⁴⁶

Nesâî rivayetin *münker* olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin muhakkikleri Şuayb el-Ar-

43 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzil*, 1417, 5/405.

44 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Dimaşk ve Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/177; Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 2/221.

45 Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 24; Nesâî, “Salât”, 474; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/350-351.

46 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/383; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr, *el-Müsne'dü'l-kebir ve bahru'z-zehâr*, thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah ve diğerleri (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 1/427; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 1/717; 2/425.

47 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/170.

navût, Âdil Mürşid ve diğerleri ise, Yûnus b. Süleym'in *meçhûl* olmasından dolayı isnadının *zayıf* olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸ el-Elbânî de rivayet için *münker* değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁹

Tüm senedlerin ortak râvîsi Yunus b. Süleym'in *zayıf* bir râvî oluşu,⁵⁰ rivayetin zayıf hadisleri içeren eserlerde zikredilmesi,⁵¹ münekkid muhaddis ve muhakkiklerin de *zayıf* olduğu yönündeki değerlendirmeleri doğrultusunda biz de rivayetin *zayıf* olduğuna kanaatindeyiz.

2. Rivayet

Abdolvâhid el-Melîhî ← Ahmed en-Naîmî ← Muhammed b. Yusuf ← Muhammed b. İsmail ← Müsedded ← Ebu'l-Ahves ← Eş'as b. Süleym ← Babası ← Mesrûk ← Âişe:

Resulullah'a (s.a.s.) namazda başı sağa sola çevirmeyi sordum. Dedi ki: "O hırsızlıktır, şeytanın kulun namazından çalmasıdır."⁵²

Beğavî bu rivayeti her iki hadis kitabında da nakletmiştir.⁵³

Kütüb-i tis'a müelliflerinden Buhârî aynı lafızlarla, Ebû Dâvud, Buhârî ile aynı senedle ve iki kelime fazlalıkla, Tirmizî sondaki "abd" kelimesi yerine "racül" kelimesini kullanarak, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel de benzer lafızlarla rivayeti *merfû' -muttasıl* olarak nakletmişlerdir.⁵⁴

Tirmizî rivayetin *hasen garîb* olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Şuayb Arnavût da Ebû Dâvud isnadının *sahih* olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in muhakkikleri ise ilk hadisin *sahih* olduğunu ve isnaddaki Eş'as üzerinde ihtilaf edildiğini, ikinci rivayetin isnadının Müslim'in şartlarına göre *sahih* olduğunu ve Ebû Saîd dışındaki ricalin Şeyhayn'ın ricalinden olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷ el-Elbânî de rivayetin *sahih* olduğu kanaatinindedir.⁵⁸

İsnadının sağlam olması, muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmeleri neticesinde rivayetin *sahih* olduğunu söyleyebiliriz.

3. Rivayet

Ebu'l-Hasan es-Serahsî ← Ebû Ali Zâhir b. Ahmed ← Ebu'l-Hasan el-Kâsım b. Bekr et-Tayâlisî ← Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrahim et-Tarsûsî ← Abdulğaffâr b. Ubeydillah ← Sâlih b. Ebi'l-Ahder ← Zührî ← Ebu'l-Ahves ← Ebû Zer ← Hz. Peygamber (s.a.s.):

"Kul namazda sağa sola dönmedikçe Allah kuluna yönelir. Kul sağa sola bakınmaya başlayınca Allah da ondan yüz çevirir."⁵⁹

Beğavî bu rivayete her iki kitabında da yer vermiştir.⁶⁰

48 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/350-351.

49 Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevdû'a* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Meârif, 1412), 3/394.

50 Ebû Zekerîyya Yahya b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.), 1/230; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, ts.), 8/413; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd; Beyrut: Tab'atu Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye; Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1271), 9/240; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-Du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 8/519; Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Âvvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 32/510-512; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidal*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1382), 4/481.

51 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Du'afâi'l-kebir*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404), 4/460; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-İlel fi'l-hadis, kitâbü'l-ilel ve beyânü mâ vaka'a mine'l-hata'i ve'l-halel fi ba'zi turuki'l-ehâdisi'l-merviyye fi's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd ve Hâlid b. Abdurrahman el-Cirîsî (Mutâbi'u'l-Humeydî, 1427), 4/688; Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *el-Firdevsü'l-ahbâr*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/483.

52 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzil*, 1417, 5/408.

53 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/251; Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/365.

54 Buhârî, "Ezân", 92; Ebû Dâvud, 1430, "Salât", 164; Tirmizî, "Sefer", 23; Nesâî, "Sehv", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/266.

55 Tirmizî, *es-Sünen*, 2/484.

56 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 2/178.

57 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/475; 41/266.

58 Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu'l-terğib ve'l-terhib* (Riyad: Mektebetü'r-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1420), 1/360.

59 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzil*, 1417, 5/408.

60 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/252-253; Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/370.

Ebû Dâvud, Nesâî, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel rivayeti “a‘raza” yerine “insarafe” kelimesini kullanarak, *merfû‘-muttasil* olarak nakletmişlerdir.⁶¹ Rivayetin bütün tariklerinin ortak râvîsi Ebu'l-Ahves hem ta'dil hem de tecrîh edilmiş olmakla birlikte⁶² cerh mertebesinin ağır olmaması ve bazı alimler tarafından da sika kabul edilmesi sebebiyle rivayetleriyle ihticac edilebileceği kanaatindeyiz. Şuayb Arnavût ve arkadaşları hem Ebû Dâvud tariki⁶³ hem de Ahmed b. Hanbel tariki⁶⁴ için *sahîh li gayrihî* değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Hüseyin Selim Esed, Abdullah b. Sâlih'ten dolayı Dârimî'nin isnadının *zayıf* olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ el-Elbânî'ye göre ise rivayet *hasen li gayrihî*dir.⁶⁶

Muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmelerine dayanarak, rivayetin pek çok tarikle de desteklenmesinden ötürü *sahîh li-gayrihî* mertebesine ulaştığı kanaatindeyiz.

Mü'minûn, 23/3-4

“Anlamsız, yararsız söz ve davranışlardan uzak dururlar ve zekâtı verirler.”

4. Rivayet

Abdulvâhid el-Melîhî ← Ahmed en-Naîmî ← Muhammed b. Yusuf ← Muhammed b. İsmail ← Ali b. Abdillâh ← Yahyâ b. Saîd ← İbn Ebî 'Arûbe ← Katâde ← Enes b. Mâlik ← Hz. Peygamber (s.a.s.):

“Bazı kavimlere ne oluyor da namaz kılarken gözlerini semaya kaldırıyorlar?” Allah resûlünün bu konuda sözleri şiddetlendi ve nihayet şöyle dedi: “Ya bu yaptıklarından vazgeçerler ya da gözleri kör olur.”⁶⁷

Beğavî bu rivayeti yalnızca *Şerhu's-Sünne* 'de nakledip *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁶⁸

Buhârî, Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî rivayeti aynı şekilde *merfû‘-muttasil* olarak nakletmişlerdir.⁶⁹ Müslim'in tarikinde ve Ebû Dâvud'un ikinci rivayetinde “namazda gözlerini semaya kaldıran kimseler ya bundan vazgeçerler veya gözleri kendilerine dönmeyiz” şeklinde nakledilmiştir.⁷⁰ Ahmed b. Hanbel ise rivayeti her iki şekilde denakletmiştir.⁷¹

Rivayetin tüm tarikleri Katâde ← Enes b. Mâlik ← Hz. Peygamber (s.a.s.) kanalıyla gelmiştir ve ortak râvî Katâde'dir. Kaynaklarda Katâde'nin, sika bir râvî olmakla birlikte tedlis yaptığı ancak bu tedlisin rivayetlerin sıhhatine bir zarar vermediği ve Kütüb-i tis'a müelliflerinin kendisinin rivayetleriyle ihticac ettikleri bilgisi yer almaktadır.⁷²

61 Ebû Dâvud, 1430, “Salât”, 165; Nesâî, “Sehv”, 10; Dârimî, “Salât”, 134; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/400.

62 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1/617; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Takrîbü'l-tehzîb*, thk. Muhammed Âvvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406), 1/617; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-tehzîb* (Hindistan: Matbaâtu Dâiretü'l-Meârif en-Nizamiyye, 1326), 12/5; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422), 7/450; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, 1393), 5/564; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kuraşî el-Busravî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *et-Tekmil fi ma'rifeti's-sikât ve'd-duafâ ve'l-mecâhil*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1432), 3/11.

63 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 2/177.

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/400.

65 Dârimî, *es-Sünen*, 2/892.

66 el-Elbânî, *Sahîhu'l-terğîb ve'l-terhib*, 1/360.

67 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzil*, 1417, 5/409.

68 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/258.

69 Buhârî, “Ezân”, 91; Müslim, “Salât”, 117 (428); Ebû Dâvud, 1430, “Salât”, 167; Nesâî, “Sehv”, 9; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 68; Dârimî, “Salât”, 67; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/133, 402; 19/121, 155, 192-193, 201, 416; 21/267; 34/489, 526.

70 Müslim, “Salât”, 117 (428); Ebû Dâvud, 1430, “Salât”, 167.

71 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/133, 402; 19/121, 155, 192-193, 201, 416; 21/267; 34/489, 526.

72 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Âtâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 7/171; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid (Halep ve Kahire: Dâru'l-Va'i, Mektebetü Dâru't-Turâs, 1397), 1/282; Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih İclî, *Târihu's-sikât* (Dâru'l-Bâz, 1405), 389; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/312-322; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhiru'ulemâi'l-emsâr ve'lâmu'fukahâi'l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mensûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1411), 154; Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tûcibî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve'l-tecrîh li men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1406), 3/1604-1065; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/85; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/92-93; Zehbî, *Mizânü'l-i'tidal*, 3/385; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Ta'rifu'ehlî't-takdis bi merâtibi'l-mevsûfîn bi't-tedlis (Tabakâtu'l-müde'llisîn)*, thk. Asım b. Abdillâh el-Karyûtî (Umman: Mektebetü'l-Menâr, 1403), 43; Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî Süyûtî, *Esmâü'l-müde'llisîn*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 80.

Şuayb Arnavût, Ebû Dâvud isnadının *sahîh* olduğu kanaatindedir.⁷³ Hüseyin Selim Esed de Dârimî'nin isnadının *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Ahmed b. Hanbel'in muhakkikleri Müsned'de nakledilen on rivayeti değerlendirirken sırasıyla ilk rivayet için *sahîh*, ikinci rivayet için *isnadı zayıf*, üç-yedinci rivayetlerin isnadı *Şeyhayn'ın şartlarına göre sahîh*, sekiz-onuncu rivayetlerin isnadı ise *Müslim'in şartlarına göre sahîhtir* demişlerdir.⁷⁵ el-Elbânî de bu rivayetin *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Bu değerlendirmeler çerçevesinde rivayetin *sahîh* olduğunu söyleyebiliriz.

5. Rivayet

Ebû Osman ed-Dabbî ← Ebû Muhammed el-Cerrâhî ← Ebu'l-Abbâs el-Mahbûbî ← Ebû İsa et-Tirmizî ← Saîd b. Abdirrahman el-Mahzûmî ← Süfyân b. Uyeyne ← Zührî ← Ebu'l-Ahves ← Ebû Zer ← Hz. Peygamber (s.a.s.):

“Sizden birisi namaza kalktığı zaman (*secde mahallindeki*) çakıl taşlarını düzeltmesin. Çünkü o esnada rahmet onayönelir.”⁷⁷

Beğavî bu rivayeti her iki kitabında da zikretmiştir.⁷⁸

Rivayeti, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel *merfû* '-*muttasıl* olarak nakletmişlerdir.⁷⁹ Ancak Ebû Dâvud ve Dârimî “o esnada rahmet ona yönelir, çakıl taşlarını düzeltmesin” şeklinde *maklûb* olarak zikretmişlerdir.⁸⁰ Ahmed b. Hanbel ise, ilkinde Ebû Dâvud gibi *maklûb* olarak, ikincisinde “taşları hareket ettirmesin veya taşlara dokunmasın”, şeklinde farklı lafızlarla, üçüncüsünde “taşları hareket ettirmesin”, sonuncusunda da “teveccehe” yerine “istakbele” kelimesini kullanıp “taşlara dokunmasın ve hareket ettirmesin” şeklinde nakletmiştir.⁸¹

Rivayetin bütün tariklerinin ortak râvîsi Ebu'l-Ahves hakkındaki değerlendirmeye üç numaralı rivayette yer vermiştik. Tirmizî rivayetin *hasen* olduğunu söylemiştir.⁸² Şuayb Arnavût ve arkadaşları, Ebû Dâvud⁸³ ve İbn Mâce'nin⁸⁴ isnadlarının Ebu'l-Ahves tarikini *hasen* derecesine çıkarmak için nakledilmiş olabileceğini söylemiştir.⁸⁵ Hüseyin Selim Esed'e göre Dârimî'nin isnadı *sahîhtir*.⁸⁶ İbn Hacer *Bulûgu'l-merâm*'da bu rivayeti naklettikten sonra rivayetin beş *sahîh* isnadla nakledildiğini bildirmiştir. Muhakkik Mâhir Yâsin ise Ebu'l-Ahves'ten dolayı isnadın *zayıf* olduğu ancak mütâbiinin bulunması sebebiyle merdûd olmadığı kaydını düşmüştür.⁸⁷ Zehebî ise, rivayetin *hasen garîb* olup, Süfyân'ın *teferrüd* ettiğini ve Ebu'l-Ahves'in ise Medineli bir şeyh olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Rivayet, el-Elbânî'ye göre ise *zayıf*tır.⁸⁹

Muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmelerine istinaden ve pek çok tarikle de desteklenmesi sebebiyle rivayetin *hasen li-gayrihî* mertebesine ulaştığı kanaatindeyiz.

73 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 2/180.

74 Dârimî, *es-Sünen*, 2/823.

75 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 14/133, 402; 19/121, 155, 192-193, 201, 416; 21/267; 34/489, 526.

76 el-Elbânî, *Sahîhu't-terğib ve't-terhib*, 1/356.

77 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1417, 5/409.

78 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/157-158; Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/372.

79 Ebû Dâvud, 1430, “Salât”, 174; Tirmizî, “Salât”, 279; Nesâî, “Sehv”, 7; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 62; Dârimî, “Salât”, 110; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 35/259, 261, 35, 438.

80 Ebû Dâvud, 1430, “Salât”, 174; Dârimî, “Salât”, 110.

81 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 35/259, 261, 35, 438.

82 Tirmizî, *es-Sünen*, 2/219.

83 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 2/204.

84 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût ve diğerleri (Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430), 2/152.

85 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 35/259, 261, 354, 438.

86 Dârimî, *es-Sünen*, 2/873.

87 Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Bulûgu'l-merâm*, thk. Mâhir Yasin el-Fihl (Riyad: Dâru'l-Kabs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435), 1/124.

88 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mu'cemü's-şüyüh*, thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle (Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sadîk, 1408), 1/179.

89 Nâsirüddîn el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi menâri's-sebîl* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1405), 2/97-99; Nâsirüddîn el-Elbânî, *Za'ifu Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1411), 1/40.

Mü'minûn, 23/57-61

“Rablerine olan derin saygılarından dolayı sorumlu davrananlar, Rablerinin âyetlerine inananlar, Rablerine ortak tanımayanlar, verdiklerini, rablerine dönecekleri inancından dolayı kalpleri ürpererek verenler, işte bunlar iyiliklere koşup bu uğurda yarışırlar.”

6. Rivayet

Ebû Saîd eş-Şurayhî ← Ebû İshak es-Sa'lebî ← Abdullah b. Yusuf ← Muhammed b. Hâmid ← Muhammed b. el-Cehm ← Abdullah b. Amr ← Vekî' ← Mâlik b. Miğvel ← Abdurrahman b. Saîd b. Vehb ← Âişe (r.anhâ):

“Dedim ki: ‘Ya Resulallah, verdiklerini kalpleri titreyerek verenler zina eden, şarap içen ve hırsızlık yapan kişi midir? Dedi ki: ‘Hayır ey Sıddık’ın kızı, o kendisinden kabul olunmaması korkusuyla oruç tutan, namaz kılan, sadaka veren kimsedir.’”⁹⁰

Beğavî bu rivayete her iki kitabında da yer vermemiştir.

Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel *merfû' -muttasıl* olarak nakletmişlerdir.⁹¹ Tirmizî'nin tarikinde “zina edenler” ifadesi yer almamaktadır. Aynı şekilde Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919) *Müsned*'inde⁹² Beyhakî (ö. 458/1066) ise Şuabü'l-îmân'ında⁹³ bu rivayete *merfû' -muttasıl* olarak yer vermişlerdir. Şu kadar ki Ebû Ya'lâ'nın metni “namaz kılar, oruç tutar, zekât verirler ancak onların arasını ayırarak kabul olunmayacağından korkarlar” şeklindeki metin farklılığıyla gelmiştir.

Şuayb Arnavût, İbn Mâce'nin isnadıyla ilgili olarak Abdurrahman b. Saîd'in Hz. Âişe'yle görüşmemiş olması sebebiyle isnatta *inkıta*'ın bulunduğunu ve dolayısıyla *zayıf* olduğunu söylerken,⁹⁴ Ahmed b. Hanbel'in isnadıyla ilgili olarak ise sadece *zayıf* değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹⁵ Bizim tespitimize göre de sika olarak nitelenen Abdurrahman b. Saîd'in Hz. Âişe'den rivayette bulunduğunu belirtenlerin yanı sıra ondan *irsal* yaptığını iddia edenler de vardır.⁹⁶ el-Elbânî'ye göre ise rivayet *sahîhtir*.⁹⁷

Râvî Abdurrahman b. Saîd'in Hz. Âişe'den irsâlen rivayette bulunduğuna dair zayıf görüşün dışında râvilerinin güvenilir, isnadının da *muttasıl* olduğu bu rivayet hakkında bizim kanaatimiz de onun *sahîh* olduğu yönündedir.

Mü'minûn, 23/104

“Ateş yüzlerine vuracak, orada dudakları çekilmiş, dişleri görünür bir halde bulunacaklar.”

7. Rivayet

Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Ebî Tevbe ← Muhammed b. Ahmed el-Hârisî ← Muhammed b. Yakub el-Kisâî ← Abdullah b. Mahmud ← İbrahim b. Abdullah el-Hallâl ← Abdullah b. el-Mübârek ← Saîd b. Yezîd ← Ebu's-Semh ← Ebu'l-Heysen ← Ebû Saîd el-Hudrî demiştir ki:

Hız. Peygamber (s.a.s.): “‘Ateş yüzlerine vuracak’ ayetini şöyle açıklamıştır: ‘Ateşin yüz şeklini değiştirmesidir. Şöyle ki üst dudağı başının ortasına varacak kadar kasılacak alt dudağı ise göbeğine kadar inecektir.’”⁹⁸

Beğavî bu rivayeti hadise dair her iki kitabında da nakletmiş ve *Şerhu's-sünne*'de rivayetin *hasen garîb* olduğunu söylemiştir.⁹⁹

Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel ise *merfû' -muttasıl* olarak aynı isnad ve metinle nakletmişlerdir.¹⁰⁰ Bunu yanında Ab-

90 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1417, 5/421.

91 Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 24; İbn Mâce, “Zühd”, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/465.

92 Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404), 8/315.

93 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhumejd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423), 2/213.

94 İbn Mâce, *es-Sünen*, 5/288.

95 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/465.

96 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/239; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 17/144-147; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-Kâşif fi ma'rifetü men lehü rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kibletü li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye – Müessesetü 'Ulumü'l-Kur'an, 1413), 1/629.

97 Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu ve za'ifu Sünen-i Tirmizî* (Mektebetü'l-Meârif, 1419), 7/175.

98 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1417, 5/430.

99 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 15/251-252; Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 4/12.

100 Tirmizî, “Sıfatü Cehennem”, 5; “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/350.

dullah b. Mübarek (ö. 181/797), Ebû Ya'la el-Mevsîlî, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) de rivayeti *merfû* '-*muttasıl* olarak nakletmişler ancak Ebû Ya'lâ tarihinde "alt dudak" ifadesi yer almamaktadır.¹⁰¹

Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'in isnadlarında bir problem gözükmemektedir. Bazı kaynaklarda ortak râvî Ebu's-Semh sebebiyle isnadların zayıf kabul edildiğini ancak kendisine yönelik herhangi bir menfi değerlendirmeye karşılaşmadığımızı belirtmeliyiz. Ancak diğer senedlerdeki bazı râvîlerin cerhe maruz kaldığını müşahede etmekteyiz. Tirmizî, rivayetin *hasen/sahîh garîb* olduğunu söylemiştir.¹⁰² Ahmed b. Hanbel'in muhakkikleri Şuayb el-Arnâvut ve arkadaşları¹⁰³ ile Ebû Ya'la'nın Müsned'inin muhakkiki Hüseyin Selim Esed¹⁰⁴ ise râvî Ebu's-Semh'ten dolayı isnadının *zayıf* olduğunu ifade etmişlerdir. Hâkim en-Nîsâbü'rî naklettiği iki rivayetin isnadlarının *sahîh* olduğunu ancak Şeyhain'in onu rivayet etmediğini belirtmiştir.¹⁰⁵ el-Elbânî de rivayetin *zayıf* olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

Rivayetlerin birbirini desteklemeleri ve ayrıca muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmeleri doğrultusunda rivayetin *hasen li-gayrihi* mertebesine ulaştığı kanaatindeyiz.

8. Rivayet

Abdullah b. Mübârek ← Hâcib b. Ömer ← Hakem b. el-A'rec ← Ebû Hüreyre:

"*Kâfirlerin büyükleri ateşte yedi gece yürüyecekler. Azı dişleri Uhud gibi olacak, alt dudakları göbeklerine kadar gelecek, simsiyah, mavi, harap, pis olacaklar.*"¹⁰⁷

Beğavî bu rivayeti tefsirinde ve *Mesâbîhü's-Sünne*'de muallak olarak zikretmiştir.¹⁰⁸ *Şerhu's-sünne*'de ise Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Ebî Tevbe ← Muhammed b. Ahmed el-Hârisî ← Muhammed b. Yakub el-Kisâî ← Abdullah b. Mahmud ← İbrahim b. Abdullah el-Hellâl ← Abdullah b. el-Mübârek ← Hâcib b. Ömer ← Hakem b. el-A'rec ← Ebû Hüreyre tarihiyle *merfû* '-*muttasıl* olarak nakletmiştir.¹⁰⁹

Rivayet, Kütüb-i tis'a müelliflerinden Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel tarafından da *merfû* '-*muttasıl* olarak nakledilmiştir. Tirmizî'nin metni şöyledir: "*Kâfirin derisinin ağırlığı iki arşın, azı dişi Uhud kadar, cehennemdeki yeri ise Mekke ile Medine arası kadar olacaktır.*"¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel'in metni ise, "*ateş ehlinin büyükleri ateşte olacaklar, kulak memesi ile omuzları arası yedi yüz yıl yürüme mesafesinde, derileri yetmiş zira' kalınlığında, azı dişleri de Uhud gibi olacaktır*" şeklindedir.¹¹¹ Abdullah b. el-Mübârek de rivayeti *merfû* '-*muttasıl* olarak getirmiştir.¹¹²

Tirmizî'nin isnadındaki Ubeydullah b. Musa'nın Şîi olmakla itham edilmiş¹¹³ ancak teşeyyü'unun mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Tirmizî rivayetin *hasen sahîh garîb* olduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel'in muhakkikleri de ilgili tarihin isnadının Ebû Yahya'dan dolayı *zayıf* olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁵ el-Elbânî ise rivayetler için *hasen sahîh* ve *sahîh* değerlendirmelerinde bulunmuştur.¹¹⁶

Muhaddis ve muhakkiklerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak rivayetin *hasen sahîh* olduğunu söyleyebiliriz.

101 Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, 2/84; Ebû Ya'la el-Mevsîlî, *el-Müsned*, 2/516; Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/269, 428; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfîyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tibâati li'n-Neşr ve't-Tevzî'; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1394), 8/182.

102 Tirmizî, *es-Sünen*, 4/708; 5/328.

103 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/350.

104 Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, 2/516.

105 Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/269, 428.

106 Nâsiruddîn el-Elbânî, *Za'ifu terğib ve't-terhib* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1421), 2/457.

107 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1417, 5/430.

108 Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 4/8.

109 Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 15/252.

110 Tirmizî, "Sifatü Cehennem", 3.

111 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/419.

112 Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, 2/84.

113 İclî, *Târîhu's-sikât*, 319; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd; Beyrut: Tab'atu Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye; Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1271), 5/335; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/152; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Mibred, *Tezkiretü'l-huffâz ve tebsiratü'l-eykâz* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1432), 165.

114 Tirmizî, *es-Sünen*, 4/703.

115 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/419.

116 el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife*, 14/637; el-Elbânî, *Sahîhu ve za'ifu Sünen-i Tirmizî*, 6/77.

Mü'minûn, 23/112-115

“Allah, ‘Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?’ diye sorar. ‘Bir gün veya günün bir bölümü kadar kaldık; işte, saymakla görevli olanlara sor’ derler. Allah buyurur: ‘Pek kısa bir süre kaldınız; keşke bunu (dünyada iken) bilmiş olsaydınız!’ Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”

9. Rivayet

Abdolvâhid b. Ahmed el-Melîhî ← Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Sem‘ân ← Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ahmed b. Abdulcebbar er-Reyyânî ← Humejd b. Zenceveyh ← Bişr b. Ömer ← Abdullah b. Lehî‘a ← Abdullah b. Hübeire ← Haneş:

“Hasta bir adam Abdullah b. Mes‘ûd’un yanına geldi. İbn Mes‘ûd, ‘Sizi sırf boş yere yarattığımızı mı zannettiniz’ ayetinden (başlayarak) sûrenin sonuna kadar adamın kulağına okudu ve adam iyileşti. Allah resûlü (s.a.s.) İbn Mes‘ûd’a: ‘*Onun kulağına ne okudun?*’ dedi. O da ne okuduğunu ona söyledi. Bunun üzerine Resûlüllah (s.a.s.) buyurdular ki: ‘*Nefsîm kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki bir kimse gerçekten inanarak bu ayeti dağa okusa dağ yerinden oynardı.*’”¹¹⁷

Beğavî bu rivayete hadise dair her iki kitabında da yer vermemiştir.

Kütüb-i tis‘a’da da yer almayan bu rivayeti Ebû Ya‘lâ el-Mevsîlî, Taberânî (ö. 360/971), Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Beyhakî *merfû‘-muttasıl* olarak nakletmişlerdir. Ancak küçük bir metin farkı mevcuttur ki o da “رَجُلًا مُصَابًا مَرَّ بِهِ عَلَى” ifadesi yerine gelen “قَرَأَ فِي أَدْنٍ مُبْتَلَى فَأَقَاقَ” ibaresidir.¹¹⁸

Hüseyin Selim Esed¹¹⁹ ve el-Elbânî¹²⁰ Ebû Ya‘lâ el-Mevsîlî tarihinin *zayıf* olduğunu söylemişlerdir.

Ahmed b. Hanbel ise *İlel*’inde Hâlid b. İbrahim ← Sellâm ← Rezîn ← A‘meş ← Şakîk ← Abdullah b. Mes‘ûd tarihiyle nakletmiş ve “*mevzûdur, yalancılardan hadisidir, isnadı münkerdir*” demiştir.¹²¹ Ukaylî¹²² ve İbnü’l-Cevzî¹²³ de İbn Hanbel’den bu rivayete uydurma demişlerdir. Ne var ki burada zikredilen isnadla gelen rivayetin kaynağını tespit edemedik.

Beğavî’nin isnadındaki Ebû Mansûr ile Ebû Nuaym’ın isnadındaki Sehl b. Abdullah’ın *meçhûl* râvîler olması, tüm senedlerin ortak râvîsi olan İbn Lehî‘a’nın *zayıf* kabul edilmesi¹²⁴ ve muhakkiklerin değerlendirmeleri neticesinde bu rivayetin *zayıf* olduğu kanaatindeyiz.

5. Rivayetlerin Kaynak ve Sıhhat Açısından Sınıflandırılması ve Tablolar Halinde Gösterilmesi

Beğavî’nin *Meâlimü’l-tenzîl*’de Mü’minûn Sûresi tefsiri sadedinde naklettiği dokuz *merfû‘-muttasıl* rivayet yer aldığı kaynaklar açısından; Kütüb-i tis‘a, muteber hadis kitapları, hadis kitapları dışındaki muhtelif kaynaklar ve kaynaklarda hiç zikredilmeyenler olarak sınıflandırılmıştır. Sıhhat açısından ise makbûl, merdûd ve sıhhati hakkında hüküm verilemeyenler olarak sınıflandırılmıştır.

Makbûl rivayetler *sahîh* ve *hasen*, merdûd rivayetler *zayıf* ve *mevzû* olarak kategorilere ayrılmıştır. Rivayetler Kütüb-i tis‘a ve Beğavî’nin hadise dair *Şerhu’s-sünne* ve *Mesâbîhu’s-sünne* adlı eserlerindeki dağılımına göre de tasnif edilmiştir. Bu sınıflandırmaların aşağıdaki tablolarda görebiliriz.

117 Beğavî, *Meâlimü’l-tenzîl*, 1417, 5/432.

118 Ebû Ya‘lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, 8/458; Ebu’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *Kitâbü’l-du‘â*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 1/331; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, 1/7; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *ed-Da‘avâtü’l-kebir*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Ğaras li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2009), 2/231.

119 Ebû Ya‘lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, 8/458.

120 el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za‘ife*, 5/211.

121 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-İlel ve ma‘rifetü’r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru’l-Hânî, 1422), 3/463.

122 Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Du‘afâü’l-kebir*, thk. Abdulmu‘tî Emin Kal‘acî (Beyrut: Dâru’l-Mektebetü’l-İlmiyye, 1404), 2/163.

123 Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû‘ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman ve Muhammed Abdulmuhsin (Medine: Sâhibü’l-Mektebetü’s-Selefiyye, 1386), 3/211.

124 Ebu’l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. Hallikân el-Bermekî el-Irbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a‘yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1900), 3/38; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa‘d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Âtâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410), 7/358; Ebu’l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *Ta‘rifü ehli’t-takdis bi merâtibü’l-mevsûfîn bi’t-tedlis (Tabakâtü’l-mudellisîn)*, thk. Asım b. Abdullah el-Karyûtî (Umman: Mektebetü’l-Menâr, 1403), 54; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 15/499; Ukaylî, *ed-Du‘afâü’l-kebir*, 2/293.

Tablo 1. Rivayetlerin Dağılımı

Zikredildiği Kaynak Açısından	Kütüb-i Tis'a'da		8		
	Muteber Hadis Kitaplarında		1		
	Muhtelif Kitaplarda		-		
	Kaynaklarda Zikredilmeyenler		-		
	Toplam		9		
Sihhat Açısından	Makbûl	Sahîh	5	7	
		Hasen	2		
	Merdûd	Zayıf	Zayıflık Sebebi		2
			Metrûk	-	
			Meçhûl	-	
			Münker	-	
			Mürsel	-	
			Munkatı'	-	
			Muallâk	-	
			Garîb	-	
Diğerleri			2		
Mevzû	-				
Hakkında Hüküm Verilemeyenler	-	-			
Toplam		9			

Tablo 2. Kütüb-i Tis'a'da Zikredilen Rivayetlerin Dağılımı (Tekrarlarıyla Beraber)

Buhârî	2
Müslim	1
Ebû Dâvûd	4
Tirmizî	6
Nesâî	5
İbn Mâce	3
Dârimî	3
Mâlik b. Enes	-
Ahmed b. Hanbel	8
Toplam	32

Tablo 3. Rivayetlerin Beğavî'nin Hadis Kitaplarındaki Dağılımı

Sadece Şerhu's-sünne'de Yer Alanlar	1
Sadece Mesâbîhu's-sünne'de Yer Alanlar	-
Her İki Kitapta Yer Alanlar	6
Her İki Kitapta da Yer Almayanlar	2
Toplam	9

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm nâzil olmaya başladığı ilk günden itibaren muhatapları tarafından anlaşılacak istenmiştir. Bu meyanda Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir (s.a.s.). O, açıklanmasını gerekli gördüğü yerlerde veya ashâbının kendisine yönelttiği sualler çerçevesinde Kur'ân'ı açıklamaya ve Allah'ın hitabını insanlara ulaştırmaya gayret etmiştir. Kendisinden sonra da sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonraki nesiller hep bu yönde bir anlam arayışı içinde olmuşlar ve Kur'ân'ın anlaşılması yönünde üstün çabalar sarf etmişlerdir.

Sonraki nesiller de öncelikli olarak Resulullah'ın (s.a.s.) söz ve fiillerinin yanısıra, sahâbe ve tâbiîn kavline başvurmak suretiyle Kur'ân'ı tefsir etme yoluna gitmişlerdir. Böylece rivayet türü tefsir adıyla bir metot gelişmiştir. Bu türün en mühim örneklerinden biri de şüphesiz müfessir oluşunun yanı sıra muhaddis ve fakîh kimliğiyle de temayüz eden Beğavî'nin *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsiri olmuştur. Müfessirimiz Kur'ân'ı tefsir ederken Resulullah'ın (s.a.s.) bilhassa sahih hadislerinden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden istifade etmiştir.

Bu makalede Beğavî'nin Mü'minûn Sûresi'ni tefsir ederken naklettiği *merfû'-muttasıl* rivayetlerin tahric ve değerlendirmesi yapılmıştır. Öncelikle nakledilen rivayetlerin Kütüb-i tis'a başta olmak üzere muteber hadis kitaplarındaki yeri tespit edilmiş, daha sonra sened ve metin farklılıklarına işaret edilmiştir. Bundan sonra ise rivayetlerin sıhhatine dair münekkî muhaddislerin ve muhakkiklerin ilgili rivayetler hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Son olarak da kısa bir değerlendirme yaparak kişisel kanaatimiz belirtilmiştir.

Çalışmada ulaştığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz: Beğavî 118 ayetten müteşekkîl Mü'minûn Sûresi'nin tefsirinde 17 rivayete yer vermiştir. Naklettiği bu rivayetlerin dokuzu *merfû'-muttasıl*dır. Dokuz rivayetin altısı müellifin meşhur kitaplarından hem *Şerhu's-sünne*'de hem *Mesâbîhu's-sünne*'de yer almaktadır. Biri de yalnız *Şerhu's-sünne*'de nakledilmiştir. İki tanesi ise bu eserlerde tespit edilememiştir.

Dokuz rivayetin Kütüb-i tis'a'daki dağılımı ise şöyledir: Buhârî'nin *Sahîh*'inde iki, Müslim'in *Sahîh*'inde bir, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde dört, Tirmizî'nin *Sünen*'inde altı, Nesâî'nin *Sünen*'inde beş, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde üç, Dârimî'nin *Sünen*'inde üç ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde sekiz rivayet nakledilmiştir. Özetle dokuz rivayetin sekizi Kütüb-i tis'a'da yer almakta olup, biri *muttefekun aleyhtir*. Biri ise dokuz kitabın hiçbirisinde bulunmamaktadır.

Rivayetlerin sıhhat durumuna gelince: Beşi *sahîh*, ikisi *hasen*, ikisi de *zayıftır*.

Nakledilen bu *merfû'-muttasıl* rivayetlerin %77'si makbûl olup, biri dışında tamamı Kütüb-i tis'a müelliflerince nakledilmiştir. Bu veriler bize göstermektedir ki Beğavî, Mü'minûn Sûresi'nin tefsirinde naklettiği *merfû'-muttasıl* rivayetleri sahih, aynı zamanda da muteber hadis kitaplarından seçmiştir. Bu da onun muhaddis kimliğine ve hadis-teki nakletmedeki titizliğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. el-Âzamî Habîbur-Rahmân el-Âzamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid ve diğeri. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1422.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tûcibî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîḥ li men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1406.
- Bakırcı, Saffet. "Meâlimü't-Tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Mart 2022. TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mealimut-tenzil> (21.10.2022).
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğeri. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, 1417.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1420.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Mesâbihü's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı ve diğeri. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1407.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimaşk ve Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *ed-Da'avâtü'l-kebîr*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Esmâ ve's-sıfat*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1413.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdulâlî Abdulhumeyd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüsd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Müsnedü'l-kebîr ve bahru'z-zehâr*. thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah ve diğeri. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-evsat*. thk. Muhammed İbrahim Zâyd. 2 Cilt. Halep ve Kahire: Dâru'l-Va'i, Mektebetü Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1397.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1412.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevsü'l-ahbâr*. thk. es-Sâid b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406.
- Ebû Abdirrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, Abdullah b. Mübarek. *ez-Zühed ve'r-rekâik*. thk. el-A'zamî Habîburrahman el-A'zamî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Seydan ve Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'ati li'n-Neşr ve't-Tevzî'; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1394.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Sifatü'l-cenne*. thk. Ali Rıza Abdullah. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.

- Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1. Basım, 1404.
- Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Kitâbü'l-'azame*. thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1. Basım, 1408.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn. *Sahîhu'l-Edebü'l-Müfred*. Dâru's-Sadik li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, 1418.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn. *Sahîhu ve za'ifu Sünen-i Tirmizî*. 8 Cilt. Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1419.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn el-. *Sahîhu't-terğib ve't-terhib*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1420.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevdû'a*. 14 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1412.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn. *Za'ifu Sünen-i Tirmizî*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1411.
- el-Elbânî, Nâsirüddîn. *Za'ifu terğib ve't-terhib*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1421.
- Eroğlu, Ali. *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsîrindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1987.
- Güngör, Mevlüt. "Beğavî, Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Mart 2022. TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islaman-siklopedisi.org.tr/begavi-ferra> (04.03.2022).
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerri. *Mesâvi'l-ahlâk ve mezmûmühâ*. thk. Mustafa b. Ebu'n-Nasr Şilbî. 1 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâd li't-Tevzî', 1. Basım, 1413.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Haydarâbâd; Beyrut: Tab'atu Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmaniyye; Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1271.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-İlel fi'l-hadis, kitâbü'l-'ilel ve beyânü mâ vaka'a mine'l-hatta'i ve'l-halel fi ba'zi turuki'l-ehâdisi'l-merviyye fi's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd ve Hâlid b. Abdurrahman el-Cirîsî. 7 Cilt. Mutâbi'u'l-Humeydî, 1. Basım, 1427.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Bulûgu'l-merâm*. thk. Mâhir Yasin el-Fihl. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kabs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1435.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 10 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1422.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takribü't-tehzib*. thk. Muhammed Âvvâme. 1 Cilt. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1406.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Ta'rifu ehlü't-takdis bi merâtibi'l-mevsûfîn bi't-tedlis (Tabakâtu'l-müdellesîn)*. thk. Asım b. Abdullah el-Karyûtî. 1 Cilt. Umman: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1403.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzibü't-tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaâtu Dâiretü'l-Meârif en-Nizamiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. Hallikân el-Bermekî el-Irbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1. Basım, 1900.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fukahâi'l-aktâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. 1 Cilt. Mensûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1411.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kuraşî el-Busravî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *et-Tekmil fi ma'rifeti's-sikât ve'd-duafâ ve'l-mecâhil*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân. 4 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1432.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût ve diğeri. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Âtâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman ve Muhammed Abdulmuhsin. 3 Cilt. Medine: Sâhibü'l-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1386.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. 1 Cilt. Dâru'l-Bâz, 1. Basım, 1405.
- Kaya, Osman. "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 219-244.

- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l- bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Müessesetü Zâyed b. Sultan al Nahyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Abu Dabi, el-İmârat, 1. Basım, 1425.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Âvvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuây b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şilbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Serrâc, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Sekâfî. *Hadîsü's-Serrâc*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Ukkâşe b. Ramazan. 4 Cilt. el-Fâruk el-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1. Basım, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Esmâü'l-müdellesîn*. thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *Kitâbü'd-du'â*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tânk b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyn. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1395.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâü'l-kebir*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 1 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn b. Abdullah el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2. Basım, 1415.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif fi ma'rifetü men lehü rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıbletü li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye – Müessesetü 'Ulumû'l-Kur'an, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidal*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mu'cemü's-şüyüh*. thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sadık, 1. Basım, 1408.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Kur'an Yolu. Erişim 17 Ekim 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

EXTENDED ABSTRACT

Baghawi was born in 433/1041 in the town of Bagshur, which is located between the cities of Herat and Merverruz in the Khorasan region. His full name is Abu Muhammad al-Husayn b. Mas'ud b. Muhammad al-Baghawi al-Farra. He was nicknamed al-Farra because his father made and sold furs. He was referred to as al-Baghawi, after being attributed to Bagshur. He is also known by the nicknames Zahiru'd-din, Ruknu'd-din and Muhyi's-sunne. Baghawi died in the month of Shawwal in 516/1122 in Marverruz. He was buried in the Talekan Cemetery, next to his teacher, Kadı Hüseyin.

Baghawi is an important person who has studied tafsir, hadith and fiqh and has proven himself in his field. Throughout his life, he strived to revive the Qur'an and Sunnah and to invite people to the invitation of Allah and His Messenger (pbuh). He made a great effort for the spread of the sunnah and started the tradition of transmission of hadiths without annotations in order to focus more on the hadith texts. As a matter of fact, in the hadith books that were arranged and classified especially for the public after him, hadith documents were not taken, and it was sufficient to mention the narrator, who was from the Companions.

His works called Sharhu's-sunne and Mesâbîhu's-sunne reveal his place in the science of hadith and his authority in this field. He not only narrated the hadiths he had accumulated by taking lessons from more than eighty hadith teachers in Sharhu's-sunna, but also annotated them. In his work called Mesâbîhu's-sunna, he digested the isnâd of hadiths and conveyed them by mentioning only the narrator of the Companions and rarely the followers. Ma'alim al-tanzil, which is a narration commentary and which constitutes the field of study of our article, consists of the hadiths he chose from these two works.

Narration tafsir is a type of tafsir based on the words and practices of Muhammad (pbuh), especially the Qur'an, and mostly authentic narrations transmitted from his companions and followers. One of such interpretations is Baghawi's Ma'alim al-Tanzil.

While he was interpreting the verses in his Ma'alim al-tanzil, he also benefited from the words of the Companions, followers and followers of the followers generation as well as hadiths. In this context, Baghawi transmitted the narrations sometimes with isnad, sometimes without isnad, sometimes only by mentioning the Companion's narrator, and sometimes as ambiguous. He also mentioned it from time to time by combining several isnads and texts. Most of these narrations are correct. However, he also included fabricated narrations, albeit weak and few in number.

We can list the methods that Baghawi used while interpreting the verses as follows:

He interpreted the verses with verses. He interpreted the verses with hadiths. He interpreted the verses with the words of the Companions. He interpreted the verses with the words of followers. He interpreted the verses according to the recitations.

The hadith transmission methods of Baghawi are as follows:

He narrated the hadiths together with the text and the text. He combined several scripts of a text and transmitted it. He narrated several texts as a single narration. Except for the narrator of the Companions, he transmitted the isnad. Transmission of the isnad by being prepared. He cut and transmitted the hadith.

In this article, the interpretation and evaluation of the merfû'-muttasil narrations that Baghawi narrated while interpreting the Mu'minun Surah were made. First of all, the place of the narrated narrations in the reliable hadith books, especially in al-Kutub al-tis'a, was determined, and then the differences in the text and the text were pointed out. After that, the evaluations of critic muhaddis and muhakkik about the authenticity of the narrations are given. Finally, by making a short evaluation, our personal opinion is stated.

We can summarize the results we have reached in the study as follows: Baghawi included 17 narrations in the commentary of Surah Mu'minun, which consists of 118 verses. Nine of these narrations he narrated are merfu'-muttasil. Six of the nine narrations are included in the famous books of the author, both in Sharhu's-sunna and Mesâbîhu's-sunna. One of them is narrated only in Sharhu's-sunna. Two of them could not be detected in these works.

The distribution of nine narrations in al-Kutub al-tis'a is as follows: Two in Bukhari's Sahih, one in Muslim's Sahih, four in Abu Dawud's Sunan, six in Tirmidhi's Sunan, and five in Nasai's Sunan, three in Ibn Majah's Sunan, three in Dârimi's Sunan, and Eight narrations are reported in Ahmed b. Hanbal's Musnad. In summary, eight of the nine narrations are in al-Kutub al-tis'a, and one of them is agreed upon. One is not found in any of the nine books.

As for the soundness of the narrations: Five of them are sound, two of them are agreeable hadith, and two of them are weak.

77% of these merfû'-muttasıl narrations were accepted and all but one were transferred to al-Kutub al-tis'a by their authors. These data show us that Baghawi chose the merfû'-muttasıl narrations that he narrated in the commentary of the Mu'minun Surah from the authentic, at the same time, reliable hadith books. This indicates his identity as a hadith and his meticulousness in narrating the hadith.

AHKÂM ÂYETLERİNİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA NÜZÛL SEBEPLERİNİN ÖNEMİ

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye
yahyaarслан58@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0774-1755>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1249330>

Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması Ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi

Öz

İnsanların dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek üzere gönderilen Kur'an-ı Kerim; itikâdi, ameli ve ahlaki konuları içermektedir. Bunların içerisinde ameli konular ise ahkâm âyetlerinin ilgi alanına girmektedir. Hayatın her alanına dair hükümleri barındıran ahkâm âyetleri anlaşılabilir olduğu oranda hayata tatbik edilecektir. Ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında en etkili yöntemlerden birisi de bu âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesidir. Ahkâm âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasında, yanlış ve eksik anlaşmaların önüne geçilmesinde nüzûl sebeplerinin büyük rolü bulunmaktadır. Öneme binaen bu çalışmada, ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında nüzûl sebeplerinin etkisini ortaya koymak ve dikkatlere arz etmek amaçlanmaktadır. Yöntem olarak ahkâm âyetlerinden altı âyet seçilmiş, bu âyetlerin tefsiri bağlamında hem ahkâm tefsirleri hem de diğer klasik tefsirler taranmıştır. Diğer yandan modern dönem tefsirleri ve konuyla alakalı ilgili çalışmalar gözden geçirilmiştir. Ahkâm, âyet, ahkâm âyetleri, sebep, nüzûl ve nüzûl sebepleri gibi kavramlar izah edildikten sonra konu, seçilen örnek âyetler üzerinden izah edilmiştir. Neticede ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin rolü ortaya konularak alana katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Âyet, Ahkâm Âyetleri, Nüzûl Sebepleri.

The Importance Of The Reasons For Sending The Verses In The Understanding And Interpretation Of The Ahkam Verses

Abstract

The Holy Qur'an, which was sent to ensure the happiness of people in the world and the hereafter, includes theological, practical and moral issues. Among these, the practical issues fall within the field of interest of the ahkâm verses. One of the most effective methods in understanding the ahkam verses is to know the reasons why these verses were sent. The reasons why the verses were sent have a great role in the correct understanding of the ahkam verses preventing misunderstandings. Due to its importance, this study aims to reveal and draw attention to the effect of the reasons for the sending of the verses at the point of understanding and interpretation of the ahkam verses. As a method, six verses from the ahkam verses were selected, and both the ahkam tafsirs and other classical tafsirs were scanned in the context of the exegesis of these verses. After explaining the concepts such as ahkâm verses, reasons for nuzûl, the subject was explained through selected sample verses. As a result, it has been tried to contribute to the field by revealing the role of the reasons for the verses in the understanding and interpretation of ahkam verses.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Verse, Ahkam Verses, Reasons for Sending.

Giriş

İslam Dini, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmeyi amaçlamaktadır. Dine bu amacı yükleyen Allah Teâlâ, insanların iki dünya saadetini gerçekleştirme noktasında hidayet rehberi olarak Kur'an-ı Kerim'i indirmiştir. İnsanlara yol gösteren Kur'an-ı Kerim, ahireti kazanma meydanı olan dünyada onlar için hayatın her alanıyla ilgili emir ve yasakları bünyesinde barındırmaktadır. İnsanı başıboş bırakmayan Allah Teâlâ gönderdiği Kur'an'ın anlaşılmasını ve hayata tatbik edilmesini istemektedir. Zira dünya ve ahiret mutluluğu, ilahi emir ve yasakların insan hayatında ne kadar makes bulduyuyla yakından alakalıdır. Vahyin, insan zihni ve kalbi üzerinde tesirini göstermesi, şahıslardan başlayarak toplum ile toplumsal hayatı değiştirmesi, şekillendirmesi, anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi oranında olacaktır.

Kur'an-ı Kerim, dünya ve ahiret hayatına dair birçok konuyu içermektedir. Bu meyanda gerek itikâdi gerek ameli gerekse ahlaki hususlar, insanların dünya hayatında uyması ve dikkat etmesi gereken başlıca konular olarak Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bu ana konularından olan ameli hususlar ahkâm âyetleri vasıtasıyla insanlara bildirilmektedir. Ahkâm âyetlerinin içerdiği ameli konular ise ibadetlerden muamelata, cezai hükümlerden keffaretlere, ailevi meselelerden diğer insanlar ve din mensuplarıyla olan ilişkilere varıncaya kadar birçok hüküm deruhte etmektedir.¹ Bu hükümler bazen genel hatlarıyla bazen de ayrıntılarıyla insanlara aktarılmaktadır.

Anlaşılma ve hayata tatbik edilmek üzere gönderilen Kur'an-ı Kerim'in gönderiliş amacını gerçekleştirebilmesi, muhatapların onun âyetleri üzerinde düşünmeleri, anlama ve hayata tatbik etmelerine bağlıdır. Kur'an'ın anlaşılması noktasında vahyin geldiği dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik şartları başta olmak üzere birçok hususun etkisinin olduğu bilinmektedir. Vahyin anlaşılması ve yorumlanması hususunda etkili olan faktörlerden birisi de hiç kuşkusuz Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirilen nüzûl sebepleridir.

Gerek ameli gerekse diğer hususlardan bahseden âyetlerden bazıları birtakım olaylar neticesinde inmiştir. Aşağıda bahsedeceğimiz ve nüzûl sebebi olarak isimlendirilen bu hadiseler, ameli hususlarda emir ve yasaklar içeren ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması hususunda önemli rol oynamaktadır. Zira âyetin inmesine sebep olan olay sayesinde âyet, daha net anlaşılmakta ve ilahi muradın ne olduğunu tespit etme konusunda bu olay, zihinlerin ve kalplerin inşirahına vesile olmaktadır. Diğer yandan âyetin inmesine sebep olan olayın bilinmesi, ilahi vahyin yanlış anlaşılmasının da önüne geçmektedir. Gerek müfessirlerin gerekse fukahânın dikkatle incelediği ahkâm âyetlerinin ve bu âyetlerin anlaşılması noktasında büyük kolaylık sağlayan nüzûl sebeplerinin yadsınamaz etkisine binaen bu çalışmada ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin önemi ele alınacaktır.

Bu çalışmada ahkâm âyetlerinden bazı örnekler verilerek ahkâm âyetlerinin gerek ahkâm tefsirlerinde gerekse diğer tefsirlerde nasıl anlaşıldığı, klasik ve modern tefsirlerde nasıl değerlendirildiği ve bu âyetlerin anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin ne gibi etkisinin olduğu noktasında ilgili tefsirler taranacaktır. Bu âyetlerin seçilme sebebi ise diğer birtakım ahkâm âyetleri üzerinde çokça çalışılmış iken ilgili âyetler üzerinde ve bu araştırmanın amacı doğrultusunda yapılmış çalışmalara rastlanılmamış olmasıdır.

Yine bu çalışmada kavramsal çerçeve başlığı altında ahkâm, âyet, ahkâm âyetleri, sebep, nüzûl ve nüzûl sebepleri kavramları izah edilecek, ardından ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında nüzûl sebeplerinin önemini ortaya konulması için ahkâm âyetlerinden örnekler verilecektir. Çalışmanın sonunda ise genel bir değerlendirme yapılacaktır, elde edilen ve ulaşılan sonuçlar zikredilecektir.

Literatür taraması yapıldığında ahkâm âyetleri ve nüzûl sebepleri üzerine müstakil çalışmalar yapıldığı görülmüştür.² Ancak nüzûl sebeplerinin ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında oynadığı rol üzerinde yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran en önemli özellik ise ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin önemine ve etkisine dikkatleri yoğunlaştıran orijinalliğidir. Bu özelliği sayesinde alana katkı sağlamayı ümit etmekteyiz.

1 Kur'an'ın içerdiği temel konular için bk. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV, 2018), 17-20; Hasan Yılmaz, *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 158-164; Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201; Ahmet Öz, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 13-18.

2 Nüzûl sebepleri ve ahkâm âyetleri hakkında yapılan bazı çalışmalar için bk. Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 407-437; Murat Sarıgül, "Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alusî Örneği)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2018), 57-87; Zeynel Abidin Aydın, "Sebeb-i Nüzûl Rivayetleri Bağlamında Âl-i İmrân Suresinin 1-80. Âyetleri ve Muhkem-Müteşâbih Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2019), 153-169; Mehmet Bağış, "Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 630-655; Arslan Karaoğlan, "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 69-97; Mustafa Hamurlu, "Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Yansımaları: Âl-i İmrân Sûresi 28 ve 118. Âyetler Örneği", *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 98-113.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında, çalışmanın her bir aşamasında sürekli zikredilecek olan ahkâm âyetleri kavramı ve bu kavramı oluşturan ahkâm ile âyet kavramları, diğer yandan sebab-i nüzûl kavramı ve bu kavramı oluşturan sebep ile nüzûl kavramları genel hatlarıyla açıklanacaktır. Çalışmanın asıl kısmını, nüzûl sebeplerinin ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasına etkisi oluşturacağı için bu kavramlar hakkında fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

1.1. Ahkâm Âyetleri

“Emirler, buyruklar, yargılar, kurallar ve hükümler” anlamına gelen “ahkâm / (احكام)” sözcüğü, “(حُكْم) / hükm” kelimesinin çoğuludur.³ “Ahkâm” kavramı terim olarak “Allah Teâlâ’nın mükelleflerin fiillerine yönelik koymuş olduğu kurallar, talep, tahyir ve vaz’ı şeklindeki hitabı” anlamına gelmektedir.⁴ “Âyet” ise kelime olarak “işaret, mucize, sembol, ibret, delil” gibi anlamlara gelirken terim olarak da “lafzi açıdan birbirinden ayrılmış, bir veya birkaç cümleden oluşan, Kur’an sûrelerini meydana getiren söz dizelerine” denilmektedir.⁵

Ahkâm ve âyet kelimelerinden meydana gelen “ahkâm âyetleri” ise “ibadetler, muâmelat ve ukûbatla ilgili meselelerden bahseden, ameli hükümlerin kaynağı olan âyetlere” denilmektedir.⁶ Ahkâm âyetlerinin sayısı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Buna göre ahkâm âyetlerinin sayısının 200 ile 1000 âyet arasında olduğu kabul edilmektedir.⁷

1.2. Sebeb-i Nüzûl

“Kendisiyle bir şeye ulaşılan her şey” anlamına gelen “sebeb / (سبب)” kelimenin çoğulu “esbâb / (اسباب)” şeklinde gelmektedir.⁸ “Nüzûl / (نزل)” ise “nezele / (نزول)” fiilinin mastarı olup “yukarıdan aşağıya inmek, bir şeyin yukarıdan aşağıya inmesi” anlamına gelmektedir.⁹ “Sebeb-i nüzûl” ise “Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’an’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sorulan soru.”¹⁰ manasına gelen bir tamlamadır.

Âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesi; kastedilen mananın kolaylıkla anlaşılması, yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi, âyet ve sûreler arasında münasebet kurulması, âyetlerde hasr veya tahsis bulunup bulunmamasının tespiti ve fihi hükümlerin çıkarılması gibi birçok konuda fayda sağlamaktadır.¹¹

Tamamen rivayete dayanan, tespitinde içtihadı yer olmayan nüzûl sebeplerinin bilinmesi hususunda rey ve akla yer bulunmamaktadır.¹² Bununla birlikte her âyetin nüzûl sebebinin olmadığını da ifade etmek gerekmektedir. Âyetlerin çoğunluğu da bu gruba girmektedir. Ancak hususi nüzûl sebepleri bulunmayan bu âyetlerin de genel anlamda,

3 Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, 1993), 12/140-141.

4 Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2012), 89; *Hidayet Zertürk, Ahkâm Âyetleri ve Tarihselcilik* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 158.

5 Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 102; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 44; Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 55; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2017), 25; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 10-11.

6 Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 11; Zertürk, *Ahkâm Âyetleri ve Tarihselcilik*, 160; Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/551.

7 Ahkâm âyetlerinin sayısı hakkındaki farklı görüşler için bk. Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 29-30; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 11; Zertürk, *Ahkâm Âyetleri ve Tarihselcilik*, 164-165.

8 İsfahânî, *el-Müfredât*, 391.

9 İsfahânî, *el-Müfredât*, 799.

10 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye, 1986), 4; Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fî lümi'l Kur'an* (Mekke: el-Mektebetü'l Hanefiyye, 1988), 27-28; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 219; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 59; Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 143; *Hidayet Zertürk, Ulûmu'l Kur'an ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2012), 43.

11 Sâbûnî, *et-Tibyân*, 29; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 117-118; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 228-230; Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, 11/361.

12 Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 4; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'an* (Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 28.

içerdikleri manaları ortaya koymak için indiklerini beyan etmek iktiza etmektedir.¹³ Kim hakkında, hangi olay üzerine, nerede ve ne zaman indiği belli olan âyetler ise sebab-i nüzûlün konusunu teşkil etmektedir. Nüzûl sebebinin bulunduğu âyet sayısının ise 500 civarında olduğu kanaati yaygındır.¹⁴

2. Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi

Bu başlık altında, inceleyeceğimiz âyetlerin içeriği ve koyduğu hükümler ana hatlarıyla izah edilecek, bu âyetlerin nüzûl sebepleri zikredilecek, nüzûl sebeplerinin âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasına ne gibi katkısının olduğu, nasıl bir rol üstlendiği dikkatlere sunulacak ve ilahi muradın anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Bakara Sûresi 144. Âyet

Kıblenin tahvilinden bahseden Bakara Sûresi 144. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.*”¹⁵

Mekke döneminde ve Medine’ye hicretten sonra 16 veya 17 ay kadar bir süre namazlar Beyt-i Makdîs’e doğru kılınmıştır. Dolayısıyla İslam’ın bidayetinde ilk kible, Beyt-i Makdîs’tir. Bu ilk hüküm sünnetle konulmuştur. Ancak Allah (c.c.) indirdiği bu âyetle kibleyi Mescid-i Harâm’a çevirmiştir. Bu âyetle gerek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gerekse Müslümanların, hangi mekânda bulunurlarsa bulunsunlar, namazlarında yönlerini Mescid-i Harâm tarafına çevirmeleri gerektiği emredilmiştir.¹⁶

Allah Rasûlü (s.a.v.) Mekke’de iken Beyt-i Makdîs’e doğru namaz kılmasında kendisini rahatsız edecek bir durum söz konusu değildi. Zira Mekke’de Medine’deki gibi propaganda yapan Yahudiler mevcut değildi. Diğer yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza durduğunda Kâbe’yi Beyt-i Makdîs ile arasına almaktaydı. Ancak Medine’ye hicretten sonra durum değişti. Çünkü Medine’de Yahudiler vardı ve onlar Müslümanların kendi kiblelerine doğru namaz kılmalarını İslam’ı karalamak ve kendi menfaatlerine bir fayda devşirmek için bir fırsat olarak değerlendirmekte ve bunun propagandasını yapmaktaydılar. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ise Kâbe’yi Beyt-i Makdîs ile arasına alma imkânı kalmamıştı. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) Yahudilerin bu tahrik edici ve alaycı tutumlarından duyduğu rahatsızlık nedeniyle kıblenin değişmesini arzu etmekteydi.

Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine’ye hicretten sonra 16-17 ay kadar Beyt-i Makdîs’e doğru namazlarını kılmıştı. Kıblenin Beyt-i Makdîs olmasında Yahudilerin kalplerinin İslam’a ısındırılması da amaçlanmıştı. Ancak bunu fırsat bilen Yahudiler: “Muhammed bizim kiblemize tabi oluyor ancak dinimize muhalefet ediyor.” şeklinde ileri geri konuşmaya başlamışlardı. Bu durumdan hoşlanmayan Hz. Peygamber (s.a.v.) kıblenin Kâbe’ye çevrilmesine dair bir vahiy beklemeye başlamış ve bunun için de semadan Hz. Ceb-rail’in inmesini arzu etmiştir.¹⁷ Böylece kible hususunda hem Yahudilere muhalefet etmiş hem de atası Hz. İbrahim’e (a.s.) muvafakat etmiş olacaktır.¹⁸ Zira bir taraftan Yahudilerin bu tutumları Hz. Peygamber’i (s.a.v.) rahatsız etmekte diğer taraftan ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe’nin kible olması vesilesiyle Arapların iman etmelerini arzu etmektedir.

13 Mesut Okumuş vd., *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 326; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 121.

14 Sebeb-i Nüzûl ve bu husustaki söz kalıpları hakkında bk. Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1957), 1/22-34; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/28-34; Mennâ Halîl Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015), 79-101.

15 el-Bakara 2/144.

16 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 3/172-173; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/203; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 2/158-159; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 1/458; Ebû'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 1/139-140; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jil, 1979), 1/88; Aslan Çitir, “Kur'an Perspektifinde Kıblenin Birliğine İlişkin Analizler”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 21-56.

17 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/173; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/202.

18 Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/139.

Bu âyetin inmesine sebep olarak zikredilen diğer bir olay ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Yahudilerin çokça bulunduğu Medine'ye hicret edince namazlarda Beyt-i Makdîs'e yönelmeye devam etti. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'de 16-17 ay Beyt-i Makdîs'e doğru namazlarını kıldı. Bu durum bir taraftan Yahudilerin hoşuna giderken diğer taraftan onlar: "Muhammed ve ashabı biz gösterinceye kadar kiblelerinin neresi olduğunu dahi bilmiyorlardı." şeklinde konuşuyorlardı. Ancak Yahudilerin bu tutumlarından hoşlanmayan Allah Rasûlü (s.a.v.) ise Hz. İbrahim'in (a.s.) kiblesi olan Kâbe'ye yönelmeyi arzu etmekteydi. Bunun için semaya bakmakta ve kiblenin tahvili için dua etmekteydi.¹⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) böyle bir talepte bulunması Allah Teâlâ'nın Kâbe'nin tahviline dair bir vaadine dayanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) kiblenin değiştirilmesine yönelik vahyi bunun için beklemektedir.²⁰

Kiblenin tahvili ise 624 yılının Recep ayında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Bedir Savaşı'ndan iki ay önce Benî Seleme mescidinde öğle veya ikinci namazını kıldırırken ilgili âyet nazil olmuştur. Namazın iki rekâtını Beyt-i Makdîs'e doğru kılmışlardı ki âyetin nazil olmasıyla beraber erkekler kadınların yerine, kadınlar da erkeklerin yerine geçmişlerdir. Geri kalan iki rekât ise Kâbe'ye doğru kılınmıştır. Bu hadise üzerine her tarafa haber gönderilerek kiblenin değiştiği bilgisi hızlı bir şekilde yayılmıştır.²¹ Kiblenin tahvili ile yurtları, yönleri, ırkları, renkleri ve dilleri farklı da olsa vahdet bilinciyle ümmet tek bir kiblede birleşmiştir. Allah Teâlâ bu ümmeti kible ile birbirine bağlamış ve kenetlemiştir.²²

Yukarıda zikrettiğimiz nüzül sebeplerinin, ilgili âyetin anlaşılması ve yorumlanmasındaki rolüne baktığımızda kiblenin neden Beyt-i Makdîs'ten Kâbe'ye çevrildiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kiblenin çevrilmesini neden çok istediği meseleleri daha iyi anlaşılacaktır. Zira âyetin inişine sebep olan olay bilinmeseydi kiblenin tahviline gerek olup olmadığı, Yahudilerin Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkındaki küçük düşürmeye ve karalamaya yönelik sözleri ve Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) hem Yahudilere muhalif davranma isteği hem de Hz. İbrahim'in (a.s.) kiblesi olan Kâbe'yi arzularının sebepleri bilinemeyecekti. Bu durum da âyetin tam manasıyla anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesine sebebiyet verecekti. Oysa Yahudilerin bu düşmanca tutumları karşısında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cenab-ı Allah'tan kiblenin değiştirilmesine yönelik talebi âyetin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.

Böylece eski kible neshedilirken yeni kibleyle namazlarda istikbâl-i kible farz olmuştur.²³ Bunun için istikbâl-i kible namazların sıhhat şartlarından biridir.²⁴ Kibleye yönelmenin tayini meselesinde bazı görüş farklılıkları olmakla birlikte Kâbe'yi görenlerin ittifakla Kâbe'ye doğru dönmeleri, uzak mekanlarda bulunanların ise araştırarak kibleyi tayin etmeleri ve bizzat Kâbe'ye ya da onun şatırına / tarafına yönelmelerinin yeterli olacağı ifade edilmektedir.²⁵ Nitekim İbn Abbas'tan rivayet edilen: "Mescittekiler için kible Kâbe'dir. Harem halkı için kible mescittir. Ümmetinden doğu ya da batıda bulunan yeryüzü ehli için ise kible haremendir."²⁶ hadisi de Kâbe'ye yönelmedeki bu ruhsatı dile getirmektedir.

Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise her şeyin Allah Teâlâ'nın takdirinde olmasıdır. Müslümanları şimdiye kadar yöneldikleri kiblede çeviren sebebin ne olduğunu soran inkarcılara, doğunun da batının da kendisine ait olduğunu beyan eden Allah Teâlâ,²⁷ esasında bir mekânın kible olmasının kendiliğinden olamayacağını, o mekânı kible yapma irade ve kudretinin sadece kendisine ait olduğunu da ilan etmektedir. Dolayısıyla Allah (c.c.), gerek Beyt-i Makdîs'i gerekse Mescid-i Harâm'ı kible tayin ederek yüce kudretini de izhar etmektedir.²⁸ Bununla birlikte kiblenin tahvilinden maksat, vahdet şuruyla ümmeti tek bir kiblede birleştirmektir. Zira tevhide delalet etmesi bakımından asıl kible olan Kâbe'ye yönelmek Beyt-i Makdîs'e yönelmekten daha uygun ve daha layıktır. İşte kiblenin tahviliyle şirkin karşısında durma ve tevhitte birleşme maksadı da gerçekleştirilmiştir.²⁹

19 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/174; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/458.

20 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân (İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1917)*, 1/90.

21 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1986), 1/202; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/459; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.)*, 1/432.

22 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/204.

23 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/431; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007)*, 1/228.

24 İstikbâl-i Kible hakkında detaylı bilgi için bk. Muammer Arangül, "Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kiblenin İmkânı Üzerine", *Bilimname* 1/37 (2019), 815-856.

25 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/91; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/160; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/431; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/228; Bu hususta mezheplerin görüşleri için bk. Muhammed Ali Sâbûnî, *Tefsîru âyâti-l-ahkâmi mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l Küttubi'l İlmiyye, 2004), 1/88-90.

26 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Kahire: Dirâsâtü'l Arabiyyetü ve'l-İslâmiyye, 2011), 3/319 (Hadis No: 2266); Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/159; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/459; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûfî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 1/355.

27 el-Bakara 2/142.

28 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/227.

29 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 2/27-28, 31.

2.2. Bakara Sûresi 158. Âyet

Bakara Sûresi 158. âyette Allah Teâlâ hac ve umrenin vaciplerinden olan sa'y hakkındaki hükmünü beyan etmektedir. Bu âyette Cenab-ı Hakk: “*Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.*”³⁰ buyurarak cahiliye döneminde de uygulanan sa'yın İslam ile birlikte uygulanıp uygulanmayacağı hususundaki tereddütleri izale etmekte ve uygulanması yönünde emir ve tavsiyede bulunarak son noktayı koymaktadır.

Esasında Safâ ile Merve arasındaki sa'y, Hz. İbrahim'in (a.s.) eşi Hz. Hâcer'in hatırasını yaşatmak üzere haccın uygulamaları arasına konulmuş ve bu iki tepe Allah'ın (c.c.) nişanelerinden sayılmıştır. Zira Hz. Hâcer, kocası Hz. İbrahim (a.s.) kendilerini bu ıssız vadiye bırakıp gittikten sonra yiyecek ve içecekleri tükenince son derece daralmıştır. Yiyecek ve içecek bulmanın umuduyla bu iki tepe arasında koşan Hz. Hâcer, göstermiş olduğu sabır, sebat ve tevekkül neticesinde Allah Teâlâ'nın nimetine mazhar olmuş ve zemzem suyu ile mükafatlandırılmıştır. Hz. Hâcer'in sabrı, sebatı, tevekkülü ve ilticasına karşılık Allah Teâlâ da onun hatırasını yaşatmak üzere kıyamete kadar bu iki tepeyi dinin nişanelerinden saymıştır.³¹

Safâ ile Merve tepeleri ve bu ikisi arasındaki sa'y, zamanla asli hüviyetlerinden çıkarılarak şirke alet edilmiş, şirkin en bariz alametlerinden sayılan putlar buralara dikilmiştir. Cahiliye döneminde de bu iki tepede birer put bulunmaktadır. Müşrikler, Safâ'da bulunan puta İsfâf, Merve'de bulunan puta ise Naile adını vermişlerdi. İnsanlar bu iki tepe arasında tavaf ederler ve bu putların önüne geldiklerinde onları selamlar ve onlar adına kurbanlar keserlerdi. İşte yukarıda zikrettiğimiz âyetin nüzül sebebine dair rivayet edildiğine göre İslam gelip de putları kırıp putperestliğe karşı topyekûn mücadeleye girişince, Müslümanlar bu iki tepe arasında tavaf etmekten çekinmişler, putperestliğin uygulamasında da Safâ ve Merve arasında tavaf mevcut olduğu için günaha düşmekten korkmuşlardır. Bunun üzerine ilgili âyet nâzil olmuştur.³² Allah Teâlâ bu âyetle Safâ ve Merve'yi sa'y etmekte bir sakınca bulunmadığını ifade ederken diğer yandan da Müslümanları sa'y yapmaları hususunda teşvik etmektedir.³³

Diğer yandan Vâhidî (ö. 468/1076) bu âyetin Ensar hakkında indiğini bildirmektedir. Ensar, cahiliye döneminde Menat putu için haccetmekte, telbiye getirip ihrama girmektedir. İslam geldikten sonra ise Safâ ile Merve arasında da putlar bulunduğu ve cahiliye döneminde bu putlar için sa'y yapıldığı için sa'y etmekten çekinmişlerdir. Bunun üzerine bu âyet inmiştir. Yine Vâhidî Enes b. Malik'in (ö. 93/711-712) şöyle dediğini nakletmektedir: “Safâ ile Merve arasında tavaf etmek cahiliye döneminde Kureyş'in alametlerinden sayıldığından biz bu ikisi arasında tavaf yapmayı kerih gördük ve Müslüman olunca da bu tavafı terk ettik. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”³⁴

Ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzül sebeplerinin önemi ve rolü açısından bir değerlendirme yaptığımızda nüzül sebebinin âyetin doğru bir şekilde anlaşılması ve yanlış anlaşılmanın önünü kesmesi gibi önemli faydalarını görmemiz mümkündür. Zira Allah Teâlâ Kâbe'yi tavaf etmeyi emredip de Safâ ile Merve arasını tavaf hususunda bir emir bildirmeyince sahabe, Safâ ile Merve arasındaki cahiliye uygulamasına dayanarak bu iki tepe arasında sa'y yapmaktan çekinmişler ve sa'yı terk etmişlerdir.³⁵ Umre niyetiyle giden Müslümanların Hudeybiye'de ziyaretten alıkonulmaları neticesinde ertesi sene kaza umresi için gittikleri esnada cahiliye döneminde de var olan Safâ ile Merve arasındaki tavaf uygulaması hususunda tereddütler baş göstermiştir. Sahabe, putlara tazim etmek, Allah'ın dışında bir başka şeye ibadet etmek şirkdir, bu iki tepe arasında tavaf etmek yanlıştır, İslam'ın gelmesiyle Allah'ın dışında bir başka şeye ibadet maksadıyla tazim göstermek doğru değildir diyerek burada tavaf yapmaktan korkmuşlardır.³⁶

30 el-Bakara 2/158.

31 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-A-rabî, 1999), 4/136; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/453; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/59; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/243; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/185-186.

32 el-Bakara 2/158.

33 Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/213; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 25; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/208; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/179; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/145; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 24; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/453; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/151; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/243; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/186.

34 Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 24.

35 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/237; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/178-179; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/470.

36 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/230.

Bir başka görüşe göre ise bu hadise Mekke'nin fethinden sonra gerçekleşmiştir. Mekke fethedilince Kâbe putlardan temizlenmiş ve Kâbe'yi tavaf etmek emredilmiştir. Ancak haccın farz kılınmasıyla birlikte Müslümanlar ilk hac emiri olan Hz. Ebubekir (r.a.) ile beraber hac ibadetini yapmışlar, sıra Safâ ile Merve arasını sa'y etmeye gelince Kureys sa'y yapmış, Ensar ise cahiliye uygulamasını göz önünde bulundurarak sa'y yapmaktan çekinmişlerdir. Daha sonra Hz. Peygamber'e (s.a.v.) burada sa'y yapmak hakkında sorulmuştur. Bunun üzerine izahı sadedinde olduğumuz âyet³⁷ inmiştir. Bu açıklamalarda da görüldüğü üzere ilk etapta Allah'ın emirleri hususunda bazı yanlış veya eksik anlaşılmalara meydana gelmiş, bu iki tepe arasındaki sa'y terk edilmiş yahut günah olabilir endişesiyle çekine çekine yapılmıştır. Ancak yukarıdaki âyetin inmesiyle yanlış veya eksik anlaşılma ve yorumlamaların önüne geçilmiş, asıl maksat ikame edilmiştir. Bu hadise de âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin önemini ve oynadığı rolü göstermesi bakımından dikkate değer bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸

Diğer yandan bu âyetle Müslümanlara adeta şöyle denilmiştir: Cahiliye döneminde bu iki tepe arasında tavaf yapılıyor diye korkmanıza gerek yoktur. Zira müşrikler burayı küfür üzere, siz ise iman üzere, peygamberi tasdik ve Allah'ın emrine itaat üzere tavaf yapıyorsunuz. Dolayısıyla hac veya umrelerinizde Safâ ile Merve'de tavaf yapmanızda bir sakınca ve günah yoktur. Diğer yandan bu iki tepe arasında sa'y yapmak Hz. İbrahim'e (a.s.) ittiba etmektir. Zira o da haccın bir uygulaması olarak sa'y yapmıştır.³⁹ Görüldüğü üzere âyetlerdeki hükümlerin ve İslam'ın emirlerinin anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin ne denli önemli olduğu yukarıdaki izahlarda net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu âyetle Safâ ile Merve arasında sa'y yapmada bir sakınca olmadığı anlaşılmıştır. Ancak yapılacak olan bu sa'yın hükmünün ne olacağı hususunda ihtilaflar mevcuttur. "Bu ikisini tavaf etmenizde bir günah yoktur." ifadesine göre hangi hüküm çıkarılacaktır? Genel manada bu âyetten çıkan hüküm ise Safâ ile Merve arasında sa'y yapmak, Hanefi Mezhebi'nde vacip, Hanbeli Mezhebi'nde sünnet, Maliki ve Şafi Mezheplerinde ise farzdır.⁴⁰ Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerek umrede gerekse hacda Safâ ile Merve arasında sa'y yaptığı da bir gerçektir.

2.3. Bakara Sûresi 220. Âyet

Bakara Sûresi 220. âyette yetimlere karşı takınılması gereken tavrın nasıl olacağından, onlarla ilişkilerde niyeti ıslah olanla ifsat olanın farklı kategorilerde değerlendirileceğinden ve yetimlerin durumlarını, yaşam kalitelerini düzeltmek gerektiğinden bahsedilmektedir. Zira yetimler, toplum içerisinde bakıma, himayeye, ilgi ve alakaya en fazla muhtaç olan kişilerdir. Kur'an-ı Kerim'de yetimlerle ilgili birçok âyet vardır ve bu âyetlerde çeşitli hükümler ortaya konulmuştur.⁴¹ Bu âyetler içerisinde: "Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: "Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışıp (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok). (Onlar da) sizin kardeşlerinizdir. Allah bozguncuyu yapıcı olandan ayırır. Allah dileyeydi sizi zora sokardı. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴² âyeti yetimler hakkındaki bazı şüpheleri gidermesi ve yetimlerle ilişkilerdeki ölçünün nasıl olması gerektiğiyle ilgili son noktayı koyması bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

Cahiliye döneminde yetimlerle alakalı hususlarda bir insana yakışmayacak muameleler bulunmaktadır. Kur'an gerek ahlaki gerekse toplumsal zafiyetlerden kaynaklı bu sıkıntıları gidermek üzere emir ve yasaklar koymuştur. Bu meyanda: "Bir de sana yetimleri soruyorlar."⁴³ âyetinden önce yetimlerin mallarına karşı nasıl bir tavır sergileneceğine dair: "Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın."⁴⁴ âyetiyle bir ölçü konulmuştur. Bunun üzerine yanlarında yetim barındıranlar, yetimler ve malları hususunda daha temkinli yaklaşım sergilemişlerdir. Diğer yandan: "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasıya ateş yemiştir olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehennem) gireceklerdir."⁴⁵ âyetiyle yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ateşle ve cehennemle korkutulmuş ve uyarılmışlardır. Bu âyetlerden sonra sahabilerden yanında yetim barındıranlar

37 el-Bakara 2/158.

38 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/60.

39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/231-232.

40 Safâ ile Merve arasında sa'y yapmanın hükmü ve mezheplerin delilleri için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/96; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/183; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/471; Muhammed Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 1/181; Sâbûnî, *Tefsîru âyâti-l ahkâmi mine'l Kur'an*, 1/98-100; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/150.

41 Yetimlerle ilgili âyetler ve yorumları için bk. Yahya Arslan, "Yetimlerle İlgili Âyetlerin Yorumu", *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 194-219.

42 el-Bakara 2/220.

43 el-Bakara 2/220.

44 el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34.

45 en-Nisâ 4/10.

onlarla sofralarını ayırmışlardır. Onlar, yetimin malını kendi mallarından, yiyeceklerini kendi yiyeceklerinden, içeceklerini kendi içeceklerinden ayırmak suretiyle âyetin tehdidine uğramaktan kendilerini korumaya çalışmışlardır. Kendilerince aldıkları bu tedbir neticesinde yetimlerin sofraları ayrı hazırlanmış, bu sofrada artan yemekler yanlışlıkla yetim malı yeriz endişesiyle saklanmaya başlanmıştır. Saklanan bu yiyecekler ise zamanla bozulmuş, yetimler zarar görür hale gelmiştir. Âyetteki ateş tehdidi karşısında korkan sahabe hem yetimleri himaye etmekten hem de onların mallarını korumaktan uzak durmaya çalışmıştır. Bu durum hem yetimlere hem de sahabeye çok ağır gelince durumlarını Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz etmişler ve bu âyet⁴⁶ nâzil olmuştur.⁴⁷

Yetimleri ıslah etmek; onları okutmak, terbiye etmek, mallarının zayi olmasını önlemek, ticaret gibi helal yollarla mallarının değer kazanmasını sağlamak, nafakalarını temin ederek sefil bir hayata düşmelerine engel olmak gibi davranışlarla rahat edebilecekleri bir yaşam kalitesini sunmak anlamlarını içermektedir. Yetimlerle ihtilat etmek yani karışmak ise; aynı ortamları paylaşmak, bir arada oturmak, aynı sofrada yemek yemek ve eşit muamelelerde bulunmak manalarına gelmektedir.⁴⁸ İslam, cahiliye dönemindeki yanlış uygulamaları kaldırarak yetimlerin din kardeşliğini hatırlatmış ve ihmal ederek zarar vermektense ıslah ederek yetimlere refah bir hayat sunmayı emir ve tavsiye etmiştir. Diğer yandan yetimlere zarar verenleri tehdit ederken ıslah edenleri de mükâfatlandıracağını bildirmiştir.

Yukarıdaki izahlara bakıldığında: “*Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın.*”⁴⁹ âyetiyle “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılğın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.*”⁵⁰ âyetinde Allah Teâlâ'nın muradının ilk etapta tam anlaşmadığı, eksik veya yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Âyet yetimlerin mallarına art niyetle ve zarar verme kastıyla yaklaşanları uyarmaktadır. İslah niyetiyle yaklaşanlara ise bir uyarı ve tehdit söz konusu değildir. İnsanlar bu eksik veya yanlış anlamaları neticesinde yetimleri himaye etmekten vaz geçmişlerdir. Diğer yandan ise yetimlerin terk edilmesi neticesinde hem yetimlerin hem de mallarının zayi olacağı korkusu sahabeye ağır ve zor gelmiştir. Bu zorlukla birlikte belki de bundan daha ağır gelen ise âyetlerdeki uyarıların ve tehditlerin uykuları kaçırarak düzeyde ağır ve etkili olmasıdır.

İnsanların bu tutumları, zaten babaları olmadığı için bakıma ve himayeye muhtaç olan yetimlerin daha da yalnızlaşmalarına, ötekileştirilmelerine sebep olmuştur. Bu ise İslam'ın üstünlüğün ancak takvada olduğu,⁵¹ takva dışındaki diğer hiçbir şeyin üstünlük ve ayrıcalık sebebi olamayacağı, herkesin insan olması hasebiyle eşit ve değerli olduğu düsturlarına ters düşmüştür. Tüm bunlar yani yetimlerle ilgili muamelelerin yetimlerin aleyhine olacak yönde şekil almaya başlaması, âyetlerin yanlış veya eksik anlaşıldığını göstermektedir. Bu durumda: “*Bir de sana yetimleri soruyorlar.*”⁵² âyetinin inmesine sebep olan olayların yani nüzül sebebinin âyetlerdeki hükümleri anlama ve yorumlama noktasındaki rolü çok açık bir şekilde görülmektedir. Zira olaylar neticesinde inen bu âyetle murad-ı ilahi daha doğru ve net bir şekilde anlaşılmalıdır.

Yukarıda da izah ettiğimiz üzere nüzül sebepleri, âyetlerin ve barındırdığı hükümlerin anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Bakıldığında sahabenin, yetimlerin mallarının kendi mallarıyla karışmasından korkmaları neticesinde onlara asıl korkulması gereken hususun yetimlerin mallarının değersiz mallarla değiştirilmesi ve uygunsuz bir şekilde, yetimlerin hem kendileri hem de malları aleyhine olacak şekilde harcamalarda bulunulması olduğu bildirilmiştir. Yetimlerin mallarının korunması ve değer kazanması için çalıştırılması gibi amaçlarla onların mallarıyla ilgilenmenin, mallarını birbiriyle karıştırmanın ise olsa olsa ıslah olacağı ifade edilmiştir. Allah Teâlâ bu âyetlerle bir taraftan insanları eğitmeyi ve yetiştirmeyi amaçlarken diğer taraftan bu gibi olumlu davranışların hem ıslah eden hem de ıslah edilen için hayır olduğunu vurgulamıştır.⁵³ Zira yetimlerin mallarını himaye etmek ihmal etmekten daha hayırlıdır. İnsan olan, kardeşini atamadığı, kendi haline terk edemediği gibi nesep kardeşliğinden daha önemli olan din

46 el-Bakara 2/220.

47 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/349-361; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/47-48; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/280; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 1/145; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 1/186-187; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/62; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Daru'l İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1997), 1/138; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1999), 2/410; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/581-582; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesîr, 1993), 1/254-256; Yazıcı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/89.

48 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1/385.

49 el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34.

50 en-Nisâ 4/10.

51 el-Hucurât 49/13.

52 el-Bakara 2/220.

53 Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/411.

kardeşliği gereği Müslüman da din kardeşi olan yetimleri himayesiz bırakmamalıdır. Çünkü kardeşlik hukuku bunu gerektirmektedir.⁵⁴ İslam toplumunun temelini oluşturan sosyal dayanışma, Müslümanlara yetimleri kollama, himaye etme ve onların mallarını koruma sorumluluğunu yüklemektedir.⁵⁵ Tüm bu manaların ortaya çıkması, âyetlerin deruhte ettiği hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması, bunun neticesinde hayata tatbik edilmesinde sebab-i nüzûlün etkisi ve oynadığı rol açık bir şekilde görülmektedir.

Yukarıdaki izahların neticesinde nüzûl sebeplerinin, âyetlerdeki hükümlerin anlaşılması noktasında sağladığı yarara binaen bu âyetlerden çıkan hükmü de ifade etmekte fayda hasıl olacaktır. Yetimlere bülüğ çağından önce mallarının verilemeyeceği hususunda ulema arasında ittifak vardır. Zira: “*Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğ) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.*” âyetinde bu husus şart koşulmuştur. “*Yetimlere mallarını verin, temiz piş olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahdır.*”⁵⁶ âyetindeki vücûb emrine ve yetim malı yemenin büyük günah olduğuna istinaden rüşdüne⁵⁷ erdiklerinde yetimlerin mallarını kendilerine teslim etmek ise vaciptir. Şayet bülüğ ermekle birlikte rüşdüne ermezse bu durumda son olarak dede yaşı olarak da kabul edilen 25 yaşından itibaren mallarını yetimlere teslim etmek gerekmektedir.⁵⁸

2.4. Nisâ Sûresi 43. Âyet

Nisâ Sûresi'nin 43. âyetinde genel hatlarıyla sarhoş ve cünüp iken namaza yaklaşamayacağından, şartlar gerektirdiğinde teyemmüm edilebileceğinden bahsedilmektedir. Ancak bu araştırmada sarhoş iken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın kısmıyla ilgili hususlar ve bu bölüm hakkındaki nüzûl sebepleri ele alınacaktır. Bu durumda ilgili âyet şöyledir:

“*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.*”⁵⁹

İçki hakkında inen emirlerde bir tedricilik olduğu görülmektedir. Zira cahiliye döneminde Araplarda gerek kumara gerekse içkiye karşı bir düşkünlük olduğu bilinmektedir. Bağımlılıktan kurtulmak da ancak tedrici bir yaklaşımla mümkün olmaktadır. Bunun için Allah Teâlâ içki hakkında ilk önce hurma ve üzüm dikkatleri çekmiş, bu iki meyveden hem içki hem de güzel besinler elde ettiklerini insanlara hatırlatarak bunlar üzerinden insanları tefekküre davet etmiş, ancak içkinin hükmü hakkında bir emir beyan etmemiştir.⁶⁰ İkinci aşamada, içki kesin haram kılınmadan önce yanına kumar da eklenmiş ve insanlar alıştırılarak her ne kadar içkiden bazı faydalar elde edilse de zararının daha büyük olduğu vurgulanmıştır.⁶¹ Üçüncü aşamada, sarhoş iken namazlara yaklaşılması gerektiği bildirilmiştir.⁶² Son olarak dördüncü aşamada: “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.*”⁶³ âyetiyle hem içki hem de kumar kesin olarak yasaklanmış ve haram kılınmıştır.⁶⁴

Sarhoş iken namaza yaklaşmamayı emreden âyetin içki konusunda henüz üçüncü aşama olduğunu yani içkinin henüz haram kılınmadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu âyetin nüzûl sebebine bakıldığında Vâhidî iki farklı rivayet zikretmektedir. Birincisine göre bu âyet sahabeden bazıları hakkında inmiştir. Onlar içki içmişler, sarhoş olup kendilerinden geçmişler ve bu arada namaz vakti girmiştir. Namazlarında kaç rekât kıldıklarını ve ne okuduklarını bilememişlerdir. Bunun üzerine bu âyet inmiştir.⁶⁵

54 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/89.

55 Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/370.

56 en-Nisâ 4/2.

57 Rüşd hakkında detaylı bilgi için bk. Saffet Köse, “Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008)*, 35/298-300; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016)*, 485.

58 Yetimlere mallarının tesliminin hükmü hakkında detaylı bilgi için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/47-50, 61-64; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî-l-ahkâmi mine'l Kur'an*, 301-302.

59 en-Nisâ 4/43.

60 en-Nahl 16/67.

61 el-Bakara 2/219.

62 en-Nisâ 4/43.

63 el-Mâide 5/90.

64 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/345.

65 Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 87.

Diğer bir rivayete göre ise Abdurrahman b. Avf (r.a.) sahabeden bazılarının yemek hazırlamış ve onları yemeğe davet etmiştir. Yemek yenip içki içilmiş ve sarhoş olmuşlardır. Daha sonra akşam namazı vakti girince Abdurrahman b. Avf (r.a.) onlara namaz kıldırması ve namazda Kâfirûn Sûresi'ni okumuştur. Ancak içkinin etkisiyle yanlış okumuş, âyetleri karıştırmış ve namazı ikame edememiştir. Bunun üzerine bu âyet inmiştir.⁶⁶ Bu rivayetin başka bir versiyonunda ise namazı Hz. Ali (r.a.) kıldırması ve Kâfirûn Sûresi'ni okumuş ancak âyetleri karıştırmıştır. Bunun üzerine bu âyetinmiştir.⁶⁷

Sarhoşken namaza yaklaşmanın âyeti indikten sonra Müslümanlar namaz aralarında içki içmekten sakınmaya başlamışlardır. Ancak yatsı namazından ve sabah namazından sonra vakit geniş olduğu için içki içmeye devam edenler olmuştur. Çünkü âyette içkinin haramlığına dair bir emir söz konusu değildir.⁶⁸

Şimdi yukarıdaki bilgiler ışığında bir değerlendirme yapıldığında âyetlerin anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin önemi de ortaya çıkmaktadır. İçkinin haram kılınma sürecinde ikinci aşamada yani içki kesin haram kılınmadan önce yanına kumar da eklenmiş ve insanlar alıştırılarak her ne kadar içkiden bazı faydalar elde edilse de zararının daha büyük olduğuna dikkatler çekilmiştir. Sahabeden bazıları bu âyetteki “قُلْ فِیْهِمَا اِثْمٌ كَبِیْرٌ وَمَتَافِیْحٌ لِلنَّاسِ □□ / De ki: “Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır.”⁶⁹ ifadesinde yer alan اِثْمٌ / ism kelimesini kötülük, eziyet, zarar, sıkıntı şeklinde anlayarak içkiyi اِثْمٌ / ism için değil faydalarından dolayı içtiklerini söylemişler ve içki içmeye devam etmişlerdir. Tabi bu âyet, içkinin yakın zamanda yasaklanacağına da işaret etmektedir.⁷⁰

Bununla birlikte içkide büyük günah vardır ifadesinden sonra içkinin haram olduğuna hükmederek içkiyi terk edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu âyeti anlama noktasında iki farklı durum ve grup ortaya çıkmaktadır. Birincisine göre içki henüz haram kılınmamıştır. İkincisine göre ise içki haram kılınmıştır. İçkinin hükmü konusundaki bu ikinci aşamadan sonra içkiye devam edenlerin namazlarında yaptıkları hatalar neticesinde: “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.”⁷¹ âyeti inmiştir. Esasında içkide büyük günah olduğunun bildirilmesiyle haram kılınmasa da terk edilmesinin daha uygun olduğu vurgulanmıştır. Zira sarhoşken namaza yaklaşmayı yasaklayan âyetin inmesine sebep olan olay bunu göstermektedir. Âyetin inmesine sebep olan bu hadise âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin önemini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İçkinin haram kılınması aşamalarını, inen âyetleri sahabenin ilk etapta nasıl anladığını ve nüzûl sebeplerinin bu anlayışları ne oranda etkilediğini görmek açısından bu aşamalarındaki yorumlara bakmakta fayda bulunmaktadır. Dolayısıyla: “De ki: “Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır.”⁷² âyeti inince sahabenin bir kısmı ondan gelecek faydaya ihtiyacımız yoktur diyerek içkiyi hemen bu aşamada terk etmişler, diğer bir kısmı ise biz faydasını alıyor zararını terk ediyoruz diyerek içkiyi kullanmaya devam etmişlerdir. Daha sonra: “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.”⁷³ âyeti inmiştir. Bu âyet inince yine sahabenin bir kısmı bizi namazdan alıkoyacak, meşgul edecek bir şeye ihtiyacımız yoktur diyerek içkiyi terk etmiş, diğer bir kısmı ise sadece namaz aralarında terk edip vakit aralarının uzun olduğu yatsı ve sabah namazlarından sonra içmeye devam etmişlerdir. Nihayet: “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”⁷⁴ âyetiyle Allah Teâlâ içkiyi tamamen haram kılmıştır.⁷⁵ Böylece sahabenin, âyetleri farklı farklı değerlendirerek hükümler çıkarmalarında nüzûl sebeplerinin de etkisi görülmüş olmaktadır.

Sarhoşların namaza yaklaşmalarını yasaklayan bu âyetle hem ne dediğini bilmeyen sarhoşun namazının sahih olmadığı hem de sarhoşluğun dolayısıyla sarhoşluk veren şeylerin haram olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan bu âyetle gerek sarhoşun gerekse cünüp olan kişilerin mescitlere girmesinin hatta yakınından geçmelerinin bile caiz olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁶ Diğer yandan Hanefiler, لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ / namaza yaklaşmayın ifadesinden bizzat namazın

66 Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 87.

67 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/376.

68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/61.

69 el-Bakara 2/219.

70 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/69.

71 en-Nisâ 4/43.

72 el-Bakara 2/219.

73 en-Nisâ 4/43.

74 el-Mâide 5/90.

75 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/286.

76 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/12.

kendisinin anlaşıldığını çünkü تَعَلَّمُوا مَا تَقُولُونَ حَتَّى / ne dediğinizi bilinceye kadar ifadesinin namazda kıraat, dua ve zikir gibi meşru olan sözlere delalet ettiğini söylemişlerdir. Şafililer ise namazın kılındığı mekân olan mescitlere yaklaşmanın yasaklandığını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre yaklaşmak veya uzaklaşmak bir mekânla alakalı durumlardır. Diğer yandan اَلْأَعْيَابِ سَبِيلِ / ayakyolundan ifadesinin istisna edilmesi mescitlere yaklaşmanın yasaklanmasıyla alakalıdır. Çünkü yaklaşmanın nehyinin namaza hamledilmesi durumunda bu istisna sahih olmaz. Dolayısıyla burada kastedilen cünüp olanlarla birlikte sarhoşların da mescide yaklaşmamalarıdır.⁷⁷

Namaz, kişinin rabbine karşı acziyetini bildirdiği, bütün bedeniyle kulluğunu izhar ettiği bir ibadet olduğundan sarhoşluk, namazda dikkat edilmesi gereken âdâbı yerine getirmeye mani olmaktadır. Zira sarhoş olan kişi namazın bütün rukunlerini ve tadil-i erkânını yerine getirme hususunda gaflet gösterecektir. Diğer yandan namazda gösterilmesi gereken huşu ve samimiyet de gösterilemeyecektir. Bunun için Allah (c.c.) sarhoşken namaza yaklaşılmasını yasaklamıştır.⁷⁸

Yukarıda yapılan tüm izahlardan sonra nüzûl sebeplerinin, âyetlerin deruhte ettikleri hükümleri anlama, yorumlama ve ortaya çıkarma noktasında ne kadar önemli bir role sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır.

2.5. Enfâl Sûresi 27. Âyet

Kur'an'ın hüküm bildiren âyetlerinden birisi olan Enfâl Sûresi 27. âyet, Müslümanların en başta Allah Teâlâ'ya karşı hıyanetten uzak durmaları gerektiğini emretmektedir. Bu âyet Allah'a (c.c.) ihanet etmekten sakındırırken Hz. Peygamber'e de (s.a.v.) ihaneti yasaklamaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslam'ın ilk devlet başkanı olması hasebiyle onun nezdinde devlete ihanetten de uzak durulması emredilmektedir. Diğer taraftan bu âyette Müslümanların aralarındaki emanetlere hainlik etmemeleri gerektiği de vurgulanmaktadır. Gerek Allah (c.c.) gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse İslam devleti ve toplumuna karşı ihaneti yasaklayan âyet ise şöyledir:

“Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.”⁷⁹

Yukarıdaki âyetin nüzûl sebebi hakkında birkaç rivayet bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesini zikretmek yeterli olacaktır. Rivayetlerden birincisine göre bu âyet Hâtıb b. Ebû Beltea (r.a.) hakkında inmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'nin fethini planlarken bu sahâbi Mekke'deki akrabalarını güvence altına alma düşüncesiyle Kureys'e bir mektup yazarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaş hazırlığında olduğunu bildirmek istemiştir. Yazdığı mektubu da o sıralarda Medine'ye Müslüman olmak için gelen ve sonra yolda irtidat edecek olan Sâre adındaki bir kadına teslim etmiştir. Ancak Allah (c.c.) bu durumu bildirince Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali'nin de (r.a.) içinde bulunduğu bir grubu kadının peşinden göndererek yolda kadını yakalatmış ve mektubu aldırmıştır. Mektup Hâtıb b. Ebû Beltea'ya (r.a.) okununca yaptığını ikrar etmiş, mektubu gönderme sebebinin izahtan sonra pişmanlığını ifade etmiştir. Müslümanlar aleyhine bir hıyanet olarak kabul edilen bu olay üzerine ilgili âyet inmiştir.⁸⁰

İkinci rivayete göre ise bu âyet Ebû Lübâbe (r.a.) hakkında inmiştir. Bilindiği üzere hicretten sonra Medine Sözleşmesi imzalanmıştır. Fakat Kurayzaoğulları bu sözleşmeye sadık kalmamışlar ve Müslümanlara ihanet etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) onların kalelerini kuşatmıştır. Çaresiz kalan ve yenileceklerini anlayan Kurayzaoğulları antlaşma yapmak istemişlerdir. Ancak antlaşmada Sa'd b. Muâz'ın (r.a.) hakem olmasını, ona güvenebileceklerini söylemişlerdir. Müslümanları temsilen giden Ebû Lübâbe (r.a.) Kurayzaoğullarının yanına varınca onlar Sa'd b. Muâz'ın (r.a.) kendileri hakkında hangi hükmü verdiğini sormuşlar, Yahudilerle menfaat ilişkisi olan ve bazı akrabaları bulunan Ebû Lübâbe (r.a.) eliyle boğazını kesme işareti yapmıştır. Ebû Lübâbe (r.a.) bu işareten sonra hata yaptığını anlamış, pişmanlık duymuş, kendisini mescidin direğine yedi veya dokuz gün bağlayarak aç susuz bir şekilde tövbe etmiş ve tövbesi kabul olunca kendisini çözmüştür. Bu olay üzerine o, malının tamamını infak etmek istemiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) ise üçte birinin yeterli olacağını bildirmiştir. İşte bu âyet bu hadise üzerine inmiştir.⁸¹

77 Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî-l ahkâmi mine'l Kur'an*, 1/345-346.

78 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 3/930.

79 el-Enfâl 8/27.

80 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/41; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 3/1176; *Hadisenin detaylı anlatımı için bk. Mehmet Ali Kapar, "Hâtıb b. Ebû Beltea Hayatı ve Faaliyetleri", İstem 17/33 (2019), 4-8.*

81 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/481-482; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 134; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri Vâhidî, *el-Basît fi tefsîri'l-Kur'an (İmadetü'l-Bahsi'l-İlmiyye*, 2009), 10/106-107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/213-214; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/475; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/394-395; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/40-41; Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî (Beyrut: Daru'l Kütubi'l-İlmiyye*, 1994), 5/183; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 3/1176.

Yukarıda izah ettiğimiz nüzûl sebepleri doğrultusunda âyeti değerlendirdiğimizde âyetin ortaya koyduğu hükümler daha net bir şekilde anlaşılmalıdır. Zira nüzûl sebepleri sayesinde âyetin arka planı çok açık bir şekilde görülmekte, Allah'a, peygambere ve emanetlere hainlik etmenin ne demek olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında Allah'a ihanet; O'nun emir ve yasaklarına riayet etmemek dolayısıyla kulluk vazifelerini ihmal etmek demektir. Peygambere ihanet; onun sünnetine uymamak ve muhalif davranmak demektir. Hz. Peygamber (s.a.v.) devlet başkanı olduğu için devlet sırlarını sızdırmak da aynı zamanda peygambere ihanet anlamı taşımaktadır. Müslümanlara ve emanetlerine ihanet ise gerek insani gerekse İslami ilişkilerinde aralarındaki güveni sarsacak tavır ve davranışlar sergilemek anlamlarına gelmektedir.⁸² Görüldüğü üzere nüzûl sebebi, âyetin geniş bir çerçevede değerlendirilmesine imkân vermiştir. Her ne kadar sebep hususi olsa da maksat umumidir. Dolayısıyla hıyanet küçük büyük bütün günahları kapsamaktadır.⁸³ Neticede Müslümanların istikamet üzere olmalarında hıyanetten sakınmak ve emanete riayet etmek büyük önem arz etmektedir.⁸⁴

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî (ö. 538/1144) çok değerli bir tespitte bulunmuştur. Bu tespite göre hıyanet noksanlık, vefa ise tamlık ve tam olma anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla noksanlaştıran ihanet etmiştir ve ihanet, emanet ve vefanın zıddıdır. Çünkü herhangi bir hususta bir kişiye ihanet etmek o kişide birtakım şeyleri noksanlaştırmak anlamına gelmektedir. Şu halde Allah Teâlâ'nın emirlerini noksanlaştıranlar yani yapmayanlar Allah'a, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uymayanlar Hz. Peygamber'e (s.a.v.), birbirlerinin emanetlerini zayi edenler veya muhafaza etmeyenler de birbirlerine ihanet içerisindedirler demektir.⁸⁵ Zaten insan, Allah ve Rasûlüne ihanete bir başladı mı, kendi aralarındaki mal, can, namus, devlet sırları ve menfaati gibi hususlarda da ihanet içerisine girmesi muhtemeldir. Çünkü Allah'ın haklarına riayet etmeyenlerin insanların haklarına riayeti muhaldir.⁸⁶

Hıyaneti, kişinin zahirinin batınına uymaması ve ganimet mallarına ihanet olarak değerlendiren Konyalı Mehmet Vehbi Efendi de (ö. 1369-1949) nüzûl sebebine dayanarak emanete hıyanetin başlıca sebebinin evlat muhabbeti ve ailenin geçim derdi olduğunu beyan etmiştir. Zira Ebû Lübâbe'yi (r.a.) yukarıda izahını yaptığımız davranışa sevk eden malı ve evlat sevgisidir. Onları güvence altına almak için bu davranışta bulunmuştur.⁸⁷ Zaten bir sonraki âyette: "Bilin ki mallarınız ve çoluk çocuğunuz birer deneme aracıdır. Allah katında ise büyük bir mükafat vardır."⁸⁸ buyrulması da buna işaret etmektedir. O'nu, ihaneti farklı bir açıdan değerlendirmeye ve ihanetin sebebinin evlat ve mal sevgisi olduğuna sevk eden şey, âyetin nüzûl sebebidir. Bu da âyetlerin ve hükümlerinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin rolünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Âyetin iman edenlere hitap ederek başlaması hainlikten sakınmanın ve emanetlere riayetinin iman gereği olduğuna işarettir.⁸⁹ Nüzûl sebeplerinin de yardımıyla âyetten anlaşıldığı üzere Allah ve Rasûlüne ihanet haramdır. Ahlaki bir eksiklik ve kusur olan hıyanet, toplum içerisinde ayıp sayılmıştır. Hıyanet, yapıldığı duruma göre günah olup dinimizce de şiddetle yasaklanmıştır.⁹⁰ Zira Kur'an'da emanetlere riayet⁹¹ ve emanetlerin sahiplerine verilmesi emredilmiş,⁹² emanetleri korumak⁹³ Müslümanların en belirgin vasıflarından sayılmıştır. Hıyanetten sakındıran ve emanete riayeti emreden âyetlerden de anlaşıldığı üzere izahı sadedinde olduğumuz ilgili âyet, hıyanetin haram, emanete riayetinin ise farz olduğunu göstermektedir.

2.6. Nûr Sûresi 27. Âyet

Nûr Sûresi 27. âyette Allah Teâlâ, müminlere hitap ederek toplumsal bir edep kuralına dikkatleri çekmektedir. Kişi her ne kadar kendi evine rahat bir şekilde girse de başkalarının evine girerken bu kadar rahat davranışlar sergilememelidir. Zira başkalarının evi, ev hali ve ev ahalisi bir diğer kişiye mahremdir. Bu uygulama hem aileyi hem de toplumu muhafaza etmeye yönelik bir tedbir olup iman da bir gereğidir. İslam'ın âdâb-ı muâşeret kurallarının en önemlilerinden birisi hususunda bazı yasaklamaları getiren ilgili âyet ise şöyledir:

82 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/681; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 2/378-379.

83 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/41; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/322.

84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/323.

85 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/213; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/475.

86 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 5/1877; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/267.

87 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 5/1877-1878; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 2/379.

88 el-Enfâl 8/28.

89 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/267.

90 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 5/1878; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/682.

91 el-Bakara 2/283.

92 en-Nisâ 4/58.

93 el-Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32.

“Ey iman edenler! Kendinizi tanıtip izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlarsınız.”⁹⁴

İslam, Allah Teâlâ'nın emirlerinin yaşandığı, yasaklarından kaçınıldığı bir toplum inşa etmek istemektedir. Bu toplum ise bir taraftan O'nun emir ve yasakları hususunda azami hassasiyet gösterirken diğer taraftan âdâb-ı muâşerete dair kurallara riayet eden bir toplum olmalıdır. Zira toplumsal birlik, düzen ve güven Kur'an ve sünnetin koyduğu düsturlardan müteşekkil olan âdâb-ı muâşeret sayesinde olacaktır. Bu minvalde vahyin indiği döneme gittiğimizde cahiliye toplumunda gerek şahısların gerekse hanelerin haremlğine dikkat edilmediği göze çarpmaktadır. Bu dönemde insanların ve hanelerin dokunulmazlığı ihlal edilmektedir. İnsan haysiyetine yakışmayan, insanın onurunu, şeref ve namusunu hiçe sayan bu toplumsal düzenin, toplumun temel taşı olan aileden ve o ailenin barındığı haneden düzeltilmeye başlanması dikkatleri calip bir durumdur. Gerek ilgili âyetin izin almadan ve selam vermeden başka evlere girmeyin yasağı⁹⁵ gerek hemen ardından gelen diğer âyette, gidilen evde eğer kimse bulunamaz ve izin verilmezse içeri girilmemesi ya da dönün denirse hemen dönülmesi yönündeki emir ve yasaklar⁹⁶ gerekse daha sonraki âyette, oturulmayan ve içerisinde kişilerin eşyalarının bulunduğu meskenlere girilmesinde bir sakınca olmadığını beyan eden hükümler⁹⁷ tamamen örnek bir İslam toplumu oluşturmaya, ailelerin mahremiyetini korumaya ve kişilerle ailelerin üzerindeki töhmeti kaldırmaya yöneliktir.

Cahiliye döneminde kişilerin ve hanelerin mahremiyetinin ihlaline dair davranışlardan bir kısmını yansıtan yukarıdaki açıklamalardan sonra izahı sadedinde olduğumuz âyetin neden böyle bir yasaklamaya gittiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için nüzûl sebebine bakmakta fayda hasıl olacaktır. Bu âyetin nüzûl sebebine dair iki farklı rivayet zikredilmektedir. Bunlardan birincisine göre Ensar'dan bir kadın bir gün Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelmiş ve “Yâ Rasûlellah, ben evimde öyle bir halde bulunuyorum ki hiç kimsenin beni bu halde görmesini istemiyorum. Hatta ne çocuğumun ne de babamın beni bu halde görmesinden hoşlanıyorum. Bununla birlikte ailemden birilerinin ben bu haldeyken yanıma girivermeleri de hiç eksik olmuyor. Bu durumda ne yapmalıyım?” diye sormuş, bu soru üzerine bu âyet inmiştir.⁹⁸

Diğer rivayette ise cahiliye döneminde bir kişi, arkadaşı yahut bir yakınıyla karşılaştığında dünya ve ahiret selametini şamil olan selamı bilmediklerinden ona “sabahınız hayat olsun ya da hayırlı olsun veya akşamınız hayat olsun ya da hayır olsun” derlerdi. Cahiliye toplumunun selamlaşma şekli böyleydi. Diğer yandan birisi bir arkadaşı ya da yakınının evine gittiğinde izin istemez hatta baskın yapar gibi içeri daldı. İçeri girince de ben geldim derdi. Bu durum ev sahibini üzer ve rahatsız ederdi. Öyle ki kişi ailesiyle birlikteyken bile evlere çat kapı girişler olurdu. Allah Teâlâ hem ailelerin iffetlerini korumak hem ayıplarını örtmek hem de toplumdaki bu yanlış davranışların tümünü değiştirmek üzere bu âyeti indirdi.⁹⁹

Yukarıda zikredilen nüzûl sebeplerine bakıldığında ilgili âyetin indiği dönemin sosyal yapısı, toplumsal kurallar hususundaki tavırları ve âyetin neden böyle bir yasaklamaya gittiği çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da âyetlerin dolayısıyla âyetlerdeki hükümlerin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin önemini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Cahiliye dönemindeki toplumsal davranışlar hususunda gösterilen zafiyetler neticesinde inen bu âyetle hem kişilerin hem de ailelerin şeref ve haysiyetlerinin korunmasının amaçlandığı görülmektedir. Çünkü haneler töhmetten uzak tutulması gereken önemli mekanlar olup her türlü taarruzdan ve edepsizlikten korunmalı, iffet, güvenlik ve huzuru ihlal edecek tüm davranışlardan sakınılmalıdır. Bu da ancak âyetin koyduğu hüküm sayesinde yani evlere izinsiz ve selamsız girilmemesiyle mümkün olmaktadır.¹⁰⁰ Allah Teâlâ'nın huzur ve dinlenme yeri kıldığı evler¹⁰¹ insanların sığındığı, gönüllerin ferahladığı, iffetlerin korunduğu, mahremiyetlerin gizlendiği mekanlardır. İslam'da bu mekanların dokunulmazlığı vardır. Hayat sistemi olan Kur'an, kendisine inananları yüksek bir edeple edeplendirerek nazik ve kibar fertlerden oluşan bir toplum inşa etmeyi hedeflemektedir. Bedensel ayıpları örten evlere izin isteyerek girmek, aynı zamanda ev sahibinin görülmesini istemediği dağınıklık, yiyecek, giyecek veya eşyaya yönelik ayıp ve kusurları hatta gizli kalmasını istedikleri psikolojik duyguları da örtmektedir. İslam'ın hedeflediği bu yüce davranış-

94 en-Nûr 24/27.

95 en-Nûr 24/27.

96 en-Nûr 24/28.

97 en-Nûr 24/29.

98 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/147; *Vâhidî, Esbabü'n-nüzûl*, 186; *Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/213; *Suyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/171.

99 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/357; *Suyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/176.

100 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/35-36.

101 en-Nahl 16/80.

lar da ancak izahı sadedinde olduğumuz âyetin ortaya koyduğu hükümlere riayetle mümkün olmaktadır.¹⁰² Çünkü şer’i bir edep olan bu davranış ile Allah (c.c.) inanan kullarını edeplendirmektedir.¹⁰³ Zira özel bir şekilde yaratılan ve mükerrem kılınan insan, özel hallerine başkaları muttali olmasın, bozuk niyetli kişilerin gözlerine karşı setredilsin diye evlerle lütufta bulunulmuştur.¹⁰⁴ Bu amacın gerçekleşmesi de ancak âyetin emrettiği izinsiz ve selamsız girilmesi ile mümkün olmaktadır.

Evlere izin alarak girmenin ehemmiyetini izah ettikten sonra izin istemenin edeplerinden de bahsetmek uygun olacaktır. Hane halkından çocukların bile büyüklerin odalarına girerken izin istemelerini emreden İslam’ın¹⁰⁵ yabancılar hususunda kayıtsız kalması mümkün değildir. Dolayısıyla bu hususta bazı edeplerin de olması doğaldır. Hz. Peygamber (s.a.v.) izin istemenin üç kere olduğundan, eğer izin verilirse girilebileceğinden, verilmezse geri dönülmesi gerektiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁶ Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.), gireyim mi, diye izin isteyen bir adam için hizmetçisini göndererek “Es-selâmü aleyküm, girebilir miyim?” şeklinde öğrettiği izin isteme şekli¹⁰⁷ de izin istemenin bir diğer edeplerindedir. Diğer taraftan izin isterken evin içerisini göreceğ şekilde kapıya doğru dönmek, yan durmak da önemli bir husustur.

Evlere girmek isteyenlerin üç defa izin istemelerindeki hikmeti Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) şöyle izah etmektedir: Birinci izinde ev sahibi acaba gelen mi var, diye sükût etmektedir. İkincisinde gerek kendilerine gerekse evlerine çeki düzen vermektedirler. Üçüncü izin istemede ise gelen kişiye ya izin verilmekte ya da izin istekleri reddedilmektedir.¹⁰⁸

İzahı sadedinde olduğumuz âyet¹⁰⁹ esasında birçok hikmeti de barındırmaktadır. Zira izin istemek, ev sahibinin ayıplarına muttali olmayı önlemekte, aniden girişlerde gözün görmesi muhtemel durumları görmeyi, ev sahibinin başkasından sakladığı bazı şeylere vakıf olmayı engellemekte, başkasının mülkünde izinsiz tasarruflarda bulunmanın önüne set çekmektedir.¹¹⁰ Başkalarının evine izinsiz girilmemesindeki hedef aile mahremiyetlerini korumak olduğu için tecessüs duygularının da önüne geçmektedir.¹¹¹ Zaten Allah Teâlâ tecessüsü yasaklamaktadır.¹¹² Görüldüğü üzere ilgili âyetin sonunda Allah Teâlâ’nın üzerinde tefekkür edilmesini istediği ve insanlar için daha hayırlı olduğunu ifade ettiği evlere selam ve izinle girme hükmü, gerek fertlerin gerek ailelerin gerekse toplumların her türlü kem göz, kötü söz ve davranışlardan berî olmaları için büyük önem arz etmektedir.

İzahı sadedinde olduğumuz âyetin ortaya koyduğu hükümlere baktığımızda, önce izin istenmeli sonra selam verilmesi, Hz. Peygamber’in de (s.a.v.) işaretiyle izin üç kere istenmeli, kapıya sağ ya da sol yanını dönmeli, direkt kapıya bakmamalı, ev halkı da birbirlerinin odalarına girerken izin istemelidir. Diğer taraftan ulemanın çoğunluğuna göre izin istemek gözleri haramdan koruduğu için vacip, selam ise sevgi ve muhabbeti sağladığı için müstehaptır. Aynı şekilde bir başkasının mülküne izinsiz girmek gasp hükmünde olduğundan evlere izinsiz girmek de hem hukuken hem de kazaen haramdır. Kişinin kendi evinde başkasına ait odalara izinsiz ve selamsız girmek bile uygun olmayıp edeben ve diyaneten yasaktır.¹¹³

Neticede yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız âyetin neden indiğini, inerken hangi hedefleri taşıdığını, aile mahremiyetine dair zaafı kendilerinde barındıran cahiliye toplumundan nasıl bir toplum oluşturmayı amaçladığını ve bu âyetin ortaya koyduğu hükümleri daha doğru ve net bir şekilde anlayabilmek için nüzûl sebeplerinin oynadığı rol de bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

102 Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 7/469-471.

103 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/36.

104 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/212.

105 en-Nûr 24/58-59.

106 Buhârî, “İsti'zan” 13; Müslim, “Âdâb” 34.

107 Ebû Dâvûd, “Edeb” 126.

108 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/357.

109 en-Nûr 24/27.

110 Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 9/3710-3711.

111 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/65-67.

112 el-Hucurât 49/12.

113 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/357; *Sâbûnî, Tefsîru âyâtî-l ahkâmi mine'l Kur'an*, 2/96-102; *Yazır, Hak Dini Kur'an Dili*, 6/35.

Sonuç

Ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin öneminden bahseden bu çalışmada altı âyet örnek olarak seçilmiştir. Bu âyetlerin izahında, anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerinin rolünü göstermek bakımından hem klasik hem de modern dönemde yazılan birtakım tefsirler incelenmiştir. Bu incelemeler neticesinde bazı sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçları aşağıda izah etmekte fayda vardır.

Öncelikle nüzûl sebepleri, âyetlerin neden indiğini göstermesi bakımından dikkatle incelenmesi gereken bir konudur. Zira âyetlerin inmesinin arka planı bilinmediği takdirde ilgili âyetlerin yanlış veya eksik anlaşıldığı görülmüştür. Âyetlerin inmesine sebep olan nüzûl sebepleri yanlış veya eksik anlaşılmanın da önüne engel olmaktadır.

Diğer yandan incelenen âyetlerde de görüldüğü üzere ahkâm âyetlerinin kimler hakkında, hangi olay üzerine, ne zaman ve nerede indiğinin bilinmesinin, ilgili âyetin ilahi murada uygun bir şekilde yorumlanması hususunda büyük katkısının olduğu ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın neticesinde âyetlerin daha geniş çerçevede değerlendirilebilmesi bakımından nüzûl sebeplerinin öneminin yadsınamayacak derecede olduğu da ortaya çıkmaktadır. Özellikle bazı âyetler hakkında birden fazla nüzûl sebebinin zikredilmesi, âyetlerin farklı düzeylerde ve alanlarda anlaşılmasına ya da farklı hükümlere hamledilmesine olanak sağlamaktadır. Çünkü bu sebepler, âyetler üzerinde düşünen kişilere yeni ufuklar açmakta ve ilahi murada uygun yeni yorum kapılarını aralamaktadır.

Araştırmanın neticesinde ulaşılan bir diğer sonuç da âyetler bir olay, kişi ya da bazı şartlar içerisinde inmiş olsalar da bu âyetlerle umumi amaçlar hedeflenmiştir. Aksi takdirde âyetler, ilgili olaylarla sınırlı tutulduğunda Kur'an'ın her zaman ve zemine hitap etme özelliği göz ardı edilmiş olacaktır ki bu da Kur'an'ın gönderiliş amacına ters düşmektedir. Böyle bir hataya düşülmesi Kur'an'ın mana zenginliğine engel olacak, Kur'an belli bir zamana hapsedilecektir. Bunun için ilim geleneğimizde: "Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilmelidir." kuralı büyük önem arz etmektedir. Bu kuraldan da anlaşılacağı üzere bir olay üzerine veya bir kişi hakkında inen âyet, hem o meseleye açıklık getirmekte hem de benzer durumların anlaşılması ve yorumlanmasında uygulanması gereken hükmü açıklamış olmaktadır.

Neticede ahkâm âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında hem mana zenginliği sağlaması hem eksik ve yanlış anlaşılmanın önüne geçmesi hem kapalı ifadelerin açıklığa kavuşturulması hem de benzer durumlarda nasıl hükümler çıkarılacağı hususlarında nüzûl sebeplerinin oynadığı rol büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994.
- Arangül, Muammer. "Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kiblenin İmkânı Üzerine". *Bilimname* 1/37 (2019), 815-856.
- Arslan, Yahya. "Yetimlerle İlgili Âyetlerin Yorumu". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 194-219.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Sebeb-i Nüzül Rivayetleri Bağlamında Âl-i İmrân Suresinin 1-80. Âyetleri ve Muhkem-Müteşâbih Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2019), 153-169.
- Bağış, Mehmet. "Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesevî Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 630-655.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 24 Cilt. Kahire: Dirâsâtü'l Arabiyyetü ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Mealî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1917.
- Çıtır, Aslan. "Kur'an Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler". *Balkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 21-56.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV, 17. Basım, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV, 50. Basım, 2016.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîd*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1999.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2016.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usulü'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1. Basım, 2012.
- Hamurlu, Mustafa. "Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Yansıması: Âl-i İmrân Sûresi 28 ve 118. Âyetler Örneği". *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 98-113.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hâtub b. Ebû Beltea Hayatı ve Faaliyetleri". *İstem* 17/33 (2019), 1-19.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Karaoğlu, Arslan. "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzül Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 69-97.
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fi ulümü'l Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2. Basım, 2015.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fi tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Köse, Saffet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 2. Basım, 1964.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.
- Okumuş, Mesut vd. *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul, 1988.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fî lûmi'l Kur'an*. Mekke: el-Mektebetü'l Hanefiyye, 3. Basım, 1988.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jil, 2. Basım, 1979.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâtî-l ahkâmi mine'l Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2004.
- Sarıgül, Murat. "Ahkâm Âyetlerinin İşâri Yorumu (Alusî Örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2018), 57-87.
- Semerkandî, Ebü'l-Lays İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî'tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-efsîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. V Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbabü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübî'l İlmiyye, 1986.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'an*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı?" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 407-437.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1957.
- Zertürk, Hidayet. *Ahkâm Âyetleri ve Tarihselcilik*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Zertürk, Hidayet. *Ulûmu'l Kur'an ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2012.

EXTENDED ABSTRACT

The Holy Qur'an is a book sent to ensure people's happiness in this world and the Hereafter. The Holy Quran, the last link of revelation, addresses all times and places. Therefore, it contains information that will meet the needs and demands of the people of every age. The Holy Qur'an addresses many issues for people to achieve happiness in this world and the Hereafter. These are basically two groups: main issues and subsidiary issues. Tawheed, prophethood and the Hereafter are the main topics, while the other topics are subsidiary. However, the Holy Qur'an also includes outlines of faith, practice and ethics. Among these, the practical issues are within the sphere of interest of the ahkam verses. Verses of Ahkam are verses of judgment. The verses of Ahkām, which are the commands and prohibitions of Allaah (swt), inform people of the provisions that they should pay attention to and implement in terms of their deeds. These verses were sent to be studied, researched, understood and applied to life. The ahkam verses, which contain provisions for every aspect of life, will be applied to life to the extent that they can be understood.

There are many ways and methods of understanding the verses of Ahkam. One of the most effective methods for understanding the ahkam verses is to know the reasons for landing. The reasons for landing of ahkam verses have a great role in understanding them correctly and preventing misunderstandings and misunderstandings. reasons for landing means a question asked to the Prophet (PBUH) about an event, situation, or anything that occurred during the Prophet's prophethood and led to the descent of one or more verses or a sūrah of the Qur'an. Therefore, the event upon which the verses were revealed is of primary importance and how they should be understood. In order to understand the verses correctly, it is necessary to know the reasons for their descent. Due to its importance, this study aims to reveal and draw attention to the effect of the reasons for landing on the understanding and interpretation of ahkam verses.

Six verses from the ahkam verses were chosen as the methodology. Of these, Surah Al-Baqarah, verse 144 is about turning the qiblah. In verse 158 of Surat al-Baqarah, it is emphasized that there is no harm in performing tawaaf between Safa and Marwa. In verse 220 of Surat al-Baqarah, it is mentioned how orphans should be treated. On the other hand, verse 43 of Surat al-Nisaa states that it is forbidden to approach the prayer while intoxicated. In Surah Al-Anfal, verse 27, people are warned against betraying Allah and the Prophet. In Surat al-Nur, verse 27, a social rule of decency is mentioned. That rule is not to enter other people's houses without permission. The reasons for landing of these verses prevented misunderstandings and ensured the correct understanding of the verses. All this reveals the importance of the ahkam verses and the role of the reasons for their descent in understanding them.

For this purpose, both ahkām tafsirs and other classical tafsirs were reviewed in the context of the exegesis of these verses. The reasons for landing descent have been identified. The environment in which the verses were revealed was taken into consideration. The verses were tried to be understood by taking into account the effect of the reasons for landing on the meaning. On the other hand, modern period tafsirs were also analyzed. How the relevant verses are handled, understood and interpreted in these tafsirs has been analyzed. As a result of the analysis, it has been determined how important the reasons for the descent of the verses are in order not to misunderstand them. Likewise, other studies on the subject have been reviewed. Concepts such as ahkām, verse, ahkām verses, reason, descent and reasons for descent are explained in outline. After these explanations, the main subject was moved to the main topic and the subject was expanded and explained through the selected sample verses.

As a result, it has been observed that if the background of the revelation of the verses is not known, the relevant verses are misunderstood or incompletely understood. The reasons for the descent of the verses prevent misunderstanding or incomplete understanding. As a result of the study, it becomes clear that the importance of the reasons for the descent of the verses in terms of evaluating them in a broader framework is undeniable. In particular, the mention of more than one reason for the descent of some verses allows the verses to be understood at different levels and fields or to be applied to different rulings. Because these reasons open new horizons for those who think about the verses and open new doors of interpretation in accordance with the divine will. As a result, the role of the reasons of descent in the understanding and interpretation of ahkam verses has been revealed and an attempt has been made to contribute to the field.

AİLELERİN OKUL ALGISI VE KATILIMININ İNCELENMESİ

Muhammet İbrahim AKYÜREK

Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi/Eğitim Yönetimi,
m.ibrahimakyurek@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9122-471X>

Ayşe ELİÜŞÜK BÜLBÜL

Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi/Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık,
ayseeliusuk@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9074-3403>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/04/2023,

Accepted / Kabul Tarihi: 19/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1275423>

Ailelerin Okul Algısı Ve Katılımının İncelenmesi

Öz

Araştırmanın amacı, ailelerin okul algısı ve katılım düzeyini belirlemektir. Çalışma, kesitsel tarama modelindedir. Araştırmanın örneklemini, 2022-2023 eğitim öğretim yılında Ankara il merkezinde yer alan ilçelerdeki okullarda bulunan toplam 408 öğrencinin velisi oluşturmaktadır. Çalışmada, “Aile okul algısı ve katılımı ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmada, ailelerin okul algısı ve katılımının yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ailelerin okul algısı ve katılımı, ebeveynlik tipi ve meslek sektörü değişkenlerine göre anlamlı bir farklılık gösterirken; öğrenim durumu, aile gelir durumu ve öğrenci okul türü değişkenlerine göre ise anlamlı bir farklılık göstermemiştir. Eğitime katılımı etkin biçimde sağlamak için Millî Eğitim Bakanlığı okul aile iş birliğini artıracak seminer, konferans, veli toplantıları gibi faaliyetlerin daha sık yapılmasını desteklemelidir.

Anahtar Kelimeler: Aile katılımı, okul algısı, veli, aile, okul.

Examination Of Family’s School Perception And Participation

Abstract

The aim of the study is to determine the perception of school and the level of participation of families. The study is in the cross-sectional scanning model. The sample of the research consists of the parents of 408 students in schools in the districts of Ankara city center in the 2022-2023 academic year. In the study, “Family school perception and participation scale” was used. In the study, it was concluded that the perception and participation of families in school is at a high level. While there is a significant difference according to the school perception and participation of families, parenting type and occupational sector variables; however, there was no significant difference in terms of educational status, family income and student school type variables. In order to ensure effective participation in education, the Ministry of National Education should support more frequent activities such as seminars, conferences and parent meetings that will increase school-family cooperation.

Keywords: Family participation, school perception, parents, family, school.

Giriş

Bireylerin ve toplumun gelişmesinde temel etmenin eğitim olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede eğitimin etkide bulunduğu çok farklı alanlar ve etkilendiği çok önemli unsurlar bulunmaktadır. Okul başarısını artıran okul- aile dayanışmasının önemli bir rolü vardır. Akademik başarıda ikisininde rolü yadsınamayacak oranda büyüktür (Çelenk,2003). Bu çalışmada en az öğretmen ve öğrencinin kendisi kadar önemli olan aile faktörü üzerinde durulacaktır. Erdoğan ve Demirkasımoğlu (2010) aileyi çocuğun eğitiminde etkisi bulunan en önemli informel oluşum olarak tanımlamışlardır.

Eğitimde aile katılımı konusunda yapılmış en kapsamlı araştırma Coleman'a (1987) aittir. Coleman (1987) Okulla iletişimi daha yüksek olan ve çocuklarıyla daha ilgili ebeveynleri olan çocuklarının okul başarısı bu konuda daha ilgisiz ailelere sahip olan çocuklara nazaran daha fazla olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Coleman öğrenci başarısında okulun niteliklerinden çok ailenin niteliğinin ya da ilgisinin daha etkili olduğunu raporlamıştır. Lawson (2003) aile katılımı öğrenme yaşantıları ve akademik başarıya katkı sağladığını vurgulamıştır. İbrahim vd. (2012) aile katılımının aktivitelerinin öğrenci başarısı üzerine etkili olduğunu ve bu katılım aktivitelerinin eğitim öğretimin kalitesi açısından gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Peki aileler nasıl eğitim öğretim etkinliklerine dahil oluyor. Bu konuda Epstein ve ark (2002) ailelerin okul eğitimine dahil olduğu 6 tip katılımdan bahseder. Bunlar; iletişim kurma(çocuklarına daha sağlıklı ebeveyn olabilmek için okulla sıkı bir iletişim halindedirler, seminerlere katılım sağlarlar, öğretmenler ve yöneticilerle iletişim halindedirler), gönüllü olmak (okula aile yardımlarını ve desteklerini organize etme noktasında gönüllüdürler), ev odaklı (evde akademik ve psikolojik açıdan destekleyici faaliyetlerde bulunurlar), karar verici (okul konseyleri, komiteler ve diğer üst kuruluşlarla okulda karar verme konusunda etkili bir yere sahiptirler), toplumla işbirliği (kültürel ve sivil toplum kuruluşları örgütlerde aktif rol alarak toplumsal bir işbirliği oluşturabilirler) ve lider (aileler ve öğretmen arasında lider konumundadır ve etkili katılımı sağlarlar).

Araştırmacılar ailenin okul ortamına katılımını iki ayrı yönden değerlendirmişlerdir. Bunlardan birincisi aile-öğretmen ve aile-yönetici iletişiminin ailelerin kurumsal faaliyetlere katkısını açısından değerlendirilmesi; ikincisi ise ailelerin evde ev ödevlerine yardım etmesi, çocuğun bakımı ve gelişimine destek sağlaması olarak açıklanmıştır (Rogers vd., 2009). Regueiro vd. (2015) yaptıkları çalışmada ev ödevlerinin yapılmasında veliler tarafından sağlanan destek ve geri bildirim öğrenci motivasyonuna ve başarısında çok önemli bir faktör olduğunu vurgulamışlardır. Özbaş'a (2013) göre veliler aile eğitimine ihtiyaç duyarlar ve bu eğitim çocukların gelişimine önemli katkı sağlar. Bu konuda en çok aile katılımına ihtiyaç duyan grup ilköğretim birinci sınıf velileri ve sosyoekonomik düzeyi düşük olan ailelerdir. Ekolojik sistemler teorisi de ailenin eğitime dâhil olmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır (Nitecki, 2015). Okul ve aile arasındaki iletişim bireyin davranış değiştirmesi ve davranış öğrenmesi, bu davranışların kalıcı olması, problem çözme, inceleme, araştırma yapma gibi becerilerin kazanmalarını desteklemektedir (Thompson vd., 2017). Ayrıca aile katılımı öğrencilerin akademik başarılarını da olumlu etkilemektedir (Monti vd., 2014).

Knisely'e (2011) göre ise aile katılımı davranışsal bir süreçtir. Bu süreçte veliler evde çocuklarının gelişimini takip etmesi beklenir; öğretmenlerin ise ödev takibi yaparak veliyle temas halinde iş birliği içinde eğitim sürecini devam ettirmesi beklenir. Bu noktada öğrencilerin akademik başarılarında öğretmenlerin velilerle sürekli iletişimde kalması önem arz etmektedir (Epstein, 2018). Ayrıca ailenin sahip olduğu kültürün özellikleri, ailedeki bireylerin okula olan bakış açıları ve eğitim düzeyleri çocuğun akademik başarısında önemli etkenlerdendir. Öğrenci başarısızlığı araştırılırken, bu unsurların da göz önünde bulundurularak çözüm aranması gerekmektedir(Erden, 2011). Günümüzde bir çok aile, çocuklarının eğitiminde temel rol oynadığının farkındadırlar. Bu amaçla velilerin daha bilinçli olma çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu sebeple aile ile okulların işbirliği yapması nerdeyse zorunluluk haline gelmiştir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, ailelerin okul algısı ve katılım düzeyini belirlemektir. Bu doğrultuda belirlenen alt problemler şunlardır:

1. Ailelerin okul algısı ve katılımı ne düzeydedir?
2. Ailelerin okul algısı ve katılımının düzeyine ilişkin veli görüşleri, bazı demografik değişkenlere (ebeveynlik tipi, öğrenim durumu, meslek sektörü, aile gelir durumu, öğrenci okul türü) göre farklılık göstermekte midir?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Çalışma, kesitsel tarama modelindedir. Tarama modelinde, araştırmadaki birey veya konu bulunduğu koşullar içinde olduğu gibi betimlenmeye çalışılır (Karasar, 2015).

Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın gerçekleştirilebilmesi için Etik Kurul Onayı (Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü Eğitim Fakültesi Dekanlığı Bilimsel Etik Değerlendirme Kurulunun 09.11.2022 tarihli ve E-16343714-605.02-402532 sayılı yazısı) alınmıştır.

Araştırmanın evrenini, Ankara il merkezinde yer alan ilçelerdeki (Altındağ, Çankaya, Etimesgut, Gölbaşı, Keçiören, Mamak, Pursaklar, Sincan, Yenimahalle) okullarda (resmi, özel; okul öncesi, ilkököl, ortaokul, lise) bulunan toplam 800264 öğrencinin velileri oluşturmaktadır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2022). %95 güven aralığına göre çalışmanın örneklem büyüklüğü için alt sınır 384'tür (Gürbüz ve Şahin, 2014). Araştırmanın örneklemini, 2022-2023 eğitim öğretim yılında Ankara il merkezinde yer alan ilçelerdeki okullarda bulunan toplam 408 öğrencinin velisi oluşturmaktadır. Evrene göre örneklem %95 güven aralığına göre yeterlidir (Gürbüz ve Şahin, 2014).

Velilerin örnekleme alınması, basit seçkisiz örnekleme ile gerçekleştirilmiştir. Seçkisizlik, örneklemede temel alınan birimlerin örneklem için seçilme olasılıklarının eşit olmasını tanımlar (Büyüköztürk vd., 2012). Tablo 1'de demografik değişkenlere (ebeveynlik tipi, öğrenim durumu, meslek sektörü, aile gelir durumu, öğrenci okul türü) ilişkin betimsel istatistiklere yer verilmiştir.

Tablo 1. Demografik Değişkenlere İlişkin Betimsel İstatistikler

Değişkenler		N	%
Ebeveynlik tipi	Anne	350	85.8
	Baba	58	14.2
Öğrenim durumu	İlkokul	81	19.9
	Ortaokul	71	17.4
	Lise	132	32.4
	Ön lisans	40	9.8
	Lisans	66	16.2
	Lisansüstü	18	4.4
Meslek sektörü	Hiçbir sektör	266	65.2
	Kamu sektörü	73	17.9
	Özel sektör	69	16.9
Aile gelir durumu	Aylık 4000 TL'den az	164	40.2
	Aylık 4001-8000 TL arası	165	40.4
	Aylık 8001 TL ve üzeri	79	19.4
Öğrenci okul türü	Devlet okulu	389	95.3
	Özel okul	19	4.7
Toplam		408	100

Tablo 1 incelendiğinde; ebeveynlik tipi değişkenine göre oran olarak annelerin %85.8 ile babalara göre daha fazla olduğu görülmektedir. Öğrenim durumu değişkenine göre en fazla orana sahip grubu %32.4 ile lise, en az orana sahip grubu ise %4.4 ile lisansüstü mezunu veliler oluşturmaktadır. Meslek sektörü değişkenine göre en fazla orana sahip grubu %65.2 ile hiçbir sektörde çalışmayan, en az orana sahip grubu ise %16.9 ile özel sektörde çalışan veliler oluşturmaktadır. Aile gelir durumu değişkenine göre en fazla orana sahip grubu %40.4 ile aylık 4001-8000 TL arası, en az orana sahip grubu ise %19.4 ile aylık 8001 TL ve üzeri gelire sahip aileler oluşturmaktadır. Öğrenci okul türü değişkenine göre oran olarak devlet okulundaki öğrencilerin %95.3 ile özel okuldaki öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Çalışmada, Yurtbakan ve Akyıldız (2020) tarafından geliştirilen "Aile okul algısı ve katılımı ölçeği" kullanılmıştır. Aile okul algısı ve katılımı ölçeği, beşli Likert tipinde hazırlanmış bir ölçektir. Ölçeğin madde kod ve aralıkları; "hiç katılmıyorum" (1; 1.00-1.80), "katılmıyorum" (2; 1.81-2.60), "kararsızım" (3; 2.61-3.40), "katılıyorum" (4; 3.41-4.20), "tamamen katılıyorum" (5; 4.21-5.00) şeklinde belirtilmiştir. Ölçeğin geneli ve boyutlarındaki ortalama

puanların yüksekliği; aile okul algısı ve katılımına ilişkin genel kanaatlerin (yani bu ölçekte, velisi olunan mevcut okula özgü kanaatler ölçülmemiştir) olumlu olduğuna işaretler. Ölçek, 26 madde ve dört teorik boyut temel alınarak geliştirilmiştir. Bu boyutlar; okul algısı, öğrenci gelişimi, ebeveyn gelişimi ve okul katılımındaki engeller biçimindedir. Aracın faktör desenini doğrulamak amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda; gizil değişkenlerin gözlenen değişkenleri açıklama durumlarına ilişkin t değerleri .01 düzeyinde manidar bulunmuştur. Modelde tüm maddeler için manidar t değerleri dolayısıyla tüm göstergelere model içerisinde yer verilmiştir. Aile okul algısı ve katılımı ölçeğinin doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına tablo 2’de yer verilmiştir.

Tablo 2. Aile Okul Algısı ve Katılımı Ölçeği’nin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Uyum ölçümleri	Ölçüm değeri	Referans aralığı
p	.00	< .01
X ² /sd	2.18	≤ 3
RMSEA	.05	≤ .05
SRMR	.06	≤ .08
NNFI - CFI	.91 - .92	≥ .90

Tablo 2 incelendiğinde; p değerinin .01 düzeyinde manidardır. Birçok doğrulayıcı faktör analizinde örneklemin büyük olması nedeniyle p değerinin manidar olması normaldir. Bu sebeple iki matris arasındaki uyuma ilişkin alternatif uyum indeksleri incelenmiştir. Bu kapsamda, X²/sd ve RMSEA değerlerinin mükemmel; SRMR, NNFI ve CFI değerlerinin iyi bir uyuma sahip olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda; aile okul algısı ve katılımı ölçeğinin 26 maddeden oluşan dört faktörlü yapısının (okul algısı 8, öğrenci gelişimi 7, ebeveyn gelişimi 7 ve okul katılımındaki engeller 6 maddeli) bir model olarak doğrulandığı ifade edilebilir.

Bu doğrultuda güvenilirlik analizleri kapsamında, öncelikle madde-toplam korelasyonu kullanılarak madde analizi yapılmıştır. Bunun yanı sıra, Cronbach alfa kullanılarak ölçeğin güvenilirliğine incelenmiştir. Aile okul algısı ve katılımı ölçeğinin güvenilirlik analizi sonuçlarına tablo 3’te yer verilmiştir.

Tablo 3. Aile Okul Algısı ve Katılımı Ölçeği’nin Güvenirlik Analizi Sonuçları

Boyutlar	Alfa değeri	Madde-toplam korelasyonu
Okul algısı	.89	.62-.73
Öğrenci gelişimi	.87	.56-.73
Ebeveyn gelişimi	.83	.52-.62
Okul katılımındaki engeller	.77	.51-.59
Ölçek (Genel)	.92	.41-.62

Tablo 3 incelendiğinde; aile okul algısı ve katılımı ölçeğinin genel iç tutarlılık katsayısı (Cronbach alfa) .92’dir. Psikolojik test için güvenilirlik katsayısının .70 ve üzerinde çıkması, test puanlarının güvenilirliği için genel bağlamda yeterlidir (Büyüköztürk, 2013). Ölçek maddelerinin tümünde madde-toplam korelasyonlarının .41 ile .62 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Madde-toplam korelasyonlarına göre ölçek maddelerinin bireyleri iyi derecede ayırt ettiği ifade edilebilir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmada kullanılan ölçme aracı, Kasım 2022’de uygulanarak veriler toplanmıştır. Verilerin analizi çerçevesinde öncelikli olarak veri setinin normallik varsayımını karşılama durumu ele alınmıştır. Bu doğrultuda çarpıklık ve basıklık katsayıları ile ortalama, mod ve medyan değerleri incelenmiştir. Çarpıklık, basıklık ve standart sapma değerleri sırasıyla şu şekildedir: ölçeğin geneli .11, .58, .47; okul algısı boyutu -.52, 1.48, .50; öğrenci gelişimi boyutu -.17, -.26, .74; ebeveyn gelişimi boyutu -.32, 1.17, .55; okul katılımındaki engeller boyutu -.37, .05, .70. Araştırmadaki çarpıklık ile basıklık değerleri ±2 arasında bulunmaktadır. Bu sonuçlar, veri setinin normal dağılım gösterdiği şeklinde yorumlanmaktadır (George ve Mallery, 2010). Ek analizlerde, ölçekte ortalama 3.90, mod 4.00 ve medyan 3.88 değerinde belirlenmiştir. Bu değerlerin birbirlerine olan yakınlıkları da veri setinin normal dağıldığını işaret etmektedir (Hair, Ringle ve Sarstedt, 2011). Ayrıca alanyazında, alt grupların her birinin büyüklüğünün 15 ve üzerinde olması durumunda parametrik bir istatistiğin kullanılmasının, analizde hesaplanacak “p” anlamlılık düzeyinde önemli bir sapmaya yol açmadığına dair incelemeler bulunmaktadır (Büyüköztürk, 2013). Bu kapsamda, çalışmanın alt problemlerinin sınanması için parametrik test teknikleri seçilerek kullanılmıştır.

Verilerin çözümlenmesi kapsamında öncelikli olarak yüzde ve frekans analizleri hesaplanmıştır. Bunun yanı sıra iki alt kategorili değişkenlerde, bağımsız örneklem için t-testi; üç ya da daha çok alt kategorili değişkenlerde ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. ANOVA sonucunda, grup ortalamaları arasındaki anlamlı farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla, grup varyansları eşit olduğundan, Tukey çoklu karşılaştırma testinden faydalanılmıştır.

Bulgular

Araştırmanın birinci alt problemi kapsamında; ailelerin okul algısı ve katılımının düzeyi incelenmiştir. Tablo 4'te aile okul algıları ve katılımları düzeyine ilişkin betimsel istatistiklere yer verilmiştir.

Tablo 4. Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin Betimsel İstatistikler

Boyutlar	N		SS
Okul algısı	408	4.26	.50
Öğrenci gelişimi	408	3.49	.74
Ebeveyn gelişimi	408	3.91	.54
Okul katılımındaki engeller	408	3.79	.70
Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	408	3.89	.47

Tablo 4 incelendiğinde; ailelerin okul algısı ve katılımının “katılıyorum” düzeyinde (= 3.89) olduğu görülmektedir. Ayrıca boyutlar bazında ailelerin okul algısı ve katılımı incelendiğinde ise veli görüşlerinin, okul algısı boyutunda “tamamen katılıyorum” düzeyinde (= 4.26); öğrenci gelişimi (= 3.49), ebeveyn gelişimi (= 3.91) ve okul katılımındaki engeller (= 3.79) boyutlarında ise “katılıyorum” düzeyinde olduğu görülmektedir. Boyutlar incelendiğinde; ailelerin okul algısı ve katılımının düzeyi en yüksek boyut okul algısı, en düşük boyut ise öğrenci gelişimi olmuştur.

Araştırmanın ikinci alt problemi kapsamında; ailelerin okul algısı ve katılımının düzeyine ilişkin veli görüşleri, bazı demografik değişkenlere (ebeveynlik tipi, öğrenim durumu, meslek sektörü, aile gelir durumu, öğrenci okul türü) göre incelenmiştir. Ebeveynlik tipi değişkenine göre aile okul algıları ve katılımları düzeyine ilişkin t-testi sonuçlarına tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 5. Ebeveynlik Tipi Değişkenine Göre Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin T-Testi Sonuçları

Boyutlar	Ebeveynlik tipi	N		SS	sd	t	p
Okul algısı	Anne	350	4.26	.50	406	.16	.87
	Baba	58	4.27	.49			
Öğrenci gelişimi	Anne	350	3.44	.73	406	3.11	.00*
	Baba	58	3.77	.75			
Ebeveyn gelişimi	Anne	350	3.88	.54	406	2.91	.00*
	Baba	58	4.10	.53			
Okul katılımındaki engeller	Anne	350	3.74	.70	406	3.71	.00*
	Baba	58	4.07	.61			
Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	Anne	350	3.86	.46	406	3.10	.00*
	Baba	58	4.06	.46			

* $p < .05$

Tablo 5 incelendiğinde; aile okul algıları ve katılımları düzeyi, velilerin ebeveynlik tipi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $t(406) = 3.10$, $p < .05$. Babalar (= 4.06-katılıyorum düzeyinde), annelere (= 3.86-katılıyorum düzeyinde) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir.

Boyutlar bazında; okul algısı boyutunda veli görüşleri ebeveynlik tipi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir, $t(406) = .16$, $p > .05$. Öğrenci gelişimi [$t(406) = 3.11$, $p < .05$], ebeveyn gelişimi [$t(406) = 2.91$, $p < .05$] ve okul katılımındaki engeller [$t(406) = 3.71$, $p < .05$] boyutlarında ise veli görüşleri ebeveynlik tipi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Anlamlı farklılık tespit edilen boyutlarda; babalar (katılıyorum düzeyinde), annelere (katılıyorum düzeyinde) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir.

Öğrenim durumu değişkenine göre aile okul algıları ve katılımları düzeyine ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına tablo 6'da yer verilmiştir.

Tablo 6. Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Boyutlar	Öğrenim durumu	N	SS	F	p	Anlamlı Fark
Okul algısı	İlkokul(1)	81	4.10	.59	3.34	.01*
	Ortaokul(2)	71	4.26	.45		
	Lise(3)	132	4.25	.51		
	Ön lisans(4)	40	4.35	.40		
	Lisans(5)	66	4.41	.43		
	Lisansüstü(6)	18	4.38	.43		
Öğrenci gelişimi	İlkokul(1)	81	3.67	.73	3.40	.01*
	Ortaokul(2)	71	3.64	.63		
	Lise(3)	132	3.48	.72		
	Ön lisans(4)	40	3.32	.68		
	Lisans(5)	66	3.31	.82		
	Lisansüstü(6)	18	3.19	.87		
Ebeveyn gelişimi	İlkokul(1)	81	3.91	.64	1.88	.10
	Ortaokul(2)	71	3.86	.54		
	Lise(3)	132	3.87	.50		
	Ön lisans(4)	40	3.85	.50		
	Lisans(5)	66	3.99	.52		
	Lisansüstü(6)	18	4.23	.52		
Okul katılımındaki engeller	İlkokul(1)	81	3.78	.71	.80	.55
	Ortaokul(2)	71	3.79	.64		
	Lise(3)	132	3.71	.73		
	Ön lisans(4)	40	3.79	.71		
	Lisans(5)	66	3.91	.66		
	Lisansüstü(6)	18	3.93	.83		
Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	İlkokul(1)	81	3.88	.54	.34	.88
	Ortaokul(2)	71	3.91	.45		
	Lise(3)	132	3.86	.45		
	Ön lisans(4)	40	3.85	.42		
	Lisans(5)	66	3.92	.47		
	Lisansüstü(6)	18	3.95	.48		

* $p < .05$

Tablo 6 incelendiğinde; aile okul algıları ve katılımları düzeyi, velilerin öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı bir fark göstermemektedir, $F = .34$, $p > .05$.

Boyutlar bazında; okul algısı boyutunda veli görüşleri **öğrenim durumu** değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 3.34$, $p < .05$. **Öğrenim durumu** grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; okul algısı boyutunda lisans mezunu veliler (tamamen katılıyor düzeyinde; = 4.41), ilkokul mezunu velilere (katılıyor düzeyinde; = 4.10) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Öğrenci gelişimi boyutunda da veli görüşleri **öğrenim durumu** değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 3.40$, $p < .05$. **Öğrenim durumu** grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; öğrenci gelişimi boyutunda ilkokul mezunu veliler (katılıyor düzeyinde; = 3.67), lisans mezunu velilere (kararsızım düzeyinde; = 3.31) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca ebeveyn gelişimi ($F = 1.88$, $p >$

.05) ve okul katılımındaki engeller ($F = .80, p > .05$) boyutlarında veli görüşleri öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Meslek sektörü değişkenine göre aile okul algıları ve katılımları düzeyine ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına tablo 7’de yer verilmiştir.

Tablo 7. Meslek Sektörü Değişkenine Göre Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Boyutlar	Meslek sektörü	N		SS	F	p	Anlamlı Fark
Okul algısı	Hiçbir sektör(1)	266	4.22	.52	2.56	.08	---
	Kamu sektörü(2)	73	4.36	.44			
	Özel sektör(3)	69	4.32	.47			
Öğrenci gelişimi	Hiçbir sektör(1)	266	3.47	.72	1.85	.16	---
	Kamu sektörü(2)	73	3.41	.76			
	Özel sektör(3)	69	3.64	.78			
Ebeveyn gelişimi	Hiçbir sektör(1)	266	3.83	.54	7.27	.00*	2-1, 3-1
	Kamu sektörü(2)	73	4.06	.45			
	Özel sektör(3)	69	4.03	.61			
Okul katılımındaki engeller	Hiçbir sektör(1)	266	3.72	.70	4.55	.01*	3-1
	Kamu sektörü(2)	73	3.89	.67			
	Özel sektör(3)	69	3.97	.69			
Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	Hiçbir sektör(1)	266	3.84	.47	4.25	.02*	3-1
	Kamu sektörü(2)	73	3.95	.43			
	Özel sektör(3)	69	4.01	.48			

* $p < .05$

Tablo 7 incelendiğinde; aile okul algıları ve katılımları düzeyi, velilerin çalıştıkları meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir fark göstermektedir, $F = 4.25, p < .05$. Meslek sektörü grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; özel sektörde çalışan veliler (katılıyorum düzeyinde; = 4.01), hiçbir sektörde çalışmayan velilere (katılıyorum düzeyinde; = 3.84) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir.

Boyutlar bazında; ebeveyn gelişimi boyutunda veli görüşleri meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 7.27, p < .05$. Meslek sektörü grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; ebeveyn gelişimi boyutunda kamu sektöründe (katılıyorum düzeyinde; = 4.06) ve özel sektörde (katılıyorum düzeyinde; = 4.03) çalışan veliler, hiçbir sektörde çalışmayan velilere (katılıyorum düzeyinde; = 3.83) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Okul katılımındaki engeller boyutunda da veli görüşleri meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 4.55, p < .05$. Meslek sektörü grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; okul katılımındaki engeller boyutunda özel sektörde (katılıyorum düzeyinde; = 3.97) çalışan veliler, hiçbir sektörde çalışmayan velilere (katılıyorum düzeyinde; = 3.72) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca okul algısı ($F = 2.56, p > .05$) ve öğrenci gelişimi ($F = 1.85, p > .05$) boyutlarında veli görüşleri meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Aile gelir durumu değişkenine göre aile okul algıları ve katılımları düzeyine ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına tablo 8’de yer verilmiştir.

Tablo 8. Aile Gelir Durumu Değişkenine Göre Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Boyutlar	Aile gelir durumu	N		SS	F	p	Anlamlı Fark
Okul algısı	Aylık 4000 TL'den az(1)	164	4.20	.56	3.84	.02*	3-1
	Aylık 4001-8000 TL arası(2)	165	4.27	.45			
	Aylık 8001 TL ve üzeri(3)	79	4.38	.44			
Öğrenci gelişimi	Aylık 4000 TL'den az(1)	164	3.64	.70	9.86	.00*	1-3, 2-3
	Aylık 4001-8000 TL arası(2)	165	3.49	.69			
	Aylık 8001 TL ve üzeri(3)	79	3.19	.83			
Ebeveyn gelişimi	Aylık 4000 TL'den az(1)	164	3.91	.58	2.76	.06	---
	Aylık 4001-8000 TL arası(2)	165	3.85	.50			
	Aylık 8001 TL ve üzeri(3)	79	4.02	.53			
Okul katılımındaki engeller	Aylık 4000 TL'den az(1)	164	3.79	.71	.88	.41	---
	Aylık 4001-8000 TL arası(2)	165	3.75	.67			
	Aylık 8001 TL ve üzeri(3)	79	3.87	.72			
Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	Aylık 4000 TL'den az(1)	164	3.91	.52	.34	.71	---
	Aylık 4001-8000 TL arası(2)	165	3.86	.41			
	Aylık 8001 TL ve üzeri(3)	79	3.89	.48			

* $p < .05$

Tablo 8 incelendiğinde; aile okul algıları ve katılımı düzeyi, aile gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir fark göstermemektedir, $F = .71$, $p > .05$.

Boyutlar bazında; okul algısı boyutunda veli görüşleri aile gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 3.84$, $p < .05$. Aile gelir durumu grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; okul algısı boyutunda aile olarak aylık gelirleri 8001 TL ve üzeri olan veliler (tamamen katılıyorum düzeyinde; = 4.38), aile olarak aylık gelirleri 4000 TL'den az olan velilere (katılıyorum düzeyinde; = 4.20) göre aile okul algıları ve katılımı düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Öğrenci gelişimi boyutunda da veli görüşleri aile gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $F = 9.86$, $p < .05$. Aile gelir durumu grup farklarının hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Tukey testi sonuçlarına göre; öğrenci gelişimi boyutunda aile olarak aylık gelirleri 4000 TL'den az (katılıyorum düzeyinde; = 3.64) ve 4001-8000 TL arası (katılıyorum düzeyinde; = 3.49) olan veliler, aile olarak aylık gelirleri 8001 TL ve üzeri olan velilere (kararsızım düzeyinde; = 3.19) göre aile okul algıları ve katılımı düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca ebeveyn gelişimi ($F = 2.76$, $p > .05$) ve okul katılımındaki engeller ($F = .88$, $p > .05$) boyutlarında veli görüşleri aile gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Öğrenci okul türü değişkenine göre aile okul algıları ve katılımı düzeyine ilişkin t-testi sonuçlarına tablo 9'da yer verilmiştir.

Tablo 9. Öğrenci Okul Türü Değişkenine Göre Aile Okul Algıları ve Katılımları Düzeyine İlişkin T-Testi Sonuçları

Boyutlar	Öğrenci okul türü	N	SS	sd	t	p	
Okul algısı	Devlet okulu	389	4.25	.50	406	1.68	.11
	Özel okulu	19	4.43	.44			
Öğrenci gelişimi	Devlet okulu	389	3.51	.73	406	2.41	.02*
	Özel okulu	19	3.06	.79			
Ebeveyn gelişimi	Devlet okulu	389	3.90	.55	406	1.73	.09
	Özel okulu	19	4.09	.47			
Okul katılımındaki engeller	Devlet okulu	389	3.80	.70	406	.95	.35
	Özel okulu	19	3.63	.76			

Aile okul algısı ve katılımı (Genel)	Devlet okulu	389	3.89	.47	406	.34	.74
	Özel okulu	19	3.85	.50			

* $p < .05$

Tablo 9 incelendiğinde; aile okul algıları ve katılımları düzeyi, öğrenci okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir, $t(406) = .34$, $p > .05$.

Boyutlar bazında; sadece öğrenci gelişimi boyutunda veli görüşleri öğrenci okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, $t(406) = 2.41$, $p < .05$. Öğrenci gelişimi boyutunda; devlet okulundaki öğrenci velileri (katılıyorum düzeyinde; = 3.51), özel okuldaki öğrenci velilerine (kararsızım düzeyinde; = 3.06) göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca okul algısı [$t(406) = 1.68$, $p > .05$], ebeveyn gelişimi [$t(406) = 1.73$, $p > .05$] ve okul katılımındaki engeller [$t(406) = .95$, $p > .05$] boyutlarında ise veli görüşleri öğrenci okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada aile okul algısı ve katılımına ilişkin genel gereklilikler ve kanaatler ölçülmüştür. Araştırmada, ailelerin okul algısı ve okula katılımın yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Boyutların ve ölçeğin genel ortalamalarının yüksek düzeyde çıkması; velilerin o konuda olumlu görüş bildirdiklerini göstermektedir. Örneğin; “okul katılımındaki engeller” boyutunun yüksek çıkması, okul katılımının önemli olduğunun vurgulandığını göstermektedir. Bu bağlamda araştırmaya katılan velilerden toplanan veriler şunu göstermektedir: Boyutlar incelendiğinde; ailelerin okul algısı ve katılımının düzeyi en yüksek boyut okul algısı, en düşük boyut ise öğrenci gelişimi olmuştur Metlilo ve Yıldırım (2021)

yaptıkları çalışmada veli katılımında okul algısının önemli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öğrenci gelişimi, ebeveyn gelişimi ve okul katılımındaki engeller boyutlarında ise veli görüşlerine göre anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Buradan hareketle şu söylenebilir; veli görüşlerine göre veliler için önemli olan okulun nasıl algılandığıdır. Okul algısında en etkili kişiler ise öğretmen ve yöneticilerdir (Epstein, 1995). Veli görüşlerine göre katılımı artırmak için okul algısının ve öğrenci gelişiminin önemli olduğu göz önüne alındığında öğretmen, öğrenci ve yöneticiler işbirliği içinde çalışması gerekmektedir.

Çalışmamızda aile okul algıları ve katılımları düzeyi, velilerin ebeveynlik tipi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Babalar, annelere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Metlilo ve Yıldırım (2021) çalışmalarında ise ailelerin eğitime katılımı veli görüşlerinin yakınlık derecesi değişkenine göre katılım düzeyi annelere ve babalara göre orta seviyede olduğu tespit etmişlerdir. Bu sonuca göre eğitime anne ve baba aynı düzeyde katılım göstermektedir. Aykol ve Yıldırım (2020) farklı bir sonuç çıkmıştır. Anne ve babanın eğitime katılımı orta düzeyde olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Canpolat (2001) yaptığı çalışmada ise diğerlerinden farklı olarak annelerin eğitim düzeyine katkılarını %72.2; babaların ise %16.8 olarak bulmuştur. Çalışmamızda halk arasında çocuğun eğitime en çok katkı yapanın anne olduğu görüşü düşüncesinin tersi yönünde çıkmıştır. Burada eğitimde yaygın olan algıda bir değişim olduğu söylenebilir çalışmamızda bu yönde anlamlı sonuç çıkmıştır

Araştırmamızda boyutlar bazında; okul algısı boyutunda veli görüşleri öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Öğrenim durumuna göre okul algısı boyutunda lisans mezunu veliler, ilköğretim mezunu velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Öğrenci gelişimi boyutunda ise ilköğretim mezunu veliler lisans mezunu velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca ebeveyn gelişimi ve okul katılımındaki engeller boyutlarında veli görüşleri öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Aykol ve Yıldırım (2020) yaptığı çalışmada eğitim seviyesi değişkeni açısından lisans üstü eğitim seviyesi diğer eğitim seviyeleri boyutlarına göre görece daha yüksek düzey olduğunu bulmuştur. Metlilo ve Yıldırım (2021) çalışmasında oldukça çarpıcı verilere yer vermiştir. Ailelerin eğitime katılımı ilköğretim mezunu velilere göre, lise mezunu velilere göre, ön lisans mezunu velilere göre, lisans mezunu velilere göre, lisans üstü velilere göre orta seviyede olduğu ortaya koymuşlardır. Yukarıda belirttiğimiz çalışmaların aksine Canbolat (2001) yaptığı çalışmada ilköğretim mezunlarının eğitime gereken önemi vermediği yönündedir. Buradan yola çıkarak şu söylenebilir, velilerin eğitime katılımında eğitim düzeyi önemlidir. Eğitim düzeyi yüksek olan veliler daha duyarlı ve okul katılımı daha yüksektir.

Aile okul algıları ve katılımları düzeyi, velilerin çalıştıkları meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir fark göstermektedir. Aykol ve Yıldırım (2020) Özel sektörde çalışan veliler. Hiçbir sektörde çalışmayan velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir ve Metlilo ve Yıldırım (2021) bizim çalışmamızla

benzer sonuç bulmuştur. Çalışan velilerin eğitime katılımı çalışmayanlara göre daha yüksek düzeydedir. Ebeveyn gelişimi boyutunda kamu sektöründe ve özel sektörde çalışan veliler, hiçbir sektörde çalışmayan velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Okul katılımındaki engeller boyutunda da veli görüşleri meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, okul katılımındaki engeller boyutunda özel sektörde çalışan veliler, hiçbir sektörde çalışmayan velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca okul algısı ve öğrenci gelişimi boyutlarında veli görüşleri meslek sektörü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Metlilo ve Yıldırım (2021) çalışma şekli değişkeni açısından, çalışmayan velilerin eğitime katılma düzeyi devlet ve özel kurumunda çalışan velilere göre görece daha yüksek düzeyde bulmuşlardır. Çalışma durumu ekonomik düzeyi etkileyen, çocuğun ve ailenin refah düzeyini etkileyen önemli bir durumdur. Çalışmayan ailelerin öncelikleri farklı olabilir buda ailenin eğitimiyle ilgilenmesini engelleyen önemli bir durumdur.

Okul algısı boyutunda aile olarak aylık gelirleri 8001 TL ve üzeri olan, aile olarak aylık gelirleri 4000 TL'den az olan velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Öğrenci gelişimi boyutunda aile olarak aylık gelirleri 4000 TL'den az ve 4001-8000 TL arası olan veliler, aile olarak aylık gelirleri 8001 TL ve üzeri olan velilere göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Ayrıca ebeveyn gelişimi ve okul katılımındaki engeller boyutlarında veli görüşleri aile gelir durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Metlilo ve Yıldırım (2021) çalışmamızla benzer sonuç ortaya koymuştur. Veli görüşlerine göre ailelerin eğitime katılımı gelir durumu değişkeni anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu farklılık düşük gelir düzeyine sahip olanların aleyhindedir. Aykol ve Yıldırım (2020) ise bizim çalışmamız bulgularından farklı bir bulgu ortaya koymuştur. Bu sonuca göre ailelerin eğitime katılımında veli görüşlerine göre gelir durumunun etkili olmadığını göstermektedir. Bir önceki sonuçta da belirttiğimiz gibi ailenin gelir düzeyi ailede bulunan üyelerin önceliklerini belirleyen önemli bir değişkendir. Ama bazı aileler için eğitim ne olursa olsun öncelikli olabilir. Burada eğitime bakış farklılıkları önemli olabilir.

Öğrenci gelişimi boyutunda; devlet okulundaki öğrenci velileri, özel okuldaki öğrenci velilerine, göre aile okul algıları ve katılımları düzeyini daha yüksek olarak belirtmiştir. Keskin ve Turna (2010) yaptığı çalışmada elde edilen bulgulardan, ailelerin okul tercihlerinde sosyo-ekonomik ve demografik faktörlerin göz ardı edilmeyecek kadar önemli oldukları sonucuna varılmıştır Bunun nedeni özel okullardan beklentinin fazla olması olabilir. Veli özel okula göndererek öğrencinin maddi ve manevi eğitimine yeterince katkı sağladığını düşünüyor olabilir.

Sonuçlar bağlamında araştırmaya ilişkin öneriler şu şekildedir:

- » Eğitime katılımı etkin biçimde sağlamak için Millî Eğitim Bakanlığı okul aile iş birliğini artıracak seminer, konferans, veli toplantıları gibi faaliyetlerin daha sık yapılmasını desteklemelidir.
- » Özel okullarda aile katılımı faaliyetlerine daha sıklıkla yer verilmelidir. Bu konuda özel okul öğretmen ve yöneticilere veli beklentilerini anlayabilmek konusunda hizmet içi eğitim ve seminerlerin verilmesi yararlı olabilir.
- » Araştırmamızda eğitime katılımının özel okullarda daha az bulunduğu ortaya konulmuştur. Buradan hareketle buna benzer çalışmalar özel okullarda yapılması faydalı olacaktır.
- » Bu çalışmada veli görüşlerine göre okul algısına bakılmıştır aynı çalışma örneklem grubu öğrenciler ve yöneticiler seçilerek yapılabilir.

Kaynakça

- Aslanargun, Engin. "Okul-Aile İş Birliği ve Öğrenci Başarısı Üzerine Bir Tarama Çalışma". *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/18 (2007), 119-135. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/843643>
- Aykol, Bediha Gökçen - Yıldırım, Bilal. "Öğretmen ve Veli Görüşlerine Göre Ailenin Eğitime Katılımı". *Yıldız Journal of Educational Research*, 5/1 (2020), 89-118. <https://doi.org/10.51280/yjer.2020.004>
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A, 2013.
- Büyüköztürk, Şener., Kılıç Çakmak, Ebru, Akgün, Özcan Erkan, Karadeniz, Şirin - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem A, 2012.
- Canpolat, Taner. *Öğretmen Aile İş Birliği ile Ailelerin Eğitim İhtiyaçlarının Belirlenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Coleman, James S. "Families and Schools". *Educational Researcher*, 16/6 (1987), 32-38. <https://doi.org/10.2307/1175544>
- Çelenk, Süleyman. "Okul Başarısının Ön Koşulu: Okul Aile Dayanışması". *İlköğretim Online*, 2/2 (2003).
- Epstein, Joyce L. "School/Family/Community Partnerships: Caring for The Children We Share". *Phi Delta Kappan*, 76/9 (1995), 701. <https://doi.org/10.1177/003172171009200326>
- Epstein, Joyce L., Sanders, Mavis G., Simon, Beth S., Salinas, Karen C., Jansorn, Natalie R. - Van Voorhis, Frances L. *School, Family, and Community Partnerships: Your Handbook for Action*. Corwin Press, 2002.
- Epstein, Joyce L. *School, Family, and Community Partnerships: Preparing Educators And Improving Schools*. Newyork: Routledge, 2018.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimlerine Giriş* (6. baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011.
- Erdoğan, Çetin - Demirkasimoğlu, Nihan. "Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 16/3 (2010), 399-431. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/108223>
- Ereş, Figen. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Genel Alan Yeterlikleri Kapsamındaki Kişisel ve Meslekî Değerler ile Meslekî Gelişim Yeterliklerine İlişkin İlköğretim Müfettişlerinin Görüşleri". *Gazi University Journal of Gazi Educational Faculty (GUJGEF)*, 30/2 (2010). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/77046>
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference, 17.0 update* (10th ed.). Boston, MA: Pearson, 2010.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin, 2014.
- Hair, Joe F., M. Ringle, Christian - Sarstedt, Marco. "PLS-SEM: Indeed a Silver Bullet". *Journal of Marketing Theory and Practice*, 19/2 (2011), 139-151. <https://doi.org/10.2753/MTP1069-6679190202>
- Ibrahim, Ahmed Tijjani, Jamil Hazri - Abdullah, Annah Christina. "The Typologies of Parental Involvement in Katsina State Primary Schools". *International Journal of Learning and Development*, 2/4 (2012), 95-122. <https://doi.org/10.5296/ijld.v2i4.2073>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel, 2010.
- Keskin, Hatice Dilara. - Turna, Gülçin Bilgin. "Ailelerin Devlet ya da Özel Okul Tercihlerini Etkileyen Faktörler Rize Örneği". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/2 (2010), 411-426. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/50611>
- Kıranşal, Nilüfer. *İlköğretim Okullarında Okul ve Aile Arasındaki Etkileşim Hangi Düzeyde Gerçekleşmektedir (Kars ili örneği)*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Knisely, Kari. *Literature Review: How Much Does Parental Involvement Really Affect the Student's*. Brownsville: University of Texas at Brownsville, Master Thesis, 2011.
- Lawson, Michael A. "School-Family Relations in Context: Parent and Teacher Perceptions of Parent Involvement". *Urban Education*, 38 (2003), 77-133. <https://doi.org/10.1177/0042085902238687>
- Metlilo, Esin - Yıldırım, Bilal. "Öğretmen ve Veli Görüşlerine Göre Ailelerin Eğitime Katılımı". *İZÜ Eğitim Dergisi*, 3/5 (2021), 40-58. <https://psycnet.apa.org/doi/10.46423/izujed.839888>
- Millî Eğitim Bakanlığı (2022). 2022-2023 öğretim yılı eğitim istatistikleri. <http://ankara.meb.gov.tr/www/egitim-istatistikleri/icerik/24> sayfasından erişilmiştir.
- Monti, Jennifer D., Pomerantz, Eva M. - Roisman, Glenn I. "Can Parents' Involvement in Children's Education Offset the Effects of Early Insensitivity on Academic Functioning?". *Journal of Educational Psychology*, 106/3 (2014), 859. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0035906>
- Nitecki, Elena "Integrated School-Family Partnerships in Preschool: Building Quality Involvement Through Multidimensional Relationships". *School Community Journal*, 25/2 (2015), 195-219. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ11085725.pdf>
- Özbaş, Serap. "The Investigation of The Learning Styles of University Students". *The Online Journal of New Horizons in Education*, 3/1 (2013), 53-58. <https://www.tojned.net/journals/tojned/articles/v03i01/v03i01-08.pdf>
- Regueiro, Bibiana., Rodríguez, Susana., Piñeiro, Isabel., Estévez, Iris., Ferradás, Mar. - Suárez, Natalia. "Differences in The Perception of Parental Involvement in Homework Depending on The Level of Student Motivation". *Eur. J. Investig. Health Psychol. Education*, 5 (2015),

313-323. <https://doi.org/10.3390/ejihpe5030028>

- Rogers, Maria A., Theule, Jennifer., Ryan, Bruce A., Adams, Gerald - Keating, Leo. "Parental Involvement and Children's School Achievement". *Canadian Journal of School Psychology*, 24/1 (2009), 34-57. <https://doi.org/10.1177/0829573508328445>
- Thompson, Blair., Mazer, Joseph P., Payne, Holly J., Jerome, Angela, Kirby, E. Gail - Pfohl, William. "Social Media and Active Shooter Events: A School Crisis Communication Challenge". *Qualitative research reports in communication*, 18/1 (2017), 8-17. <https://doi.org/10.1080/17459435.2016.1247111>
- Ünal, Ali., Yıldırım, Atilla - Çelik, Methi. "Analysis of Perceptions of Primary School Principals and Teachers About Parents". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2010), 261-272.
- Yurtbakan, Ergün - Akyıldız, Salih. "Aile Okul Algısı ve Katılımı Ölçeği: Bir Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/30 (2020), 328-346. <https://doi.org/10.35675/befdergi.686853>

EXTENDED ABSTRACT

It can be stated that the main factor in the development of individuals and society is education. In this context, there are many different areas that education has an impact on and very important factors that it is affected by. School-family solidarity has an important role in increasing school success. Both have an undeniable role in academic success (Çelenk, 2003). In this study, the family factor, which is as important as the teacher and the student himself, will be emphasized. Erdoğan and Demirkasimoğlu (2010) defined the family as the most important informal formation that has an impact on the education of the child. The universe of the research consists of the parents of 800264 students in total in schools (official, private; pre-school, primary school, secondary school, high school) in the districts located in the city center of Ankara (Altındağ, Çankaya, Etimesgut, Gölbaşı, Keçiören, Mamak, Pursaklar, Sincan, Yenimahalle). Ministry of National Education, 2022). According to the 95% confidence interval, the lower limit for the sample size of the study is 384 (Gürbüz & Şahin, 2014). The sample of the research consists of the parents of 408 students in schools in the districts of Ankara city center in the 2022-2023 academic year. According to the population, the sample is sufficient according to the 95% confidence interval (Gürbüz & Şahin, 2014). The measurement tool used in the study was applied in November 2022 and data were collected. Within the framework of the analysis of the data, firstly, the situation of meeting the normality assumption of the data set was discussed. In this direction, skewness and kurtosis coefficients and mean, mode and median values were examined. Skewness, kurtosis and standard deviation values are as follows: overall scale .11, .58, .47; school perception dimension -.52, 1.48, .50; student development dimension -.17, -.26, .74; parental development dimension -.32, 1.17, .55; barriers to school participation dimension -.37, .05, .70. The values of skewness and kurtosis in the study are between ± 2 . These results are interpreted as the data set has a normal distribution (George & Mallery, 2010). In additional analyses, the mean on the scale was 3.90, the mod was 4.00, and the median was 3.88. The closeness of these values to each other also indicates that the data set is normally distributed (Hair, Ringle, & Sarstedt, 2011). In addition, there are studies in the literature that the use of a parametric statistic does not cause a significant deviation in the “p” significance level to be calculated in the analysis, if the size of each of the subgroups is 15 or more (Büyüköztürk, 2013). In this context, parametric test techniques were chosen and used to test the sub-problems of the study. In this study, general requirements and opinions regarding family school perception and participation were measured. In the study, it was concluded that families’ perception of school and school participation were at a high level. High level of general averages of dimensions and scale; It shows that the parents gave a positive opinion about it. For example; The fact that the “barriers to school participation” dimension is high indicates that the importance of school participation is emphasized. In our study, the level of family school perceptions and participation shows a significant difference according to the parenting type variable of the parents. Fathers stated higher level of family school perceptions and participation than mothers. In our study, the opinion among the public that the mother is the one who contributes the most to the education of the child was in the opposite direction of the thought. Here, it can be said that there is a change in the perception that is common in education. In our research, on the basis of dimensions; In the dimension of school perception, parents’ opinions show a significant difference according to the variable of educational status. In the dimension of school perception according to educational status, undergraduate graduate parents stated that the level of family school perception and participation is higher than primary school graduate parents. In the dimension of student development, primary school graduate parents stated that the level of family school perception and participation is higher than parents with undergraduate degrees. In addition, parents’ views on the dimensions of parental development and barriers to school participation do not show a significant difference according to the variable of educational status. In the dimension of school perception, the level of family school perception and participation was higher than the parents whose monthly income as a family is 8001 TL and above, and whose monthly income as a family is less than 4000 TL. In the dimension of student development, parents with a monthly income of less than 4000 TL and between 4001-8000 TL as a family stated that their family-school perceptions and participation levels were higher than those with a monthly income of 8001 TL or more. In addition, parents’ views on the dimensions of parental development and barriers to school participation do not show a significant difference according to the family income status variable. In the dimension of student development; Parents of students in public schools stated that the level of family-school perceptions and participation was higher than parents of students in private schools

İSLÂM HUKUKUNDA HÜKME ETKİSİ AÇISINDAN DEVİR (KISIR DÖNGÜ) PROBLEMİ

Halil KILIÇ

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
h.kilic@alparslan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7424-7212>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1275017>

İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından Devir (Kısır Döngü) Problemi

Öz

Bu çalışmanın amacı ilk dönem eserlerde yoğun tartışmaların yaşandığı devir/kısır döngü probleminin şer'î hükümlere etkisini ortaya koymaktır. Felsefe ve mantıkta bir akıl yürütme yanlışlığı olarak imkânsız görülen devir, fıkhî "hükümün varlığının, yokluğunu gerektirmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Furu-u fikh kaynaklarında özellikle talâkla ilgili Süreyciyye meselesi üzerinden ele alınan devir, lafzî/yapay ve hukmî olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Devirsel meselelerde en kilit nokta döngünün gerçekte var olup olmadığının tespit edilmesidir. Birçok devirsel meselede fakihlerin ihtilafı bu mihverde cereyan etmiştir. Tespiti gerçekleşen devrin doğal seyri takip edildiğinde varlık ve yokluk gibi birbirine zıt iki durumla baş başa kalan şer'î hükümün, bu ikilemden kurtarılarak döngünün sonlandırılması gerekmektedir. Döngünün kesilmesi için döngüyü oluşturan hükümler içerisinde iptal edilmeye elverişli en uygun hükümün tespiti önem arz eder. Döngünün sonlandırılmasıyla çelişkiden kurtarılan hükümün aklî ve şer'î tutarlığı sağlanmış olmaktadır. Bu çalışmada dört mezhebe ait kaynaklarda devir problemi çerçevesinde çözümlenmiş önemli meseleler tespit edilerek tahlil edilmiştir.

Keywords: İslam Hukuku, Kısır Döngü, Lafzî Devir, Hukmî Devir, Süreyciyye

The Problem Of Vite Cycle In Terms Of The Effect Of Judgment In Islamic Law

Abstract

The aim of this study is to reveal the effect of the vicious circle problem, which was intensely debated in the works of the first period, on the shar'î provisions. Circulation, which is seen as impossible as a mistake of reasoning in philosophy and logic, is defined in fiqh as "the existence of a provision necessitates its absence". In the sources of Furu al-fiqh, the circulation, which is handled especially over the Sureyciyyah issue related to talaq, has been subjected to a dual classification as literal/artificial and inferred judgment. In cyclical matters, the key is to determine whether the cycle actually exists or not. In many cyclical issues, the disagreement of the jurists took place in this way. After this stage, when the natural course of the determined period is followed, the shar'î judgment, which is left alone with two opposite situations such as existence and non-existence, should be saved from this dilemma and the cycle should be terminated. In order to ending the vicious cycling, it is important to determine the most appropriate provision that is suitable for annulment among the provisions. With the termination of the cycle, the rational and shar'î consistency of the ruling, which is freed from contradiction, is ensured. In this study, important issues that have been resolved within the framework of the vicious circle problem in the sources of the four sects have been identified and analyzed.

Keywords: Islamic Law, Vicious Circle, Literary Circle, Inferred Circle, Sureyciyyah

Giriş

Felsefe ve mantıkta akıl yürütme yanlışı olarak karşımıza çıkan döngüsellik, İslâm hukukunda da yansımaları bulunan bir kavramdır. Fıkıh usulü eserlerinde felsefe ve mantıktaki kullanımıyla varlığı söz konusudur.¹ Fürû-u fıkıh açısından ise döngüsellik şer'î hükmün varlığının yokluğunu gerektirmesi anlamında kavramsal içeriğe sahiptir. Bir diğer ifadeyle fikhî hükmün döngüselligi, aynı anda hem var hem de yok olması gibi birbirine zıt iki duruma sahip olmasından kaynaklanır.

Fikhî devir içeren meseleleri ilk dönem fıkıh eserlerinde görmek mümkündür. Bu meselelerle ilgili tartışmalar III/IX. ve VI/XII. asır aralığında daha da belirgin hale gelmiştir. Neredeyse her fûru eserinde fikhî devirle ilgili meselelere yer verilmiştir. Bazılarında ise müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Tartışmaların yoğunluğuna bağlı olarak özellikle söz konusu tarihlerde fikhî devirle ilgili irili ufaklı müstakil birçok eser kaleme alınmıştır. Çoğunluğunu, fikhî devri aktif bir şekilde kullanan Şâfiî mezhebine mensup fakihlerin oluşturduğu farklı mezheplere mensup isimler tarafından zengin bir devir literatürü oluşmuştur. Ebû Ali ez-Zücâcî (ö. 400/1010'dan önce), Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 406/1016), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû'l-Ferec ed-Dârimî (ö. 448/1057), Ebû Sa'd el-Mütevellî (ö. 478/1086), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekr eş-Şâşî (ö. 507/1114), Mücellâ b. Cüme' (ö. 550/1155), İbn Hacer el-Askânî (ö. 852/1449), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) bu isimlerden bazılarıdır.² Ancak bunların çoğunluğu *Süreyciyye* olarak şöhret bulmuş talâk meselesi hakkındadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili günümüzde yapılmış biri ülkemizde olmak üzere iki makale çalışması bulunmaktadır. Her iki çalışma da Süreyciyye meselesini ele almaktadır.³

Kısır döngü (devir) tartışmaları Süreyciyye meselesine yoğunlaşsa da bu meseleyle sınırlı değildir. Nitekim Süreyciyye meselesi lafzî/yapay devrin bir örneğidir. İslam hukukunda devir problemi daha birçok fûru meselesinde tartışmalara neden olmuştur. Bu bakımdan devir probleminin genel fıkıh anlayışı açısından ele alınması elzemdir. Bu çalışmada İslam hukuk literatüründe mevcut meseleler üzerinden genel bir perspektifle devir teorisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Farklı İlimlerin Ortak Kavramı Olarak Devir

Lügatte “devr” kelimesi mastar olarak “bir şeyin etrafını çevrelemek, etrafında dönmek, dolanmak, dönmeye başlanılan noktaya varmak, daha önce bulunan duruma veya yere dönmek” anlamlarına gelmektedir.⁴ Devir kelimesinin sözlük anlamı üzerinden farklı ilimlere ait terimler oluşmuştur.⁵ Dilimizde döngü, kısır döngü şeklinde kullanılan devir, en genel tanımıyla iki şeyden her birinin varlığının diğerine bağlı olmasıdır.⁶ Mantıkta devir, her birini diğeriyle tanımlamanın mümkün olduğu iki tanım veya her birinin diğerinin neticesi olması mümkün iki önerme ya da birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı olan iki şart arasındaki ilişki demektir.⁷ Mantıkta ve felsefede devir, bir akıl yürütme

1 Bu kullanım örneklerinden biri şöyledir: İcman kıyasla neshi mümkün değildir. Çünkü kıyasın, nas veya icmâ ile sabit olan bir hükme dayanması zorunludur. Söz konusu hükmün nasla sabit hüküm olması halinde bu nassın icmâdan önce var olması gerekir. Bu durumda bu nas üzerine kıyasın sıhhati nassın hükmüne muhalif bir icmânın bulunmamasına bağlıdır. İcman neshi de bu kıyasın sıhhatine bağlı olduğuna göre kısır döngü gerçekleşir. Bkz. Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, ed. Şeyh Abdürrezzak Afifi (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4/3/160. Fıkıh usulünde devrin kullanımıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdusselâm Abdulfettâh Abdulazîm Atîk, “ed-Devru ve eşeruhu 'alâ şihhati'l-istidlâl 'inde'l-uşûliyyîn”, *Mecelletü 'ş-Şeria ve 'l-Kânûn* 40 (2022), 139-204.

2 Bu konuda eser yazan müelliflerin listesi için bkz. Muhammed el-Müezzîn, “el-Mes'eletü's-süreyciyye fi't-talâk”, *Mecelletü Câmi'atü 'ş-Şârika li'l-'ulûmi 'ş-şer'iyye ve 'd-dirâsâtil-İslâmiyye* 19/2 (2022), 287-290.

3 Bkz. Davut Eşit, “Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: el-Mes'eletü's-Süreyciyye”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 443-455; Müezzîn, “el-Mes'eletü's-süreyciyye fi't-talâk”, 281-333.

4 Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1987), 11/332-33.

5 Klasik astronomide periyodik olarak tekrarlanan semavi olayların başlangıcı ile bitişi arasındaki süreye (evre), tarihte belli zamansal dönemlere, müzik eserlerinde kullanılan ölçülere devir ismi verilmiştir. Metin Yurdagür, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/230. Tasavvufta devir, varlıkların Hak'tan gelişi ve O'na dönüşü anlamında kullanılmıştır. Süleyman Uludağ, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/231. Devir kelimesiyle aynı kökten gelen “deverân” da fıkıh usulü kavramı olarak “hükmün; illetlin varlığıyla var, yokluğuyla da yok olması” demektir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 99.

6 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü'l-ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 105; Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıṣṣalâhâti'l-fünûn ve 'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/811; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982), 1/567. (توقف كل واحد من الشئین علی الآخر)

7 Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, 1/566-567; Yurdagür, “Devir”, 9/230.

yanlışı olarak değerlendirilmiştir. Formel olmayan bir yanlışı türü olarak döngüsellik; bir tümcenin veya önermenin ya da tezin, kendisiyle aynı niteliğe sahip bir başka tez ya da tümceyle temellendirilmesidir.⁸ Devr-i bâtil ve kıyâs-ı devr olarak da adlandırılan döngüsellüğün örneği, ruhun ölümsüzlüğünün gayr-ı cismânî olmasıyla, sonra da gayr-ı cismânî olduğunu da ölümsüz olmasıyla ispat edilmesidir.⁹

Devir kavramı farklı açılardan taksime tabi tutulmuştur. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

A. Bağlantının doğrudan veya dolaylı olması açısından:

Musarrah devir: İki şey arasındaki bağlantı tek aşamalı ve vasitasız ise buna musarrah (açık) devir denir. A'nın B'ye, B'nin de A'ya bağlı olması gibi.¹⁰ Güneş'in "gündüz vakti ortaya çıkan yıldız" ve gündüzün "ufuktan güneşin doğma zamanı" olarak tanımlanması, musarrah devir örneğidir.¹¹ Nitekim bu tanımlarda güneş ve gündüz arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuş, ikinci bir bağlantı yoktur.

Muzmar devir: Söz konusu bağlantı dolaylı yani iki ve daha fazla aşamadan oluşuyorsa buna muzmar (kapalı, örtük) devir denir. A'nın B'ye, B'nin C'ye, C'nin de A'ya bağlı olması gibi.¹² Muzmar devrin örneği şöyledir: İki sayısının "ilk çift sayı", çift sayının "iki eşit parçaya bölünebilen sayı", iki eşit parçaya bölünebilenin de "iki" sayısı ile tanımlanması gibi.¹³

B. Bağlantının niteliği açısından:

İki şey arasındaki bağlantının niteliği açısından devir; sebki (الدور السابق) ve ma'î (الدور المعنى) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kelâm ilminde devir meselesi bu taksim üzerinden ele alınmıştır.¹⁴ Kablî ve takaddümî devir olarak da adlandırılan sebki devirde iki şey arasındaki bağlantı öncelik ve sonralık ilişkisine dayanır. Örneğin; iki kişi birbirine "Sen benden önce çıkmadan evden çıkmayacağım." derse bu sebki bir devirdir. Sebki devir imkânsız devir grubunda değerlendirilir ve mutlak olarak zikredildiğinde devirden kastedilen de sebki devirdir.¹⁵ Nitekim verilen örnekte her iki ifadeye uygun bir eylemin gerçekleşmesi mümkün değildir.¹⁶ İlet-malûl, şart-meşrût ilişkisi bu türden devire örnektir. Nitekim bu ilişkide her iki tarafın birbirinden önce olması imkânsızdır. Çünkü bu durumda bir şeyin, kendisinden önce varlığı söz konusudur.¹⁷

Varlıkların birbirinin varlığına bağlı olan iki şey arasındaki bağlantıya "ma'î devir" denir. İktirânî olarak da isimlendirilen ma'î devrin örneği, iki kişinin birbirine "Sen benimle beraber çıkmadan bu evden çıkmayacağım." demesidir. Her iki ifadeye uygun eylemin gerçekleşmesi mümkün olduğundan ma'î devrin gerçekleşmesi imkân dahilindedir.¹⁸ Aynı şekilde baba-çocuk arasındaki bağlantı da ma'î devir örneklerindedir. Nitekim çocukluk vasfının varlığı babalık vasfına, babalık vasfı da çocukluk vasfının varlığına bağlıdır.¹⁹ Mâ'î devir imkânsız olmadığından Şehâbeddin el-Karâfi (ö. 684/1285) ve Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), bu bağlantının devir olarak isimlendirilemeyeceğini ifade ederler. Onlar, bu tür devir için "tavakkuf-i ma'î" tabirini kullanırlar.²⁰ Buna göre ma'î devrin, devir olarak isimlendirilmesi mecazdır.²¹

Klasik literatürde, aralarında yakın ilişkiden dolayı devir ve teselsül ayrılmaz ikili olarak zikredilir. İki kavramın

8 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 216-217.

9 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 90.

10 Cürcânî, *Kitâbü'l-ta'rifât*, 105.

11 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/811; Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1/567.

12 Cürcânî, *Kitâbü'l-ta'rifât*, 105.

13 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/811; Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1/566-567.

14 Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, ts.), 1/78.

15 Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ'l-usûli*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2/616.

16 Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, thk. Tâha Abdurrâûf Sa'd (y.y.: Şirketu't-Tabâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1393), 229; Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Nefâisü'l-uşûl fi şerhi'l-Maşûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ, 1416), 5/1958; Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420), 199; Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/140.

17 Îcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ'l-usûli*, 2/616; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-manţıkiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 257; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/811.

18 Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, 229; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 199; Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 2/140.

19 Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, 229; Îcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ'l-usûli*, 2/616.

20 Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, 229.

21 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/811.

bu ilişkisi nedeniyle devrin, teselsülü gerekli kıldığı söylenmektedir.²² Ancak iki kavram arasında ciddi bir ayrım bulunmaktadır. Devir, sınırlı şeylerin birbirine döngüsel bağlılığını ifade eder (A'nın B'ye, B'nin A'ya gibi). Ancak teselsül, olayların zincirleme olarak illet-malûl ilişkisiyle bağlılığıdır (A'nın B'ye, B'nin C'ye, C'nin D'ye... gibi).²³ Bir diğer ifadeyle devirde bağlantının başlangıç noktasına dönmesi söz konusu iken teselsülde sınırsız olayların birbirini takibi mevzubahistir.²⁴

2. İslam Hukuk Literatüründe Devir Meselesi

Fıkıh usulü kaynaklarında devir kavramı mantıktaki kullanımıyla yer almaktadır. Söz konusu kaynaklarda başta terimlerin ve kavramların tanımları olmak üzere farklı saiklerle devir problemi ele alınmıştır. Bu çalışmadaki amaç, devrin/döngünün fikhî hükümlere etkisini ortaya koymak olduğundan fıkıh usulündeki devir ile ilgili tartışmalar makalenin konusu olmayacaktır. Araştırma furu fıkıh meseleleri üzerinden ele alınacaktır.

2.1. Fikhî Devrin Tanımı ve Çeşitleri

Fıkıhta devir kavramı mantık, felsefe ve kelâmdaki kullanımından farklı şekilde tanımlanmaktadır. Fıkıhta devir “birbirini engelleyen iki (şer‘î) hüküm, varlığı yokluğunu gerektiren (şer‘î) hüküm” şeklinde tanımlanır.²⁵ Buna göre devir, peş peşe gelip birbirini engelleyen ve birlikte bulunmaları imkânsız hükümleri doğuran bir sebepten kaynaklanır. Bu hükümlerin sonuncusu ilkinin ortadan kaldırır.²⁶ Suyûtî ise deviri (مسائل الدور) “tashihi fesâdına, ispatı nefyine ve iptaline sebep olan meseleler” şeklinde tanımlar.²⁷ Tanımlardan da anlaşılacağı üzere fikhî devir, felsefe ve mantıktaki kullanımından önemli ölçüde farklıdır. Nitekim fikhî devirde varlıkları birbirine bağlı iki şey arasındaki bağlantıdan öte iki hükmün birbirinin varlığını engellemesi, bir şeyin varlığının dolaylı biçimde yokluğuna sebep olması söz konusudur.

Genel olarak devri üçe ayıran İbn Teymiyye, bunları kevnî, hukmî ve hisâbî olarak sıralar. Ona göre yukarıda zikrettiğimiz sebkî ve ma‘î devirler, kevnî devrin alt kısımları olup varlıkları birbirine bağlı iki şey (illet-malûl, müessir-eser, şart-meşrût gibi) arasındaki bağlantıdır. Hisâbî²⁸ devir ise bilinirlikleri birbirine bağlı iki şey arasındaki alakadır. O, “hukmî fikhî devir” olarak adlandırdığı üçüncü bir kısım daha zikreder. Herhangi bir tanım zikretmeyen İbn Teymiyye “hukmî fikhî devir”e Süreyciyye meselesini örnek olarak verir.²⁹ İbn Teymiyye fıkıhtaki devri hem hukmî hem de fikhî şeklinde niteleyerek ayrı bir taksime gitmemiştir. Onun ayrı bir kısım olarak zikretmesi fikhî devrin, felsefe ve mantıktakinden farklı bir mahiyete sahip olduğunu göstermektedir.

İslam Hukuk literatüründe hisâbî devir, vasiyet ve miras gibi matematiksel konularda sıkça kullanılan bir kavramdır. Hisâbî devir İbn Teymiyye'nin ifade ettiği gibi miktarlarının bilinmesi birbirine bağlı olan iki şey arasındaki alakayı ifade eder. Bu tür devirde bir ya da iki bilinmeyenli denklemler kurularak bilinmeyen miktarlara ulaşılmaya çalışılır. Bu bağlamda cebir, hisâbî devrin var olduğu meselelerde fukahânın sıkça başvurduğu bir yöntemdir. İslam dünyasında cebir ilminin kurucu siması Hârizmî (ö. 232/847), cebirle ilgili yazdığı eserde vasiyet ve ferâiz konularında bu yöntemin uygulandığı meselelere ayrı bir fasıl açarak yer vermiştir.³⁰ Ayrıca muhtelif fıkıh kaynaklarında hisâbî devirle ilgili meseleler Hârizmî tarzında söz konusu yöntemler kullanılarak ele alınmıştır.³¹ Ancak hisâbî devir gerçekte bir döngüsellik içermediğinden³² çalışmamızın dışında kalmaktadır.

22 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/811.

23 Osman Demir, “Teselsül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/536.

24 Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 57; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/429.

25 Bedrüddin Muhammed b. Muhammed Sıbtu'l-Mârdînî, *Şerhu'l-fuşûli'l-mühimme fi mevârişi'l-ümme*, thk. Ahmed b. Suleymân el-'Ureynî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1425/2004), 1/241.

26 Takıyyüddin Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasî*, thk. Abdulmun'im Halife Ahmed Bilâl (Riyad: Dâru Küñüzü İşbiliye, 1432/2011), 3/626; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müfîtin*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991), 7/238.

27 Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 380.

28 Hisâbî devir ilmî devir olarak da adlandırılmaktadır. Mâlikî, *Tehzibü'l-Furûk*, 1/78.

29 İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 257.

30 Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, *Kitâbü'l-cebr ve'l-mukâbele*, thk. Ali Mustafa Muşrife, Muhammed Musa Ahmed (Londra: Matba'atu Bül Bârbî, 1937), 92 vd.

31 Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/99-142; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serâhsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 29/91 vd; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maqlâb fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428), 10/27 vd.

32 Hisâbî devir örneği şöyledir: Ölüm hastası iki kişiden biri diğerine bir mal hibe eder. Daha sonra diğeri de bu malı birincisine hibe eder.

Devirsel meseleler ikrâr, vasiyet, köle azadı, talâk konularında yoğun olarak ele alınmaktadır. Diğer mezheplere oranla devrin fikhî hükümlere etkisi üzerinde daha çok duran Şâfiîler, bu hususta ayrı bir terminoloji geliştirmişlerdir. Onlar kaynağını göz önünde bulundurarak fikhî devri, hukmî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırırlar. Şâfiî mezhebi dışındaki kaynaklarda ise fikhî devir, taksim edilmeden tek isim altında zikredilir. Lafzî devir türü meselelerde döngünün oluşmadığına yönelik yaklaşımlarının bu ayrıma ihtiyaç bırakmadığı kanaatindeyiz. Nitekim fikhî bir meselede döngünün varlığı, her şeyden önce döngüyü oluşturan hükümlerin kabulüne bağlıdır. Lafzî devirle ilgili örneklerde de görüleceği üzere Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler lafzî devir türünde döngünün sebebi olabilecek hükmü kabul etmezler.

Devr-i şer'î olarak da adlandırılan³³ hukmî devir; bir şeyin, birbirini engelleyen iki zıt hükmü gerektirmesinden kaynaklanan döngüdür. Lafzî devrin aksine hukmî devirden oluşan döngü, yapay değil şer'î hükmün bizzat kendisinden kaynaklanır.³⁴ Bir diğer ifadeyle hukmî devrin sebebi, şer'î hükmün doğal işleyişidir. Bu bakımdan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) hukmî devrin birbirini engelleyen iki hükümden kaynaklandığını söyledikten sonra illetinin lafzî devir olduğunu ifade etmesi ve Süreyciyye meselesini örnek vermesi,³⁵ Şâfiî mezhebi kaynaklarına aykırıdır. Şâfiî fûrû literatüründe Süreyciyye meselesi lafzî devir örnekleri arasında zikredilmektedir.³⁶

İmâm Şâfiî, devir kavramını açıkça kullanmasa da devrî hüküm kabilinden bir meseleyi ele alır. Mezhep içinde devir meselelerinin üzerine tahrîc edildiği *el-Üm*'de geçen mesele şöyledir: Bir kimse, kölesini hür bir kadınla tazmin edeceği bin dirhem karşılığında evlendirir. Sonra adamın, zifaktan önce kölesini bu hür kadına mehir olan bin dirhem karşılığında satması halinde Şâfiî'ye göre bu satış sahih değildir. Çünkü satışın sahih addedilmesi, aynı zamanda butlânına neden olur. Şöyle ki: satış geçerli olunca (kadının kocasının maliki olmasıyla) nikâh fesholur. Nikâh fesholunca (fesih kadından kaynaklandığı için) mehir düşer, mehir düşünce semen düşer, semen düşünce satış geçersiz olur. Böylece akdin ispatı, iptaline neden olur ve satın alma işlemi kökünden iptal olur.³⁷ Bu meseledeki devrin oluşum aşamasını şöyle şematize edebiliriz:

Satış geçerli → nikâh fesholur → mehir düşer → semen düşer → satış geçersiz

Lafzî devir ise döngünün, mükellefin kullandığı lafızdan kaynaklanmasıdır.³⁸ Yani lafzî devirde döngüye, şer'î hüküm gibi doğal bir sebep değil mükellefin kullandığı lafız neden olmaktadır. Mükellefin, ilgili lafzî kullanmasındaki gayesi de şer'î hükmün ortaya çıkmasını engellemektir. Döngünün oluşumu mükellefin kendisinden kaynaklandığı için lafzî devir, ca'lı/yapay/sunî devir (الدور الجعلي) olarak da isimlendirilir.³⁹ Mükellef, döngü oluşturarak bazı muhtemel tasarrufları geçersiz kılmaya çalışır. Bu tasarruflar kendi tasarrufları olabileceği gibi ikinci şahısların tasarrufları da olabilmektedir.

Lafzî devrin fikhî literatüründe bilinen en meşhur örneği Süreyciyye meselesidir (*el-mes'eletü's-Süreyciyye*). Genelde devir özelde lafzî devir tartışmalarının geçtiği neredeyse her yerde bu meseleye atıf yapılır. Şâfiî kaynaklarda meseleyi ilk defa ele alan kişinin *el-Mensûr* adlı eserinde Müzenî (ö. 264/878) olduğu belirtilir.⁴⁰ Ancak mesele, İbn

Her ikisinin de bu maldan başka varlıkları yoktur. Bu durumda hibe her ikisi için 1/3 oranında geçerli olacağından her bir hibenin gerçekleştiği miktarın bilinmesi diğerinin bilinmesine bağlı olur. Bkz. Mâlikî, *Tehzîbü'l-Furûk*, 1/78.

33 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetu'l-kubrâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/148.

34 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maqlab*, 10/327, 329; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed 'Avd - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 8/211; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/233; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, thk. Teysîr Fâik (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985), 2/156; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzî't-tâlib*, thk. Muhammed ez-Zühri (Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1313), 3/319; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357/1983), 8/115.

35 الدور الحكمي ينشأ من حكمين يتمانعان، وعلته الدور اللفظي كما في مسألة دور الطلاق السريجية. İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîf*, 3/625.

36 Bkz. Râfî, *el-'Azîz*, 8/211; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/233; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380; Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib*, 2/324.

37 Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001), 6/116; Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kubrâ fi'l-fürû' -mine'd-damân ila'l-âriye*, thk. Abdullatif b. Murşid el-'Avfî (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1423), 573; Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühazzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 3/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maqlab*, 12/72; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417/1996), 5/204; Ebü'l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'ü'l-mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 10/94; Râfî, *el-'Azîz*, 8/211; Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Îlâmü'l-muvakkâ'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebü 'Ubeyde Meşhûr (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 5/204; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 383.

38 Râfî, *el-'Azîz*, 8/211; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/233; Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/156; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380; Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib*, 2/324.

39 Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib*, 3/319; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/115.

40 Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10/94.

Süreyc'e (ö. 306/918) nispetiyle şöhret bulmuştur. Farklı versiyonları bulunan Süreyciyye meselesi bir adamın, karısına "Seni boşarsam, ondan önce üç talâkla boşsun." demesidir.⁴¹ Burada birbirine bağlı iki çeşit talâk söz konusudur. Birincisi halihazırdaki kesin/münecez talâktir. İkincisi ise münecez talâkın gerçekleşmesine terettüp eden ancak ondan önce vukuu söz konusu olan bağıl/muallak talâktir. Bu adam karısını bir talâkla (münecez) boşadığında ondan önce üç talâk (muallak) vuku bulmuş olur. Muallak üç talâkın vukuu halinde ise mahal (zevce) yok olduğundan münecez talâkın gerçekleşme imkânı ortadan kalkar. Çünkü münecezden önce muallak üç talâkla boşama gerçekleştiğinden münecez talâk, karısı olmayan bir kadına taalluk eder ki bu imkânsızdır. Böylece münecez talâk vuku bulmamış olur. Bir diğer ifadeyle münecez ve muallak talâktan her birinin varlığı diğerini ortadan kaldırır. Süreyciyye meselesinde döngünün oluşum şeması şöyledir:

Münecez talâk var → muallak talâk var → münecez talâk yok → muallak talâk yok.

Görüldüğü üzere münecez talâkın varlığı, yine talâkın yokluğuna ve gerçekleşmemesine neden olur.⁴² Bu meselede döngüye mükellefin kullandığı lafız sebep olmuştur.

2.2. Fıkhî Devrin Hükümlere Etkisine Yönelik Yaklaşımlar

Fıkhî devrin gerçekleştiği meselelerde nasıl hareket edilmesi gerektiği, her bir mesele özelinde ayrı ayrı ele alınması gereken bir husustur. Bu konuda temel bir teoriden söz etmek mümkün değildir. Her bir devirsel mesele özelinde oluşan ihtilafın nedeni, ilgili meselede devrin var olup olmadığının tespitidir. Bu hususu daha sonra bazı devirsel mesele örnekleri üzerinden değerlendireceğiz. Söz konusu meselelerden elde ettiğimiz veriler itibariyle fıkhî devrin hükümlere etkisi hususunda üç farklı yaklaşım gözlemlenmiştir.

Birincisi, devri hiçbir şekilde dikkate almayıp devir içindeki bütün hükümleri geçerli sayan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre fıkhî devir, şer'î hükümlerin yürürlüğüne ve varlık kazanmasına engel değildir.

İkincisi, devri geçerli sayıp (tashîh) döngünün oluşumu içindeki bütün hükümleri ve tasarrufları iptal eden yaklaşımdır. Buna göre fıkhî devir imkânsız olduğundan kendisini oluşturan hükümleri de imkânsız kılar. Ancak bu yaklaşımda lafzî devrin başkasına ait hakkı ve tasarruf yetkisinin iptalinde etkili olup olmayacağı ayrıca tartışmalı bir husustur.

Üçüncüsü ise devri bir engel olarak görüp döngünün sonlandırılması gerektiğini savunanların yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre döngüyü oluşturan bütün hükümlerin iptali yerine yalnızca birinin iptaliyle mümkün olduğunca diğerlerine yürürlük kazandırılmalıdır. Devrin varlığı bazı hükümlerin uygulanmasına engel teşkil etmektedir. Nitekim devir halinde hükmün varlığı aynı hükmün yokluğu anlamına gelmektedir. Aklî imkânsızlığın yanında bu durum hukukî imkânsızlık anlamı da taşımaktadır. Çünkü aynı hüküm hem var hem yok olmakla baş başa kalmaktadır. Fıkhî devrin oluşum etapları göz önünde bulundurulduğunda birçok hükümden yalnızca birinin iptaliyle döngünün sonlandırılması mümkündür.

Bu yaklaşımların herhangi bir mezhebe ya da kişiye ait olduğunu söylemek güçtür. Her bir meselede devrin varlığının tespiti, hükmün iptalinin yerleşik bir fıkıh kuralına aykırılık teşkil etmesi, başkasına ait hakkın ya da tasarruf yetkisinin elinden alınmasına sebep olması gibi etkenler temel bir devir teorisinin ve görüş birliğinin oluşumunu engellemektedir. Bu nedenle söz konusu yaklaşımların bazı meseleler özelinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.3. Devrin Sonlandırılma Şekilleri

Fıkhî devir birkaç aşamada ortaya çıktığından muzmar (örtük) devir içinde değerlendirilebilir. Fıkhî devri etkin bir şekilde kullanan Şâfiîlere göre döngüye neden olan bazı hükümlerin iptaline gidilerek devrin sonlandırılması gerekir. Döngünün hangi aşamada kesileceği hususunda temel kriter, zayıf halkayı oluşturan en uygun hükmün iptalidir.⁴³ Onlar hangi hükmün iptaline gidileceğini her bir devir meselesi özelinde ayrı ayrı değerlendirerek; ilk hükmün, orta hükmün ve son hükmün iptali üzere devrin üç şekilde kesilebileceği yönünde taksime gitmişlerdir.⁴⁴

İlk hükmün iptaliyle döngünün kesilmesinin örneği yukarıda İmâm Şâfiî'den naklettiğimiz meseledir. Bu meselede ilk hüküm olan alım-satım akdinin sahih olmadığına hükmedilerek döngü baştan kesilmiştir. Döngüyü oluşturan alım-satım akdi, nikâhın feshi, fesihden dolayı mehrin düşmesi gibi hükümlerin içerisinde iptal edilmeye uygun en

41 Meselenin kaynağı ve farklı versiyonları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Eşit, "Fıkhî'ta Totolojik Bir Mesele", 443-444.

42 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî'i*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 10/223; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 14/284.

43 Râfiî, *el-'Azîz*, 8/215; İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîf*, 3/626.

44 İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîf*, 3/626; Nevevî, *Ravdatu'l-tâlibîn*, 7/238.

zayıf halka alım-satım akdidir. Çünkü alım-satım isteğe bağlı (ihtiyârî) bir akittir. Alım-satımdan dolayı mülkiyetin oluşumu, mülkiyetten dolayı nikâhın feshi ve nikâhın feshinden dolayı mehrin düşmesi müdahale imkânı bulunmayan zorunlu (kahrî) hükümlerdir. Öyleyse alım-satım akdinin sıhhatini sağlayarak bu hükümlerin iptali mümkün değildir. Binâenaleyh isteğe bağlı tasarruflar bazen sahih bazen fâsid olabilir. Nitekim akdın sıhhatine engel olan bir yığın sebep bulunur. Ancak sebepleri oluşuktan sonra zorunlu olarak gerçekleşenlerin iptal edilmesi uzak bir ihtimaldir. Öyleyse bu hükümler içerisinde alım-satım akdinin iptali diğerlerinden evladır.⁴⁵ Ayrıca alım-satım akdinin ispatı hem nikâhın hem de alım-satımın iptaline neden olur. Böylece alım-satım akdinin iptaliyle nikâhın sübutuna hükmedilmiştir. Çünkü bir şeyin sübutu, hem kendisinin hem de başkasının iptaline neden oluyorsa ilk baştan o şeyin iptaline gidilir. Böylece iki zarardan en azına katlanılarak en büyüğü defedilir.⁴⁶ Hanbelîlerin mezhep görüşü ise devrin dikkate alınmamasıdır. Dolayısıyla bu satış caiz olduğu gibi nikâh akdi fesholur. Ancak mezhep içerisinde bir rivayete göre devir gerçekleşeceğinden alım-satım akdi sahih değildir.⁴⁷

Ortakdaki hükmün iptaliyle döngünün kesilmesinin örneği ise şöyledir: Bir adam ölür ve ardında mirasçı olarak bir erkek kardeşi⁴⁸ kalır. Erkek kardeş miras olarak kalan iki köleyi azat eder. Hürriyetlerine kavuşan iki köle -âdil iseler- bir kadının kendilerini azat edenin karısı olduğuna ve ondan bir çocuk doğurduğuna şahitlik ederler. Bu şahitlikle kadının zevceliği ve mirasçılığı sabit olurken, bu çocuk erkek ise nesebi sabit olur ancak mirasçı olamaz. Çünkü çocuğun mirasçı olması, erkek kardeşi hacb-i hirmâna uğratar. Erkek kardeşin mirastan mahrumiyeti, kölelerin hürriyetlerinin iptaline neden olur. Hürriyet iptal olunca şahitlikleri geçersiz sayılacağından kadının zevceliği ve çocuğun nesebi ortadan kalkar.⁴⁹ Görüldüğü üzere bu meselede devir; şahitlik kabul edilmeyerek baştan, kardeş mirastan mahrum bırakılıp azatlık tasarrufu geçerli sayılarak sondan kesilmemiştir. Şahitliğe binaen nesebin sübutu kabul edilmiş ancak bu nesepten mirasçılığın olamayacağı söylenerek devir ortadan kesilmiştir. Çünkü birçok defa bir engelden dolayı vârisler mirastan mahrum kalabileceğinden iptale uygun en zayıf halka mirasçılıktır. Böylece yalnızca mirasın engellenmesiyle şahitlik ve nesebin sübutu kabul edilmiştir. Bu, birçok hükmün iptalinden daha iyidir.⁵⁰

Döngünün, son hükmün iptaliyle sonlandırılmasının örneği ise şöyledir: Ölüm hastalığındaki bir adam, cariyesini azat edip onunla evlendikten sonra ölse bu cariye mirasçı olamaz. Çünkü mirasçı olması, mirasçı olmamasına yol açar. Şöyle ki: Cariye vâris olursa hürriyeti vârise vasiyet kapsamına girer. Vârise vasiyet ise sahih değildir. Vasiyet iptal olduğunda hürriyeti iptal olur ve köleliği sabit olur. Köle olunca da mirasçı olamaz.⁵¹ Bu bakımdan döngünün son hükmü konumundaki mirasçılığın iptaline gidilerek döngü sonlandırılmış ve hürriyetin ibkâsı sağlanmıştır.

3. BAZI DÖNGÜSEL MESELE ÖRNEKLERİ

Fıkıh literatüründe devir meseleleri köle azadı, ikrâr, vasiyet, talâk ve miras konularında daha yoğundur.⁵² Bu başlık altında önemli gördüğümüz bazı meseleleri ele alacağız.

3.1. Süreyciyye Meselesi

Fıkıhta devir denince akla gelen meselelerin başında Süreyciyye meselesi gelmektedir. Süreyciyye meselesi bir adamın, karısına “seni boşarsam ondan önce üç talâkla boşsun” demesidir. Lafzî/yapay devir barındıran Süreyciyye meselesinde devrin dikkate alınması noktasında iki görüş bulunmaktadır. Bu ihtilaf, talâkın geçmişe dönük inşasının mümkün olup olmadığına dayanmaktadır. Bunu mümkün görenlere göre Süreyciyye meselesinde devir gerçekleş-

45 Râfî, *el-'Azîz*, 8/215; İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîti*, 3/626-627; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/238.

46 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/81; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/79.

47 Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Muḥni'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/208.

48 Erkek kardeş denmesinin sebebi; 1. Ölü adına nesebin sübut bulması için ikrarda bulunan kişinin terekenin tamamına hak kazanan biri olması gerekir. 2. Nesebi ikrar edilen kişinin mirasçı olamaması için nesebi ikrar edeni hacb-ı hırmana uğratmak suretiyle mirastan tamamen engellemesi gerekir. Dolayısıyla bu şartların gerçekleştiği meseleler aynı kapsamda değerlendirilir. İkinci şarta binaen oğul, başka bir oğulun varlığına dair ikrarda bulunursa her ikisi de mirasçı olur. Bkz. Sıbtu'l-Mârdîni, *Şerhu'l-fuşûli'l-mühimme*, 1/244.

49 Döngünün şeması: Azat olan kölelerin eşin ve erkek çocuğun varlığına yönelik şahitlikleri kabul edilir → erkek çocuğun nesebi mûristen sabit olur → Erkek çocuk mirasçı olur → Erkek kardeş mirasçılıktan düşer → azatlık tasarrufu geçersiz olur → şahitlik kabul edilmez → ...

50 Şâfiîlerin çoğunluğu bu görüştedir. Bazıları ise azat olan kölelerin şahitliğini kabul etmeyerek devri baştan kesmiştir İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîti*, 3/627-628. Devrin orta hükümlerden biriyle sonlandırılmasına verilen başka bir örnek için bkz. Râfî, *el-'Azîz*, 8/215; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/238.

51 Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 573.

52 İbn Kayyim el-Cevziyye devrinsel meseleler ilgili birçok örneğe yer vermektedir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 5/203-209.

şirken, mümkün görmeyenlere göre devir söz konusu değildir. Bu bağlamda Süreyciyye meselesinde kilit nokta, muallak talâk kısmını oluşturan “ondan önce üç talâkla boşsun” ifadesidir. Geçmişe dönük talâk inşası içeren bu ifadenin geçerli kabul edilmesi durumunda devir gerçekleşir. Muallak talâkın geçerli kabul edilmemesi durumunda ise devirden de söz edilemez. Bu meselede ortaya çıkan iki görüş şöyledir:

Birinci görüş: Süreyciyye meselesinde devir gerçekleştiğinden hem müneccez hem de muallak talâk gerçekleşmez.⁵³ Bu görüşte olanlara göre geçmişe dönük talâk inşası mümkün olduğundan Süreyciyye meselesinde devir gerçekleşir. Bir diğer ifadeyle müneccez talâkın geçerliliği geçersizliğine neden olur. Müzenî, İbn Süreyc,⁵⁴ İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955), Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve el-Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), el-Kaffâl eş-Şâfi el-Kebîr (ö. 365/976), el-Kaffâl el-Mervezî es-Sağîr (ö. 417/1026), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebû'l-Mehâsin er-Rûyanî (ö. 502/1108), ilk görüşünde Gazzâlî,⁵⁵ Horasanlı Şâfiilerin çoğunluğu, İsnevî (ö. 772/1370) ve bazı Hanbelîler bu görüştedir.⁵⁶ Ayrıca Şâfiiler İmâm Şâfiî'nin nassından Zeyd b. Sâbit'in bu görüşte olduğunu aktarmışlardır.⁵⁷

Bu görüşte olan Şâfiiler bunu İmâm Şâfiî'nin şu meseledeki görüşü üzerine tahrir ederler: Bir kimse kölesini hür bir kadınla tazmin ettiği bin dirhem mehir karşılığında evlendirir. Sonra adam, zifaktan önce kölesini bu hür kadına mehir olan bin dirhem karşılığında satar. Şâfiî'ye göre bu satış sahih değildir. Çünkü satışın geçerliliği iptaline neden olur. Şöyle ki: Satış geçerli olunca (kocasının maliki olmasıyla) nikâh fesholur. Nikâh fesholunca (fesih kadından kaynaklandığı için) mehir düşer, mehir düşüncü semen düşer, semen düşüncü satış geçersiz olur.⁵⁸ Tıpkı bu meselede olduğu gibi Süreyciyye meselesinde de devrin kaynağı olan ilk hükmün (müneccez talâk) iptaliyle muallak talâk da iptal edilmiştir.

Devrin varlığını dikkate alan bu görüşe göre talâk kapısı tümüyle kapanacağından Süreyciyye meselesi kimi zaman hile-i şer'îyye olarak kullanılmıştır.⁵⁹ Bu nedenle kimi kaynaklarda bu mesele “hile-i Süreyciyye” olarak adlandırılmış ve eleştirilmiştir.⁶⁰ Ancak devrin varlığını dikkate alan bu görüş sahipleri, devri iptal edenlerin talâk kapısının kapanacağına yönelik eleştirilerine karşılık bir çıkış yolu sunarlar. Devri geçerli kabul ederek boşamanın gerçekleşmeyeceğini savunanlar, boşamak isteyen adamın bunu vekil aracılığıyla yapabileceğini söyler. Ancak Cüveynî söz konusu meselede “talâkım vuku bulduğunda” ifadesinin kullanılması durumunda talâk kapısının bütünüyle kapanacağını söyler.⁶¹ Buna göre devri geçerli kabul edenlerin söz konusu eleştiriyi kale almadıkları anlaşılır.

İkinci görüş: Boşamanın gerçekleşeceğini savunanların görüşüdür. Bu görüşte olanları iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bazılarına göre burada devir söz konusu değildir. Nitekim devrin varlığı, muallak talâkın geçerliliğine bağlıdır. Muallak talâk geçmişe dönük akit inşası olduğundan geçerli değildir. Ayrıca şart-meşrût ilişkisi zaviyesinden bakıldığında da muallak talâk gerçekleşemez. Nitekim meşrût, şarttan sonra gerçekleşmek zorundadır. Burada meşrût konumundaki muallak talâk, şart konumundaki müneccez talâktan önce yürürlük kazanmış olmaktadır. Bu hem fıkıh hem de dil kurallarına aykırıdır. Muallak talâk vuku bulmadığından Süreyciyye meselesinde devir yoktur.

Geçmişe dönük akit inşasını mümkün gören bazılarına göre ise Süreyciyye meselesinde devir vardır. Ancak bu meselede devir, hükmün yürürlüğüne engel değildir. Nitekim bu tür tasarruflarda devrin dikkate alınması boşama

53 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 10/223; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284; Râfî, *el-'Azîz*, 9/110-111.

54 İbn Süreyc'in söz konusu devirde kullandığı mesele tasviri şöyledir: Bir adam karısına “Ric'at hakkımın bulunduğu bir talâkla seni boşarsam üç talâkla boşsun!” dedikten sonra karısını bir talâkla boşasa, boşama gerçekleşmez. Çünkü talâklar (birbirini) nefyeder. İki birden varlık kazanabildiğinde talâklar gerçekleşir. Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî İbn Süreyc, *el-Vedâ'î 'li-manşûsî 'ş-şerâ'î* (Kahire: Müessesetü 'İlm, 1440), 457. Ebû Alî es-Sincî (ö. 430/1039), “bu tasvirde ‘ondan önce’ ifadesi müstensihlerin hatasından dolayı yazılmamıştır. Dolayısıyla ‘ondan önce’ ifadesi olmaksızın bu meselede devir gerçekleşmez ve üç talâk vuku bulur. Bu meselede devrin var olduğunu söyleyerek talâkın gerçekleşmediği görüşü İbn Süreyc'e nispet edilemez.” demektedir. Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/288.

55 Gazzâlî, devrin varlığını dikkate alarak boşamanın gerçekleşmeyeceğini savunduğu *Ġâyetü'l-ğavr fi dirâyeti'd-devr* adlı bir eser kaleme almıştır. Konuyla ilgili ihtihadı değiştikten sonra özür mahiyetinde *el-Ġavr fi dirâyeti'd-devr* adında bir risale yazmıştır. Gazzâlî son eserinde yalnızca müneccez talâkın vukuunu savunur. Her iki eserin mahtût nüshası tek cilt halinde Harvard Üniversitesi kütüphanesindedir. Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed el-Gazzâlî, *Ġâyetü'l-ğavr fi dirâyeti'd-devr* (Cambridge: Houghton Library Harvard University, Ms Arab, 149).

56 Ebû't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 577-578; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 10/223; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 10/94-95; Râfî, *el-'Azîz*, 9/115; Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *el-Mühîmât fi şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430), 7/402; Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/84.

57 Râfî, *el-'Azîz*, 9/115; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380-381.

58 Şâfiî, *el-Üm*, 6/116; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 10/94.

59 Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 10/95. Heytemî, İbn Süreyc'in bu meselede talâkın gerçekleşmeyeceği yönündeki görüşünü kıyasla elde ettiğini, hile olarak kullanılması için ortaya koymadığını söyler. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetu'l-kubrâ*, 4/196.

60 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, 5/201.

61 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/285.

kapısının kapanmasına neden olur.⁶² Böyle bir hüküm, talâk yetkisini kocaya vermeyen Hıristiyanlara benzemek anlamına gelmektedir.⁶³ Maslahat nedeniyle vazedilmiş bir kapının, re'ye dayanılarak tümünden kapatılması caiz değildir.⁶⁴ Mükellefin isteğine bağlı olarak vuku bulan talâkın gerçekleşmesi engellenemez.⁶⁵ Geçmişe dönük olması cihetiyle imkânsızlık barındıran muallak talâkın gerçekleşmemesi söz konusu olsa da mükellef biri tarafından isteğe bağlı olarak ika edilen münecciz talâkın vukuunun önünde bir engel bulunmamaktadır.⁶⁶

Süreyciyye meselesinde boşamanın gerçekleşeceğini savunanlar, “Seni boşadığımda ondan önce üç talâkla boşsun!” ifadesinin işletilmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bu ifadenin muallak talâk kısmı olan “ondan önce üç talâkla boşsun” ifadesinin tamamı mı hükümsüz kalacaktır? Yoksa yalnızca “ondan önce” kısmı hükümsüz bırakılıp “üç talâkla boşsun” kısmıyla amel edilecek midir? Bu ihtilaf dolayısıyla devri geçersiz sayanlar kendi içlerinde iki gruba ayrılmışlardır:

Birinci gruba göre yalnızca münecciz talâk vuku bulur.⁶⁷ Muallak talâkın şartı olması münecciz talâkın vukuuna engel değildir. Çünkü asıl ve güçlü olan münecciz talâk olup muallak talâk ikincil ve zayıftır. Zayıfın güçlüyü ortadan kaldırması mümkün değildir. Ayrıca muallak talâk ancak müneccizin vukuuyla gerçekleşebilir. Vuku bulan münecciz talâkın sonradan ortadan kalkması mümkün değildir. Bu görüşe göre muallak talâkın gerçekleşmemesinin nedeni geçmişe dönük akit inşası olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan imkânsızlık içeren muallak talâk lafzının yalnızca “ondan önce” ifadesi değil tümü geçersizdir.⁶⁸ Ayrıca şart olan tasarruf (münecciz talâk) kesinlik kazanırken meşrûnun (muallak talâk) gerçekleşmesi mümkünse gerçekleşir, yoksa gerçekleşmez. Bu meselede de münecciz talâk gerçekleştikten sonra muallak talâkın gerçekleşmesi (talâk sayısı üçü aştığından) mümkün değildir. Ayrıca meşrûnun şarttan önceki bir zaman diliminde geçerlik kazanması dil kurallarına aykırı olduğundan talâk geçersizdir. Çünkü meşrû şarttan önce değil sonra gerçekleşir. Bu nedenle yalnızca daha güçlü konumdaki münecciz talâk yürürlük kazanır.⁶⁹ Anlaşılacağı üzere bu görüş sahipleri devri dikkate almadıkları gibi şart-meşrûn ilişkisi açısından meseleye yaklaşmışlardır. Onlar, meşrûn konumundaki muallak talâk lafzının (ondan önce üç talâkla boşsun) tümünü anlamsız bir ifade (lağv) sayarlar. Böylece onlar yalnızca şart konumundaki münecciz talâkı geçerli saymışlardır.

Bazı Şâfiîler şart-meşrûn ilişkisi çerçevesinde Süreyciyye meselesindeki muallak talâkı imkânsız görmezler. Çünkü onlara göre geçmişe dönük akit inşası mümkündür. Ancak onlar, mezhebin genel olarak fikhî devirlere uyguladıkları yöntemi Süreyciyye meselesine de uygular. Onlara göre burada muallak talâkın varlık kazanması hem kendisinin hem de müneccizin iptalini gerektireceğinden döngünün kaynağıdır ve iptal edilmeye en uygun hükümdür. Çünkü şart gerçekleştiği halde bazı engellerden dolayı meşrûnun gerçekleşmemesi sıkça rastlanılan bir durumdur. Bu nedenle yalnızca muallak talâkın iptali ile münecciz talâkın gerçekleşmesi sağlanmıştır.⁷⁰

Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 301/913), İbnü'l-Kâss et-Taberî⁷¹ (ö. 335/946), İbn Ebû Hüreyre (ö. 345/956), Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Sa'd el-Mütevellî, Cüveynî ve son görüşünde Gazzâlî bu görüştedir. Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu aktarır.⁷² Râfiî ve Nevevî fetvaya esas olanın bu görüş olduğunu söylerler.⁷³ İbn Hacer el-Askalânî, hicrî altıncı asırdan sonra Sübkî ve İsnevî hariç talâkın vuku bulmayacağı görüşünde olan hiçbir mezhep âliminin bulunmadığını, Sübkî'nin de sonradan görüşünden vazgeçerek yalnızca münecciz talâkın vuku bulacağı

62 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284. Râfiî, lafzî devir meselelerdeki mezhep içi ihtilafın, tasarruf kapısını kapatan meselelerde söz konusu olduğunu, tasarruf kapısının kapanmadığı meselelerde ihtilaf bulunmadığını söyler. Bkz. Râfiî, *el-'Azîz*, 9/115.

63 Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 332; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fıkhiyyetu'l-kübrâ*, 4/183.

64 Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/433.

65 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 10/4829; Râfiî, *el-'Azîz*, 9/111.

66 Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 7/433.

67 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/223; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284; Rûyânî, *Baḡru'l-mezheb*, 10/94-95.

68 Gazzâlî, *Ġâyetü'l-ğavr* (Ms Arab, 149), 2b-3a; Râfiî, *el-'Azîz*, 9/111; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 7/433.

69 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284; Gazzâlî, *Ġâyetü'l-ğavr* (Ms Arab, 149), 7a, 7b; Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl İbn Akîl, *et-Tezkire fi'l-fikh* (Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1422), 255; Râfiî, *el-'Azîz*, 9/111; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 7/433; Ebû Yahyâ b. Muhammed Zekeriyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib şerhu Ravzî't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/319.

70 Râfiî, *el-'Azîz*, 9/111; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 3/319.

71 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kâs, *et-Telḡîs*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, ts.), 517.

72 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/223-224; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/284; Rûyânî, *Baḡru'l-mezheb*, 10/95; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380-381. İbn Hacer el-Heytemî Gazzâlî'nin bu görüşünden de vaz geçerek ilk görüşüne döndüğünü ifade eder. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḡfetü'l-muḡtâc*, 8/114-115.

73 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 380-381.

görüşünü benimsediğini söylemektedir.⁷⁴ Mâverdî, kaynaklarda daha çok devri kabul etmesi ve talâkı geçersiz kabul etmesiyle bilinen İbn Süreyc'in de bu görüşü benimsediğini, aksi görüşün ona nispet edilmesinin vehim olduğunu söyler.⁷⁵ Buna göre İbn Süreyc'in bu meselede içtihadını değiştirmiş olması muhtemeldir. Hanbelilerden İbn Akîl de bukanaattedir.⁷⁶

İkinci gruba göre Süreyciye meselesinde biri münecciz, ikisi muallak olmak üzere üç talâk gerçekleşir.⁷⁷ İlk iki görüş ilişkiye girilmiş ya da girilmemiş zevceler için geçerliken bu görüş yalnızca ilişkiye girilmiş zevce için söz konusudur. Çünkü ilişkiye girilmeyen zevcede kocaya ait tek talâk hakkı bulunur.⁷⁸ Hanefî, Mâlikî, Hanbelîler ile Şâfiîlerden Ebû Abdillâh el-Haten el-İstarabâzî (ö. 386/996) ve Ebû Alî es-Sincî bu görüştedir.⁷⁹ Devrin varlığını dikkate almayan bu görüşe göre toplamda dördüncü talâk olması hasebiyle muallak talâktan birinin gerçekleşmesinin imkânsızlığı, diğer ikisinin gerçekleşmesine engel değildir. Nitekim bir adamın, karısına “Eve girersen dört talâkla boşsun!” demesi üç talâkın gerçekleşmesine engel değildir.⁸⁰ Ayrıca devrin varlığını dikkate alıp boşamayı geçersiz kılanları dil kurallarına aykırı davranmakla suçlayan bu görüş sahiplerine göre müsebbebin (muallak talâk) ya sebeple (münecciz talâk) beraber ya da ondan sonra gerçekleşmesi gerekir. Müsebbebin sebepten önce gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu nedenle Süreyciye meselesinde muallak talâk lafzının tamamı değil yalnızca imkânsızlığa neden olan “ondan önce” kaydı dikkate alınmaz. Böylece hem münecciz hem muallak talâk birlikte sonuç doğurur.⁸¹ Öncelik kaydının ilga edilmesi nedeniyle de devir gerçekleşmez. Çünkü bu durumda muallak talâk münecciz talâktan sonra vuku bulmuş olur.⁸² Lafzî devrin öncelik nispetinde mümkün olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu görüş sahiplerinin “ondan önce” ifadesini ilga etmelerinin nedeni devri sonlandırmak değil geçmişe dönük tasarruf inşasının imkânsızlığıdır. Geçmişe dönük tasarruf inşası kişinin elinde olmadığından, ilgili tasarruf hal-i hazırda yapılmış sayılır. Dolayısıyla her iki talâkın gerçekleşmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Süreyciye meselesinde bu görüşün doğruluğunu savunan İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084), devrin varlığını dikkate alarak her iki talâkın da vuku bulmayacağını Şâfiî mezhebinin görüşü olmadığını kesin tarzda söyler. Çünkü meşrûtun şarttan önce olması imkânsızdır. Ayrıca İbnü's-Sabbâğ, Süreyciye meselesinin İmâm Şâfiî'den nakledilen mezkûr mesele üzerine tahririni doğru bulmaz. İbnü's-Sabbâğ, İmâm Şâfiî'nin meselesinin hukukun doğal işleyişine ait bir devir, Süreyciye meselesinin ise kişinin kendisinin oluşturduğu bir devir olduğu yönünde fark gözetmektedir.⁸³ Yani ona göre biri hukmî iken diğeri lafzî/yapay bir devirdir. Nitekim müteahhir Şâfiîler, Dârekutnî'nin de bu farka dikkat çekerek Şâfiî'den lafzî devirle alakalı herhangi bir görüş nakledilmediğini söylediğini aktarırlar.⁸⁴

Cüveynî bu görüş içerisinde yer verdiği ve berbat olarak nitelediği üçüncü bir görüş daha zikreder. Bu görüş sahipleri münecciz talâkı geçersiz sayarak üç muallak talâkın geçerli olduğunu söyler. Onlara göre muallak talâkın gerçekleşmesi için münecciz talâkın geçerliliği zorunlu olmayıp lafzî yeterlidir.⁸⁵ Kanaatimizce de kendisi de bir tasarruf olan şart konumundaki münecciz talâkı geçersiz kılıp, meşrût konumundaki muallak talâkı geçerli kabul etmek usûl açısından doğru bir yaklaşım değildir.

74 Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib*, 3/319; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/115.

75 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/223-224. Rûyânî İbn Süreyc'in bu görüşte olduğunu Kâdî Ebü't-Tayyib et-Taberî'den nakleder. Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10/95; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/115.

76 İbn Akîl, *et-Tezkire*, 255.

77 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/223; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40. Münecciz talâktan bir, muallaktan iki denilmesinin nedeni meselenin zikrettiğimiz versiyonuyla ilgilidir. Nitekim bu görüşe göre münecciz kaç talâksa o kadar, kalan da muallak talâktan gerçekleşir. Bkz. Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-da'âik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/293.

78 Râfî, *el-'Azîz*, 9/111.

79 Kudûrî, *et-Tecrid*, 10/4828; Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü's-Sabbâğ, *eş-Şâmil fi fûrû'ı's-Şâfi'iyye (mine'l-hul'ila't-talâk)*, thk. Bender b. Abdülaziz Belîle (Suûd: Vizâretü't-Ta'lîmî'l-Âlî, 1429), 364; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab*, 14/286; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10/95; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/432; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *el-Muhtaşaru'l-fikhi*, thk. Hâfız Abdurrahmân (Dubai: Müessesetü Halef, 1435/2014), 4/215; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 5/202-203; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/84.

80 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/224.

81 Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/433; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/293; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî, *Hâşiyetü't-Ş-Şelebî 'alâ Tebyîni'l-hakâ'ik* (Bûlak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 2/205.

82 Kudûrî, *et-Tecrid*, 10/4829.

83 İbnü's-Sabbâğ, *eş-Şâmil*, 363-370; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10/95-96.

84 Şihâbüddîn er-Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib*, 3/319; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/115; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetu'l-kubrâ*, 4/148.

85 Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab*, 14/286; Râfî, *el-'Azîz*, 9/111.

Süreyciyye meselesinde Şâfiîler'in dışındaki mezheplere göre devir gerçekleşmediğinden talâkın iptalinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî mezhebinde ise hicrî altıncı asrın başlarına kadar ciddi bir ihtilaf bulunsa da sonraki dönemde yalnızca münecciz talâkın vukuu hususunda neredeyse ittifak oluşmuştur. Kanaatimizce talâkın vukuu, İslâm hukuku ilkelerine daha uygun düşmektedir. Yapay bir devir oluşturarak tasarruf yetkisinin ve hakların izalesine hükmetmek şer'î hükümlerin vazedilişindeki maslahatla çelişmektedir.

3.2. Başkalarına Ait Tasarruf Yetkisini Sınırlandıran Lafzî Devir Meseleleri

Süreyciyye meselesinde mükellefin, başkasına ait tasarruf yetkisini sınırlandırıcı bir girişimi söz konusu değildir. Kaynağı mükellefin kendisi olan lafzî devir, bazen başkasına ait bir hakkı veya tasarruf yetkisini sınırlandırma içerebilir. Bu türden lafzî devir meselelerinin ele alınması gerekmektedir. Zira devrin varlığını dikkate alıp hükümlerin iptaline giden Şâfiî fakihleri bu meseleleri ayrıca değerlendirmişlerdir. Lafzî devrin varlığını dikkate almayanlar açısından, başkasına ait hakkı veya tasarruf yetkisini ortadan kaldırmaya yönelik meseleler bir problem oluşturmaktadır. Ancak devrin varlığını dikkate alıp döngüye neden olan hükümlerin iptali görüşünde olanlar, söz konusu hakların ve tasarrufların iptali hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu görüştekilerden bazıları devrin, başkasına ait olsun ya da olmasın bütün hak ve tasarrufları iptal edebileceğini söylemektedirler. Bazılarına göre ise mükellefin oluşturduğu döngü, başkasına ait hak ve tasarruf yetkisini ortadan kaldırmaz. Buna göre söz konusu hak ve tasarruf yetkisi döngüye sebep olsa da koruma altındadır.

Bu türden devrin örneklerinden biri şöyledir: İki zengin ortaktan biri, diğerine “falanca köledeki kendi payımı azat ettiğinde benim payım seninkinden önce azattır” demesidir. Muhatap ortağın azatlık tasarrufunu geçerli kılsak diğer ortağın payı ondan önce azat olur. Bu azatlık tasarrufu, kölenin geriye kalan kısmına sirayet eder. Böylece köle tamamen hür olur. Köle tamamen hür olunca muhatap ortağın tasarrufu geçersiz olur. Buna göre muhatap ortağın tasarrufunun geçerliliği geçersizliğine neden olur. İbnü'l-Haddâd el-Kinânî, Süreyciyye meselesi gibi burada da devri dikkate alarak muhatap ortağın tasarrufunu geçersiz kabul eder. Ebû Zeyd el-Mervezî, başkasına ait en güçlü tasarruf hakkına ve yetkisine ipotek koymaya neden olan bu görüşten dolayı İbn Haddâd'ı şiddetle eleştirmiştir.⁸⁶ Cüveynî de başkasına ait hak ve yetkiye müdahale kapısını aralayan lafzî devrin dikkate alınmayacağı görüşündedir. Ona göre kendisi de bir tasarruf olan şartın gereğince amel etmenin önünde dilsel ve hukukî açıdan bir engel yoktur. Meşrûnun gerçekleşmesi ise mümkün olup olmadığına bağlıdır. Bu meselede meşrûnun gerçekleşmesi imkânsız olduğundan iptal edilir ve böylece zayıf halkanın iptaliyle döngü kesilmiş olur. Ayrıca devrin dikkate alınıp kabul edilmesi durumunda her iki ortağın böyle bir ifadeyi kullanmaları, her ikisinin de tasarrufunu engellemeye yol açar. Cüveynî, diğer tasarrufların da bu şekilde engellenebilmesi nedeniyle insaf sahibi herkesin, lafzî devri batıl bir devir olarak görmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁷ Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) de lafzî devrin başkasının hak ve tasarruf yetkisini iptal edemeyeceğini kesin bir dille ifade eder.⁸⁸

Gazzâlî, devri dikkate alarak hükümlerin iptaline gidilmesi gerektiğini savunduğu *Ğâyetü'l-ğavr fî dirâyeti'd-devr* adlı eserinde şu meseleyi ele alır: Bir adam, karısına “Bendeki kusurdan dolayı nikâhı feshedersen ondan önce üç talâkla boşsun!” ya da “ayıptan veya nafakayı ödeyememenden dolayı nikâhı feshetme hakkın oluşursa ondan önce üç talâkla boşsun!” derse; birinci örnekte kadın feshederse fesih geçerli, ikinci örnekte de kadının fesih hakkı sabittir. Gazzâlî'ye göre devirden dolayı bu haklar iptal edilemez. Süreyciyye meselesinde devri geçerli kılıp boşamanın gerçekleşmeyeceği görüşüne göre de bu böyledir. Çünkü bunlar ihtiyarî değil kahrî/zoraki haklardır. Dolayısıyla kocanın başkasına ait hakkı iptal eden tasarrufu geçerli değildir. Süreyciyye meselesinde talâk kocanın yalnızca kendisine ait bir tasarruf yetkisidir. Koca bu yetkisini imkânsız hale getirebilir hatta hiç kullanmayabilir.⁸⁹ Buna göre Gazzâlî, ilk görüşünde dahi lafzî devrin başkasının hak ve yetkisine etki etmeyeceğini düşünmektedir.

86 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/286.

87 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 19/218. Ayrıca bkz. İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîṭ*, 4/419; Râfî, *el-'Azîz*, 13/335; Nevevî, *Ravḍatu't-tâlibîn*, 12/126.

88 Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 3/320.

89 Gazzâlî, *Ğâyetü'l-ğavr* (Ms Arab, 149), 21a-23b. Ayrıca bkz. Râfî, *el-'Azîz*, 9/113-114.

3.3. Hukmî Devrin Miras Hukukuna Etkisi

Şâfiî mezhebinde hukmî devir bir miras engelidir.⁹⁰ Bir vâris, kendisini hacb-ı hirmâna uğrattak başka bir vârisin varlığını ikrâr ederse, nesep sabit olmakla birlikte ikrâr edilen kişi miras alamaz.⁹¹ Örneğin; bir kimse ölür ve ardında terekenin tamamını alan⁹² bir erkek kardeşi kalır. Bu kardeş, falanca kişinin ölenin oğlu olduğu yönünde ikrârda bulunur. Nesebi sabit olan bu oğul mirasçı olamaz. Çünkü nesebi ikrâr edilenin mirasçılığı, mirasçı olmaması sonucunu doğurur. Şöyle ki: Oğul, ikrâr sahibi kardeşi hacb-ı hirmâna uğrattığından kardeşin ikrârı geçersiz sayılacak, ikrâr geçersiz sayılınca nesep sabit olmaz, nesep sabit olmayınca oğul mirastan pay alamaz. Şâfiîler, oğulun mirastan mahrum bırakılarak mümkün olduğunca hükümlerin ispatını sağladıklarını savunurlar. Çünkü kardeşin ikrârının iptali bütün hükümlerin iptaline neden olurken, yalnızca mirasçılığın iptaliyle ikrâr geçerli ve nesep sabit olur.⁹³ Bir diğer ifadeyle mirasın iptaliyle minimum seviyede hüküm iptali gerçekleşir.

İbn Süreyc ve İbnü's-Sabbâğ ise burada devrin lazım gelmeyeceğini söyleyerek nesebi ikrâr edilenin mirasçı olacağı görüşündedirler. Onlara göre erkek kardeş ikrâr anında zahiren ikrârı kabul edilen mirasçı konumundadır. Nasıl ki ölenin oğlu başka bir oğulun varlığını ikrâr ettiğinde bunu geçerli sayıyorsak burada da aynı durum geçerlidir. Nitekim ikrâr eden oğulun, malın tamamını elde eden vâris olmadığı anlaşılmasına rağmen ikrârı geçerli kabul edilmiştir. İbn Süreyc'in bu görüşünü mezhep hükümleri açısından doğru bulmayanlar bu kıyası reddederler. Çünkü bir kimsenin kardeş ikrârında, nesebi ikrâr edilenin onayı gerektiği için malın tamamını alan bütün varisler ikrâr etmiş sayılır.⁹⁴ Görüldüğü üzere talâk meselesinde devri kabul edip dikkate alan İbn Süreyc, burada devrin varlığını kabul etmemektedir. Dolayısıyla İbn Süreyc'in iki görüşü arasında bir çelişkinin varlığı söz konusu değildir.

Hanbeliler bu meselede nesebin sübut bulması hususunda Şâfiîlerle aynı görüştedir. Ancak onlara göre devir, miras engeli olmadığından nesebi ikrâr edilen oğul mirasçı olur.⁹⁵ Çünkü bu kimsenin nesebi sabit olmuştur ve mirasçılığına engel bir durum yoktur. Öyleyse o, bu haktan mahrum bırakılamaz.⁹⁶

Hanefî ve Mâlikîlere göre ise mürisin bir erkek kardeşinin ikrârı ile nesep sabit olmaz. Ancak bu ikrâr, sahibini bağlamaktadır. Bu kardeş mirastan kendi payına düşeni ikrâr ettiği şahsa vermek zorundadır. Çünkü bu ikrârla kendisinin pay sahibi olmadığını beyan etmiştir.⁹⁷ Dolayısıyla onlara göre erkek kardeş kendisini hacbeden bir vârisin nesebini ikrâr etmesi halinde devir söz konusu değildir.⁹⁸

Mâlikîlerden Mâzerî'ye göre ise bu durumda ikrâr geçersiz olduğundan hem nesep hem de vârislik sabit olmaz. Ona göre varlığı yokluğunu gerektirdiğinden ikrâr geçersizdir.⁹⁹

İmam Mâlik'in, hukmî devri miras engeli olarak kabul etmediğini göstermesi açısından şu örneği zikretmek gerekir: Ona göre ölüm hastalığındaki bir kimse, köle olan babasını ya da oğlunu karşılıksız azat ederse hem tasarrufu geçerlidir hem de azat edilenler vâris olur. Halbuki vâris olmaları -azatlıkları vasiyet kapsamında olacağından ve vârise vasiyet sahih olmayacağından- mirasçılığının iptaline neden olması gerekirdi. Çünkü vârislik vasiyetin iptaline,

90 Miras konusunda hukmî devir meseleleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 7/101; Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 575; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/486; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'atlab*, 12/74-75; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, 6/176-177; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/205 vd.; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/233-235.

91 Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 4/424.

92 Şâfiî mezhebine göre ölü biri adına yapılan nesep ikrârının geçerli olabilmesi için tek bir kişi bile olsa malın tamamını alan vâris ya da vârislerin tümü tarafından yapılması gerekmektedir. Bkz. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 4/420.

93 Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 565-566; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 7/101.

94 Ebü't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 566; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 7/101; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/486; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, 6/176; Ebübekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşi, *Hilyetü'l-ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Yâsin Ahmed İbrahim Derâdike (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 8/372; Râfiî, *el-'Azîz*, 5/365; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 4/423.

95 Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mukni' fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Mahmûd el-Arneût, Yâsin Mahmûd el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1421/2000), 281.

96 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî İbn Abdülhâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1415), 18/339-340. İbn Kayyim bu meselede devrin gerçekleşmediğini söyler. Çünkü ikrâr anında erkek kardeş zahiren vâris olduğundan ikrârı geçerlidir. Sonradan onu hacbeden vârisin ortaya çıkması bu gerçeği ortadan kaldırmaz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 5/205.

97 Şeybânî, *el-Aşl*, 6/168; Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 8/401; Ebü Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muhtaşarı Halîl*, thk. Abdüsselâm Muhammed Emîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 6/199; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/106.

98 Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003), 8/393.

99 İbn Arafe, *el-Muhtaşaru'l-fikhî*, 7/184.

vasiyetin iptali hürriyetin iptaline, hürriyetin iptali vârisliğin iptaline neden olur.¹⁰⁰ Görüldüğü üzere İmam Mâlik, devrin varlığına rağmen bunu miras engeli saymamıştır.

3.4. Muhtelif Meseleler

Bu başlıkta farklı devirsel meseleler ele alınacaktır.

Örnek 1: Bir adamın iki oğlu vardır. Bu adam, ölüm hastalığındayken kendisine ait ve değeri adamın mal varlığının 1/3'ini aşan bir kölenin kendisinin oğlu olduğu yönünde ikrarda bulunur. İmameyn'e göre nesebi sabit olan bu köle mirasçı olacağından ve vârise vasiyet sahih olmayacağından hürriyetine kavuşturacak miktarı ödemeye çabalar. Ebû Hanîfe'ye göre ise nesebi sabit olan ve hürriyetine kavuşan kölenin böyle bir mecburiyeti yoktur. Hürriyetine kavuşan bu köle mirasçı da olur. Bu meselede Ebû Hanîfe vasiyeti ve mirasçılığı aynı kişi için birlikte bulunacağına hükmetmiştir. Çünkü devrin varlığı bunu gerekli kılmıştır. Şöyle ki: burada vasiyet geçerli olmazsa ve bu köleye ödeme zorunluğu getirilmesi halinde köle mükâteb olur. Mükâteb köle ise mirasçı olamaz. Mirasçı olamadığında vasiyet geçerli ve hürriyetine kavuşmak için ödeme yapması gerekmez. Böylece mirasçı olur. Bu döngü böylece devam edip gider.¹⁰¹ Görüldüğü üzere burada mirasçı olması olmamasına, vasiyetin geçersizliği de geçerliliğine neden olmuştur. Şâfiîler bu durumu miras engeli kabul ederken, Ebû Hanîfe hem vasiyeti hem de mirasçılığı geçerli sayarak devri sonlandırmıştır.

Örnek 2: İki kişiden birinden abdest bozan bir koku gelir ve her biri, kokunun kendisinden mi arkadaşından mı geldiği konusunda şüphe eder. Bu ikisinin tek başına veya imam olarak namaz kılmaları caizdir. Ancak bu ikisinin birbirlerine tabi olarak namaz kılmaları caiz değildir. Çünkü abdestsiz olanın diğerine tabi olmasını sahih kabul edersek imamın abdestli olduğunu söyleriz. İmam abdestli ise me'mûmun abdestsizliği kesinlik kazanır. Me'mûm abdestsiz ise tabi olması sahih değildir. Bu durumda tabiiyetin sıhhati fesâdına yol açar.¹⁰²

Örnek 3: Cuma namazı imamı sehiv yaparsa, sehiv secdesi yaptığı vaktin çıkacağını biliyorsa sehiv secdesi yapmaz. Çünkü burada sehiv secdesinin sıhhati, fesâdına yol açar. Nitekim diğer vakit namazlarından farklı olarak cuma namazının tamamının öğle vakti içinde kılınması gerekir. Bu kimse sehiv secdesi yaparsa vakit çıkar. Vakit çıkarsa cuma namazı iptal olur. Cuma namazı iptal olunca sehiv secdesi iptal olur.¹⁰³ Görüldüğü üzere sehiv secdesinin geçerliliği, aynı zamanda geçersizliğine sebep vermiştir.

Örnek 4: Bir kimse haram topraklara ihramsız girerse kazasını yapması gerekmez. Çünkü kaza yapması gerektiğinin söylenmesi halinde tekrar haram topraklara giriş yaparak ihrâma girmesi gerekmektedir. Bu ihram, ikinci girişe özel ihram olacağından birincisi yine sakıt olacaktır. Yani kazanın tashîhi, iskâtını gerektirir.¹⁰⁴ Süyûtî bu meseleyi fikhî devir çerçevesinde ele almaktadır. Ancak bu mesele, bir diğer imkânsızlık türü olan teselsüle yol açması açısından da değerlendirilebilir. Şöyle ki: birinci ihrâmın kazasını yerine getirmek isteyen kişi haram topraklara girmek istediğinde, birinci girişin kazası olarak ihrâm niyeti getirir. Bu durumda ikinci giriş ihrâmsız kalacağından, üçüncü bir girişle kaza etmesi gerekir. Üçüncü girişteki ihrâm, ikinci girişin kazası olacağından üçüncü giriş ihrâmsız gerçekleşecektir. Bunun da kaza edilmesi gerektiğinde bilanihâye teselsül lazım gelir.

Örnek 5: Bir kimse delilsiz bir şekilde bir çocuğun ergenliğini iddia ederse çocuk yemin ettirilmez. Çünkü çocuk "çocuk olduğu" yönünde yemin ederse ve çocukluğuna hükmedilirse yemini iptal olur. Çünkü çocuğun yemini sahih değildir. Böylece yeminin ispatı nefyine sebep olur.¹⁰⁵

Örnek 6: Ölüm hastalığındaki bir adam, malvarlığının 1/3'ü oranında değerindeki cariyesini bir köleyle evlendirip mehrini kabzetse ve mehri harcadıktan sonra cariyesini azat etse cariyenin nikâhı feshetme muhayyerliği yoktur. Çünkü feshetse mehri iade etmek zorunda kalır ve azat olması 1/3 oranını aşar. Böylece hem azatlığı hem de fesih hakkı iptal olur.¹⁰⁶

100 İbn Arafe, *el-Muhtaşaru'l-fikhî*, 4/215-216.

101 Serahsî, *el-Mebsût*, 17/152.

102 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 5/203; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 383.

103 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 383.

104 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 383.

105 Ebû't-Tayyib et-Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, 547-548; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 10/327; Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/157; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 5/240.

106 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/366-367; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 5/205; Nevevî, *Ravḍatu't-tâlibîn*, 7/234; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 384.

Örnek 7: İmam Mâlik'e göre bir kimsenin azat ettiği iki kölenin, azat eden efendinin kendilerini gasp ettiğine yönelik şahitlikleri kabul edilmez. Çünkü şahitliğin kabulü şahitliğin iptaline yol açar. Şöyle ki: gasp edilmişler azat eden efendinin malı olmadıkları anlaşılır. Böylece azatlıkları iptal olunca kölelikleri devam eder ve şahitlikleri kabul edilmez. Aynı şekilde İmam Mâlik'e göre azat edilen iki kölenin kendilerini azat eden efendilerinin, azatlıklarını iptal eden bir borcu olduğuna yönelik şahitlikleri de kabul edilmez.¹⁰⁷

Buna benzer bir mesele olarak Şâfiîlere göre iki adam, bir kimsenin iki kölesini azat ettiğine dair şahitlik etseler ve azat olduklarına hükmedilse, daha sonra bu iki köle şahitlerin fasık olduğuna şahitlik etseler bu kabul edilmez. Çünkü kabul edilse kölelikleri geri döner ve şahitlikleri iptal olur.¹⁰⁸

Örnek 8: Bir kimse cariyesini bir köleyle evlendirip mehrini kabzettikten sonra ilişkiden önce cariyesini azat eder. Mâlikîlere göre bu kimsenin, cariyesini azat ettiği gün başka bir malı yoksa azat olan cariyenin nikâhı fesih muhayyerliği yoktur. Çünkü efendisi kabzettiği mehri harcamışsa, mehri onun üzerine borç olarak sabit olur. Azat olan cariye muhayyerlik hakkı verilse ve nikâhı feshederse ayrılık gerçekleşir. Köle peşin verdiği mehri geri almak için efendisine rücu eder. Bu efendinin cariyesinden başka malı olmadığından ve borcu azatlık tasarrufundan öncesine dayandığından azatlık tasarrufu geçersiz olur. Böylece cariye mehrin karşılanması için satılır. Hulasa azat olan cariyenin fesih muhayyerliği, muhayyerlik hakkını sağlayan azatlık tasarrufunun iptaline neden olur. Varlığı yokluğunu gerektiren şey ise geçersizdir.¹⁰⁹

Sonuç

İslâm hukukunda hükümlerin uygulanmasına engeller içerisinde kısır döngü yer almaktadır. “şer'î hükmün varlığının yokluğunu gerektirmesi” şeklinde tanımlanan kısır döngü, bu tanımla felsefe ve mantıktaki kullanımından ayrılmaktadır. Ancak İslam hukukunda kısır döngünün imkânsızlığı açısından felsefe ve mantıktaki kullanımıyla paralellik arz ettiği tespit edilmiştir.

Fıkhi devrin en çok tartışmaya sahne olan türü, yapay nitelik arz eden lafzî devirdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler, meşrûnun şarttan önce gerçekleşmesini ve geçmişe dönük akit inşasını mümkün görmediklerinden, lafzî devir türünün varlığını kabul etmezler. Hicrî beşinci asra kadarki süreçte dikkate değer sayıdaki Şâfiî fakihleri, lafzî devrin var olduğu meselelerde tasarrufların iptali yönünde görüş ortaya koymuşlardır. Süreyciye meselesi özelindeki tartışmalardan, birçoğu günümüze ulaşmamış devir literatürü oluşmuştur. Ancak hicrî altıncı asırla birlikte Şâfiî mezhebinde, lafzî devrin kabulüne yönelik kırılmalar yaşanmıştır. Nihayetinde lafzî devir nedeniyle tasarruf kapısının kapatılamayacağı hususunda neredeyse ittifak oluşmuştur. Başkasına ait hak ve yetkiye ipotek koyması, Şâri'in bir maslahat çerçevesinde vazettiği tasarruf kapısının kapanmasına sebebiyet vermesi, hukukî işleyişi sekteye uğratması gibi olumsuzluklar lafzî devrin dikkate alınmamasını gerektirmektedir. Süreyciye meselesinin hile-i şer'iyeye olarak kullanılması bu olumsuzlukların bir tezahürüdür.

Hukmî devir ise şer'î hükümlerin yürürlüğüne engeldir. Hukmî devrin örnekleri Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine ait eserlerde tespit edilmiştir. Varlığı tespit edilmesi durumunda bazı hükümlerin iptaline gidilerek hukmî devrin sonlandırılması hem aklî hem de hukukî/şer'î bir gerekliliktir. Hukmî devrin sonlandırılması için iptal edilmeye elverişli en uygun hükmün tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hukmî devir, imkânsızlık içerdiğinden olduğu şekliyle müdahale edilmeden geçitirilemez. Söz konusu üç mezhebin ihtilaf ettikleri nokta bir meselede devrin varlığının tespitidir. Hanbelîlerin ise devrin imkânsızlığından hareketle döngüyü oluşturan hükümlerden birini iptal ettikleri tespit edilememiştir.

107 İbn Arafe, *el-Muhtaşaru'l-fikhi*, 4/215-216.

108 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 384.

109 Haraşî, *Şerhu Muhtaşaru Halil*, 3/250-251.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. ed. Şeyh Abdürrezzak Afifi. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Atîk, Abdusselâm Abdulfettâh Abdulazîm. “ed-Devru ve eşeruhu ‘alâ şihhati'l-istidlâl ‘inde'l-uşûliyyîn”. *Mecelletü's-Şerîa ve'l-Kânûn* 40 (2022), 139-204.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-ma'âlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428.
- Demir, Osman. “Teselsül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebü't-Tayyib et-Taberî, Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. *et-Ta'likâtü'l-kubrâ fî'l-fürû' -mine'd-damân ila'l-âriye*. thk. Abdullatif b. Murşid el-'Avfi. Medine: el-Câmi'atu'l-İslamiyye, 1423.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Lûgatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- Eşit, Davut. “Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: el-Mes'eletü's-Süreyciyye”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 443-455.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîf fî'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/1996.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'l-gavr fî dirâyeti'd-devr*. Cambridge: Houghton Library Harvard University, Ms Arab, 149, 1a-7b. [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:12764373\\$3i](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:12764373$3i)
- Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtaşarı Halil li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ. *Kitâbü'l-cebr ve'l-mukâbele*. thk. Ali Mustafa Muşrif, Muhammed Musa Ahmed. Londra: Matba'atu Bül Bârbî, 1937.
- İbn Abdülhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1415.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dîmaşkî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl. *et-Tezkire fî'l-fikh*. Riyâd: Dâru İşbilyâ, 1422.
- İbn Arafe, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Muhtaşaru'l-fikhî*. thk. Hâfiz Abdurrahmân. 10 Cilt. Dubai: Müessesetü Halef, 1435/2014.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-fikhiyyetu'l-kubrâ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357/1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvaqqi'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr. 7 Cilt. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Müflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri. *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-daḳâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî. *el-Vedâ'i li-manşûsi's-şerâ'i'*. Kahire: Müessesetü 'İlm, 1440.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî. *et-Telhiş*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, ts.
- İbnü's-Sabbâğ, Ebü Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed el-Bağdâdî. *eş-Şâmil fî furû'i's-Şâfi'iyye (mine'l-hul' ila't-talâk)*. thk. Bender b. Abdülazîz Belîle. Suûd: Vizâretü't-Ta'limi'l-Âli, 1429.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Şerhu müşkili'l-Vasîf*. thk. Abdulmun'im Halife Ahmed Bilâl. 4 Cilt. Riyad: Dâru Künüzü İşbilye, 1432/2011.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu Muhtaşarı'l-Müntehâ'l-usûli*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İsnevî, Ebü Muhammed Abdurrahîm b. el-Hase-. *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'i ve'r-Ravza*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemâluddîn. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-uşûl fî şerhi'l-Mahşûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke:

- Mektebetü Nizâr Mustafâ, 1. Basım, 1416.
- Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*. thk. Tâha Abdurrâûf Sa'd. y.y.: Şirketu't-Tabâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1. Basım, 1393.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- Mâlikî, Muhammed Alî b. Hüseyin. *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*. thk. Alî Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mukni fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Mahmûd el-Arneût, Yâsîn Mahmûd el-Hatîb. Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 1421/2000.
- Müezzîn, Muhammed. "el-Mes'eletü's-süreyciyye fi't-talâk". *Mecelletü Câmi'atü's-Şârika li'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'd-dirâsâtil-İslâmiyye* 19/2 (2022), 281-333.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve'umdetü'l-müftîn*. thk. Zuheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Alî Muhammed 'Avd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1982.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sıbtu'l-Mârdînî, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-fuşûli'l-mühimme fi mevârişi'l-ümme*. thk. Ahmed b. Süleymân el-'Ureynî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rif'at Fevzî. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâşî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Hilyetü'l-'ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. thk. Yâsîn Ahmed İbrâhîm Derâdike. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Şelebî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Şelebî 'alâ Tebyîni'l-hakâ'ik*. 6 Cilt. Bülak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şihâbüddîn er-Remlî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed. *Hâşiyetü Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. thk. Muhammed ez-Zührî. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1313.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Muhezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Takıyyüddîn es-Sübkî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yurdagür, Metin. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti Kuveyt, 1987.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*. thk. Teysîr Fâik. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muhtaşari Halîl*. thk. Abdusselâm Muhammed Emîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.

EXTENDED ABSTRACT

Circularity, which appears as an error of reasoning in philosophy and logic, is a concept that also has reflections in Islamic law. Its existence is in question in the works of fiqh with its use in philosophy and logic. In terms of Furu fiqh (substantive fiqh), however, circularity has a conceptual content in the sense that it requires the absence of the existence of the shar'i judgment (al-hukm al-shar'i). In other words, the cyclicity of the fiqh judgment stems from the fact that it has two opposite situations, both existing and non-existent at the same time.

It is possible to see the issues involving the fiqh (jurisprudential) circulation in the first period fiqh works. Discussions on these issues became even more prominent in the third/ninth and sixth/twelfth centuries. In almost every work of substantive fiqh (furu), issues related to the fiqh circulation are included. In some of them, they are examined under separate headings. Depending on the intensity of the discussions, many independent works, large and small, were written about the jurisprudence circulation, especially on the dates in question. A rich literature of the period has been formed by the names of different sects, most of which are the jurists of the Shafi'i sect, who actively use the fiqh circulation.

Although the vicious circle (circulation) discussions focus on the Surayjiyya issue (al-mas'alah al-surayjiyya), it is not limited to this issue. As a matter of fact, the Surayjiyya issue (al-mas'alah al-surayjiyya) is an example of the literal/artificial circulation. The problem of circulation in Islamic law has caused discussions on many furu (substantive fiqh) issues. There is a vicious circle among the obstacles to the implementation of the judgments in Islamic law. The vicious circle, which is defined as "requiring the existence of the shar'i judgment", differs from its use in philosophy and logic with this definition. However, in terms of the impossibility of the vicious circle in Islamic law, it has been found to be parallel to its use in philosophy and logic. The most controversial type of the fiqh circulation is the literal circulation, which has an artificial nature. Hanafi, Maliki and Hanbalis do not accept the existence of the literal circulation type, as they do not consider it possible to realize what is stipulated before the condition and to construct a retroactive contract. In the period up to the fifth century Hijri, a remarkable number of Shafi'i jurists expressed their views on the annulment of dispositions in matters where there was a literal circulation. The tautological literature, many of which has not survived, has emerged from the discussions on the Surayjiyya issue (al-mas'alah al-surayjiyya). However, with the sixth century AH, there were breaks in the acceptance of the literal circulation in the Shafi'i sect. In the end, it was almost an agreement that dispositions could not be prevented due to literal circulation. The negativities such as putting a mortgage on someone else's rights and authority, causing the prevent of the disposition of the Shari within the framework of an interest, and disrupting the legal process necessitate not taking into account the literal circulation. The fact that the Surayjiyya issue was used as a hila al-shar'iyya (legal stratagems) is a manifestation of these negativities.

The juristical circulation is an obstacle to the enforcement of the shar'i judgments. Examples of the juristical circulation have been identified in the works of Hanafi, Maliki and Shafi'i sects. In the event that its existence is determined, it is a mental and juristic/shar'i requirement to terminate the juristical circulation by canceling some judgments. In order to terminate the juristical circulation, it is necessary to determine the most appropriate judgment suitable for annulment. Therefore, the juristical circulation cannot be passed without intervention as it is impossibility. The point where the three sects disagree is the determination of the existence of the circulation in an issue.

How to act on the issues in which the fiqh circulation took place is a matter that should be dealt with separately for each issue. It is not possible to talk about a basic theory on this subject. The reason for the conflict that occurs in each circulatory issue is the determination of whether there is a circulation in the relevant issue. In terms of the data we have obtained from the aforementioned issues, three different approaches have been observed regarding the effect of the fiqh (jurisprudential) circulation on the rulings.

The first is the approach that ignores the circulation in any way and considers all the provisions of the circulation as valid. According to this approach, the jurisprudential circulation does not prevent the enforcement and existence of the Shar'i provisions.

The second is the approach that accepts the circulation as valid (tashih) and cancels all the provisions and dispositions in the formation of the circulation. Accordingly, since the jurisprudential circulation is impossible, it also makes the provisions that constitute it impossible. However, in this approach, it is also a controversial issue whether the literal circulation will be effective in the cancellation of someone else's right and power of disposition.

The third is the approach of those who see the circulation as an obstacle and argue that the circle should be ended. According to this approach, instead of the cancellation of all the provisions that make up the circle, the others should

be enforced as much as possible by the cancellation of only one. The existence of the circulation is an obstacle to the implementation of some provisions. As a matter of fact, the existence of the provision in the case of circulation means the absence of the same provision. In addition to mental impossibility, this situation also means juristical impossibility. Because the same provision both exists and is left alone with non-existence. Considering the formation stages of the jurisprudential circulation, it is possible to terminate the circle with the cancellation of only one of the many provisions.

It is difficult to say that these approaches belong to any sect or person. Factors such as the determination of the existence of circulation in each issue, the annulment of the provision being in violation of an established law of fiqh, the deprivation of someone else's right or power of disposition prevent the formation of a basic theory of circulation and consensus.

OSMANLI DEVLETİ'NDE SÜRGÜN VE KALEBEND CEZALARI: MAGOSA KALESİ ÖRNEĞİ (18. YÜZYIL)

Yunus KIRAYİT

Bitlis Eeñ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
ysnkirayit@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4170-8008>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 03/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 17/06/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1247136>

Bu çalışma Kıbrıs'ın Fethi'nin 450. Yılı Uluslararası Sempozyumu'nda
[22-24 Kasım 2021] sözlü olarak sunulmuştur.

Osmanlı Devleti'nde Sürgün ve Kalebend Cezaları: Magosa Kalesi Örneği (18. Yüzyıl)

Öz

Osmanlı Devleti'nde, toplum düzenini bozacak davranışlarda bulunan kişiler için farklı uygulamalar vardı. Bu uygulamalar arasında sürgün ve kalebend cezaları önemli bir yere sahipti. Sürgün cezası ile kişiler bulunduğu mahallin uzağına gönderilirken, kalebend cezası kişinin kaleye hapsini gerektirirdi. Her iki ceza yönteminin temel amacı suç işleyen kişilerin ıslah edilmesi ve toplum düzeninin sağlanmasıydı. Osmanlı Devleti, özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ege ve Akdeniz'deki bazı adaları sürgün ve kalebend mahalli olarak belirlemiştir. Kıbrıs Adası'ndaki Magosa Kalesi bunlardan birtanesiydi. Magosa Kalesi, surlarının muhkem olmasından dolayı 18. yüzyıl boyunca, başta devlet görevlileri olmak üzere reayadan katl, hırsızlık, eşkıyalık, zulüm, tahrire karşı çıkma, mahkeme basma vb. gibi birçok suçu işleyenlerin cezalandırıldıkları bir mahal oldu. Çalışmanın ana kaynaklarını kalebend ve mühimme defterleri ile dönemin diğer arşiv kayıtları oluşturmaktadır. Bu kayıtlardan hareketle Osmanlı Devleti'nde toplum ve devlet düzenini sağlayan yöntemlerden olan sürgün ve kalebend cezası nasıl ve hangi esaslara göre uygulandığı altbaşlıklar halinde tartışılmıştır. Bu çalışmanın, Osmanlı Devleti'nde sürgün ve kalebend cezaları ile ilgili yapılacak çalışmalara, metod ve konunun ele alınış biçimi açısından bir örnek teşkil etmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalebend, Sürgün, Ceza, Kıbrıs, Magosa Kalesi.

Exile And Fortress Confinement In The Ottoman Empire: Example Of The Famagusta Castle (The 18th Century)

Abstract

In the Ottoman Empire, there were different practices for those who acted to disrupt the social order. Among these practices, exile and fortress confinement punishments had an important place. While people were sent away from the place where they were found with the penalty of exile, the penalty of fortress confinement required the person to be imprisoned in the castle. The main purpose of both punishment methods was to rehabilitate the perpetrators and to ensure social order. The Ottoman Empire, especially since the second half of the 17th century, designated some islands in the Aegean and Mediterranean as places of exile and fortress confinement. Famagusta Castle on Cyprus Island was one of them. Due to the forcefulness of the walls of the Famagusta Castle, during the 18th century, the castle became a punishment place where those who committed many crimes such as especially state officials, murder, theft, banditry, persecution, opposition to census, raid the court, etc. The main sources of the study are the Kalebend and Mühimme Registers and other archive records of the period. Based on these records, how and according to which principles of the exile and fortress confinement punishment, which are the methods that ensure the social and state order in the Ottoman Empire, were discussed in subtopics. It is aimed that this study will set an example for the studies to be carried out on exile and fortress confinement punishments in the Ottoman Empire, in terms of the method and the way the subject is handled.

Keywords: Fortress Confinement, Exile, Penalty, Cyprus, Famagusta Castle.

Giriş

Sürgün ve kalebend cezaları, suç teşkil eden davranışlarda bulunan kişiler için uygulanan yöntemlerin başında gelmekteydi. Devlete ve topluma verilen zararlar neticesinde sürgün ve kalebend cezaları uygulanmaktaydı.¹ Bu cezalar ile devlete ve topluma karşı zararlı faaliyetlerde bulunan kişiler, yaşadıkları veya faaliyet gösterdikleri bölgeden uzaklaştırılarak toplumdan soyutlanmıştır. Böylece huzur ve sükûnet sağlanmaya çalışılmıştır. Toplumda huzursuzluk çıkaran kişilerin gönderildikleri yerler rastgele yapılmamıştır. Sürgün ve kalebend cezaları belirli bir düzen içerisinde verilmiştir.² Özellikle coğrafi olarak zor şartlara sahip olan bazı adalar sürgün mahalli olarak kullanılmıştır.³ Kıbrıs, Rodos, Sakız, Midilli ve Limni bu adalardandı. Kalebend cezaları alan kişiler de adalarda bulunan muhkem kalelere yerleştirilmiştir. Adaların sürgün yeri olmasının nedeni, adalardaki yaşamın ve buralardan kaçmanın zor olmasıydı.⁴ Kıbrıs Adası, Osmanlı Devleti'nden yüzyıllar önce de sürgün yeri olarak kullanılmıştır. Örneğin Hititlerin de burayı sürgün yeri olarak kullandığı bilinmektedir.⁵

Osmanlı Devleti'nde sürgün ve kalebend cezalarının verilmesinde ve uygulanmasında tek yetkili padişah'tı. Padişah bu yetkisini kadılar aracılığıyla yürütürdü. Kadı, ortaya çıkan sorunları inceleyerek şahitleri dinleyip delillerle hareket eder ve mahkeme sürecini Şer'iyye Sicilleri adı verilen defterlere kaydederdı.⁶ Kadı, yaptığı inceleme sonucunda bir ceza önerisi sunar ve divanda bu durum görüşülerek padişahın onayı ile nihai karar uygulamaya konurdu.⁷

İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olan sürgün⁸, bir topluluğun veya bir ferdin cezalandırması, güvenlik tedbiri olarak ikâmet ettiği yerden başka bir yere belirli bir süre veya ömür boyu gönderilmesi ve orada kalmaya mecbur bırakılmasıdır.⁹ Sürgün cezası, kişiyi ailesinden memleketinden uzaklaştırılarak ait olmadığı bir yere gönderildiğinden dolayı uygulanan en ağır cezalardan biridir. Osmanlı ceza hukukunda sürgün "tazir"¹⁰ cezaları arasında yer almaktadır.¹¹ Osmanlı Devleti'nde sürgün politikası iki şekilde uygulanmıştır. Yeni fethedilen bir yerin kalkındırılması ve devlete olan bağlılığını arttırmak amacıyla yapılan şenlendirme usulü sürgünler bunlara örnek teşkil etmektedir.¹² Bu sürgünlere, Kıbrıs'ın fethini müteakip adanın iskân edilmesi için Eylül 1571 tarihinde çıkartılan toplu sürgün emri örnek olarak gösterilebilir.¹³ Çıkarılan emir ile şehirli, köylü, cemaatler Kıbrıs Adası'na göçe zorlanmıştır.¹⁴

Sürgün için uygulanan bir diğer usul ise herhangi bir yerde işlenen suçlar için verilen cezalandırma yöntemi olan sürgünlerdir.¹⁵ Sürgün edilecek kişi, devletin görevlendirdiği bir memur eşliğinde sürgün yerine götürülmekteydi.¹⁶ Bu sürgünler suç işleyen kişinin ıslah olması ve toplum düzeninin sağlanması amacıyla yapılmıştır.¹⁷ Osmanlı Devle-

1 Suha Oğuz Baytımur, "Osmanlı Devleti'nde Kalabend ve Sürgün Cezalarının Uygulamaları ile Mahkumların Serbest Bırakılmaları (1789-1849)", *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, C. 1, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2016), 832.

2 Ali Efdal Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler ve Sonuçları", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, İbrahim Çapak, Halil Ortakçı (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016), 23.

3 Kemal Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007), 49-50.

4 Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler", 23.

5 Suzan Akkuş Mutlu, "Egeli Kavimler Göçü'nün Alaşia (Kıbrıs) Kırallığı'na Sosyo-Ekonomik Etkileri", *Tarihte Kıbrıs (İlkçağlardan 1960'a kadar)*, ed. Osman Köse (İstanbul: Akdeniz Karpaz Üniversitesi, 2017), 1, 43.

6 Ayrıntılı bilgi için bkz., Yunus Kırayit, "8 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicilinin Tanıtımı ve Fihristi", *Journal of International Eastern European Studies*, 2/1, (Haziran 2020), 102-139.

7 Baytımur, *Osmanlı Devleti'nde Kalabend ve Sürgün Cezalarının Uygulamaları ile Mahkumların Serbest Bırakılmaları (1789-1849)*, 832.

8 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 17.

9 Talip Türcan, "Sürgün", *DİA*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, 164.

10 *Fıkıhta had suçları ve cinayetlerde olduğu gibi uygulaması ve miktarı hakim veya yöneticiye bırakılmış belirli bir cezası bulunmayan suçlara verilecek olan cezalar anlamına gelmektedir.* Bkz. Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *DİA*, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, 198.

11 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 20, 36.

12 Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler", 22; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4, (Temmuz 1950), 224-225.

13 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 38.

14 M. Akif Eroğlu, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü (1570-1571)", *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu*, (Ankara: Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1993), 46.

15 Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler", 22.

16 Kader Demir, "Osmanlı Devleti'nde Göçlerin Sosyo-Ekonomik Etkileri (1786-1808)", *Osmanlı İktisat Tarihi Üzerine Yazılar*, ed. Mehtap Nasıroğlu Aydın, (Çanakkale: Paradigma Akademi 2022), 266.

17 Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler", 22.

ti'nde sürgün tabirinin yanı sıra nefy¹⁸ ve icla¹⁹ gibi terimler de kullanılmıştır.²⁰ Sürgünler toplu veya ferdi olarak yapılmaktaydı. Toplu sürgünler, genellikle siyasal ve sosyal sebeplere bağlı olarak ortaya çıkabilecek zararlara ve kamu düzeninin korunması amacıyla yapılmıştır. Ayrıca iskân amaçlı olarak da sürgünler yapılmış olup göçebe topluluklar yerleşik hale getirilmek için iskâna zorlanmışlardır.²¹ Bireylere yönelik yapılan sürgün cezaları, yöneticilerin veya halkın çeşitli suçlardan dolayı cezalandırılması şeklinde uygulanmıştır. İncelenen dönemde sürgün edilme emirlerinin çoğunda sürgünün yanı sıra kalebendlik cezası da yer almıştır.²²

Kal'a ve bend kelimelerinden oluşan kalebend, sözlükte "kalede hapsedilmiş, kaleye bağlanmış kimse" anlamına gelir. Kalebend terim olarak, suçluların kalenin surları içerisinde kalmaya zorlanması ve buradan ayrılmasına müsaade edilmemesi şeklinde uygulanan cezaları ifade etmektedir. Kalebendlikte belirli bir mahkûmiyet süresinden bahsedilememektedir. Nitekim, genellikle "islah-ı nefis edinceye kadar" şeklindeki mahkûmiyet kararları bu duruma örnek teşkil etmektedir.²³ Kalebendlik cezasının ilk defa ne zaman ortaya çıktığı bilinmese de Selçuklu ve İran Moğolları tarafından uygulandığı ile ilgili görüşler bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nde, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin bir şekilde uygulamaya başlayan kalebendlik cezası, özellikle 18. yüzyılın başlarında uygulama alanı bulmuş ve devletin son zamanlarına kadar devam etmiştir. Kalebendlik cezası, İslam ceza hukukunda had ve kısas suçlarının dışında kalan fiillere uygulanmıştır.²⁴ Suçların cezalandırılmasından ziyade suç işlemenin kolaylaştırıcı nedenlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan İslam'da suçların en aza ineceği bir hayat tarzı benimsenmiştir. Devrin idarî, askerî, sosyal, malî ve hukukî yapısı ile ilgili bilgiler veren ve Osmanlı merkez teşkilatı içerisinde bulunan kalebend defterleri, hukuk tarihi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu defterler, güçler arasındaki denge konusunda fikir sahibi olmamız hususunda önemli bilgiler içermektedir.²⁵ Kalebend defterlerinde geçen ve devlet veya halka karşı işlenen suçlara; asayiş bozma, eşkıyalık²⁶, mal ve eşya gaspı²⁷, iftira²⁸, devlet malının toplanmasına engel olma²⁹, zulüm, yöneticilerin eşkıyalarla iş birliği yapması³⁰, fazla vergi alma, yeniçerilik iddiasında bulunma³¹, ahaliyi birbirine düşürme, hırsızlık³², mahkemeyi basıp taşlama³³, narha bağlı malları fazla fiyatla satma³⁴, devletin nizamını bozup ihtilale sebep olma³⁵, sahte arz ve mahzarlar düzenleme³⁶, çarşı-pazarı kapattırıp ezan okutturmama³⁷, vergi toplanmasına karışma³⁸, adam öldürme³⁹, zindanda bulunan kefereye nasara⁴⁰ avret götürüp buluşturma⁴¹, kadın-kız

18 Sürgün etmek. Bkz., Sir James W. Redhouse, "nefy", *A Turkish and English Lexicon*, (Beirut: Librarie Du Liban, 1987), 875.

19 Vatanından uzaklaştırma. Bkz., Mehmet Kanar, "icla", *Farsça Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 5. Baskı, 92.

20 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH. d.]*, No. 122, Gömlek No. 463.

21 Türcan, "Sürgün", 164.

22 Daşçioğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 49.

23 Ömer İşbilir, "Kalebend", *DİA, Ek-C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019*, 5-6; Kader Demir, *Atık Şikâyet Defterlerine Göre Savaş Yıllarında Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Durumu (1788-1810)*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 222-223.

24 İsmail Altınöz, "Osmanlı Devleti'nde Kalebendlik Cezasının İnfazına Dair Notlar", *İstanbul Kültür Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (İKÜHFD)*, XX/1, (Ocak 2021), 270-271.

25 İsmail Altınöz, "Hukuk Tarihi Açısından Kalebend Defterleri", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 53, (Ocak 2023), 7; Kalebend cezasının şer'i ve örfi hukuk uygulaması ve Osmanlı'da tatbiki hususunda da ayrıca bkz. İsmail Altınöz, "The Kalebends of Varna Fortress Confinement in the Second half of the 18th Century: Prisoners and Dungeons", *Bulgarian Historical Review*, 3-4, (2020), 114-160.

26 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 2139.

27 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 2139.

28 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 128, Gömlek No. 97.

29 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 117, Gömlek No. 651.

30 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 117, Gömlek No. 917.

31 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 1870.

32 BOA, *C. ZB.*, No. 53, Gömlek No. 2621.

33 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 1870.

34 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 1870.

35 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 122, Gömlek No. 463.

36 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 115, Gömlek No. 2931.

37 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 117, Gömlek No. 651.

38 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 117, Gömlek No. 651.

39 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 117, Gömlek No. 917.

40 Hıristiyan, bkz., Şemsettin Sami, "Nasara", *Kamûs-ı Türkî*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 1461.

41 BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 121, Gömlek No. 211; BOA, *A. DVNSMHH. d.*, No. 122, Gömlek No. 73.

ve genç oğlanlara tecavüz etme⁴², fitne ve fesatlık yapma⁴³ vb. örnek olarak gösterilebilir.

Kalebend edilen kişinin serbest bırakılması, genellikle ya bağlı bulunduğu kurum veya cemaatlerin liderlerinin arz ve mahzarları ile ya da kişinin kendisi, ailesinden biri veya yaşadığı yerin ahalisi tarafından arzuhal edilip af dilenmesi ile mümkün olabilmekteydi.⁴⁴

1. Kıbrıs Adası ve Magosa Kalesi

Kıbrıs Adası, adını Latince “cyprum, cuprum” anlamına gelen bakır madeninden almaktadır. Akdeniz’de Sicilya ve Sardunya’nın ardından üçüncü büyük ada olan Kıbrıs Adası⁴⁵, Akdeniz’in kuzeydoğusunda ve Türkiye kıyılarından 70 km. açıklarında bulunmaktadır. Toros dağları görülebilecek kadar Anadolu yarımadasına yakın olan Kıbrıs Adası, jeopolitik olarak buraya bağlıdır.⁴⁶ Doğu Akdeniz’deki konumu ile ön plana çıkan ada, tarih boyunca birçok uygarlığın ilgisini çekmiştir. Adanın kuzeyinde elde edilen kalıntılar neticesinde burada Neolitik devre ait yerleşme olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Tarih boyunca Mısır, Hitit, Fenike, Asur, Pers, Makedon, Roma, Bizans, Arap (İslam Devleti), İngiliz, Memluk, Ceneviz gibi⁴⁸ birçok devletin egemenliğinde kalan Kıbrıs Adası, coğrafi mevkiinden dolayı yüzyıllar boyunca Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında mücadele alanı olmuştur.⁴⁹

Osmanlı Devleti’nde Yavuz Sultan Selim zamanında, Suriye ve Mısır’ın ele geçirilmesinden sonra Doğu Akdeniz’in hakimiyet yolu açılmıştır. Böylece Girit ve Kıbrıs adalarının alınması askeri ve siyasi bir zorunluluk halini almıştır. Bunun yanı sıra özellikle bu adaların bulunduğu yerlerden İstanbul’a gidip gelen hacılara, yolculara ve tüccarlara Girit ve Kıbrıs adalarında bulunan korsanların saldırıları da bu iki adanın fethedilmesi bir zaruret haline gelmişti.⁵⁰ II. Selim döneminde 1570 yılında başlayan Kıbrıs Adası’nın fetih hareketi, 1 Ağustos 1571 yılında Magosa Kalesi’nin teslim olmasıyla tamamlanmıştı.⁵¹ Venedik’in elinde olan Kıbrıs Adası’nın savunması Magosa ve Lefkoşa’da yapılmıştı. Magosa’nın savunması Marcantonio Bragadin’e verilmişti. Lefkoşa’yı ise Astorre Baglione savunuyordu. Magosa ilk saldırılan yer olmasına rağmen daha uzun süre mukavemet ettiği için en son burası fethedilebilmişti. Osmanlı Devleti, Lefkoşa’yı ele geçirdikten sonra burayı savunan Baglione hâlâ kuşatmaya direnen Magosa’ya gitmişti.⁵² Venedik’e bağlı Girit’ten yardım gelme olasılığından dolayı, Mustafa Paşa Lefkoşa’da 4 bin yeniçeri ve bin sipahiden oluşan bir garnizonu bırakarak Magosa’ya yöneldi. 23 Eylül 1570’te Liman kulesi önünde batarya kuran Osmanlı, yaklaşık bir yıl boyunca Magosa Kalesi’ni kuşatmıştı. 28 Temmuz 1571 tarihinde Bragadin’e kaleyi teslim etmesi için teklif yollandı. Teklifi kabul etmeyince 29 Temmuz’da son bir saldırı yapıldı ve 31 Temmuz’da saldırı tamamlandı.⁵³ Kaleyi teslim etmeyen komutanın iki kulağı kesilerek ceza verilmiş, emrindeki birlik öldürülmüş ve geri kalanlar yakalanarak eşyalarına devlet adına el konulmuştu.⁵⁴ 1 Ağustos’ta ise surlara beyaz bayrak çeken Ve-

42 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 121, Gömlek No. 1396.

43 BOA, C. ZB., No. No. 77, Gömlek No. 3848, 2.

44 Bkz. BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 669; BOA, Cevdet Dahiliye [C. DH.], No. 77, Gömlek No. 4653.

45 Bkz. Işın Demirkent, “Kıbrıs: Tarih” *DİA*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, 371-373; *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdetin Atik, Murat Cebecioğlu vd., (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000), 3; Gülay Ögün Bezer, “Kıbrıs’ta İslâm Hâkimiyeti ve Selçuklular Zamanında Kıbrıs ile Ticaret İlişkileri”, *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*, yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 1.

46 Cevat Rüştü Gürsoy, “Coğrafya Bakımından Kıbrıs ve Türkiye”, *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971), 41; Cevat Rüştü Gürsoy, “Kıbrıs”, *DİA*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, 370.

47 Afif Erzen, “Kıbrıs Tarihine Bir Bakış”, *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri: Türk Heyeti Tebliğleri Kongresi (14-19 Nisan 1969)*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971), 80.

48 Feridun Bilgin, “Kıbrıs’ın Fethi için Yapılan Hazırlıklar (Arşiv Belgelerine Göre)”, *Mukaddime*, 6/1, (2015), 80.

49 Ayrıntılı bilgi için bkz. Işın Demirkent, “Kıbrıs: Tarih” *DİA*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, 371-373; Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrıs’ında Müslim Gayrimüslim İlişkileri*, (Ankara: Fecr, 2019), 21-23.

50 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. III, 1. Kısım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 10.

51 Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 302-310; *Kıbrıs’ın Fethi (1570-1571)*, yay. haz. Hüseyin Kabasakal, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1986, 1; Kadir Arslanboğa - Ahmet Arslantürk, “Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs Adası’nun Ağustos 1598 ile Nisan 1599 Tarihleri Arasındaki Gelir Giderlerinin Tahlihi”, *History Studies*, 6/5 (2014), 15; İdris Bostan, “Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanmasının Sefer Güzergâhı”, *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*, yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 30; Feridun M. Emecen, “Kıbrıs’ta İlk Osmanlı Yapılanması”, *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*, (yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 50.

52 George Hill, *A History of Cyprus*, (New York: Cambridge University Press, 2010), 950-951.

53 Hill, *A History of Cyprus*, 988-990, 1023-1025.

54 Harid Fedai, *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 72.

nedikliler teslim olmayı kabul etmiştir.⁵⁵ Kıbrıs henüz tamamen fethedilmeden, hakimiyetin tesisi için bazı icraata girildi. Lefkoşa ele geçirildikten sonra hemen Kıbrıs Beylerbeyliği teşkil edilerek burası merkez haline getirildi.⁵⁶ Magosa Kalesi'nin fethedilmesinden kısa bir süre sonra 9 Ekim 1571 tarihinde Kıbrıs Beylerbeyliğine Sinan Paşa atanmış ve adada tahrir yapılmıştır.⁵⁷ Böylece Kıbrıs beylerbeyliği sistemli bir yapıya kavuşmuş ve Magosa sancak olarak buraya bağlanmıştır.⁵⁸

Kıbrıs Adası'nda Türklerin yerleşmeleri, yeni fethedilen diğer yerler gibi buraya da Türk göçmenler sürgün edilerek sağlanmıştır.⁵⁹ Kıbrıs'ta iskânın teşvik edilmesi amacıyla Kıbrıs'ın topraklarının ziraata uygun olduğu ve ikliminin güzelliğinden bahsedilmiştir. Nitekim Anadolu'nun iç ve güney bölgelerinden 1572 senesinden itibaren nüfus nakline başlanmıştır.⁶⁰ Özellikle Silifke bölgesinde yaşayanların önemli bir kısmı Kıbrıs Adası'nın fethedilmesinden sonra buraya sürülerek iskân edilmiştir.⁶¹ Sürgün şeklinde yapılan bu göç, zorla olmayıp daha iyi bir hayat yaşamak isteyen kişiler arasından seçilerek yapılmıştır.⁶² Osmanlı Devleti, 17. ve 18. yüzyıllarda sahibi olmayan ve harap olan yerleri ziraata açmak ve şenlendirmek için buralara aşiretleri yerleştirme politikası uygulamıştır.⁶³ Kıbrıs Adası'na her zaman gönüllülük esası ile sürgünler yapılmamış, bozgunculuk yapan aşiretler de adaya zorla göç ettirilmiştir.⁶⁴ Ayrıca haydutluk yapan konar-göçerler de iç huzurun sağlanması amacıyla Kıbrıs Adası'na sürgün edilmiştir.⁶⁵ Adaya sürgün edilenler kaçarak Anadolu'ya geçerler ise; bunlar yakalanıp Kıbrıs beylerbeyliğine teslim edilmiştir.⁶⁵

Zorunlu olarak yapılan göçlerin yanı sıra Osmanlı Devleti kimi zaman nüfusu kontrol altına alabilmek için göçü yasaklamıştır. Özellikle İstanbul'da XVI. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul nüfusunun gereğinden fazla artmış ve bu durum diğer yüzyıllarda çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. Nüfus artışının yapılan göçlerle artması üzerine şehirde su ve yiyecek bulma sorunları ile karşılaşmıştır. Bu nedenle hayat pahalılığı da artmıştır. Bunların yanı sıra şehirde adam öldürme, soygun ve dikkatsiz yapılaşma ile çıkan yangınlar vb. gibi sorunlar ile de karşılaşmıştır. Tüm bu sebeplerden dolayı devlet İstanbul'a göçü engellemek gerekliliği doğmuştur. Men-i mürûr uygulaması XVI. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanan ve XIX. yüzyılda da geçerliliği korumuştur. Ancak yeniçeri ocağının kapatılması ile uygulamada güncelleme gerekliliği doğmuştur. Çünkü ocak kapatılınca yeniçeriler saga sola dağılmış ve güvenliği tehdit eder hale gelmeye başlamıştır. Bu sebeple İstanbul'da geçerli bir gerekçesi bulunmayan ve herhangi bir işi olmayan kişilerin şehre girmeleri men-i mürûr nizamına göre yasaklanmıştır.⁶⁶

Magosa Kalesi'nin fethinden sonra, kalenin etrafının çevrilmesi, deniz kenarındaki burç temelinden deniz yüzünden itibaren onarılması ve Derviş Paşa kulesinin dahi temelden inşa edilmesi emredilmiştir.⁶⁷ Kıbrıs Adası'nın önemli kalelerinden olan Magosa Kalesi'nin duvarları, 18, 20 ve 22 adım kalınlığında ve 8-10 adım uzunluğundaydı. Hendeği ise; 12 adım genişliğinde ve 6 adım yüksekliğindeydi. Kalenin iki büyük kapısı vardı. Bunlardan biri denize, diğeri karaya bakıyordu. Sağlam ve muhkem bir yere sahip olan kalenin 15 adet çok güçlü ve büyük kulesi vardı.⁶⁸ Bu yüzden Osmanlı döneminde kalebend edilen kişilerin sürgün ve kalebend yeri olarak burası sıklıkla kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde dahi Kıbrıs Adası'nın ve Magosa Kalesi'nin sürgün mahalli olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda Namık Kemal, 6 Nisan 1873 tarihinde tutuklanmış ve daha sonra Magosa Kalesi'ne sürgün edilmiştir.⁶⁹

55 Hill, *A History of Cyprus, 988-990, 1023-1025*.

56 Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi (1570-1580)", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri (14-19 Nisan 1969)*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971), 91, 93.

57 Halil İnalçık, "Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri (14-19 Nisan 1969)*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971), 63.

58 Emecen, "Kıbrıs'ta İlk Osmanlı Yapılanması", 55.

59 Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi", 91, 93.

60 Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta İskân Politikası", *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi, yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001)*, 39.

61 Gülfettin Çelik, "Osmanlı Devleti'nin Nüfus ve İskân Politikası", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 6 (1999), 59.

62 Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi", 91, 93.

63 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 60.

64 Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerinin Yerleştirilmesi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020)*, 51, 59-60.

65 Behset Karaca, "Manavgat'ın Siyasi, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı (XV-XIX. Yüzyıllar)", *History Studies*, 13/4 (2021), 1284.

66 Mehmet Demirtaş, "XIX. Yüzyılda İstanbul'a Göçü Önlemek İçin Alınan Tedbirler: Men-I Mürûr Uygulaması ve Karşılaşılan Güçlükler", *Bellekten*, 73/268 (2009), 742.

67 Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *Belgeler*, IV/7-8 (1993), 18; BOA, *A. DVNSMHH. D.*, No. 16, Gömlek No. 145.

68 Hill, *A History of Cyprus*, 855-856.

69 Bedri Aydoğan "Namık Kemal'in Magosa Sürgünlüğü", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/12, (Eylül 2003), 17-19.

Magosa Kalesi'ne 18. yüzyılda yöneticiler, gayrimüslimler, ahali, eşkıyalar vb. gibi toplumun her kesiminden kişilerin kalebend edildiği görülmektedir. Kalebend edilen kişiler devlete ve ahaliye karşı işledikleri suçlar yüzünden kaleye mahkûm edilmişlerdir. Bazen kalebend edilenler tamamen affedilerek serbest bırakılmış bazen de kalebendlikleri kaldırılarak cezaları cezirebendliğe çevrilmiş ve Kıbrıs'tan çıkmamaları için emirler gönderilmiştir.⁷⁰

2. Sürgün ve Kalebend Cezaları

Osmanlı Devleti'nde sürgün cezaları hem İslam hukukunun gereğince hukukun aslı kaynaklarınca düzenlenmiş olan suçlara hem de yöneticinin takdirine bırakılmış olan tazir suçlarına uygulanabilmekteydi. Sürgün, bir yerden uzaklaştırma, yönetimin bir topluluğun veya bir bireyin başka bir mahale ikâmete zorlanması şeklinde tanımlanabilir.⁷¹ Bir diğer deyişle, zorunlu bir şekilde göçe zorlanarak iskân edilmesidir.⁷² Sürgün edilen suçlu sürgün yerinde serbest bir şekilde hareket edebilmekte idi. Kalebendlikte ise; kişi serbestçe dolaşamamakta kalebend edildiği kale-dençıkamamaktaydı.⁷³

2.1. Devlet Görevlilerinin Sürgün ve Kalebend Edilmeleri

Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkes, haksız bir durumla karşılaştığında, yaşadıkları yerin kadısı veya diğer yöneticileri aracılığıyla şikâyet etme hakkına sahipti. Hatta bir kişi doğrudan Divan-ı Hümayuna başvurup şikâyetini dile getirebilmekteydi.⁷⁴ Ayrıca Divan-ı Hümayuna; arzuhal, ilam, mahzar, ihbar, arz, tahrirat vb. gibi çeşitli şekillerde şekillerde başvuru yapılabilmekteydi.⁷⁵ 18. yüzyıldan sonra devlet otoritesi peyderpey kaybolmaya başlayınca, devlet görevlileri arasında başına buyruk davranan kişiler görülmeye başladı. Bu kişiler arasında devletin önemli makamlarını işgal edenler olduğu gibi bürokrasinin en alt sınıfından insanlarda bulunmaktaydı. Görevlerini suistimal eden kişiler, genel itibarıyla görevden alınıp sürgüne gönderilmekteydi. Sürgün yerleri arasında Kıbrıs Adası önemli bir yer işgal etmekteydi. Sürgün edilenler genellikle kalebend ve cezirebend cezalarına çarptırılmaktaydı. Kalebend edilen kişiler kalelerden çıkamazken, cezirebend edilen kişiler kalmaya mecbur bırakıldıkları adada istedikleri yere gidebilmekte ancak adadan çıkamamaktaydı.

2.1.1. Kazasker, Şehzade Hocası, Kadı vb. Görevlilerin Sürgün Edilmeleri

İncelenen dönemde, yüksek rütbeli yöneticiler çeşitli sebeplerle sürgün ve kalebend edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde son derece önemli ve yüksek mevkilerden olan Rumeli kazaskerliği, Anadolu kazaskerliği, Şehzade hocalığı, kadılık vb. gibi görevlerde bulunan kişiler de işledikleri suçlar yüzünden sürgün ve kalebend edilmiştir. Nitekim, 25 Kasım 1707 tarihinde, eski Rumeli kazaskeri Dede Muhammed, eski Anadolu kazaskeri Mustafa, şehzade hocası İbrahim ve Bursa kadısı Ahmed adlı kişilerin daha önce Magosa Kalesi'nde kalebend olmaları için ferman çıkmıştır. Hali hazırda adı geçen kişiler kalebendlikten affedilmiştir. Ancak bahsi geçen kişilerin Kıbrıs Adası'nda cezirebend olunmaları ve adadan çıkmamaları hususunda ferman çıkmıştır.⁷⁶ Fakat bu emirden yaklaşık 5 ay sonra 20 Nisan 1708 tarihinde, yukarıda isimleri zikredilen kişilerin Lefkoşa Kalesi'ne nakledilerek kalebend edilmeleri hususunda tekrar bir emir çıkmıştır.⁷⁷ Eski kazaskerler, şehzade hocası ve kadı ile ilgili yine 20 Nisan 1708 tarihinde çıkan bir başka emirde ise adı geçen kişilerin Bursa'da aileleriyle beraber ikâmet etmelerine izin verilmiştir.⁷⁸ Bu hükümlerden de anlaşıldığı üzere Osmanlı Devleti'nde, 18. yüzyılda bile kazaskerlik gibi önemli mevkilerdeki kişilerin dahi sürgün ve kalebend edildikleri görülmüştür.

Eşkıyalar bölge yöneticileri ve ileri gelenleri tarafından himaye edilmiş, bu yüzden bahsi geçen eşkıyaların yalananmasına engel olan kadı ve yeniçeri serdarı sürgün edilmiştir. Bu doğrultuda 1 Ekim 1712 tarihinde, Anadolu

70 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 940.

71 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 47.

72 Hasan Taşkıran, "Timurlularda Göç ve İskân", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2021), 698.

73 İşbilir, "Kalebend", 5-7; Osman Köksal, "Osmanlı Hukukunda Bir Ceza Olarak Sürgün ve İki Osmanlı Sultanının Sürgünle İlgili Hattı-ı Hümayunları", *OTAM*, 19 (2006), 287-288.

74 Mehmet İpşirli, "Arzuhal", *DİA*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, 448; Mehmet İpşirli, "Mahzar", *DİA*, C. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, 398-401; Köksal, "Osmanlı Hukukunda Bir Ceza Olarak Sürgün", 290.

75 Demir Kader, Aksın Ahmet. "Yakınçağ Başlarında Kıbrıs'tan Divan-ı Hümayuna Yansıyan Şikâyetler", *Vakanüvis*, 8/1 (2023), 378-379.

76 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 1930.

77 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 2445.

78 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 2446.

valisi merkeze mektup göndererek, havas-ı hümayundan Denizli hassı kalemlerinden Denizli kazasına bağlı Akça köyünden Tatar oğulları Hacı Mahmut, Hacı Mustafa ve Kara Bayraktar ile (boş) kazasında suhte oğulları diye bilinen kişilerin eşkıyalık yaptıklarını bildirmiştir. Ayrıca bu eşkıyaların daha önce de yanlarına topladıkları eşkıyalar ile 2 Müslümanı öldürdükleri ve 15 kişiyi ise harp aletiyle yaraladıkları ilam edilmiştir. Bu sebeple bahsi geçen eşkıyaların yakalanarak Magosa Kalesi'ne kalebend edilmeleri emredilmiştir. Eşkıyalar muharebeye kalkışmaları ise üzerlerine varılarak muharebe edilmesi, bir yolunu bulup kaçarlarsa ise de adı geçen köyde olan kule ve metrisleri yıkılarak alakalarının kesilmesi için emir verilmiştir. Bu durum üzerine, eşkıyaların üzerine gidilmiş ve aralarından 1 kişi öldürülmüştür. Eşkıyalar tam yakalanacakları sırada Denizli kadısı ve serdarı ortaya çıkarak bunların yanında durup emre karşı gelmiş ve emrin uygulanmasına imkân vermemişlerdir. Bunun üzerine kadı ve serdarın Magosa Kalesi'ne kalebend olunmaları için ferman verilmiştir. Ancak çıkan emirden yaklaşık 40 gün sonra serbest bırakılmaları hususunda emir gönderilmiştir.⁷⁹

2.1.2. Diğer Devlet Görevlilerin Sürgün ve Kalebend Edilmeleri

Osmanlı Devleti'nde Kilise görevlileri olumsuz hareketlerinden dolayı Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend edilmişlerdir. Örneğin 20 Ağustos 1714 tarihinde, İstanbul ve tevabiinin Rum patriği olan Kuzma arzuhal ederek, patriğine bağlı Hanya piskoposu olan Efren adlı rahibin kendi halinde olmayıp daima olumsuz hareketlerde bulunduğunu bildirmiştir. Ayrıca bu kişinin bundan önce emr-i şerifle İstanköy Adası'na sürgün edildiğini belirtmiştir. Ancak bahsi geçen rahibin, bir yolunu bularak oradan kurtulduğunu ve yine kendi halinde durmayıp daima halk arasında karışıklık çıkardığını bildirmiştir. Bunun yanı sıra ayinlerine aykırı hareketler ile halk arasında ihtilale sebep olduğu da belirtilmiştir. Yine adı geçen rahibin, halkın her birini taciz edip perakende ve perişan olmalarına sebep olduğunu söylemiştir. Kişinin eskiden yaptığı olumsuz hareketlerden daha fazlasını yaptığını bildirip Magosa Kalesi'ne kalebend olunması hususunda emir çıkmasını rica etmiştir. Bu durum üzerine İstanbul patriği Kuzma'nın anlattığı gibi, Hanya piskoposu Efren'in Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend olunması için emir yazılmıştır. Sürgün ve kalebend edilen rahip, yaklaşık 8 ay sonra ferman ile serbest bırakılarak kaydı silinmiştir.⁸⁰

Kale dizdarları da yaptıkları olumsuz davranışlar yüzünden Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend edilmiştir. Nitekim, 8 Kasım 1713 tarihinde, Yedikule dizdarı olan Osman adlı kişi, Moskovlu kefereleri kulede hapis iken bu kişilere Galata'dan Hıristiyan kadınlar götürerek hamamda buluşturduğundan dolayı kalebend edilmiştir. Ayrıca bu kişi Alay-ı Hümayun geçerken Moskovlu keferesini kuleye çıkartarak alayı seyrettirmesi de kalebend edilmesinin sebeplerinden biri olarak belirtilmiştir. Bu kişi için, kalebend emrinin çıkmasından yaklaşık 3,5 ay sonra 24 Şubat 1714 tarihinde kendi halinde evinde oturmak şartıyla, serbest bırakılmasına dair emir verilmiştir.⁸¹ Yine başka bir kayıta, Magosa Kalesi dizdarına hitaben emir yazılarak; suhte taifesinden Monla Hüseyin ve Monla Ali adlı 2 imamın halkın ırzlarına taarruz ederek tecavüzde buldukları ve bununla yetinmeyip şab-ı emredlerine⁸² dahi fiili şeni⁸³ kastıyla saldırdıkları belirtilmiştir. Bu durum ehl-i vukuf tarafından ilam olunmuştur. Daha sonra bahsedilen imamların ıslah-ı nefis olunmaları için Magosa Kalesi'ne kalebend edilmeleri hususunda ferman çıkmıştır. Bu kişilerin muhkem⁸⁴ hapis edilerek kalebend olunmaları ve emir çıkmadan serbest bırakılmamaları hususunda kale dizdarına hitaben ferman yazılmıştır.⁸⁵

Osmanlı Devleti'nde yeniçerilik iddiasında bulunan bazı kişiler sık sık sorun çıkararak halkı zor durumda bırakmıştır. Nitekim incelenen dönemde de Konya şehrinde oturan ve yeniçerilik iddiasında olan kişilerin birçoğunun kasaplık, mumculuk ve bakkallık yaptıkları belirtilmiştir. Daha sonra bu kişilerin halkın ihtiyacı olan zahireyi noksan değer ile alıp fukaraya iki katına sattıkları ve bunun gibi zulüm ve zorbalıklarının nihayetinin olmadığı belirtilmiştir. Bahsi geçen kişiler narha tabi edilmiş ve zabıtları olan eski yeniçeri serdarı Kavaklıoğlu İbrahim Çavuş'un bu kişileri tembih etmesi defalarca istenmiştir. Ancak adı geçen çavuş, görevini yerine getirmeyerek bu hususta ağır davranmıştır. Ayrıca Mumcu taifesinden Muhammed adlı bir kişi narhı 2 akçe olan mumu 3 akçeye sattığından dolayı halktan kalabalık bir grup bu kişiyi meclise giderek şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Mumcu Muhammed, eski yeniçeri serdarı olan İbrahim ve yeniçerilik iddiası eden eşkıyadan bazı kişilere dayanarak mahkemeyi basıp bir saat kadar burayı

79 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 917.

80 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 122, Gömlek No. 463.

81 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 121, Gömlek No. 211; BOA, A. DVNSMHH. d., No. 122, Gömlek No. 73.

82 Daha sakalı, bıyığı gelmemiş delikanlı. Bkz. Sami, "Şabb: şab-ı emred", *Kamûs-ı Türkî*, 761.

83 Zina gibi ayıplanmış ve yasaklanmış iş. Bkz. Sami, "Şeni: fi'il-i şeni" *Kamûs-ı Türkî*, 787.

84 Bu tabir ile, kalebend cezası verilen kişilerin, sağlam bir şekilde kalelerde hapsedilerek kaçmalarına fırsat verilmemesine kast edilmiştir. Bkz. Altınöz, "Hukuk Tarihi Açısından Kalebend Defterleri", 9.

85 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 121, Gömlek No. 1396.

kuşatarak taşlatmıştır. Fesattan geri durmadıklarından dolayı adı geçen yeniçeri serdarı İbrahim'in hapis ve kalebend olunması vilayet ahalisinin mahzarlarıyla arz ve ilam olunmuştur. Adı geçen İbrahim'in Magosa Kalesi'ne gönderilmesi, tövbe edip ıslah olunduğu anlaşılana kadar hapis ve kalebend olunması ve diğer fesatlıkta bulunan eşkıyaların dahi yakalanıp ele geçirilmesi istenmiştir. Gerçek yeniçerilerin ise ocak tarafından mübaşir tayin olunan çavuş tarafından, dirlikte alakası olmayanların ise zabıtları marifetiyle haklarında gerekli olanın yapılması emredilmiştir. Ayrıca Kavaklıoğlu İbrahim Çavuş'un Magosa Kalesi'ne hapis ve kalebend olduğuna dair Magosa Kalesi dizdarından arz ve ilam etmesi için yeniçeri ağası Mustafa Ağa tarafından mühürlü mektup verilmiştir.⁸⁶

2.2. Eşkialık Yapanların ve Eşkialara Yardım Edenlerin Sürgün ve Kalebend Edilmeleri

Sözlükte “fesatçılık, haydutluk”⁸⁷ anlamlarına gelen eşkıyalık, terim olarak “şaki⁸⁸, erazil⁸⁹, müfsidet pişe⁹⁰” şeklinde kullanılmaktadır. Eşkialık, özellikle savaş döneminde ve yönetimdeki otorite boşluklarının olduğu dönemlerde artmıştır.⁹¹ İncelenen dönemde, eşkıyalık yapanlara işledikleri suçlara göre sürgün ve kalebend cezaları verilmiştir.

İncelenen dönemde fesat taifesi olarak bahsedilen ve eşkıya olan kişiler kalebend edilmiştir. Bu doğrultuda, Magosa Kalesi dizdarına yazılan 9 Aralık 1722 tarihli bir hükümde; eşkıya zümresinden olup fesat taifesinden olan Halil adlı eşkıyanın adı geçen kalede kalebend edilmesi ve ferman çıkmadıkça serbest bırakılmaması hususunda emir verilmiştir.⁹²

Türkmen taifelerinin başbuğlarının da bazen verilen emirlere uymadıkları görülmektedir. Bu başbuğların bazılarına başka yerde oturmaları emredilmiş ancak rağmen yanlarına adam olarak eşkıyalık yapmışlardır. Nitekim, bu husus ile ilgili 1 Şubat 1708 tarihinde Kıbrıs valisi Vezir Süleyman Paşa ve Magosa Kalesi dizdarına hitaben emir yazılmıştır. Buna göre Alanya sancağında Akseki kazasına bağlı Marulye adlı köyden eskiden Seyyit Ahmed Paşa'nın kethüdası olan Abdünnebi, Çimi adlı köyden serdengeçti Hacı Mahmut ve kardeşi Süleyman Beşe diye bilinen kişilerin cemiyet sahibi ve fesat ehli oldukları belirtilmiştir. Bu kişilerin İçil sancağında oturmaları emredilen yörük eşkıyasının birkaçını halat ile yanlarında alıkoydukları belirtilmiştir. Ayrıca bunların adı geçen Marulye köyünden 2 kişiyi haksız yere öldürdükleri, kanunen sabit olduğu bildirilmiştir. Bu kişilerin yanı sıra Teke sancağının Karahisar-ı Teke kazasında olan Türkmen oğlu İbrahim adlı eşkıyanın dahi kendisine bağlı Sakat oğlu Ahmed ile İçil sancağında iskânları emredilip emre itaat etmeyen Türkmen taifesinin başbuğları Solak Recep oğlu Abdülkadir, İbik ve Karaman adlı eşkıyaları yanına getirmiştir. Bunlar yaklaşık 400-500 kadar silahlı kişiyi yanlarına almışlardır. Ahalinin ırzlarına tecavüz eden eşkıyalar, pazarları yağmalayıp köy ahalisinin mal ve erzaklarına el koymuştur. Bunun gibi türlü türlü fesat ve haydutluk yapmaya cesaret ettikleri ilam olunmuştur. Adı geçen eşkıyaların, kapıcı başlarından olan Selim tarafından yakalanarak Magosa Kalesi'nde kalebend olunması emredilmiştir. Bu eşkıyaların Magosa Kalesi'ne ulaştırılmaları için Karaman valisi Vezir Ali Paşa, Alanya sancağı mutasarrıfı İbrahim, Teke sancağı mutasarrıfı Hacı Mustafa, Beyşehir sancağı mutasarrıfı Ali ve Hamid sancağı mutasarrıfı Derviş Muhammed'e hitaben emir çıkmıştır. Kıbrıs valisinin de eşkıyaları adaya ulaştırıldıklarında, bunları Magosa Kalesi'ne hapis ve kalebend ettirmesi istenmiştir. Ayrıca emir çıkmadığı sürece eşkıyaların serbest bırakılmaması konusunda ferman çıkmıştır.⁹³ Bu eşkıyaların, kalebend emri çıktıktan yaklaşık 13 ay sonra, serbest bırakılmaları hakkında emir verilmiştir.

Eşkialık yapan kişiler, bakire kızlara ve evli kadınlara dahi tecavüz kastıyla zulüm ve zorbalık yapmıştır. Bu minvalde, 18 Haziran 1708 tarihinde, Manavgat kazası ahalisinin arzuhal göndererek, adı geçen kazada sakin Hacı Mahmut oğlu Mustafa ve kardeşi Abdülhalim adlı eşkıyaların insanları öldürüp mallarını yağmaladıkları bildirilmiştir. Ayrıca adı geçen eşkıyaların nice namuslu Müslümanların bakire kızlarına ve nikahlı eşlerine tecavüz kastıyla eşkıyalık yapmayı adet haline getirdikleri belirtilmiştir. Bu durumu eski Alanya sancağı mutasarrıfı Hasan Paşa ve Manavgat kadısı arz ederek merkeze iletmıştır. Eşkialardan Mustafa ve kardeşi Abdülhalim'in Kıbrıs Adası'na sürgün edilmeleri için emri çıktığı ancak bu kişiler yakalanamamıştır. Bu kişilerin yakalanamamasının sebebinin ise, Alanya sancağının eski mutasarrıfı İbrahim Paşa olduğu ve anlatıldığı üzere emr-i şerif verilmesine rağmen paşanın aç gözlülüğü ve eşkıyalara yardımcı olmasından dolayı yakalanamadıkları bildirilmiştir. Alanya sancağı mutasarrı-

86 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 1870.

87 Sami, “Eşkialık”, *Kamûs-ı Türkî*, 118.

88 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 121, Gömlek No. 1390.

89 BOA, *Cevdet Zabtiye [C. ZB.]*, No. 39, Gömlek No. 1948.

90 BOA, C. ZB., No. 77, Gömlek No. 3848.

91 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 93.

92 BOA, *Bab-ı Asaflî Kalabend Defterleri [A. DVNSKLB. D.]*, No. 01, Gömlek No. 17.

93 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 2139.

fına hitaben adı geçen kişilerin mutlaka yakalanarak ele geçirilmeleri ve Magosa Kalesi'ne kalebend olunmak üzere mahbusen kaleye gönderilmeleri konusunda ferman çıkmıştır.⁹⁴

Eşkîyalık yapanların zulümlerinin önüne geçilemediği zamanlarda, eşkıyalık yapanlar ile ilgili bir yargıya varılması için olayın Rumeli kazaskerine havale olunduğu da görülmektedir. Nitekim İçil sancağında olan Ermenek kazasının zaimleri, tımar sahipleri, ahali ve reayası arzuhal ederek; Ermenek kazasından ser-eşkîya olan Ğorğor İbrahim adlı eşkıyanın kendi halinde olmayıp ortalığı birbirine kattığını merkeze iletmışlerdir. Eşkîyalar, Hasan adlı zaimin evini 2 defa basıp malını ve erzakını yağmalayıp ırzına tecavüz etmiştir. Ayrıca eşkıyaların başkalarına dahi zulüm ve zorbalıklarının sonunun olmadığı ve bu durumun bundan önce arzuhal ve şikâyet edildiğinde, konu Rumeli kazaskeri Abdürrahim'e havale olunduğu belirtilmiştir. Kazasker dahi şikâyet edenlerin ellerinde olan senetlere bakmış ve bu hususun olayın olduğu yerde araştırılmasını istemiştir. Bunun üzerine ahalden 40 kişiye sorulduğunda, eşkıyaların yaptıkları kötülükler bu kişiler tarafından da doğrulanmıştır. Bunun üzerine kazasker bu durumu ilam etmiştir. Kazaskerin ilamı doğrultusunda hak sahiplerine haklarının geri verilmesi ve eşkıya Ğorğor İbrahim'in Kavala Kalesi'ne kalebend olunması için İçil sancağı mütesellimi mübaşeretıyla emir çıkmıştır. Mütesellim, mahalline vardığında haklıya hakkının verilmediği ve bunun yanı sıra adı geçen eşkıyanın öncekinden daha fazla eşkıya ile toplanarak emre itaat etmediğini Ermenek ve Rende kadıları ile Gülnar kazası naibinin arz ettiklerini bildirmiştir. Bunun üzerine bahsedilen husus Behesni kadısına havale olunmuş, Karaman valisi mübaşeretıyla eşkıyaların vaziyetlerinin şer'le görülüp adı geçen İbrahim'in zimmetinde olanı hak sahiplerine tahsil ettirilmesi emredilmiştir. Eşkîya başı İbrahim, oğulları ve kethüdasının Magosa Kalesi'ne kalebend olunmaları için emir verilmiştir.⁹⁵

Eşkîyalık yapan kişilerin zulümleri bazen had safhaya çıkmış ve imdad-ı seferiyyenin toplanmasına engel olmalarının yanı sıra bu vergiyi toplayan kişiyi de öldürmüşlerdir. Nitekim 12 Nisan 1726 tarihinde, Mamuriye kazasından Mustafa Bey, Arablarlı Kara Halil, Davud Ağa oğlu ve Halil adlı kişilerin kendilerine tabi 200 kadar eşkıyayı başlarına toplamıştır. Bunlar, İçil sancağı mutasarrıfına adı geçen livadan verilmesi ferman olunan imdad-ı seferiyyeyi toplattırmamış ve tahsiline memur olan kişiyi de haksız yere öldürmüştür. Adı geçen kişilerin ıslah-ı nefis olmaları için Magosa Kalesi'ne kalebend olunmaları hususunda Sinanlı kadısı mektup göndererek hükm-ü hümayun rica etmiştir. Bu durum üzerine, adı geçen kişilerin anlatıldığı üzere Magosa Kalesi'ne kalebend edilmeleri için emir yazılmıştır.⁹⁶

Eşkîyalara yardım edip ahaliyi yöneticilere gammazlayanlar da sürgün ve kalebend edilmiştir. Karaman valisi, İlğün kadısı ve Magosa Kalesi dizdarına hitaben yazılan 5 Haziran 1730 tarihli bir hükümde; İlğün kazasından Caverdioğlu Salih adlı kişinin kendi halinde olmayıp eşkıyalara yardım ettiği ve ahalden Ali Efendi adlı kişiyi birkaç defa valiye gammazladığından dolayı ıslah-ı nefis olunmasının gerektiği belirtilmiştir. Kaza ahalisinin dahi anlatıldığı üzere kişinin olumsuz hareketlerde bulunduğunu haber ettiklerinden dolayı adı geçen Salih'in ıslah-ı nefis edinceye kadar Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend edilmesi için emr-i şerif çıkması istenmiştir. Bunun üzerine Caverdioğlu Salih'in, ıslah-ı nefis oluncaya kadar kalebend edilmesine dair emir yazılmıştır.⁹⁷

2.3. Gayrimüslimlerin Sürgün ve Kalebend Edilmeleri

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler şer'a ve hukuka aykırı davranışlarda bulunduğu sürgün ve kalebend edilerek sükûnet sağlanmaya çalışılmıştır. Sürgün ve kalebend edilenler arasında zimmi reayaların yanı sıra piskopos, patrik, vladika, kocabaşı gibi önemli görevlerde bulunanlar da vardı. Örneğin Magosa Kalesi dizdarına hitaben yazılan 6 Ağustos 1699 tarihli bir hükümde; İstanbul'da Ermeni patriği olan Melcisdek (Melkisedek) adlı zimminin müfsit olup Ermeni taifesine nifak ve ihtilaf sokmaktan geri durmadığı belirtilmiştir. Bu kişinin nizamı bozması sebebiyle Magosa Kalesi'ne kalebend olunması emredilmiştir. Ferman çıkmadıkça serbest bırakılmaması hususunda emir yazılmıştır.⁹⁸

Bazen eski patriklerin kendi halinde olmayarak zulüm ettikleri de görülmektedir. Nitekim 6 Temmuz 1700 tarihinde, hâlâ Ermeni patriği olan Mihtar adlı rahibin arzuhal gönderip; eski Ermeni patriği olan Belekderet? adlı rahibin bundan önce zulüm ve zorbalık yaparak fesat ve kötülüğünden dolayı Magosa Kalesi'nde kalebend edildiğini belirtmiştir. Ancak, adı geçen eski patriğin bir yolunu bularak buradan kurtulduğunu ve patrikliğin işlerine karışıp "benim patrik olmam gerek" diyerek Ermeni taifesinin mallarını alıp aralarında ihtilal çıkardığını bildirmiştir. Tayin olunan çavuş mübaşeretıyla adı geçen Ermeni patriğinin Magosa Kalesi'ne kalebend olunması hususunda hüküm rica etmiştir. Bu durum üzerine ahkâm kaydına bakılmış ve şikâyetçi olan Mihtar'ın haklı olduğu ve durumun anlattığı gibi

94 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 2646.

95 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 121, Gömlek No. 1390.

96 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 42, Gömlek No. 46.

97 BOA, Bab-ı Asafî Kalebendlik Kalemi [A. d.], No. 927, Gömlek No. 8, 3

98 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 111, Gömlek No. 268.

olduğu anlaşılmıştır. Bu husus ile ilgili emr-i şerif verildiği ve buna göre amel olunmasını gerektiği belirtilmiştir.⁹⁹

İncelenen dönemde görevleri devam eden din görevlilerinin de kalebend edildikleri görülmektedir. Magosa kadısı ve Magosa Kalesi dizdarına hitaben yazılan emirde; Ereğli Vladikası¹⁰⁰ olan Adanaşoyoz adlı rahip kendi halinde olmayıp eşkıyalık yaptığının aşikâr olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple adı geçen rahibin başkalarına ibret olması için Magosa Kalesi'ne kalebend olunması hususunda emir çıkmıştır.¹⁰¹ Ancak adı geçen Ereğli Vladikası arzuhal gönderip; kendisi hakkında yapılan ithamların doğru olmadığını, emr-i şerifle Magosa Kalesi'ne kalebend edildiğinden dolayı mağdur olduğunu bildirmiş ve serbest bırakılması hususunda emr-i şerif rica etmiştir. Bunun üzerine, kişinin serbest bırakılması için emir verilmiştir.¹⁰² Adı geçen Vladika kalebend edildikten yaklaşık 40 gün sonra serbest bırakılmıştır.

Kalebend edilen kişilerin ailelerinin zor durumda kalmaları ve ailelerin hallerine merhamet edilmesinden dolayı, kalebend edilen kişiler serbest bırakılmıştır. Nitekim, Hassa bostancılarının ocaklıkları olan Gemlik kazasından Sayfanoz adlı zimmi, şerir ve gammaz olduğu için Magosa Kalesi'ne kalebend edilmiştir. Ancak eşinin arzuhal ederek, kocasının kalebend edilmesinden dolayı 5 çocuğuyla zor duruma düştüklerini belirtmiştir. Bu yüzden kocasının serbest bırakılması için hükm-ü hümayun rica etmiştir. Bu durum üzerine, Hassa bostancıbaşı Halil ilam ederek, Gemlik kazası reayasının adı geçen Sayfanoz'un ıslah-ı nef ettiğini belirtmiş ve Sayfanoz'un kazanın işlerine karışmaması üzerine serbest bırakılmasını istemiştir. Bu durum üzerine, ilam doğrultusunda kişinin serbest bırakılması hususunda emir verilmiştir.¹⁰³ Kalebend edilip bir yolunu bularak serbest kalanlar ile ilgili bir diğer örnekte; Gayrimüslimlerden Zimo oğlu Noço adlı kişi, birçok defa farklı farklı adalara sürgün edilmesine rağmen hile ile kendisini serbest bıraktırmıştır. Bu kişi yine zulümlerine devam ederek eskisinden daha fazla fesatlık yapmıştır. Adı geçen Noço'nun, Yanya'dan Kalo Mehmed Paşa'nın konağında ikâmet ederek emirlere uymadığı ve Magosa Kalesi'ne gönderilmesi gerektiği tembih olunmuştur.¹⁰⁴ Bu durum üzerine tayin olunan çavuş mübaşeretıyla Zimo oğlu Noço'nun yakalanarak İnöz Kalesi'ne kalebend olunması ve adı geçen paşa tarafından korunmaması tembih olunmuştur. Ayrıca Zimo oğlu Noço'nun kaleye gitmesine izin vermez ise paşanın bu hususta mesul olacağına dair divandan tekrar hüküm buyrulmuştur.¹⁰⁵ Sefere çıkılacağından dolayı idam edilmesi gereken ve Mizistre kazasında oturan despotun, şer ve zararından ahalinin kurtulması gerektiği belirtilmiştir. Bu yüzden adı geçen kişinin idam edilmesi hususunda emir çıkmıştır. Ancak emrin uygulanmasının reaya arasında korkuya sebep olacağını, bu sebeple de kişinin idam edilmesini gerektiğini, Mora valisi 10 Mayıs 1788 tarihinde ulaşan tahriratında bildirilmiştir. Fakat, bahsedilen despotun isminin ve despotluğunun alınarak defedilmesi ve bundan böyle Mora'ya ayak basmaması için katle bedel olan Magosa Kalesi'ne yahut Aynaroz adasına sürgün edilmesi istenmiştir. Tahrire iki gün sonra cevap verilmiş ve adı geçen despotun Magosa Kalesi'ne kalebend edilmesi için Divan-ı Hümayu'ndan hüküm çıkması istenmiştir.¹⁰⁶ Burada Magosa Kalesi için "katle bedel" tabirinin kullanılması, kalede kalebend olunmasının ne kadar zor olduğunu ve buranın ölümle eş değer tutulduğunu göstermektedir. Katle bedel tabiri sahte belge düzenleyen kişiler için de kullanılmış ve kişilerin katle bedel olan Magosa Kalesi'ne kalebend edildikleri belirtilmiştir.¹⁰⁷

2.4. Diğer Sürgün ve Kalebend Cezaları

Bu bölümde değişik suçlar ile sürgün ve kalebend edilenler ele alınmış ve örneklerle değerlendirilmiştir.

2.4.1. Sahte Belge Düzenleme

Sahtecilik, maddi menfaat sağlamak için normal yollarla elde edilemeyen şeyleri kendi çıkarı doğrultusunda ele geçirmek şeklinde tanımlanabilir. Evrakta sahtecilik, kişi hak etmediği bir şeyi elde etmek için belgeleri kendi lehine değiştirmek veya yeniden düzenlemektir. Evrakta sahtecilik, tarih boyunca bürokratik olarak bir sorun olup varlığını devam ettirmiş ve önüne geçilmek için çeşitli çözüm yollarına başvurulmuştur. Osmanlı Devleti'nde ferman, berat, temessük, arz, mahzar vb. gibi evraklarda sahtecilik yapılmıştır.¹⁰⁸

99 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 111, Gömlek No. 1176.

100 Metropolitan, baş piskopos. Bkz., Redhouse, "Vladika", *A Turkish and English Lexicon*, 2148.

101 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 529.

102 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 604.

103 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 669.

104 BOA, C. ZB., No. No. 77, Gömlek No. 3848, 1.

105 BOA, C. ZB., No. No. 77, Gömlek No. 3848, 2.

106 BOA, C. ZB., No. 279, Gömlek No. 13396.

107 BOA, C. DH., No. 260, Gömlek No. 12984.

108 Ayrıntılı Bilgi için bkz. Bilgin Aydın - İshak Keskin, "Osmanlı Bürokrasisinde Evrak Sahteciliği, Diplomatik ve Diplomatika Eğitimi",

İncelenen dönemde evrakta sahtecilik yapan kişiler, Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend edilmiştir. Örneğin, Ruznamçe-i Hümayun kalemi şakirtlerinden Ali ve Lütfullah adlı kişilerin hazine temessükünün üstüne taklit ile sahte sahh¹⁰⁹ çekerek hazine kaleminin bozulmasına sebep olacak kötü hareketlere cesaret ettikleri bildirilmiştir. Bu kişilerin haklarından gelinmesi icap etmesine rağmen yaşlı annelerine merhameten çıkan hatt-ı hümayun doğrultusunda tayin olunan çavuş mübaşeretiyle katle bedel olan Magosa Kalesi'ne kalebend edilmişlerdir. Bunların firar etmemeleri hususunda divan-ı hümayundan emir yazılması istenmiştir.¹¹⁰

Sahte arz ve mahzarlar peyda eden kişiler de kalebend edilmişlerdir. Nitekim 15 Eylül 1708 tarihinde, Yalvaç kazasından Şerefioğlu Halil diye bilinen eşkıyanın kendisine bağlı adamlarıyla beraber daima halkı cezalandırdığı, sahte arz ve mahzarlar peyda edip nice fesatta bulunduğu bildirilmiştir. Bu kişi ve adamlarının işledikleri suçlar ve sahte arz ve mahzarlar düzenlemelerinden dolayı Kıbrıs Adası'na sürgün edilerek Magosa Kalesi'ne kalebend edilmeleri hususunda emir verilmiştir. Şerefioğlu diye bilinen Halil, sürgün ve kalebend edildikten yaklaşık bir yıl sonra serbest bırakılmıştır.¹¹¹

2.4.2. Hırsızlık

Hırsızlık, insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi olan, işlendiğinde belirli cezalar gerektiren ve kamu düzenini ihlal eden bir suçtur.¹¹² Osmanlı hukukunda hırsızlık suçu işleyenler ölüm, hapis, kalebendlik, sürgün, el kesme, para cezası kürek cezası gibi cezalara çarptırılmıştır. İncelenen dönemde Magosa Kalesi'ne sürgün ve kalebend edilenler arasında hırsızlık suçu işleyenlerin de olduğu görülmektedir. Örneğin, Arab Beşir adlı bir kişinin hırsızlık yaptığı, yakalandığında elinde bulunan eşyaları çaldığı anlaşıldığı ve daha önce de birçok defa hırsızlık yaptığını itiraf ettiği belirtilmiştir. Bu yüzden kişinin çavuş mübaşeretiyle Magosa Kalesi'ne gönderilerek kalebend olunması ve ferman olmadan serbest bırakılmayarak kaçmasının önlenmesi hususunda dikkat edilmesi istenmiştir. Arab Beşir'in kaleye ulaştığı bilgisinin adı geçen çavuş ile merkeze bildirilmesi konusunda emir yazılmıştır.¹¹³

Yine Üsküdar'dan Firoz adlı nasraniyenin evine geceleyin girip altın ve gümüş mal ve eşyalarını çalan 7 nefer eşkıyadan Gümüş Gerdan diye bilinen İbrahim bin Ahmed ve Hüseyin bin Abdullah adlı eşkıyaların yakalandıkları ve diğer 5 kişinin firar ettiği görülmektedir. Adı geçen İbrahim'in durumu araştırılmış ve mahkeme marifetiyle Üsküdar ahalisinden sorulmuştur. Bu kişinin insanları öldürüp mallarını yağmalamayı adet haline getirdiğine dair halkın şahitlik ettiği belirtilmiştir. Ayrıca İbrahim adlı eşkıyanın arkadaşlarıyla mal ve eşya çaldığını itiraf ettiği mahkeme tarafından hüccet ile bildirilmiştir. Divanda, İstanbul kadısı huzurunda da mahkeme olunduklarında, bu kişiler bahsedilen eşyayı çaldıklarını ve arkadaşlarına verdiklerini tekrar itiraf etmiş ve bu yüzden bunların hapsedilmesi gerektiği mahkeme tarafından haber verilmiştir. Adı geçen İbrahim'in Gümüş Gerdan diye bilindiği, Magosa Kalesi'ne bir mübaşir ile gönderildiği, kaleye ulaştığında ise kale dizdarının bu eşkıyayı kalede muhkem hapis ve kalebend etmesi ve kaleden kaçmamasına dikkat edilmesi emredilmiştir.¹¹⁴ Ancak adı geçen kişi için 31 Temmuz 1715 tarihinde Kıbrıs valisi Vezir Mehmed Paşa, Lefkoşa kadısı ve Magosa Kalesi dizdarına hitaben yazılan başka bir hükümde; Gümüş Gerden diye bilinen İbrahim ile ilgili daha önce de kalebend edilmesi emrinin çıktığı belirtilmiştir. Bu eşkıyanın zimmi bir kanının evini basarak malını yağmaladığı, hırsız ve katil olduğu belirtilmiştir. Adı geçen eşkıya emir ile Magosa Kalesi'ne kalebend edilmiş ve götürülmesi için bostani hasekilerinden biri mübaşir tayin edilmiştir. Mehmed Paşa'ya, Lefkoşa kadısına ve Magosa Kalesi dizdarına emir ulaştığında çıkan ferman doğrultusunda amel olunması emredilmiştir.¹¹⁵

2.4.3. Vergide Usulsüzlük

Osmanlı Devleti'nde vergi vermeme, vergi toplanmasına engel olma, fazla vergi alma vs. usulsüzlükleri yapan kişiler, sürgün ve kalebend gibi yöntemlerle cezalandırılmaktaydı. Magosa Kalesi'nde de vergide usulsüzlük yapan kişiler sürgün ve kalebend edilmiştir.

İncelenen dönemde vergi toplanmasına engel olan kişilerin kalebend edildikleri görülmektedir. Nitekim, 26 Nisan 1712 tarihinde Magosa Kalesi dizdarına gönderilen emirde; Niğde kadısı Seyyit Musa'nın mektup göndererek Niğde

Osmanlı Araştırmaları, XXXI (2008), 197-228.

109 Sahih, doğru, uygun. Bkz. Mehmet İpşirli, "Sah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (26 Aralık 2022).

110 BOA, C. DH., No. 260, Gömlek No. 12984.

111 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 115, Gömlek No. 2931.

112 Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, C. 17, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, İstanbul 1998, 384.

113 BOA, C. ZB., No. 53, Gömlek No. 2621.

114 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 57, Gömlek No. 30.

115 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 57, Gömlek No. 51.

şehrindeki ulema, salihler, imamlar, seyyitler, reaya ve berayanın hep birlikte meclise geldiklerini belirtmiştir. Bunlar, Niğde sakinlerinden Abdulgaffar Paşa'nın kardeşinin oğlu İsmail, tımar erbabından Ebubekir, Hacı Abdurrahman ve Şatır Abdurrahman adlı kişilerin kendi halinde olmadıklarını söylemiştir. Ayrıca bunların birkaç eşkıya ile beraber toplandıkları, çarşı pazarı kapattırıp ezan okutturmadıkları, cizyedar ve avarız tahsildarlarının işlerine karışıp devlet malının tahsil edilmesinde ve çıkan emrin uygulanmasına engel olarak bu durumu adet haline getirdikleri daha önce ilam edilmiştir. Adı geçen kişiler ıslah-ı nefis edinceye kadar Magosa Kalesi'ne kalebend olunmuştur. Ancak sonradan bu kişilere iftira atıldığı için serbest bırakılmaları hususunda emir verilmiştir.¹¹⁶

Kanun ve defterden fazla vergi alan kişiler de kalebend edilmişlerdir. Örneğin, H. 18 Ocak 1703 tarihinde, Kahrisar-ı Sahip sakinlerinden olup eskiden kethüda yeri olan Deli Hacı Hüseyin adlı kişi dergâh-ı muallaya arzuhal gönderip, kendisi ile ilgili bazı arz ve mahzarlar olduğunu söylemiştir. Adı geçen kişi, mutasarrıf olduğu mukataa reayasından kanun ve defterden fazla vergi aldığını ve reayadan başkalarından dahi zorla akçelerini alıp zulüm ediyor şeklindeki suçlamalar yüzünden ferman ile Magosa Kalesi'ne kalebend edildiğini belirtmiştir. Deli Hacı Hüseyin ile ilgili iyi halini içeren 8 adet arz ve mahzar verilmiştir. Bundan dolayı kendi halinde olmak kaydıyla üzere serbest bırakılması hususunda emir yazılmıştır.¹¹⁷

Halkın avarızlarını alarak kendileri için harcayan eşkıyalar da kalebend edilmiştir. Nitekim, Kekova Kalesi'nin yıkılan yerleri için gerekli olan 2.500 kuruşu Kaş kazası ahalisi vermeye razı iken, Hacı Süleyman oğlu Ömer ve kardeşi Mehmed, Yusuf, Hacı Ali, Çakmak oğlu Ali ve Gedik Hasan adlı eşkıyaların ortaya çıkararak muhalefet etmiştir. Bunlar, ayrıca ahalinin 3 senelik avarız akçelerini de toplayarak kendileri için harcamıştır. Adı geçen eşkıyalar, kanunlara uymaya davet edilmiş ancak itaat etmeyerek başlarına 150 kadar tüfekli eşkıya toplamıştır. Topladıkları eşkıyalar ile halkın ırzlarına tecavüz etmiş ve birçok kişiyi darp edip yaralamışlardır. Bu eşkıyaların zulümlerinin nihayetinin olmadığı ve kanun ile cezalarının verilmesi ve sürgün ve kalebend olunması gereken kişilerin Magosa Kalesi'ne kalebend edilmeleri istenmiştir. Bu durum üzerine, bahsi geçen eşkıyaların serbest bırakılmaları ve emir çıkana kadar kaçmamalarına dikkat edilmesi emredilmiştir.¹¹⁸

2.4.4. Kürek Cezasının Kalebendliğe Çevrilmesi

Osmanlı Devleti'nde kürekçi ihtiyacı, donanmada genellikle kürek çekecek kişiler bazı suçları işleyen veya esirlerden sağlanmaktaydı.¹¹⁹ Bazen kürek cezasının kalebendlik cezasına çevrildiği görülmektedir. İncelenen dönemde, İstanbul'da Rum patriği olan Kuzma adlı rahip arzuhal göndererek, eşkıyalardan Kirkos? adlı rahibin daima olumsuz davranışlarda bulunduğu ve zarar ve fesattan geri durmadığını bildirmiştir. Bundan dolayı daha önce ıslah-ı nefis olması için küreğe konulduğu iletmiştir. Adı geçen Kirkos, uzun bir süreden sonra bir yolunu bularak kurtulmuş ve yine zorbalık yapmıştır. Bundan dolayı bu defa ıslah-ı nefis etmesi için Magosa Kalesi'ne kalebend olunması hususunda emir verildiği bildirilerek hükm-ü hümayun rica edilmiştir. Bunun üzerine rikab-ı hümayun tarafından verilen emir doğrultusunda hareket edilmesine dair emr-i şerif yazılmıştır.¹²⁰ Bu husus ile ilgili bir başka örnekte, yine İstanbul'da Rum patriği olan Kuzma adlı patrik tarafından rikab-ı hümayuna mühürlü arzuhal gönderip, hâlâ İstanbul'da sakin olan Kirlos adlı keşişin daima olumsuz davranışlarda bulunduğu ve her zaman zarar ve fesattan geri durmadığı iletmiştir. Bundan dolayı daha önce ıslah-ı nefis olması için küreğe konulduğu belirtilmiştir. Adı geçen keşişin uzun bir süreden sonra bir yolunu bularak kurtulduğu, yine kendi halinde olmayıp yalancılık üzere olduğu ve fukaraya zulüm ve zorbalığının nihayeti olmadığı bildirilmiştir. Bu sebeplerden dolayı ıslah-ı nefis olması için Magosa Kalesi'ne kalebend olunması konusunda Rum patriği emr-i şerif rica etmiştir. Anlatıldığı üzere keşiş Kirlos'un sürgün ve kalebend olunması için emir yazılmıştır.¹²¹

2.5. Sürgün ve Kalebend Cezaları Alan Kişilerin Serbest Bırakılması

Sürgün edilen bir kişinin bu cezadan kurtulabilmesi için ölmesi, öldürülmesi, yerinin değiştirilmesi veya affedilmesi gerekmektedir.¹²² İncelenen dönemde sürgün ve kalebend edilen kişiler çoğunlukla kısa süre sonra affedilmiştir.

116 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 651.

117 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 112, Gömlek No. 1654.

118 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 133, Gömlek No. 639.

119 Ahmet Kılınç, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezasının Hukuki Tahlili", *Belleten*, 79/285 (Ağustos 2015), 531; Fatma Sırtkaya, *Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Avarız Vergileri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 133-134.

120 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 57, Gömlek No. 56.

121 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 123, Gömlek No. 158.

122 Daşcıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*, 184.

Sürgün ve kalebend edilenler, bazen 1 ay gibi kısa bir sürede affedilmiş bazen de affedilmeleri 1 yıl ve daha uzun bir süre almıştır. Sürgün edilenlerin affedilmeleri birkaç sebeple olabilmekteydi. Kişinin kendisinin af dilemesi, ahalinin af için arz veya mahzar göndermesi, bağlı olduğu kurum veya cemaatlerin yöneticilerin affedilmesini istemeleri, ahalinin af dilemesi gibi unsurlar sürgün ve kalebend edilen birinin cezadan kurtulmasını sağlamaktaydı. Sürgün ve kalebend edilenlere iftira atıldığı ve cezalarının olmadığı anlaşılınca da verilen cezadan geri dönüldüğü görülmektedir.

2.5.1. Haksız Yere ve İftira Atılarak Sürgün ve Kalebend Edilenlerin Serbest Bırakılması

Sürgün ve kalebend edilen kişiler, iftira yüzünden sürgün ve kalebend edildikleri anlaşıldığında affedilmişlerdir. İncelenen dönemde Adana beylerbeyi Abdurrahman Paşa'nın iftirası sonucu Magosa Kalesi'ne kalebend edilen yeniçeri serdarı Ahmed'in serbest bırakıldığı görülmektedir. Kişinin serbest bırakılması için Tarsus'ta sakin ulema, suleha, imamlar, hatipler, seyyitler ve vilayetdeki ayanların hep birlikte Tarsus kazası naibine giderek, Tarsus'ta yeniçeri serdarı olan Ahmed'in kendi halinde olup işini yaptığı ve ahalinin kendisinden razı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca serdarın yapılan seferlere gittiği hatta Varadin muharebesinde sol kolundan yaralandığı bildirilmiştir. Serdar Ahmed, hakkında yakalama emri çıkan eşkıyalardan Adana çavuşu Arap taifesinden Gedik Yusuf adlı eşkıyayı kanun üzere yakalamıştır. Bunun üzerine Adana beylerbeyi Abdurrahman Paşa, "Gedik Yusuf benim hizmetkarımdı" diyerek yeniçeri serdarı Ahmed için "katil ve eşkıya başlarındandır" şeklinde iftira atmıştır. İftira üzerine serdarın Magosa Kalesi'ne kalebend ettirilmesi için emri şerif çıkmış ve serdar kalebend edilmiştir. Ahalinin başvurusu üzerine serdarın affedilerek serbest bırakılması için emir yazılmıştır.¹²³

Bir kişinin, suçu olmamasına ve kendi halinde olmasına rağmen iftira sonucu kalebend edildiği görülmektedir. Nitekim Adana sakinlerinden Seyyid Halil adlı şerif arzuhal göndererek, kendi halinde olmasına rağmen, hakkında zulüm ve zorbalık yaptığını dair kendisi hakkında yalanlar söylendiğinden dolayı kalebend edildiğini belirtmiştir. Seyyid Halil, serbest bırakılması hususunda emr-i şerif rica etmiştir. Bunun üzerine adı geçen kişinin serbest bırakılması için emir yazılmıştır.¹²⁴

Haksız yere kalebend edilen ve eskiden Karaağaç-ı Yalvaç kazası yeniçeri serdarı olan Seyyid Halil adlı kişi arzuhal gönderip; dergâh-ı mualla yeniçerilerinden 31. bölümün emektar ve ihtiyarlarından olduğunu ve şimdiye kadar yapılan seferlerde gâh serdarlık gâh neferlik ile hizmetini yerine getirdiğini bildirmiştir. Ancak adı geçen kazadan bazılarının garez-ı dünyeviye yüzünden kendilerine ile hareket eden naipten beyaz üzerine hatt-ı hümayun alıp üzerine arz yazdıklarını bildirmiştir. Bu yüzden kendisinin Magosa Kalesi'nde kalebend olması için emr-i şerif çıktığını belirtmiştir. Kendisine zulüm ve zorbalık edildiğini belirtmiş ve affedilerek serbest bırakılması hususunda emr-i şerif rica etmiştir. Anlatıldığı üzere kişinin affedilerek serbest bırakılması için emir yazılmıştır.¹²⁵

2.5.2. Af Dileyenlerin Serbest Bırakılması

Bazen kadıların ve naiplerin sürgün ve kalebend edildikleri ve af dilemelerinden sonra serbest bırakıldıkları görülmektedir. Bu doğrultuda incelenen dönemde Magosa Kalesi'ne Kırşehir kadısı kalebend edildiği görülmektedir. Nitekim, Kırşehir kadısı Abdurrahman arzuhal gönderip, görev yaptığı medreseye talip olan Şeyh Mustafa adlı kişinin, kendisi hakkında doğru olmayan arzlar ile fitne çıkarıldığını belirtmiştir. Doğru olmayan arzlar yazdıran Şeyh Mustafa yüzünden Kırşehir kadısı Abdurrahman'ın Magosa Kalesi'ne kalebend edilmesi için emr-i şerif çıkmıştır. Bu yüzden kadı, kendisine zulüm edildiğini bildirerek serbest bırakılması için emir çıkmasını istemiştir. Bunun üzerine, adı geçen kadı'nın kendi halinde olması ve bundan sonra hiç kimsenin kadı hakkında şikâyet etmemesi şartıyla serbest bırakılması için emir yazılmıştır.¹²⁶

Kalebend edilen naibin af diledikten sonra serbest bırakıldığı görülmektedir. Örneğin, Kayseri kazasının eski naibi olan Yahya adlı kişi arzuhal gönderip, kendisinin bundan önce eşkıya ve fesat ehlidir denilerek ıslah-ı nefis edinceye kadar Magosa Kalesi'nde kalebend olduğunu bildirmiştir. Kişi, cezasının affedilerek serbest bırakılması hususunda emr-i şerif rica etmiştir. Bunun üzerine, naibin kendisinde hakkı olan kişilerin haklarını vermesi, bundan sonra naip olmaması ve Kayseri kazasında dahi oturmaması şartıyla serbest bırakılması için emir verilmiştir.¹²⁷ Yine zaimlerden bir kişi arzuhal göndererek, kendisinin reayaya zulüm etmesi yüzünden Magosa Kalesi'ne sürgün ve ka-

123 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 128, Gömlek No. 97.

124 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 01, Gömlek No. 42.

125 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 02, Gömlek No. 29.

126 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 117, Gömlek No. 1212.

127 BOA, A. DVNSMHH. d., No. 111, Gömlek No. 602.

lebend edildiği bildirmiştir. Kişi, affedilip serbest bırakılması için emr-i şerif rica etmiştir. Bunun üzerine adı geçen zaimin affedilmesine dair emir verilmiştir.¹²⁸

İncelenen dönemde affedilenlerin serbest bırakılması için verilen emr-i şerif kaybolduğunda tekrar emr-i şerif çıkmasının istendiği de kayıtlara yansımıştır. Ömer Hayri adlı kişi mahkemeye giderek, 4 seneden beri Magosa Kalesi'nde kalebend olduğu ve durumunun kötü olmasından dolayı İstanbul'a gitmemek üzere cezasının affedilerek serbest bırakılması için emr-i şerif verildiğini bildirmiştir. Ancak, verilen emri kaybettiğinden dolayı tekrar emir verilmesini ve kendisinin serbest bırakılmasını rica etmiştir. Kuyud-u ahkama müracaat olunduğunda, durumun anlatıldığı gibi olması üzerine tekrar emr-i şerif doğrultusunda serbest bırakılarak emir yazılmıştır.¹²⁹

2.5.3. Aile ve Ahalinin Af Dilemeleri ile Kalebend Edilen Kişinin Serbest Bırakılması

Sürgün ve kalebend edilen kişiler, ailelerinin ve ahalinin af dilemeleri ile kendi hallerinde olmak şartıyla serbest bırakılmışlardır. İlğün kazasından Veli Beşe ve kardeşi Ali adlı kişilerin kötü hallerinden dolayı Magosa Kalesi'ne kalebend edildikleri belirtilmiştir. Ancak İlğün kadısı mektup göndererek, adı geçen kişiler için kaza ahalisinin “ıslah-ı nef etmişlerdir” şeklinde şahitlik etmeleri üzerine serbest bırakılmaları hususunda hükm-ü hümayun istenmiştir. Bunun üzerine, adı geçen kişilerin kendi hallerinde olmak şartıyla serbest bırakılmalarına dair emir yazılmıştır.¹³⁰

Yine Malatya sakinlerinden olup Vanlıoğlu Mahmut adlı eşkıyanın adamları oldukları için Magosa Kalesi'ne kalebend edilen Hacı Ali, Piri Mehmed ve Halil'in serbest bırakılmaları için babaları Hasan'ın af talebi üzerine serbest bırakıldıkları görülmektedir.¹³¹

2.5.4. Yöneticilerin Af Dilemeleri ile İtlak

Sürgün ve kalebend edilen kişilerin yöneticilerinin af dilemeleri ile serbest bırakıldıkları da görülmektedir. Eski sağ kol alaybeyi Yusuf Bey'in eyalet ahalisinin ihtilaline sebep olduğu için Magosa Kalesi'ne kalebend edildiği ve ıslah-ı nef ettiği için serbest bırakılması hususunda Rumeli Valisi Abdi Paşa 17 Ağustos 1785 tarihinde arz etmiştir. Bu durum üzerine 10 gün sonra adı geçen kişinin affedilerek serbest bırakılması için emir verilmiştir.¹³²

128 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 01, Gömlek No. 192.

129 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 03, Gömlek No. 7.

130 BOA, A. DVNSKLB. d., No. 42, Gömlek No. 51.

131 BOA, A. DVNSMHM. d., No. 115, Gömlek No. 1771.

132 BOA, C. DH., No. 236, Gömlek No. 11765.

Sonuç

Bu çalışmada, 18. yüzyılda Kıbrıs Adası'nda bulunan Magosa Kalesi'ne yapılan sürgün ve kalebend cezaları ele alınmıştır. Sürgün ve kalebend cezası alan kişiler ile ilgili bilgilere Osmanlı Arşivi'nde yer alan Kalebend Defterleri, Mühimme ve Cevdet tasniflerinden elde edilmiştir.

İncelenen dönemde, Magosa Kalesi'nin birtakım coğrafi şartlar sebebi ile sürgün ve kalebend yeri olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Magosa kalesinin özellikle duvar kalınlığının 18-20-22 adım olması, uzunluğunun 8-10 adımdan meydana gelmesi, bunun yanı sıra önünde 12 adım genişliğinde ve 6 adım yüksekliğinde bir hendeğin bulunması ve buna ek olarak 15 adet güçlü ve büyük kulelerinin olduğu görülmektedir. Bu yüzden adı geçen kalanın, aşılması güç ve sağlam bir kale olduğu anlaşılmakta, bu nedenden dolayı da sürgün ve kalebend cezaları için kullanıldığı göze çarpmaktadır. İncelenen arşiv kayıtları, Magosa Kalesi'ne gönderilecek kişilerin isimleri, oturdukları yerler, görevleri, hangi dine mensup oldukları hakkında da bize bilgiler sunmaktadır. Bunun yanı sıra işledikleri suçlar ve bu suçlar karşılığında ne kadar süre ile cezalandırıldıkları da kayıtlarda mevcuttur. Bu bilgilere göre, ceza süreleri genellikle ıslah-ı nefis kavramıyla belirtilmiş, affedilmeleri ise kendilerinin, ailelerinin veya yöneticilerinin af dilemeleri ile mümkün olmuştur. Bunlara ek olarak kayıtlar bize, cezalandırılan kişilerin işledikleri suçların hangi vasıtalar ile yetkili mercilere ulaştırıldığını ve şikâyetçilerin sosyal statülerini de göstermektedir.

İncelenen kayıtlar neticesinde, sürgün ve kalebend cezası alan kişilerin genellikle işledikleri suçların; asayiş bozma, eşkıyalık, mal ve eşya gaspı, iftira, devlet malının toplanmasına engel olma, zulüm, yöneticilerin eşkıyalarla iş birliği yapması, fazla vergi alma, yeniçerilik iddiasında bulunma, ahaliyi birbirine düşürme, hırsızlık, mahkemeyi basıp taşlama, narha bağlı malları fazla fiyatla satma, devletin nizamını bozup ihtilale sebep olma, sahte arz ve mahzarlar düzenleme, çarşı-pazarı kapatırma, ezan okutturmama, vergi toplanmasına karışma, adam öldürme, zindanda bulunan kefareye nasara avret götürüp buluşturma, kadın-kız ve genç oğlanlara tecavüz etme, fitne ve fesatlık yapma vb. gibi olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- BOA, A. DVNSKLB. d. No. 01, Gömlek No. 192.
BOA, A. DVNSKLB. d. No. 01, Gömlek No. 42.
BOA, A. DVNSKLB. d. No. 02, Gömlek No. 29.
BOA, A. DVNSKLB. d. No. 03, Gömlek No. 7.
BOA, A. DVNSKLB. d. No. 42, Gömlek No. 46.
BOA, A. DVNSKLB. d. No. 42, Gömlek No. 51.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 111, Gömlek No. 268.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 111, Gömlek No. 602.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 112, Gömlek No. 1654.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 1771.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 1870.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 1930.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 2139.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 2445.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 2446.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 2646.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 115, Gömlek No. 2931.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 1212.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 529.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 604.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 651.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 669.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 669.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 117, Gömlek No. 917.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 121, Gömlek No. 1390.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 121, Gömlek No. 1390.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 121, Gömlek No. 1396.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 121, Gömlek No. 211.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 122, Gömlek No. 463.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 122, Gömlek No. 463.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 122, Gömlek No. 73.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 123, Gömlek No. 158.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 128, Gömlek No. 97.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 133, Gömlek No. 639.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 16, Gömlek No. 145.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 57, Gömlek No. 30.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 57, Gömlek No. 51.
BOA, A. DVNSMHH. d. No. 57, Gömlek No. 56.
BOA, Bab-ı Asafî Kalebend Defterleri [A. DVNSKLB. d.]. No. 01, Gömlek No. 17.
BOA, Bab-ı Asafî Kalebendlik Kalemi [A. DVN. KLB. d.]. No. 927, Gömlek No. 8, 3.
BOA, Bab-ı Asafî Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH. d.]. No. 111, Gömlek No. 1176.

- BOA, C. DH. No. 236, Gömlek No. 11765.
BOA, C. DH. No. 77, Gömlek No. 4653.
BOA, C. ZB. No. 39, Gömlek No. 1948.
BOA, C. ZB. No. 53, Gömlek No. 2621.
BOA, C. ZB. No. 77, Gömlek No. 3848, 1.
BOA, C. ZB. No. 77, Gömlek No. 3848, 2.
BOA, C. ZB. No. 77, Gömlek No. 3848.
BOA, *Cevdet Dahiliye [C. DH.]*. No. 260, Gömlek No. 12984.
BOA, *Cevdet Zabtiye [C. ZB.]*. No. 279, Gömlek No. 13396.

Araştırma-İnceleme Eserler

- Altınöz, İsmail. "Hukuk Tarihi Açısından Kalebend Defterleri", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 53, (Ocak 2023), 1-12.
- Altınöz, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Kalebendlik Cezasının İnfazına Dair Notlar", *İstanbul Kültür Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (İKÜHFD)*, XX/1, (Ocak 2021), 269-288.
- Altınöz, İsmail. "The Kalebends of Varna Fortress Confinement in the Second half of the 18th Century: Prisoners and Dungeons", *Bulgarian Historical Review*, 3-4, (2020), 114-160.
- Arslanboğa, Kadir - Arslantürk, Ahmet. "Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs Adası'nın Ağustos 1598 ile Nisan 1599 Tarihleri Arasındaki Gelir Giderlerinin Tahlili". *History Studies*, 6/5 (2014), 13-30.
- Aydın, Bilgin – Keskin, İshak. "Osmanlı Bürokrasisinde Evrak Sahteciliği, Diplomatik ve Diplomatika Eğitimi", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI (2008), 197-228.
- Aydoğan, Bedri. "Namık Kemal'in Magosa Sürgünlüğü", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/12, (Eylül 2003), 15-28.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *DİA*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul (1998), 384-396.
- Barkan, Ömet Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4, (Temmuz 1950), 224-225.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zir". *DİA*, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul (2011), 198-202.
- Baytımur, Suha Oğuz. "Osmanlı Devleti'nde Kalebend ve Sürgün Cezalarının Uygulamaları İle Mahkumların Serbest Bırakılmaları (1789-1849)". *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*. C. I, ed. Fethi Gedikli, İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2016, 831-852.
- Bezer, Gülay Ögün. "Kıbrıs'ta İslâm Hâkimiyeti ve Selçuklular Zamanında Kıbrıs ile Ticaret İlişkileri". *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*. yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001, 1-10.
- Bilgin, Feridun. "Kıbrıs'ın Fethi için Yapılan Hazırlıklar (Arşiv Belgelerine Göre)". *Mukaddime*, 6/1, 79-100.
- Bostan, İdris. "Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanmasının Sefer Güzergâhı". *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*. yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001, 11-38.
- Çelik, Gülfettin. "Osmanlı Devleti'nin Nüfus ve İskân Politikası". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 6 (1999), 49-110.
- Daşcıoğlu, Kemal. *Osmanlı'da Sürgün*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Demir, Kader - Aksın, Ahmet. "Yakınçağ Başlarında Kıbrıs'tan Divan-I Hümayuna Yansıyan Şikâyetler", *Vakanüvis*, 8/1 (2023), 371-414.
- Demir, Kader. "Osmanlı Devleti'nde Göçlerin Sosyo-Ekonomik Etkileri (1786-1806)". *Osmanlı İktisat Tarihi Üzerine Yazılar*. ed. Mehtap Nasıroğlu Aydın, Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022, 269-290.
- Demir, Kader. *Atık Şikâyet Defterlerine Göre Savaş Yıllarında Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Durumu (1788-1810)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Demirkent, Işın. "Kıbrıs: Tarih". *DİA*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara (2002), 371-374.
- Demirtaş, Mehmet. "XIX. Yüzyılda İstanbul'a Göçü Önlemek İçin Alınan Tedbirler: Men-i Mürür Uygulaması ve Karşılaşılan Güçlükler". *Belleten* 73-268 (2009), 739-764.
- Emecen, Feridun M. "Kıbrıs'ta İlk Osmanlı Yapılanması". *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*. yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001, 47-58.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Eroğlu, M. Akif. "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü (1570-1571)". *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1993, 45-56.
- Erzen, Afif. "Kıbrıs Tarihine Bir Bakış". *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara:

- Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, 79-83.
- Fedai, Harid. *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrısı'nda Müslim Gayrimüslim İlişkileri*. Ankara: Fecr, 2019.
- Gürsoy, Cevat Rüştü. "Coğrafya Bakımından Kıbrıs ve Türkiye". *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri (14-19 Nisan 1969)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, 41-48.
- Gürsoy, Cevat Rüştü. "Kıbrıs", *DİA*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara (2002), 370-371.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta İskân Politikası". *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*. yay. haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Erhan Afyoncu, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001, 39-46.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerinin Yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. Baskı, 2020.
- Hill, George. *A History of Cyprus*. 3. Cilt, New York: Cambridge University Press, 2010.
- İnalçık, Halil. "Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest". *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri (14-19 Nisan 1969)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, 59-77.
- İpşirli, Mehmet. "Arzuhal", *DİA*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul (1991), 447-448.
- İpşirli, Mehmet. "Mahzar", *DİA*, C. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara (2003), 398-401.
- İpşirli, Mehmet. "Sah". *DİA*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul (2008), 490-491.
- İşbilir, Ömer. "Kalebend", *DİA*, Ek-C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara (2009), 3-5.
- Kanar, Mehmet. *Farsça Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Karaca, Behset. "Manavgat'ın Siyasi, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı (XV-XIX. Yüzyıllar)". *History Studies*, 13/4 (2021), 1279-1320.
- Kıbrıs'ın Fethi (1570-1571)*. yay. haz. Hüseyin Kabasakal. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1986.
- Kılınç, Ahmet. "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezasının Hukuki Tahlili", *Belleten*, 79/285 (2015), 531-558.
- Kırayit, Yunus. "8 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicilinin Tanıtımı ve Fihristi". *Journal of International Eastern European Studies*, 2/1 (Haziran 2020), 102-139.
- Köksal, Osman. "Osmanlı Hukukunda Bir Ceza Olarak Sürgün ve İki Osmanlı Sultanının Sürgünle İlgili Hattı-ı Hümayunları". *OTAM*, 19 (2006), 283-341.
- Mutlu, Suzan Akkuş. "Egeli Kavimler Göçü'nün Alaşia (Kıbrıs) Kırallığı'na Sosyo-Ekonomik Etkileri". *Tarihte Kıbrıs (İlkçağlardan 1960'a kadar)*. ed. Osman Köse, C. 1, İstanbul: Akdeniz Karpaz Üniversitesi, 2017, 43-53.
- Orhonlu, Cengiz. "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi (1570-1580)". *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, 91-97.
- Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*. yay. haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000.
- Özkul, Ali Efdal. "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına Yaptığı Sürgünler ve Sonuçları". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, İbrahim Çapak, Halil Ortakçı, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016, 22-97.
- Redhouse, Sır James W., *A Turkish and English Lexicon*, Beirut: Librarie Du Liban, 1987.
- Sahillioğlu, Halil. "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi". *Belgeler*, IV/7-8 (1993), 1-33.
- Sami, Şemsettin. *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Sırtkaya, Fatma. *Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Avârız Vergileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Taşkıran, Hasan. "Timurlularda Göç ve İskân". *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2021), 697-710.
- Türcan, Talip, "Sürgün". *DİA*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul (2010), 164-166.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi, C. III, 1. Kısım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

EXTENDED ABSTRACT

Exile and fortress confinement punishments were among the methods applied for people who committed crimes. As a result of the damages to the state and society, exile and fortress confinement punishments were applied. With these penalties, people who engage in harmful activities against the state and society are isolated from the society by being removed from the region where they live or active. Thus, peace and tranquility were tried to be ensured. Exile and fortress confinement punishments were given in a certain order. Some islands, which had especially difficult geographical conditions, were used as places of exile. Cyprus, Rhodes, Chios, Lesbos and Lemnos were among these islands. Those who received fortress confinement punishments were also placed in strong castles on the islands. The reason why the islands were places of exile was that life on the islands and escaping from them were difficult. The island of Cyprus was used as a place of exile centuries before the Ottoman Empire. For example, it is known that the Hittites used this place as a place of exile.

After the capture of Syria and Egypt during the reign of Yavuz Sultan Selim in the Ottoman Empire, the way to domination of the Eastern Mediterranean was opened. Thus, taking the islands of Crete and Cyprus became a military and political necessity. The conquest movement of Cyprus Island, which started in 1570 during the reign of Selim II, was completed on 1 August 1571 with the surrender of the Famagusta Castle. After the conquest of Famagusta Castle, it was ordered to surround the castle, repair the bastion from the sea side and build the Derviş Pasha tower from the bottom. The castle, which had a solid and strong place, had 15 very strong and large towers. For this reason, this place was frequently used as the place of exile and fortress confinement of the people who were fortress confinement in the Ottoman period. It is seen that Cyprus Island and Famagusta Castle were used as exile places even in the last periods of the Ottoman Empire.

In the 18th century, administrators, non-Muslims, people, bandits, etc., were fortress confined to the Famagusta Castle. The people who were fortress confinement were sentenced to the castle because of the crimes they committed against the state and the people. Sometimes those who were confined were completely forgiven and released, sometimes their fortresses were abolished and their sentences were turned into island confinement and orders were sent not to leave Cyprus. Exile can be defined as removal from a place, forcing a community or an individual to reside in another place. In other words, it is forced to be resettled by forced migration. The exiled criminal was able to move freely in the place of exile. In fortress confinement; the person could not stroll freely and could not leave the castle where he was fortress confinement.

Everyone living within the borders of the Ottoman Empire had the right to complain through the qadi or other administrators of the place where they lived, when faced with an unfair situation. In fact, a person could apply directly to the Divan-ı Hümayun and express his complaint. After the 18th century, when the state authority began to disappear gradually, among the state officials people begun to be seen who acting independently. Among these people were those who occupied important positions in the state, there was people from the lowest class of the bureaucracy. People who abused their office were generally dismissed and exiled. Among the places of exile, the island of Cyprus occupied an important place. Those who were exiled were generally sentenced to fortress confinement and island confinement punishments. While the people who were sentenced to the fortress confinement could not leave the castles, the people who were sentenced to the island confinement could go wherever they wanted on the island where they were forced to stay, but could not leave the island. In the examined period, high-ranking administrators were exiled and fortress confinement for various reasons. People who were extremely important and high positions such as The Rumeli Kazasker, Anatolian kazasker, prince master, judge, etc in the Ottoman Empire were exiled and fortress confinement because of the crimes they committed. Again in the examined period, exile and fortress confinement punishments were given to those who committed banditry according to the crimes they committed.

Among those who were exiled and fortress confinement, there were also those who held important positions such as bishop, patriarch, vladika, and beeves as well as dhimmi reayas. In the Ottoman Empire, firman, franchise, temesük, offer, mahzar etc. such documents were forged. Those who forged documents during the period examined were exiled to the Famagusta Castle and were fortress confinement. In the Ottoman Empire, not paying taxes, preventing tax collection, taking more taxes, etc. those who committed irregularities were punished by methods such as exile and fortress confinement. In the Famagusta Castle, also the people who made irregularities in the tax were exiled and fortress confinement.

In order for an exiled person to be freed this punishment, he must die, killed, relocated or pardoned. The people who were exiled and fortress confinement in the examined period were mostly forgiven after a short time. Those who were exiled and confined were sometimes forgiven in a short period of like 1 month, and sometimes it took 1 year or

more to be forgiven. It is seen that when it is understood that those who were exiled and fortress confinement were slandered, they were not punished and the punishment was reversed.

As a result of the records examined, the people who were sentenced to exile and fortress confinement, generally committed crimes are like; disorder, banditry, extortion of goods and ware, slander, cruelty, cooperation of managers with bandits, overtaxation, claiming janissary, pitting people against each other, theft, raiding the court, organizing fake offers and mahzars, closing the bazaar-market, interference of taxation gathering, murder, rape of women, girls and young boys, sedition and mischief, etc. have been seen.

HETEROTOPIK BİR MEKÂN OLARAK AİLE

Kemal DİL

Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü,
kemaldil@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0003-0106-8712>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 30/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 07/05/2023

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1273823>

Heterotopik Bir Mekân Olarak Aile

Öz

Bu çalışmanın amacı heterotopya kavramı odağında aileyi, mekân boyutuyla öne çıkarmaktır. Bu kapsamda çalışmada, Foucault'un heterotopya çözümlemesinde heterotopik mekâna ilişkin öne çıkardığı nitelikler odağında ailenin de heterotopik bir mekân olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır. Akademik ve sosyal araştırma alanlarının başlıca konuları arasında yer alan aile olgusuna, klasik aile sosyolojisi, eleştirel ve feminist kuramlar çok çeşitli katkılar yapmışlardır. Yapılan çalışmalarda, ailenin tarihsel, toplumsal işlevleri ve aile içi ilişkiler öne çıkarılmıştır. Bu çalışmada, bu yaklaşımlardan da yararlanarak ailenin mekân boyutu öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Foucault'un heterotopya kavramı ve çözümlemesi, bu çalışmanın ana tartışma zeminini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, Foucault'ta farklı niteliklere sahip mekânlar olarak anlam bulan heterotopya kavramı temelinde ailenin de farklı niteliklere sahip heterotopik bir mekân olduğu, bu konulardaki başlıca yaklaşımlardan yararlanarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aile, Mekân, Heterotopya, Kadın and Erkek, Ütopya

Family As A Heterotopic Space

Abstract

The aim of this study is to highlight the family with its spatial dimension in the focus of the concept of heterotopia. In this context, in the study, it has been tried to be grounded that the family is also a heterotopic space, focusing on the qualities that Foucault put forward regarding the heterotopic space in his analysis of heterotopia. Classical family sociology, critical and feminist theories have made various contributions to the family phenomenon, which is among the main topics of academic and social research fields. In the study, the historical and social functions of the family and the relations within the family were highlighted. In the study, the spatial dimension of the family has been tried to be highlighted by benefiting from these approaches. For this purpose, Foucault's concept and analysis of heterotopia formed the main discussion ground of the study. In this direction, on the basis of the concept of heterotopia, which finds meaning as spaces with different qualities in Foucault's analysis, it has been tried to justify that the family is also a heterotopic space with different qualities, by making use of the main approaches on these issues.

Keywords: Space, Heterotopia, Family, Woman and Man, Utopia

Giriş

Aile, geçmişte yaşamış ama süreç içerisinde kaybolan ya da dönüşen ve günümüzde varlığını devam ettiren hemen hemen tüm kültürlerin ürettiği toplumsal-yapısal bir mekândır. Kendi içerisinde kadın-erkek, genç-yaşlı, yetişkin-çocuk, evli-bekâr, üvey-öz, geleneksel-çağdaş gibi karşıt toplumsal kimlikleri barındırır. Tarihsel süreçte farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda çeşitli dönüşümler içeren aile, Engels'e göre, kan ve akrabalığa dayanan ilk insan topluluğu olan kabilenin gevşemesi sonrası oluşan bir toplumsal birimdir (Marx vd., 1992, 146). Günümüzde ise farklı biçimlere sahip olmakla birlikte farklı kuşakları da içermektedir. Farklı ölçütlere göre çözümlenmeye çalışılan aile, tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak farklı etkinlik alanları temelinde (üretim, üreme ve kamusal alanlar) içinde barındırdığı toplumsal kimliklere farklı saygınlık düzeylerinde yansıdığı çeşitli yaklaşımlarla ortaya konulmuştur (Adak, 2016; Ecevit, 1993; Althusser, 2000; Giddens, 2012; Reiter, 2021; Mies, 2012; Walby, 2016). Bu yönüyle kimi yaklaşımlara göre aile, içinde barındırdığı bazı kimliklere kapatılma mekânları olarak yansıdığı ve bu yansıma sonucunda aile içinde kimlikler arası ilişkilerde eşitsizlik, krizler ve sapmalar oluştuğu (Reiter, 2021; Mies, 2012; Walby, 2016), kimi yaklaşımlara göre ise, toplumun beklentileri doğrultusunda işlev gören, görmesi gereken ve bu yönüyle toplumun yeniden üretim birimi olarak kurumsallaşan "kutsal" toplumsal birim olduğu ileri sürülmüştür (Adak, 2016; Giddens, 2012; Ecevit, 1993; Parsons, 1964; Althusser, 2000). Tüm bu yönleriyle bakıldığında, aileyi farklı bir yaklaşımla sorunsallaştırmak mümkün olabilmektedir. Bu doğrultuda, "mekân" odağında yapılabilecek çözümlemede, ailenin Foucault'nun (2021) deyişiyle heterotopik mekân olduğunu söylemek yanlış olmaz. Şöyle ki, Foucault (2021) "Öteki Mekânlara Dair" makalesinde, mekân kavramına ilişkin kuramsallaştırmasında ütopya ve distopya kavramlarının yanında kendisinin geliştirdiği heterotopya kavramını da betimlemeye çalışır. O'na göre mekân, Ortaçağ'dan günümüze kadar farklı anlamlar içererek dönüşmüştür. Bu bağlamda mekân, Ortaçağ'da kutsal olan-olmayan, kırsal-kentsel, gök yüzü- yer yüzü gibi ikili karşıtlıklar üzerinden; on yedinci yüz yılda ise ölçülebilir boyutlara sahip nesnelere ve onların tutundukları yer üzerinden; yirminci yüz yılda ise gerçek anlamıyla somutlaştığı, konum ya da mevki üzerinden anlam bulmuştur (Foucault, 2021). Buna karşın Foucault, aynı makalede tarihsel süreçte anlam bakımından dönüşen mekânı yadsıyan iki hayali mekân üzerinde de durur. Bunlardan birisi, insanların en iyi, en mükemmel, en güzel, en istedik yaşam mekânları olarak tasavvur edilen ama gerçekliği olmayan mekân olarak ütopyalardır. Diğeri ise, doğruyu, yanlışta; özgürlüğü, kölelikte; sevgiyi, nefrette; barışı, savaşta; gücü, cehalette; adaleti, eşitsizlikte gören korkuları da içeren kötü yaşam koşullarında yaşamayı betimleyen distopyalardır. Gerçekte var olmayan bu her iki mekân türünü örnekleyen yapıtlar farklı düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, bizatihi Foucault tarafından oluşturulan ve "ayna heterotopyası" metaforu üzerinden insan durumlarını resmeden bir başka mekân ise, "öteki ya da başka mekân" anlamına gelen *heterotopyadır* (Foucault, 2021, 387). *Foucault'a (2021, 287) göre heterotopyalar, toplumsal kültürü oluşturan tüm diğer konumları içinde temsil eden, tartıştıran ve tersine çeviren mekânları içeren, bu açıdan ayna benzeri bu mekânları yansıtan ama bütün bu konumların dışında olan, toplumun kurumsallaşmasında da rol oynayan gerçek mekânlardır. O'na (2021, 288) göre, mutlak düzeyde evrensel boyutta bir heterotopya yoktur, çok çeşitlidir. Tam da bu noktada bu çalışmada, ailenin de heterotopik bir mekân olduğu, Foucault'un heterotopya çözümlemesi üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.*

1. Heterotopya

Foucault (2021) yazdığı, "Öteki Mekânlara Dair" adlı makalesinde kullandığı heterotopya kavramını tıp terminolojisinden almıştır. Tıp terminolojisinde heterotopya kavramı, bir organın vücudun herhangi bir bölgesinde olmaması gereken yerde bulunması durumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Bu anlamda Foucault'a (2021, 287) göre heterotopya, ütopyanın karşıtı olarak anlam kazanır. Bu karşıtlığı açıklamak için Foucault "ayna" metaforunu kullanmıştır. O'na (2021, 287) göre ayna, kendisi ve tutunduğu yer üzerinden ölçülebilir gerçekliğinin yansımaları içeren bir mekândır. Gerçekliğin görünürlüğünü, tutunduğu yerden koparıp; kendi içinde, mekânı olmayan bir yere (hiçbir yer) taşıması dolayısıyla ayna, bir ütopyadır (Foucault, 2021, 287). Bununla birlikte, içinde tuttuğu gerçekliğe ilişkin görüntünün, gerçekliğin tutunduğu mekânı yansıtması dolayısıyla ayna, aynı zamanda bir heterotopyadır (Foucault, 2021, 287). Bu bağlamda heterotopyalar, bütün uygarlıklarda ve bütün kültürlerde, kendi içlerine toplumlara ilişkin gerçeklikleri, konumları, karşıt konumları, bunlara ilişkin temsilleri ve tartışmaları alan, fakat bunların dışında konumlanan mekânlardır (Foucault, 2021). Başka bir deyişle, Foucault'a (2021, 290) göre heterotopyalar, kendi içlerinde birbiriyle bağdaşmayan birçok mevkii, mekânı ve nesneyi tek bir gerçek mekânda bir araya getirme kapasitesine sahiptir. Tiyatrolar, sinemalar, mezarlıklar gibi heterotopik mekânlar bunlara örnek verilebilir. Ayrıca, Foucault'a (2021, 291) göre, farklı zaman dilimlerini kendi içlerinde taşıyan başka bir zamansal mekânlar olmanın yanında, zamansal birikim üzerinden anlam bulan mekânsal mahaller olarak müzeler ve kütüphaneler de birer he-

terotopyadır. Bu mahaller bir kişiye, hem kendi zamanında karşılaşması olanaksız farklı zaman katmanlarına sahip hem de bulunduğu zamanda farklı mekânlara sahip zıtlıkları, uyumsuzlukları gösterebilme olanağı verir. Tam da bu noktada Foucault bahçe örneğini verir. O'na (2021, 290) göre bahçe, fiziki dünyanın evrensel boyutta en küçük temsilidir. Bununla birlikte Foucault, belli insanlık durumlarıyla bir şekilde karşılığı olan mekânlar olan heterotopyaların birçok çeşitte var olduğunu söyler. Bu bağlamda bazı örnekler verilebilir. Örneğin, yirminci yüz yılın ilk yarısına kadar genç kızlıktan kadınlığa geçişte işlev oynayan balayı seyahatleri, erkek cinselliğinin kendini dışa vurduğu on dokuzuncu yüz yıl yatılı okulları gibi farklı hollere geçiş anlamında krizleri içeren geçiş mekânları (hiçbir yer), bir çeşit heterotopik mekânlardır (Foucault, 2021, 288). Ayrıca, verili normların, arzu edilenin, beklenilenin dışında davranışlar ve tutumları sergileyenlerin kapatıldığı hapishane, tımarhane, psikiyatri kliniği, huzurevi, dinlenme evleri gibi mekânlar temelinde biçimlenen sapma heterotopyaları da mevcuttur (Foucault, 2021, 288). Yine farklı dönemlerdeki ve toplumlardaki geçmiş, yaratıcılığı içeren, mutluluğun ve evrenselliğin mikro temsili olan bahçe de heterotopik bir mekândır (Foucault, 2021, 290). Son olarak, bütün zamanların, dönemlerin, biçimlerin, zevklerin birikiminin ve korunmasının sağlandığı müzeler ve kütüphaneler de birer heterotopik mekânlardır (Foucault, 2021, 291). Öte yanda heterotopya kavramı kimi çalışmalarda da yorumlanmıştır. Örneğin Karaman (2018) heterotopyayı, kendi içinde karışıklık ve aynı zamanda zıtlık içeren bir durum olarak ifade etmektedir. Analogik bir bakışla Ekici (2019, 466) heterotopyaları, öznelerin ve onların dışındaki mekânların birbirleriyle kurdukları ilişkilere bağlı olarak çeşitlilik gösteren ve öznelerin nesneleşmeleriyle ilgili din, politika, kültür gibi söylemlerle yaratılan ve yaratıldıkları çağın şartlarına göre türlerinden bazılarının devam edeceği ya da yok olacağı mekânlar olarak tanımlar (Ekice, 2019, 466). Nabıkoğlu (2015, 382), heterotopyaların yalnızca mekân olmadıklarını, günümüzde insanların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl biçimlendiğini de gösteren olgular olduğunu vurgulamıştır. Tam da bu noktada, Stavrides'a (2021) göre, insanlar mekânı deneyimlemekle kalmaz, onun sayesinde düşünüp hayal kurarlar. Dolayısıyla mekân sadece toplumu değil, ortak düşleri anlatan başka toplumsal dünyaların da mümkün olabileceğine işaret etmiştir. Ekici (2019) ise, Foucault'a atıfla, sosyal ve kültürel formlarla ilişkili olan heterotopyaların, yaşamımızın her alanında var olmalarına rağmen, insanların onların farkında olmadıkları mekânlar olarak tanımlamıştır. Nabıkoğlu'na (2015, 387) göre, heterotopyaların türdeşleştirme ve yayılım gösterme eğilimi, kendine özgüllüğünün toplumsal hafızaya geçmesi ya da aktarılması, ötekinin "ben"e olan bağımlılığını bilinçaltına yerleştirmekte ve fark etmeden bu durumu içselleştirmesini sağlamıştır. Bu anlamda *Başka Mekânlara Dair adlı makalesinde Foucault (2021) heterotopyayı, "içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekân, bizi kemiren ve aşındıran bu mekân, heterojen bir mekândır" şeklinde tanımlamaktadır. Bu heterojen olan yani türler arasında çeşitlilik barındıran mekânlar; bireyler arasında, ilişkiler arasında, toplum içinde cinsler arasında ve hatta tek bir beden içerisinde bile karşımıza çıkabilecek olan zıtlıkları temsil edebilmektedir. Çavdar (2018) it is increasingly encountered the spaces that are pushed out of the free use of the citizens. This push out procedure – the force to abandon the free use of urban space- also indicates that everyday life occupied by spaces or spatial facilities controlled by state apparatuses. This situation can considered as an attempt of power to create homogeneous, boring and sterile spaces in the city. Power tends to create a sequence of spaces (not system ise, heterotopyayı çeşitli biçimlerde her kültürde görülen, tarihsel süreçte dönüşüme uğrayan, zamansal olarak süreksizliği niteleyen, tek bir mekânda zıtlıkları içinde barındıran ve kendisinin dışında kalan mekânlarla işlevsel bağlar farklılıkların mekânı olarak tanımlamıştır.*

2. Ailenin Anlamı ve Kuramsal Yaklaşımlar

Çok bilindik olmasına rağmen aile, hakkında ne zaman oluştuğuna yönelik bir tarih, ne olduğuna ilişkin tek bir tanım yapmanın güç olduğu toplumsal bir birimdir. Bu yönüyle aile, farklı yaklaşımların çözümlemelerine açık bir toplumsal olgu olmuştur. İçinden bakıldığında ailenin, üreme, üretim, bölüşüm ve tüketim temelli yaşama tutunma pratiklerinin, içinde gerçekleştiği soy ve akrabalık birimi olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda Engels'e göre aile, kan ve akrabalık temelinde anlam bulan kabilenin çözülmesi sonrasında, onun yerini alan tarihsel, toplumsal bir birimdir (Marx vd., 1992, 146). Tarihsel, toplumsal var oluşu, yapısı, içerdiği cinsel, sosyal, akrabalık, kan bağı ilişkileri, yüklenen roller ve işlevler, barındırdığı sosyal konumlar, içinde yer aldığı toplumla ve devlet yapısıyla ilişkileri gibi çeşitli nitelikleri temelinde çeşitli yaklaşımların konusu olmuştur. Bu doğrultuda, Kottak (2016, 360) aileyi, tarihsel, toplumsal düzeyde en yaygın akraba topluluğu olarak vurgulamıştır. Giddens (2012) aileyi, akrabalık bağlarıyla bağlanan, yetişkinlere çocukların bakım sorumluluğunun ve görevinin yüklendiği insan topluluğu olarak tanımlamıştır. Parsons (1964, 154, 155) aileyi, toplumsal sistem içerisinde sisteme üye kazandırmak, yeni üyeleri sağlıklı bir biçimde yetiştirmek ve onları toplumun beklentilerine cevap verecek bir biçimde toplumsallaştırmak temelinde işlevsel boyutta tanımlamıştır. Althusser (2000, 33), emek gücünün yeniden-üretiminde devletin ideolojik bir aygıtı olarak ailenin işlev gördüğünü belirtmiştir. Mies'e (2012, 105-106) göre, kadın ile erkek ilişkilerinin ezeli, ebedi, evrensel

boyutta kurumsallaşmış biyolojik ve doğal bir yapı olduğu şeklinde sunulan aile (çekirdek ailenin), kendi içinde hiyerarşik ve eşitsiz ilişkileri maskeleyen bir kurumsal yapıdır. Önem ve çeşitlilik üzerinden aile olgusuna yaklaşan Walby (2016, 99), ailenin genelde düşünüldüğünden daha az önemli olduğunu, bunda üretim ilişkilerinin patriyarkal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçmenin rolü olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında Walby, aile ve ev ayırımına gider. Bu bağlamda O'na (2016, 100) göre ev, paylaşılan mekânı, aile ise ev içinde cinsiyet ilişkilerine dayalı üretimi ve kadınların emeklerine el konulması üzerinden anlam bulur. Gough'a (2021, 54) göre aile, üyeleri arasında ekonomi ve çocuk yetiştirme zemininde işbirliği olan, ortak bir alanda yaşayan evli çiftleri veya yetişkin akrabalarından oluşmuş bir toplumsal gruptur. Şüphesiz aileye ilişkin tanımları daha da çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte, ortaya konulan tanımlar ışığında aileyi açıklamaya çalışan çeşitli kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bunların içinde yapısal-işlevselci yaklaşım, sistem yaklaşımı, sembolik etkileşimci yaklaşım, kurumsal ve tarihsel yaklaşım, çatışmacı yaklaşım ve feminist yaklaşım vb sayılabilir (Güçlü, 2016; Zimmerman, 1995).

Bu kapsamda ilk olarak yapısal-fonksiyonel kuramın aileye yaklaşımını ele alalım. Bu yaklaşım, toplumsal düzenin oluşumu ve devamlılığı için alt sistemlerden oluşan bir sistemin gerekli olduğunu, bu alt sistemlerden birisinin de aile olduğunu belirtir. Bununla birlikte aile içerisinde de evlilik, kardeşlik, ebeveynlik, çocuklar gibi alt sistemlerin var olduğu, bu alt sistemlerin aile içinde farklı işlevler yüklendikleri, aile içindeki her bir üyenin hem alt sistem içinde hem de aile içinde farklı rol ve statülere bağlı olarak sorunluluklara sahip olduğu vurgulanır. Bu yaklaşıma göre, aile alt sisteminin başlıca işlevleri toplumsal düzenin değer setleri kapsamında çocuk üretmek, bakmak, toplumsallaştırmak; ailenin ihtiyaç duyduğu ekonomik kaynağı üretmek, toplamak ya da kazanmak; üyeler arasındaki ilişkilerde sevgi, hoşgörü, dayanışma duygularını oluşturarak üyelerde güven duygusunu yaratmak vb. biçiminde sıralanmıştır (Parsons, 1964; Zimmerman, 1995; Güçlü, 2016; Leslie, 1973). Bununla birlikte bu yaklaşımda, aile alt sisteminde cinsiyete dayalı rol ve statü dağılımı doğal karşılanırken, erkek statüsü, topluma karşı aileyi siyasal olarak temsil eden lider statüsünde ve ekonomik olarak kaynak üreten rolde; kadın ise, ailenin iç mekânında, çocukların üretimi ve toplumsallaştırılmasıyla, aile üyelerinin beslenmesi, giyinmesi ve her gün yaşama yeniden hazırlanmasından sorumlu rolde tanımlanmıştır (Parsons, 1964; Leslie, 1973, 7-12).

Farklı konumlardaki üyelerin her birinin karşılıklı ilişkilerinin uyumlu bir zemini olarak aileyi tanımlayan bir yaklaşım da sistem yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, buldukları farklı konumlarla aile üyelerinin her biri aile bütününe işleyişini oluşturan sistemin birer parçalarıdır. Bu parçaların hem aile içindeki hem de aile dışındaki etkileşimleri üzerinden, aile sisteminde etkileşim kalıpları, geleceğe ilişkin hedefler ve modeller oluşmaktadır (Parsons, 1964; Leslie, 1973; Güçlü, 2016; Zimmerman, 1995, 174). Bu kapsamda, sistem yaklaşımı üzerinden ailenin işlevlerini Zimmerman (1995, 174), aile üyelerinin bakımı ve fiziksel korunması; üreterek ya da evlat edinerek aileye yeni üyeler katma ve olgunlaşmış kendi ailelerini kurana kadar onlara bakma; bir eş, işçi, yurttaş, komşu ve toplum üyesi olarak bir biriyi sosyalleştirme; aile içinde ve toplumda toplumsal düzenin devamını sağlama noktasında aile üyelerini denetleme, ailede ve toplumda değerlerin ve motivasyonların korunmasını sağlama; aile birliği korumak ve devam ettirmek için ihtiyaç duyulan üretim ve tüketim sağlama vb. şeklinde sıralamıştır. Ayrıca bu yaklaşım, aile üyelerinden birinin bilgi, davranış, tutum, hedef üzerinden ailede yaratacağı hareketlilik, ailenin diğer üyelerini ve dolayısıyla aile bütününe etkileyeceği varsayılır. Bu nitelikleriyle aile değişime ve gelişmeye açık bir yapı olarak anlam bulur.

Toplum, farklı dokulardan oluşan canlı bir organizmaya benzeterek, toplumun, çeşitli kurumların bir sistem dâhilinde birbirleriyle uyumlu çalışmasına ihtiyacı duyduğunu, bu kurumlardan birinin de aile olduğunu ileri süren bir başka yaklaşım da kurumsal ve tarihsel yaklaşımdır (Güçlü, 2016). Bu yönüyle bu yaklaşım, aileyi ve onun oluşumunda rol oynayan evlilik biçimlerini, bunların uğradıkları değişimleri zaman ve mekân üzerinden karşılaştırmalar yaparak toplumların kurumsal bütünlüğü içinde ailenin evrensel bir kurum olduğunu belirtmişlerdir. Bu doğrultuda Leslie aileyi, başka hiçbir kurumun yerine getiremeyeceği işlevi, insan üretimini yapan ve içinde kendi insanlığımızı ürettiğimiz, toplumsal yapının kurumları içinde en güçlü kurumu olarak tanımlamıştır (Leslie, 1973, 3).

Ebevey-çocuk ilişkileri, çocukların benlik edinimleri, toplumsallaşma sürecinin ilk ve öncelikli mekânı üzerinden aileyi işlevlendiren bir başka yaklaşım da sembolik etkileşimci yaklaşım olmuştur (Güçlü, 2016, 76). Bu yaklaşım, çocuğun özgür, yaratıcı, simgesel düşünme potansiyeline sahip olduğunu ama benliğinin oluşmadan doğduğunu varsayar. Tam da bu noktada, aile, çocuğun benliğinin oluştuğu ilk mekândır. Şöyle ki, bu mekânda, sahip olduğu bu potansiyel nitelikleriyle çocuk, ebeveynlerinin davranışlarıyla, tutumlarıyla, mimikleriyle ve jestleriyle aktardıkları aile-içi ve toplumsal değerleri ve normları anlamlandırmaya çalıştığı bir sosyalleşme sürecinden geçer. Bu yönüyle bu yaklaşım, içerisinde yaşanan toplumsallaşma sürecinde, ebeveynler tarafından üretilen sembollerin, çocuk tarafından anlamlandırıldığı, böylece çocuğun toplumsal benliğinin geliştiği bir mekân olarak ailenin gerekli bir yapı olduğunu savunmuştur (Güçlü, 2016, 76). Bu nitelikleriyle Leslie (1973, 197, 198), aile gibi nesnel gerçekliğe sahip mekân içinde bireylerin öznel deneyimlerine odaklanan sembolik etkileşim kuramının, bireylerin sembolik ve fizik-

sel deneyimleri üzerinden edindikleri bilişsel ve zihinsel sembollerle hem topluma yansiyarak onu etkilediklerini hem de ondan etkilendiklerini var saygısını belirtir.

Aile yapısının dönüşüm, gelişim süreçlerine ve bu süreçlerde rol oynayan dinamiklere odaklanan aile yaklaşımı ise çatışmacı yaklaşımdır. Bu yaklaşım tıpkı doğal ve toplumsal alanlar gibi ailenin de, içinde güç çatışmalarının olduğu bir mekân olarak ele almıştır. Güç çatışmalarına neden olan dinamikler bağlamında bu yaklaşım, aile üyelerinin saygın, pozitif yönlü ayrıcalıklı, başarılı, güç sahibi olma gibi özgül amaçları, aile kaynaklarının bu özgül amaçlara göre paylaşılma istekleri, bu doğrultuda aile üyelerinin birbirleriyle rekabetleri ve eşitsiz konumlanmaları üzerine odaklanmıştır (Leslie, 1973, 218, 219). Bu dinamikler üzerinden aileyi değerlendiren çatışmacı yaklaşım, doğal ve toplumsal alanlar gibi aile de üyeleri arasında çatışmaların kaçınılmaz olduğu bir mekân olarak var sayar. Ayrıca ailenin gelişimi ve dönüşümü için bu çatışmaların dengeli bir biçimde var olması olumlu bir durum olduğunu ileri sürer.

Yerine getirdiği işlevler temelinde aileyi olumlayan işlevselci ve çatışmacı yaklaşımlara eleştirel bakan aile yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar, genelde toplumsal alanın tüm pratiklerinde, özelde ise aile içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini tartışmaya açan eleştiren feminist yaklaşımlar olarak ifade edilmektedir. Bunların başlıcaları arasında geleneksel, liberal, radikal, Marksist, sosyalist ve siyah feminist yaklaşımlar yer almışlardır (Berktaş, 2013; Donovan, 1997; Slattery, 2008; Güçlü, 2016). Geleneksel feminist yaklaşım, aileyi, erkeğin gücü tekeline aldığı ve bu güç sayesinde kadını baskı altında tuttuğu, gelenekler ve belli düzeyde hukuk kurumuyla desteklenen, evlilik kararında kadının söz hakkının dışlandığı, tüm bu uygulamaların içinde toplumsallaştırıldığı bir mekân olarak betimlemiştir (Slattery, 2008, 140-141). Liberal feminist yaklaşım, kapitalist üretim biçiminin aile içinde kadın-erkek eşitsizliğini derinleştirdiğini, kadının cinsel bir metaya indirgenildiğini eleştirmiş, bu eşitsizlikten kutuluşun liberal demokrasi ekseninde fırsat eşitliği talebinin kadınlar lehine ekonomik kaynaklara ulaşmak ve karar alma süreçlerine katılmak için bir hakkın hukuksal olarak tanınmasını savunmuştur (Donovan, 1997; Slattery, 2008, 141; Berktaş, 2013, 9). Radikal feminist yaklaşım ise aileyi “özel alan” olarak ele almış, bu özel alan içerisindeki kadınların ikincil konuma itilmişliğinin başlıca nedenleri olarak erkeğin kadın bedenine yönelik gerçekleştirdiği şiddetin, tacizin, tecavüzün yanında kadının doğurganlığı üzerinde erkek tahakkümünün olduğunu ileri sürmüştür (Donovan, 1997; Berktaş, 2013; Slattery, 2008). Kadınların farklı toplumlarda ikincil konuma itilmelerinde rol oynayan dinamiklerin, aile içinde onların bedenleri ve doğurganlıkları üzerindeki erkek tahakkümünün yanında, sınıfsal konumlarından da kaynaklanmakta olduğunu ileri süren yaklaşım ise Marksist feminist yaklaşım olmuştur (Berktaş, 2013). Bu yaklaşıma göre, işçi sınıfına ait kadınlar hem ücretli üretim alanında hem de aile içinde çifte sömürüye tabi tutulmaktayken, işçi sınıfının yeniden üretilmesinde de temel rolü oynarlar (Berktaş, 2013, 10-11). Böylece bu yaklaşıma göre kadınlar, aile içerisinde erkeğin baskısı altında niteliksiz ve ücretsiz üretim aracına dönüşerek kendilerine yabancılaşmışlardır (Berktaş, 2013; Slattery, 2008). Sosyalist feminist yaklaşım ise radikal feminist ile Marksist feminist yaklaşımlar arasında bir ilişki kurarak, kadının aile içerisinde ve toplumda sömürülmesinde kapitalist sistem ile ataerkil sistemin birlikteliğinde yaşanan uyumun rol oynadığını ileri sürmüştür (Berktaş, 2013). Siyah feminist yaklaşım ise ailede ve toplumda kadın üzerindeki erkeğin tahakkümünde ataerkil ve kapitalist sistemlerin işleyişlerinin yanında ırkçılığın da önemli bir bileşen olarak anlam bulduğunu ileri sürmüşlerdir (Slattery, 2008). Bu açıdan toplumsal hiyerarşinin en altında siyah kadınların yer aldığı bu yaklaşım tarafından vurgulanmıştır (Slattery, 2008).

Birbirlerinden farklı çözümlerlere sahip olsalar da feminist yaklaşımların odak noktalarını toplumda ve özellikle aile içinde toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü, eşitsiz güç ilişkileri ve aile-içi bakım sorumluluğunun dağılımı gibi konular oluşturmuştur. Bu kapsamda bu yaklaşımlar, genelde toplumda özelde ailede, kadının ikincil toplumsal konuma itildiği ve toplumsal düzeyde bu konumunun yeniden üretildiği vurgulanır. Bununla birlikte, aile içinde kadının sarf ettiği emeğinin sömürüldüğü, kadın ile erkek ilişkilerinde kadın aleyhine derin eşitsizliklerin yaşandığı ve yeniden üretildiği, bu yönüyle ailenin ataerkil niteliğe sahip bir mekân olduğu ifade edilir. Ayrıca, bu yaklaşımlara göre, toplumun diğer kurumlarıyla sıkı ilişki içinde olan aile üzerinden, ataerkil anlayış toplumun bütününe yayılır ve toplumdaki cinsiyetçi uygulamalar meşrulaştırılır.

Gelinen noktada, aileye yönelik bu yaklaşımlar, ailenin işlevselliği ve bu işlevselliğe yönelik eleştirelilik olmak üzere iki boyutta ele alınabilmektedir. Ecevit'e (1993) göre, 1960'lı yılların ortalarına kadar aile, klasik aile sosyolojisi geleneği içinde geniş yer alan işlevselci yaklaşımlar temelinde, toplumsal alanda çeşitli işlevleri ve rolleri olan evrensel ve doğal bir sosyal grup olarak betimlenmiştir. Bu bağlamda, üyelerinin temel toplumsal ve biyolojik ihtiyaçlarının karşılandığı, yeni üyelerin üretildiği, toplumsallaştırıldığı ortak mekâna sahip toplumsal grup olarak ailenin (özellikle çekirdek ailenin), her yerde bulunması, bu sosyolojik yaklaşımlarda ön plana çıkarılmıştır. O'na göre, 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren ailenin evrenselliği, doğallığı, işlevselliği, sanayileşmeyle ilişkisi, “çekirdek aile” ideal tipi, erkeğin aile reisliği, kadının bağımlılığı, kadınların anneliği, ailenin üretim yerliliği temelinde anlam bulan ev işi, ev kadınlığı ve cinsiyete dayalı işbölümü, özel ve mahrem alanı kontrol etme ve yönetme

temelinde aile içi güç çatışmaları ve şiddet, ailenin devlet politikalarıyla ilişkileri gibi konulara odaklanan eleştirel yaklaşımlar geliştirilmiştir. Ecevit'in belirttiği üzere, aileye yönelik bu farklı hatta birbirine karşıt çözümler olmasına rağmen, bu iki boyuttaki yaklaşımların bir de ortak noktaları olduğu ileri sürülebilir. Bu ortak nokta, aileye ilişkin çözümlerinde cinsiyeti ön planda tutma, mekânı ve mekânın aile ile ilişkisini arka plana itmedir. Walby'nin (2016, 100), çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan, bu yönüyle sorunlu olan "aile" ve "ev" kavramlarının birbirlerinden ayrılması gerektiği şeklindeki yaklaşımı da ailenin mekân boyutunu öne çıkarmaya ihtiyaç olduğuna işaret etmiştir. Bu noktada insanların, içinde bulunduğu durumları mekân üzerinden ele alan Foucault'un heterotopya kavramı, mekân boyutunu öne çıkararak aileyi çözümlemede yardımcı olacağı düşünülmüştür.

3. Heterotopik Bir Mekân Olark Aile

Foucault'a (2021) göre, heterotopya, içine toplumlara ilişkin gerçeklikleri, konumları, karşıt konumları, bunlara ilişkin temsilleri ve tartışmaları alan, fakat bunların dışında konumlanan mekânlardır. Aile kavramı ise, içinde barındırdığı üyelerin durumlarını ve bu durumların zamanla, gerçekliklerle ve dış mekânlarla ilişkiler bütünlüğü içinde yansıtan mekân üzerinden anlam bulmuştur. Heterotopya ile aile kavramlarının bu niteliksel özelliklerinin örtüşmeleri nedeniyle, ailenin de heterotopik bir mekân olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, bu savı temellendirmek amacıyla Foucault'un "öteki mekân" olarak ifade ettiği heterotopya çözümlemesinde öne çıkmış argümanlar zemininde bir mekân olan aile çözümlenmeye çalışılmıştır. Foucault (2021, 288), kriz durumlarının yaşandığı mekânları, kriz heterotopyaları olarak tanımlar. Bu noktada "kriz" ifadesiyle insanlık durumlarındaki geçiş dönemleri vurgulanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Foucault'un (2021, 288) "genç kızlar için yirminci yüz yılın ortasına kadar "balayı seyahatleri" diye adlandırılan bir gelenek vardı; bu, atalardan gelen bir temaydı. Genç kızın bekâretini kaybetmesi "hiçbir yerde" olabiliyordu ve o dönemde, tren balayı oteli, bu "hiçbir yer" in yeriydi, coğrafi koordinatları olmayan bu heterotopyaydı" biçimindeki ifadeleri bu çıkarımı desteklemiştir. Bu nedenle, bu geçiş dönemlerinin yaşandığı mekânlar da geçiş heterotopyaları olarak ifade edilebilir. Benzer bir biçimde, bir heterotopya olarak aileye baktığımızda, aile, ilk defa yaşanan cinsellik deneyimleri ve daha önce deneyimlemedikleri çocuk üretimi temelinde kadının ve erkeğin yaşadığı geçişlerin "öteki mekânları" olmuştur. Ayrıca, aynı bağlamda, ev, oda, yatak gibi içinde ya da üzerinden babalık, annelik, karı-kocalık gibi (Reiter, 2021, 56) krizlerin, başka bir deyişle geçişlerin yaşandığı mekânları barındırması dolayısıyla da aile bir heterotopyadır. Öte yanda Foucault'a (2021, 288; Ekice, 2019) göre, kriz heterotopyaları günümüzde yerini sapma heterotopyalarına bırakmıştır ki, bu heterotopyalar ise toplumun genel beklentisinin ve ortalama davranış ortalamasının dışına çıkanların kapatıldığı psikiyatri klinikleri, hapishaneler gibi mekânlardır. Aile heterotopyası ise toplumların, kadının aleyhine, kadına ve erkeğe verdikleri hiyerarşik ve eşitsiz roller ve statüler üzerinden anlam bulan toplumsal cinsiyetin (Lips, 2021; Ecevit, 1993; Saygılıgil, 2016) zina ve bekâret tabularından sapma davranışına yol açma potansiyeli olan *cinsel içgüdünün* (Freud, 1996, 12; Lips, 2021, 113) açığa çıkmasının meşrulaştırıldığı kapatılma mekânıdır. Cinselliği meşrulaştırıcı bir heterotopya olmasının yanında aile, aynı zamanda hapishane, askeri kışla gibi, tecrit eden ve nüfuz eden bir heterotopyadır (Foucault, 2021, 291). Şöyle ki, Foucault'a (2021, 291) göre, kışlaya ve hapishaneye değirmene girildiği gibi girilmez. Buralar zorla kalınan mekânlardır (Selek, 2014). Bu heterotopyalarda "kurallara ve arınmalara boyun eğmek gerekir". Bu bağlamda, heterotopik bir mekân olan aileye üye olmada ve orada bulunmada boyun eğme ve kurallara uyma ritüelleri mevcuttur. Aile heterotopyasına üyelik ya kan bağı üzerinden ya da resmi veya dini onay üzerinden gerçekleşmektedir. Ayrıca, toplumdaki topluma, zamandan zaman farklılık gösterse de evlilik bağı kurma yoluyla katılım için yaş ve yakınlık derecesi şartları (Reiter, 2021, 55) da vardır. Özellikle, evlilik bağı kurmada *tercih* olanağı varmış gibi görünse de bu *tercihin*, çoğunlukla evliliğe zorlayıcı toplumsal cinsiyetin dayatmalarına boyun eğmesiyle oluşan bir heterotopyadır. Benzer bir biçimde, üyelikten çıkmada da bu tür onaylara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu doğrultuda, aileye hem işlevselci, sistemci hem de eleştirel yaklaşımlar üzerinden bakıldığında aile heterotopyasının, devlet denilen resmi otoriteyle ve toplumsal cinsiyetle sıkı bir ilişki içindedir (Althusser, 2000; Ecevit, 1993; Walby, 2016; Reiter, 2021; Mies, 2012; Parsons, 1964). Foucault'a (2021, 290) göre "heterotopyanın birçok mevkiiyi, kendi içlerinde bağdaşmaz birçok mekânı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü vardır". Bu bağlamda düşünüldüğünde aile de insanın farklı ihtiyaçlarına cevap veren ayrı ayrı mekânları içerir. Beslenme pratiklerini içeren mutfak, meşru, aynı zamanda mahrem ebeveyn odaları, evlat, kardeş kadın, erkek odaları, kapısındaki kilitle bireyselleştirilen atık boşaltım ve beden temizliği mekânları olan tuvalet ve banyo, ortak toplanma alanı olan salon gibi bağdaşmaz mekânlar ile çoğunlukla ataerkiye, zamana ve topluma, kadının aleyhine cinsiyete dayalı hiyerarşik ve eşitsiz iş bölümüne göre oluşan asimetric mevkiler (Mies, 2012, 103; Lips, 2021, 28; Gough, 2021; Ecevit, 1993), bir mekân olarak aileyi oluşturan parçalardır. Bununla birlikte Foucault "birçok mevkiiyi, kendi içlerinde bağdaşmaz birçok mekânı tek bir gerçek yerde yan yana" getiren mekânlardan biri olarak bahçeyi örnek verir. Bu yönüyle O'na (Foucault, 2021, 290) göre bahçe, tüm dünyanın simgesel mükemmelliğini temsil eden, dünyanın en küçük ve aynı zamanda evrenselleştirici parçası olan bir heterotopyadır.

Bu açıdan bakıldığında, üreme, toplumsallaşma, toplumda var olan farklı mevkilere göre rol alma ve rol dağıtma, bu yönleriyle toplumsal sistemin en küçük yansıması olduğuna ilişkin ortaya konulan kuramların (Güçlü, 2016; Walby, 2016) varlığı, ailenin de tıpkı bahçe gibi temsiliyeti olan bir heterotopya olduğu fikrini desteklemektedir. Aile, aynı zamanda, Foucault, deyimiyle mezarlık gibi *heterokroniye* açılan bir heterotopyadır. Foucault'a (2021, 291) göre, "mezarlık, bir birey için yaşamın kaybı anlamına gelen ve yok olmaya, silinmeye devam ettiği o yarı ebedilik olan bu garip heterokroniyle başlar". Foucault'un burada mezarlık üzerinden ifade ettiği heterokroni ifadesi, bir kişinin kendi ömrünü tamamladığı halde, defnedildiği mezar simgesi üzerinden yaşam alanında yer edinmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, bir yönüyle, tarihsel, toplumsal düzeyde çeşitli yapılara, üretim ve davranış biçimlerine ve ilişkilere sahne olması nedeniyle (Mies, 2012; Pelizzon, 2009; Walby, 2016), diğer yönüyle yitip giden kuşakların yaşamlarını devam ettiren üyelerin hafızalarında, biyo-psiko-sosyal var oluşları zemininde varlıklarını devam ettirdikleri mekân olarak aile de bir heterotopyadır. Bu açıdan aile heterotopyası, tıpkı müze ve kütüphane gibi zamanı kendi içinde barındıran bir mekândır. Bu doğrultuda, kamusal alanda ve aile/hane (özel alan) içinde tarihsel derinliği olan ataerkil uygulamaların (Mies, 2012; Lips, 2021) toplumsallaştırılma sürecinde ailede üretilen kuşaklara aktarılması (Althusser, 2000; Giddens, 2012; Ecevit, 1993; Parsons, 1964), aile heterotopyasının bu niteliğine örnek verilebilir. Foucault'a göre, aşırı ya da uç düzeyde ilişkilerin yaşandığı heterotopyalar da vardır. O (2021, 292), bu tip heterotopyalara kolonileri ve genelevleri örnek olarak verir. Bu doğrultuda Foucault'nun, "koloniler, yeryüzü mekânının genel örgütlenme düzeyinde, heterotopya rolü oynamışlardır" ifadesi, bu mekânlar içinde el konulma, sömürülme, tahakküm ilişkilerinin yaşandığını ima etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ailenin de bu tür ilişkilere sahne olduğuna yönelik birçok yaklaşım ve kuram mevcuttur (Marx vd., 1992; Mies, 2012; Lips, 2021; Güçlü, 2016, 78-79). Bu konuda ilk kaynak olarak değerlendirilen Engels (Marx vd., 1992, 15) şu açıklamalarda bulunur: "Analık hukukunun (anaerkilik) çökmesi, kadın cinsinin dünya çapındaki yenilgisi idi. Erkek evde de yönetimi ele alıyor, kadını aşağılıyor, uşaklaştırıyor, erkeğin arzularının kölesi ve yalnızca çocuk yetiştirme aracı oluyordu". Bununla birlikte, çatışma kuramına göre, aile otorite hiyerarşisine ve güç çatışmalarına sahne olan bir mekândır (Güçlü, 2016, 78; Mies, 2012, 92). Feminist kurama göre aile, kadın aleyhine sömürünün, yalnızlığın ve derin eşitsizliğin bulunduğu bir mekândır (Güçlü, 2016, 79; Mies, 2012, 92). Bu yaklaşımların yanında ailenin, *aile içi şiddet* gibi bir olguyla birlikte anılması dahi, bir mekân olarak ailenin de koloni gibi uç ilişkilerin yaşandığı bir heterotopya olabileceğini göstermiştir.

Sonuç

Her dönemde akademi içinde ve dışında yapılan toplumsal araştırmaların başlıca konuları arasında aile olgusuna yer almıştır. Bununla birlikte, bu araştırmaların dayandığı yaklaşımların temelde iki boyutta aileyi konumlandırmaya çalıştıkları düşünülmüştür. Bunlardan birincisi, klasik aile sosyolojisi içinde aileyi farklı bağlamlarda yaklaşımlarına karşın, temelde aileyi hem kendi iç ilişkileri hem de toplumla ilişkileri düzeyinde çeşitli işlevler üzerinden çözümleyen “işlevsel” yaklaşımlardır. Diğeri ise, toplumsal alanın tüm pratiklerinde ve aile içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini tartışmaya açan eleştiren feminist yaklaşımlardır. Bu kapsamda, bu iki boyut üzerinden ya ailenin tarihsel, toplumsal, kültürel, kurumsal, gelişimsel işlevleri ya da ailede ve toplumda toplumsal cinsiyet ilişkileri öne çıkarılmıştır. Bu çalışmada ise, ailenin mekân boyutu öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Foucault’un heterotopya kavramı ve çözümlemesi, ailenin mekân boyutunu öne çıkarmada çalışmanın ana tartışma zeminini oluşturmuştur. Bu tartışmalar ışığında ilk olarak heterotopya ile aile kavramlarının niteliklerinin örtüşmesi nedeniyle ailenin de heterotopik bir mekân olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak, heterotopyalar, foucault’un “kriz” diye vurguladığı geçiş dönemlerini içeren mekânlardır. Benzer bir biçimde, ister aileyi işlevleri üzerinden ele alan yaklaşımlar olsun, ister toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde çözümleyen yaklaşımlar, bir mekân olarak ailenin de içinde birçok açıdan geçiş dönemlerinin yaşandığı bir mekân olduğu ileri sürülebilir. Üçüncü olarak, heterotopyalar toplumun genel ve ortalama davranış beklentisinden sapanların kapatıldığı psikiyatri klinikleri, hapishaneler gibi mekânlardır. Eleştirel feminist kuramlar ışığında, ailenin de toplumsal cinsiyet kalıpları tarafından inşa edilmiş zina ve bekâret tabularından sapma davranışına yol açabilecek olan cinsel içgüdü potansiyelinin kapatıldığı mekân olabilmektedir. Bu yönüyle de aile, heterotopik bir mekân olarak tanımlanabilir. Dördüncü olarak, Foucault’a göre, hapishane, askeri kışla gibi tecrit ve tahakküm edici, içindekilerin zorla tutulduğu, kurallara boyun eğdikleri heterotopyalar da mevcuttur. Bu bağlamda, bir mekân olan aileye üye olmada ve orada bulunmada, boyun eğme ve kurallara uyma ritüelleri de mevcuttur. Bu amaçla aile, genelde işlevselci yaklaşımlarda özelde ise sistemci yaklaşımda vurgulandığı üzere özellikle siyasal kurumla sıkı işbirliği içindedir. Bu kapsamda heterotopik bir mekân olan ailede de üyelik ya kan bağı üzerinden ya da “devlet” denilen resmi siyasal kurumun onayına bağlıdır. Beşinci olarak, Foucault tarafından heterotopyanın birçok mevkiiyi, kendi içlerinde bağdaşmaz birçok mekânı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü olduğu vurgulanır. Benzer biçimde bir mekân olan ailede de birbirleriyle bağdaşmaz mekânlar ile çoğunlukla ataerkiye, zamana ve topluma, kadının aleyhine cinsiyete dayalı hiyerarşik ve eşitsiz iş bölümüne göre oluşan asimetric mevkiler bulunmaktadır. Bu bakımdan aile de heterotopik bir mekân olarak ifade edilebilir. Altıncı olarak, Foucault bahçe örneği üzerinden birbiriyle bağdaşmaz mevkileri tek bir mekânda simgeleyen, bu yönüyle biricik ve evrensel temsili olan heterotopyaların da olduğunu vurgular. Genelde işlevselci yaklaşımlar ve özelde sembolik etkileşimci yaklaşım üzerinden bakıldığında, üreme, toplumsallaşma, toplumda var olan farklı mevkilere göre rol alma ve rol dağıtma, bu yönleriyle toplumsal sistemin en küçük yansıması olan ailenin de tıpkı bahçe gibi temsiliyeti olan bir heterotopya olduğu ileri sürülebilir. Yedinci olarak, Foucault, mezarlık, müze, kütüphane gibi zamanı kendi içinde barındıran, geçmiş yaşamı ve aidiyeti simgeler üzerinden devam ettiren heterotopyaların varlığından bahsetmiştir. Bu açıdan bakıldığında aile, bir yönüyle tarihsel, toplumsal, soydanlık düzeylerinde çeşitli yapılara, üretim ve davranış biçimlerinin ve ilişkilerin mekânıdır. Diğer yönüyle aile, yitip giden kuşakların yaşamlarını devam ettiren üyelerin hafızalarında, biyo-psiko-sosyal var oluşları zemininde varlıklarını devam ettirdikleri mekândır. Bu açıdan aile, tıpkı müze ve kütüphane gibi zamanı kendi içinde barındıran heterotopik bir mekân olarak anlam bulabilmektedir. Son olarak, Foucault, içinde el koyma, sömürme, tahakküm etme gibi aşırı ya da uç düzeyde ilişkilerin yaşandığı heterotopyaların varlığından bahsetmiştir. Feminist yaklaşımların vurguladığı üzere, analık hukukunun (anaerkilik) çökmesiyle dünya çapında kadının ikincil konuma itilmesi, erkeğin kontrolü ele aldığı aile içinde kadının aşağılanması, uşaklaştırılması, kadının erkeğin arzularının kölesi olması ve yalnızca çocuk yetiştirmeye ilişkilendirilmesi, bu doğrultuda şiddete varana kadar her türlü yaptırıma maruz kalması gib uç düzeydeki ilişkileri içeren ailenin de heterotopik bir mekân olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Adak, Nurşen (ed.). *Değişen Toplumda Değişen Aile*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2. Baskı., 2016.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 4.baskı., 2000.
- Althusser, Louis vd. *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 4.baskı., 2000.
- Berktaş, Fatmagül. "Feminist Teoride Açılımlar". *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*. ed. Yıldız Ecevit - Nadide Karkner. 2-23. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, İkinci Baskı., 2013.
- Çavdar, Rabia Çiğdem. "Farklılığın Mekanı: Foucault ve Lefebvre'deki Heterotopia ve Heterotopy Ayrımı". *İDEALKENT*, 959-941. <https://doi.org/10.31198/idealkent.458739>
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim Yayınları, Birinci Baskı., 1997.
- Ecevit, Yıldız. "Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar". *Kadın Araştırmaları Dergisi 1 (1993)*, 9-34.
- Ecevit, Yıldız. "Aile, kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar" 1 (1993), 9-34.
- Ekice, Şeyma. "Heterotopyalar İçinde Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?" *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 466-485. <https://doi.org/10.21733/ibad.612544>
- Foucault, Michel. "Başka Mekanlara Dair". çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. *Özne ve İktidar*. 293-283. *Felsefe 26*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. İstanbul: Sosyal Yayınları, İkinci Baskı., 1996.
- Giddens, Antony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 1. Baskı., 2012. <https://iletisimkutuphanem30419862.files.wordpress.com/2018/01/anthony-giddens-sosyoloji.pdf>
- Gough, Kathleen. "Ailenin Kökeni". ed. Rayna R. Reiter. 53-82. Ankara: Dipnot Yayınları, Üçüncü Baskı., 2021.
- Güçlü, Sevinç. "Aileye İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar". *Değişen Toplumda Değişen Aile*. ed. Nurşen Adak. 65-91. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2. Baskı., 2016.
- Karaman, Yasin. *Felsefe*. "BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPIYA". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 26 (2018)*, 267-286.
- Kottak, Conrad P. *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğinin Önemi*. çev. Derya Atamtürk vd. Ankara: Deki Yayınları, Birinci Baskı., 2016.
- Leslie, Gerald R. (Gerald Romell). *The Family in Social Context*. New York: Oxford Uni. Press, 2nd ed., 1973.
- Lips, Hilary M. *Toplumsal Cinsiyet: Temel Bilgiler*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı., 2021.
- Marx, Karl vd. *Kadın ve Aile*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Sol Yayınları, Üçüncü Baskı., 1992.
- Mies, Maria. *Ataerki ve Birikim*. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Baskı., 2012.
- Nakiboğlu, Gülsün. "Ütopyadan Doğmak, Ütopya Doğurmak: Heterotopya Kavramı ve Heterotopya Bağlamında Balık İzlerinin Sesi". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 0/5 (30 Haziran 2015)*. <https://doi.org/10.16947/fsmiad.47503>
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: The Free Press of Glencoe COLLIER-MACMILLAN LIMITED, First Free Press., 1964. <https://library.lol/main/D4D500F1681699D2643E9EE84FBBCD01>
- Pelizzon, Sheila Margaret. *Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme*. ed. Cem Somel. çev. İhsan Ercan Sadi - Cem Somel. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1. Baskı., 2009.
- Reiter, Rayna R. *Kadın Antropolojisi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 3. Baskı., 2021.
- Saygılıgil, Feryal (ed.). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Selek, Pınar. *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Baskı., 2014.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. çev. Özlem Balkız vd. Bursa: Sentez Yayınları, İkinci Baskı., 2008.
- Starvidas, Stavro. *Kentsel Heterotopya: Özgürleşme Mekanı Olarak Eşikler Kentine Doğru*. çev. Ali Karatay. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021.
- Walby, Sylvia. *Patriyarka Kuramı*. çev. Hülya Osmanağaoğlu. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Zimmerman, Shirley L. *Understanding Family Policy: Theories and Applications*. USA: Sage Publication, Second Edition., 1995.

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this study is to highlight the family with its spatial dimension in the focus of the concept of heterotopia. In this context, in the study, it has been tried to be grounded that the family is also a heterotopic space, focusing on the qualities that Foucault put forward regarding the heterotopic space in his analysis of heterotopia. Classical family sociology, critical and feminist theories have made various contributions to the family phenomenon, which is among the main topics of academic and social research fields. Furthermore, in the study, prominent definitions and approaches related to the meaning of family and the phenomenon of family are also mentioned. In this context, the analysis of the structural-functionalist approach, the systems approach, the symbolic interactionist approach, the institutional and historical approach, the confrontational approach and the feminist approaches to the family has been tried to be briefly described. However, in the study, the spatial dimension of the family has been tried to be highlighted by benefiting from these approaches. For this purpose, Foucault's concept and analysis of heterotopia, which focuses on space, formed the main discussion ground of the study. Foucault defined the concept of heterotopia as spaces associated with various human conditions. In this context, he said that there are many types of heterotopias. However, Foucault described heterotopias of some situations. First, Foucault mentions crisis heterotopias involving people's transitional periods. These heterotopias are privileged, sacred or forbidden spaces. In this respect, it can be said that the family, where sexuality and child production is experienced for the first time, is also a heterotopic space. Secondly, according to Foucault, spaces such as psychiatry clinics and prisons where people are closed in case of deviating from the general and average behavior patterns of the society are also heterotopias. At this point, as emphasized by critical feminist approaches, it can be stated that the family is such a heterotopia, as the spaces where the sexual instinct potential is closed, which may lead to the behavior of deviating from the taboos of adultery and virginity. Third, Foucault also spoke of isolating and dominating, forcibly retained, ultra-prescriptive heterotopias. Similarly, it can be said that the family, in which situations such as being a member, leaving the membership and living in it, are subject to strict rules, is this type of heterotopia. Fourthly, Foucault also mentioned heterotopias that have the power to juxtapose many sites, many incompatible places in one real place. Similarly, in the family, which is a place, there are spaces that are incompatible with each other and asymmetrical positions that are mostly formed according to patriarchy, time and society, and hierarchical and unequal division of labor based on gender to the detriment of women. In this respect, the family can also be expressed as a heterotopic space. Sixthly, Foucault states that there are heterotopias that symbolize incompatible locations in a single space and represent the unique and universal in this respect. Looking at the functionalist approaches in general and the symbolic interactionist approach in particular, it can be argued that the family, which is the smallest reflection of the social system with these aspects, is a universal heterotopia. Seventhly, Foucault mentioned the existence of heterotopias such as cemeteries, museums, libraries, which contain time within themselves and maintain past life and belonging through symbols. From this point of view, the family is a heterotopic space in which there are various structures, modes of production and behavior and relations at historical, social and ancestral levels. On the other side, the family is the space where the disappeared generations continue their existence in the memories of the members who continue their lives, on the basis of their bio-psycho-social existence. In this respect, the family can find meaning as a heterotopic space that contains time, just like museums and libraries. Finally, Foucault mentioned the existence of heterotopias in which ultra or extreme relations such as appropriation, exploitation and domination are experienced. Similarly, according to feminist approaches, with the collapse of patriarchy, women are pushed to a secondary position in the social sphere and in the family. In addition, with the male taking control of the family, the woman in this space is humiliated, enslaved, enslaved to the man's desires, and is only associated with raising children. For this purpose, all kinds of sanctions are applied, up to and including violence against woman. From this point of view, it can be said that the family is a heterotopic place where extreme relations towards women are experienced.

In conclusion, on the basis of the concept of heterotopia, which finds meaning as spaces with different qualities in Foucault, it can be argued that the family is also a heterotopic space with different characteristics.

MASS MEDIA'S PERSPECTIVE ON SOCIO-CULTURAL ATTITUDES TO THE BODY AND SOCIAL APPEARANCE ANXIETY

Bu çalışma 2023 yılı içerisinde İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü'nde savunulması planlanan "Bedene ilişkin Medya Kaynaklı Sosyo-Kültürel tutumları ile Sosyal Görünüş Kaygısının Ölçülmesi: Estetik Cerrahi Üzerine Bir Araştırma" isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

Ali ALU

İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Sağlık Yönetimi Bölümü, İstanbul, Türkiye,
ali.alu@std.medipol.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7608-2976>

Yeter Demir USLU

İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Sağlık Yönetimi Bölümü, İstanbul, Türkiye,
yuslu@medipol.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8529-6466>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 21/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 24/04/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1254196>

Mass Media's Perspective On Socio-Cultural Attitudes To The Body And Social Appearance Anxiety

Abstract

In recent years, the perception of health and the appearance of the body have been reshaped due to the influence and pressure of many factors such as globalization, popular culture and mass media. In particular, ideal beauty and body images are shown through the media, and the society adopts what ideal standards and measures should be. This ideal beauty presented by mass media offers individuals various criteria and standards to have the ideal appearance or body. People who do not comply with these criteria are directed to the beauty industry in order to reach the ideal beauty standards. Thus, especially women are directed to consumption through the beauty discourse created through the beauty industry and the media. In addition, when we look at the information given through the media, it is seen that overweight not only affects physical appearance but also affects mental health negatively. This situation causes people to search for more concerns about appearance. People try to get rid of these worries and problems by spending too much on various nutrition and diet programs. In this study, the role of the media in the emergence of socio-cultural attitudes towards the body and social appearance anxiety is evaluated.

Keywords: Mass Media, Body Anxiety, Social Appearance, Medical aesthetic, Ideal Appearance

Bedene İlişkin Sosyo-Kültürel Tutumlar İle Sosyal Görünüş Kaygısı Kavramlarına Medya Rolü Açısından Bakış

Özet

Son yıllarda küreselleşme, popüler kültür ve medya gibi birçok unsurun etki ve baskısından dolayı sağlık algısı ve bedenin görünümün yeniden şekillenmesine sebep olmuştur. Özellikle medya aracılığıyla güzellik ve beden temsilleri gösterilerek ideal standart ve ölçülerin nasıl olması gerektiğini topluma benimsetilmeye çalışılmaktadır. Kitle iletişim araçları aracılığıyla gösterime konulan bu güzellik söylemi yoluyla bireylere ideal görünüşe yada bedene sahip olmak için çeşitli kriter ve standartlar ortaya koymaktadır. Ortaya konan bu kriterlere uymayan kişileri de belirtilen güzellik ölçülerine ulaşmaları için güzellik endüstrisine yönlendirilmektedir. Böylece güzellik endüstrisi ve medya aracılığıyla oluşturulan güzellik söylemi yoluyla özellikle kadınlar tüketime yönlendirilmektedir. Ayrıca medya aracılığıyla vb. yollarla verilen bilgilerde fazla kilonun sadece fiziksel görünüm üzerinde değil ayrıca ruhsal sağlığı da olumsuz etkilediğini öne sürerek insanların görünüşle ilgili endişelerinin daha da aratmasına sebep olmaktadır. Kişiler yaşadıkları bu endişe ve sorundan kurtulmak için çeşitli beslenme ve diyet program ya da uygulamalarına harcamalar yaparak yaşadıkları bu olumsuz durumdan kurtulmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada da bedene ilişkin sosyo-kültürel tutumlar ve sosyal görünüş kaygısının ortaya çıkmasında medyanın rolü bakılması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kitle İletişim Araçları, Beden Kaygısı, Sosyal Görünüm, Medikal Estetik, İdeal Görünüm

Introduction

Sociology of the body tries to understand the socio-cultural factors that make up and regulate the body. According to Turner (1984), body sociologists distinguish between internal and external dimensions of the body when examining the body. According to him, the external body is the representation of the body in the public sphere and its arrangement and design according to the external environment. Fields such as art, fashion, consumption, mass media and gender are the analysis of the outer body. The inner body is also concerned with the internal structure of the assembled parts. In other words, while the problem of the outer body is seen as representation, the problem of the inner body is the control of desires, passions and needs in line with social interests. In this context, the inner body functions as the subject of many disciplines such as medicine, biology-anatomy and medical sociology, phenomenology, history of science and philosophy of science, gender and sexuality, health and population policies. When we look at the perspectives of ancient societies on the body, it is seen that an inner body-centred understanding is dominant. In the past, when the body was mentioned, the inner body was perceived more. The inner body was also interpreted as 'body's moral training'. In the periods when this understanding was dominant, people were valued and cared for by their internal physical characteristics such as character, morality and virtue.¹

In the past, it is seen that the evaluations about the person were made by taking into account the inner world of the person, in other words, his character and moral characteristics. However, today, this situation has undergone a transformation by taking into account the body and external appearance of the human being through the visual culture transmitted through the consumption culture and the media. In this transformation, individuals need to attach great importance to external (visual or formal) appearance in order to be accepted in social life and to be popular. In this context, people try to attract the attention of others by taking care of their clothing, using clothes and items of popular brands, or going to luxury places and sharing them on social media.²

In other words, the body, which is the place of existence in social life, is designed within the social and cultural structure. Since it has a social dimension, people express their thoughts, feelings, pain and sadness, joys, ideologies, love, pleasures, attitudes and many other things through the body. In this context, the body has an important place in social life. In daily life, interpersonal communication or social relations are realized through the contact of bodies with each other. This interaction between people in social life has also led to the emergence of body-oriented interventions.³

Showing the fictional body shapes of the people shown in the media or the aesthetic operations they have undergone affects the perceptions of people who are not satisfied with their body appearance and creates a desire for them to make similar medical operational changes. In addition, the rapid changes in the field of plastic and aesthetic surgery and the constant change in aesthetic operation methods and the showing of these changing applications by famous people through movies, TV series, advertisements and social media increase the demand for aesthetic operations.⁴

According to Featherstone (1993), the inner body (spirit-emotion-morality-virtue-wisdom, etc.) has been replaced by the physical body (beauty-aesthetics, etc.) with the consumption culture today. "In the consumer society, the protection of the inner body exists to beautify the appearance of the physical body." The inner body, which was valued in the previous periods, has left its place to the value of the physical body with the consumption society. According to Featherstone, this situation has brought about the commodification of the body and people like piercing, cutting, burning, tying to change their body shape and appearance. With practices, people tried to redesign their bodies. In other words, advertisements and fashion products shown in the media, which have an important role in ensuring the spread of consumption culture, lead individuals to consumption related to the beauty of their physical body. Messages are given to people that they should give importance to their bodies, especially through advertising and fashion. Thus, people experience various surgical and aesthetic applications/operations in order to reach ideal body and beauty standards.⁵

1 Kadir Canatan, "Medeniyet değişimi: Nefis terbiyesinden beden terbiyesine", *Beden sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 348-349

2 Kadir Canatan, *Beden sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 15-17

3 Ejder Okumuş, "Bedene M¼dahalenin Sosyolojisi", *Beden Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 49-63.

4 Deniz Sezgin, "Toplumsal cinsiyet perspektifinde sağlık ve tibbileştirme." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 18.1 (2015), 153-186.

5 Mike Featherstone, "The body in consumer culture." *Theory, culture & society* 1.2 (1982): 18-33.

1. Body

The human body is, in fact, an entity that has simultaneously physical and metaphysical dimensions. While the physical structure of man is related to his body/limbs, his metaphysical structure constitutes his spiritual, inner and motivational existence. In this context, the body is an entity in the world of objects with its organic structure, volume, shape and colour. It is an entity that is consciously separated from the world of objects and reveals its unique features or form.⁶ In this respect, the body can be explained as a concept that has a multidimensional structure that includes biological and psychological factors internally and social factors externally.⁷ Due to this complex structure, the body has recently started to be the subject of many disciplines. The body is a central issue, especially when researching in areas such as gender, race, identity, politics, science, technology and globalization. In this context, sociology of the body, which is a new branch of sociology; It examines the social aspects affecting the physical structure of the human being, the place of the human body in social relations and interaction, the reflections of social change and social interactions on the body, and the culture-body relations in terms of social reality, representations of the body and its social dimensions, and has contributed greatly to studies in this field in recent years.⁸ For this reason, the prominent field of study in body sociology is the body's being influenced by social factors. In other words, it considers the body as a whole, together with the norms, rules and values of the group to which we belong, as well as our social experiences. However, the reshaping of the body under the influence of social and technological changes poses a problem.⁹

2. Social Appearance Anxiety

According to Leary and Kowalski (1995), social appearance anxiety aims to have an impact on other people. If the person thinks or feels that he or she cannot make a good impression or impression on others, this causes the person to experience anxiety. This state of anxiety is also defined as social appearance anxiety.¹⁰ Social appearance anxiety is defined as "people's reaction to the evaluation of their physical structure by others". People generally have ideas about their own physical structure or appearance. However, some people are concerned about how their appearance is perceived by others.¹¹ In this context, the state of anxiety, uneasiness and tension that individuals feel while their external appearance is evaluated by other people is called social appearance anxiety.¹²

According to Sabiston et al. (2014), there are many reasons that cause social appearance anxiety in people. These include environmental and social stimuli in daily life, the person's perception of physical appearance, and media-based stimuli related to body appearance. Social appearance anxiety can be defined as the fear of being disliked or perceived negatively by other people because of one's physical appearance. In this context, the concept of social appearance anxiety is a broad concept that includes not only variables such as height and weight, but also variables such as the person's skin colour, nose structure, face shape, and hair colour.¹³ In other words, social appearance anxiety is the perception and evaluation of people's bodies and physical appearances caused by negative body image.¹⁴

3. Mass Media

The concept of media is generally used instead of the concept of mass media when people communicate and interact with each other in daily life. Media, a word of Latin origin, is derived from the singular word "medium", which means middle, instrument and environment. In the dictionary of the Turkish language institution, the concept of media is defined as means of communication or communication environment. The concept of "mass media", whi-

6 Zülküf Kara, "Beden sosyolojisinden ölüm sosyolojisine: interdisipliner bir yaklaşım." *Beden sosyolojisi* (2011), 23-43.

7 Natalia Sira, *Body image: Relationship to attachment, body mass index and dietary practices among college students*. Diss. Virginia Polytechnic Institute and State University, (2003), 6-7

8 Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Beden Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 45-63.

9 Anthony Gidens, *Beden: Yeme, Hastalık ve Yaşlılık, Sosyoloji içinde*(Ankara: Ayraç Yayınevi,2000), 124-144

10 Aysel Çetinkaya - Gamze Yetkin Cılızoğlu, "Beni baştan yarat! Bedenin idealize edilerek sosyal medya aracılığıyla yeniden yaratılması" *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/38(2019), 33-54

11 Hülya Çınar- Nuray Keskin, "Öğrencilerin Sosyal Görünüş Kaygısının Öğrenim Yeri Tercihlerine Etkisi", *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 14.4(2015), 457-465.

12 Elizabeth Hart, et al. "Tie measurement of social physique anxiety", *Journal of Sport and exercise Psychology* 11.1 (1989), 94-104.

13 Trevor Hart, et al. "Development and examination of the social appearance anxiety scale" *Assessment* 15.1(2008), 48-59.

14 Tayfun Doğan, "Sosyal Görünüş Kaygısı Ölçeği'nin (SGKÖ) Türkçe uyarlaması: geçerlik ve güvenirlik çalışması." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/39 (2010), 151-159.

ch expresses the written and oral press in English, is also expressed as “mass media” when translated into Turkish.¹⁵

It is seen that media tools fulfil many important functions in daily life. One of these functions is to provide information and news to individuals and society. The purpose of the emergence of media communication tools is to inform the society and large segments of any subject. However, mass media also fulfil many other functions besides giving news and information. Media tools also fulfil many functions such as socialization, motivation, contribution to the development of culture, preparing a discussion environment, education, integration and entertainment. Thanks to the socialization feature of media communication tools, individuals come together around common values and goals, and the idea that the individual is a part of the society is formed. This situation enables people to be clamped and motivated around the same facts. In addition, discussion programs made through mass media enable people to better understand each other and develop different ideas. In addition, it is possible to develop literacy in the society thanks to the education programs made through these media tools.¹⁶

3.1. The Effect of the Mass Media on the Spread of Culture and Consumption Culture

Mass media play an important role in the elimination of barriers arising from national borders in the globalization process. Thanks to technology or mass media, people who are far away from each other can easily connect among themselves, and long distances are no longer a problem. Thanks to these features, mass media have both provided a technological transformation in the world and caused great changes and transformations in social and cultural direction.

The local extensions of the media, which has become globalized together with the globalization process, convey their tendencies, messages, culture and thoughts to all parts of the world through mass media. Although this expansionism provides some conveniences, it causes the emergence of a new understanding of culture by causing local cultures to change and transform over time due to the strong and dominant global media system.¹⁷ As a result of this situation, culture turns into a marketing tool that serves the interests of certain individuals and groups. In this context, the hegemony of media tools over society has brought about many transformations. This situation has led to the emergence of new cultural formations. It has led to the emergence of popular culture, especially as a mediatic form that is accepted by a large part of the society and directs and shapes daily life. This emerging new culture significantly affects the habits, tastes and preferences of individuals and society, leading them to consumption in line with the aims and interests of the global actors.

3.2. Mass Media and Body Relationship

Due to the importance of physical health in today's public life, there is an increased interest in the body. Consumption frenzy and over-nutrition, which emerged as a result of directing individuals to consumption with mass media in the society, have led to an increase in obesity. While it is seen that people who experience this situation are afraid of social exclusion over time, it is seen that they are also in search of redesigning their bodies in order to return to their old lives. Reshaping the body is done through diet and sports programs or using various drugs and chemicals and aesthetic surgery.

People try to be satisfied with this situation by making various expenses, especially in order to have the necessary and ideal body shape through the media. The required body appearance is shown to people in detail through the media, and in this way, people are directed to consumption in order to have more beautiful and younger bodies.¹⁸ The media, fashion and beauty industry acts as the main authority that sets the standards for bodily appearance. This authority presents the body shape determined according to certain measurements and criteria as the ideal body. After the ideal patterns for the body are determined, the photos of the previous and the next state of the product or service to be sold are shown. The former state is generally presented with a negative look, with no make-up facial expression, unkempt hair and old-fashioned clothes. In the next state pictures, happy and smiling body and facial expressions

15 Deniz Akbulut, *Halkla İlişkiler Perspektifinde Medya* (İstanbul: Der Yayınları, İstanbul, 2017), 6-7

16 Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 108

17 Hasan Hüseyin Taylan-Ümit Arklan, “Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi.” *Sosyal Bilimler Dergisi* 10.1 (2008), 86

18 Aysel Çetinkaya - Gamze Yetkin Cılızoğlu, “Beni baştan yarat! Bedenin idealize edilerek sosyal medya aracılığıyla yeniden yaratılması” *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/38(2019), 33-54

with ideal body size and appearance are shown. This situation causes the feeling of “why shouldn't I be like this” in people. Because of this situation, unrealistic images are often shown in the media about the products that are wanted to be sold about body image, especially through advertisements. Especially with diet programs for weight loss, unrealistic practices that are difficult to implement are frequently included.¹⁹

It is a widely discussed topic that the media has a serious impact on the perception of body image. Because the body, which is shown as the ideal body based on certain standards and measures, is recognized and accepted by the society through the media.²⁰ In addition, the body shapes of famous models are constantly shown in the media and the people who are exposed to them are affected by this situation and want to perform various surgical or similar medical applications in order to resemble the model celebrities in the media.²¹ Especially in matters related to the body, individuals are told that they should be healthy, look young and dress stylishly, and so a sense of urgency is aroused in them.²²

3.3. Relationship Between Social Appearance Anxiety and Body

According to Baudrillard (2010), the body is a good consumption tool that can be used by the capitalist system. The person is persuaded by expressing that the investment made in the body is for the person's own benefit. In fact, the person has to make this decision not with his free will, but with the direction of emotions and perceptions formed through various consumption tools.²³ According to Bauman (2010), the secret of today's society is the emergence of an artificially produced sense of subjective inadequacy. This situation causes people to develop the feeling of not being satisfied with what they have within their means. Especially rich people's display of their experiences and opportunities in daily life with various media tools causes people to feel dissatisfied with what they have. Thus, wealth becomes an object of worship.²⁴

Tiggeman and Slater (2014) focused on the relationship between girls' media exposure and body image concerns in the pre-adolescent period. As a result of the study conducted on 189 girls, it was determined that as the time spent on social media increased, the person's body surveillance increased and this situation decreased body satisfaction, thus increasing body image anxiety. In addition, a positive relationship was found between decreased satisfaction with their bodies and dieting. Therefore, a strong correlation was found between the time spent on social media and body image anxiety.²⁵

In this context, body shapes presented under the name of ideal body through various media tools affect the body perceptions of individuals. By comparing their own bodies with the ideal body, individuals cause negative feelings about their bodies such as deficiency and inadequacy. Therefore, people feel obliged to make an effort to beautify their body in order to get rid of these negative emotions.

3.4. Social Appearance Anxiety and Mass Media Relationship

By looking at the ideal measures and standards in media, fashion and culture domains that people develop feelings and attitudes about their bodies. If people have an inconsistency in their own bodies regarding these ideal body measurements, this situation negatively affects the body perceptions of the people and compels them to re-evaluate their bodies.²⁶ In other words, by showing advertisements about the body in the media, people are tried to be directed in this way. The main purpose of these advertisements is to encourage people to consume about their bodies. People who did not have any problems with their bodies or did not feel deficient before, after watching the advertisements with ideal body content, start to find various defects about their bodies and thus they have to make various expenses regarding the parts they see as flaws and deficiencies. However, it is tried to make it feel as if body change is a necessity through the

19 Fatih Çakı, “Batı-dışı toplumlarda gençlik ve beden İmajı.” *Beden Sosyolojisi* (2011), 307-324.

20 Steve Sohn, “Body image: Impacts of media channels on men's and women's social comparison process, and testing of involvement measurement.” *Atlantic Journal of Communication* 17.1 (2009), 19-35.

21 Mustafa Chopan, et al. “Plastic surgery and social media: examining perceptions.” *Plastic and reconstructive surgery* 143.4 (2019), 1259-1265.

22 Nicole Landry Sault, ed. *Many mirrors: Body image and social relations*. Rutgers University Press, 1994

23 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2010), 166

24 Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2010), 108

25 Marika Tiggemann - Amy Slater, “NetTweens: The internet and body image concerns in preteenage girls.” *The Journal of Early Adolescence* 34.5 (2014), 606-620.

26 Mehmet Kılıç, *Üniversite öğrencilerinin sosyal görünüş kaygıları ile benlik saygıları ve yalnızlık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. MS thesis. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (2015), 6-8

images about the body, which are sometimes presented in a way that we are not aware of in the daily life. In particular, people are exposed to hundreds of pictures, photos or visuals about the body in daily life through social media, newspapers, television, magazines, movies, TV series and billboards. In this way, the need motive is created in people and thus people resort to various treatment methods to eliminate the deficiency and discomfort related to their bodies.²⁷

Fardouly, Vatanian et al. (2015) wanted to experimentally investigate the effect of Facebook use on women's mood and body image, whether these effects differ from those of an online fashion magazine, and whether the tendency to compare appearance mitigates any of these effects. As a result of the research, it was determined that people who spend time on Facebook and see body-related images have a more negative mood than people in the control group who visit normal websites.²⁸ In the study of Cohen, John, and Slater (2017) to determine the relationship between body image concerns of young women and social media use, it was determined that there was a relationship between social media use and body image concerns.²⁹

Social media use such as Facebook and Instagram is common, especially among women. In these social networks, close friends, family members and famous people are often followed and evaluations and image comparisons are made about their shares. As a matter of fact, Fardouly, Lenny et al. (2015) conducted a study to examine the relationship between social media use and body image among university students, and it was found that there was a positive relationship between Facebook use and body image concerns. Considering the time spent on social media, it has been determined that users have negative feelings about their own appearance as a result of the comparison between their friends and famous people and their own bodies. Therefore, women who spend longer time on Facebook are exposed to more anxiety about their bodies as they compare their appearance with other people.

4. Body Intervention Practices in the Consumer Society

According to today's modern lifestyle, being healthy alone is not considered valuable enough. It is argued that the individual should look beautiful as well as be healthy. In the modern world, it is not enough for bodily limbs to be healthy, to have a problem-free skin and to have anatomical harmony. Along with these, it is emphasized that the body should comply with the determined ideal beauty and standards, and this situation is shown as a need for people.³⁰ In this context, in modern societies, the body is consumed in many ways within the order established by the capitalist system. In particular, individuals have to experience many aesthetic and surgical experiences in order to have a body of ideal beauty. However, people use the products of the cosmetic industry as an indispensable part of daily life for the sake of being more beautiful and aesthetic appearance.

In the capitalist-social order, individuals associate being healthy with the body looking young and healthy. From this point of view, the perception of individuals owning and protecting their bodies is created. Accordingly, individuals experience various aesthetic and surgical experiences in order to beautify their bodies. In this process, mass media have an important role in experiencing this process. In today's society, a perception of beauty is created through body image (or images) especially through the media. This beauty discourse, which is displayed through mass media, offers individuals various criteria and standards to have an ideal appearance or body. Individuals who do not comply with these criteria are directed to the beauty industry in order to reach the specified beauty measures. Thus, especially women are directed to consumption through the beauty discourse created through the beauty industry and the media.³¹

Particularly in the context of gender and sexuality, body intervention is one of the most important problems of modern societies. Especially in the Western countries, the issue of homosexuality has become an important issue that is spreading more and more day by day. In fact, homosexuality is legalized in many Western countries and this issue is tried to be normalized in society. "Here, it can be said that the same couples interfere with each other's bodies with homosexuality, and on this occasion, a new channel for body interventions has been opened in the society". It seems that this situation will have serious effects on both the family and the social structure.³²

27 Okan Baldil, *Post-modern estetik ve sağlık anlayışları: Türk halkının beden imajı üzerindeki etkilerinin ölçülmesi üzerine bir araştırma*. MS thesis. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2014), 72-73

28 Jasmine Fardouly, et al. "Social comparisons on social media: The impact of Facebook on young women's body image concerns and mood." *Body image* 13 (2015), 38-45.

29 Rachel Cohen, et al "The relationship between Facebook and Instagram appearance-focused activities and body image concerns in young women." *Body image* 23 (2017), 183-187.

30 Orhan Bingöl, "Estetik cerrahi müdahaleler ve modern beden: Samsun ili örneği." *Yayımlanmamış doktora lisans tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*(2015), 100-101

31 İpek Özgen, "Tüketim kültürü ve medyada güzellik söylemi: bir alımlama çalışması." *Global Media Journal TR Edition* 8.15 (2017), 1-28.

32 Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi." *Şarkiyat* 2 (2011), 1-15

The dizzying developments in biotechnologies and medicine provide individuals with various conveniences in terms of redesigning their bodies and changing gender, which seemed impossible before. These possibilities and tools give people unlimited possibilities and powers to make any attempt on their bodies. However, these interventions, which are made by cantered on the physical aspect of the body, cause the internal aspect of the body to be put in the background after a certain period of time. This situation leads to the deterioration of the balance between the inner and outer body, which constitutes the integrity of the body, and to the weakening of moral integrity. Due to this process, the body gets rid of moral integrity over time, causing concepts such as identity, gender, body to become devalued and become a commodity. In addition to these, in the media, this situation is presented as normal by showing changes in gender and body, and individuals are guided to experience similar experiences.³³

Featherstone (2013) conceptualizes the emphasis on the physical aspect of the body and the increase in the interventions that were previously considered normal in life as “aestheticization of daily life”. Featherstone expresses the aestheticization of daily life as the disappearance of the lines between art and daily life. In other words, it is the beginning of the use of aesthetic taste and perception, which was previously limited to art, in all areas of daily life. In daily life, the idealization of certain measures and standards related to physical shape is presented again with the logic of consumption, which causes people to make an effort to experience similar experiences. This process is also managed through the media. In this context, according to Featherstone, the aestheticization of daily life is done in three ways. The first is “efforts to destroy the border between art and everyday life”. The second is “the project of transforming life into a work of art”, and the third is “the rapid flow of indicators and images that form the fabric of everyday life in contemporary societies”.³⁴

According to Foucault (1993:31-32), power has a strong effect on the old and aging bodies in society, both politically and economically. Because aging bodies are desired to be a part of consumption more actively and effectively. For this, a new healthy life industry has been produced to eliminate the physical and social signs of aging. These industry branches consist of sectors with significant profits such as medicine, cosmetics, pharmaceutical industry, and nutrition industry. Thanks to these sectors, aging bodies have turned into an important consumption tool.³⁵

Conclusion

The use of mass media in today's modern world has shown a significant increase. Especially internet technologies are an important communication, interaction and sharing tool widely used by the majority of the society. The internet, which was previously used only on desktop computers, is now widely used on tablets, phones (etc.) as mobile technologies. Therefore, the fact that the mass media has become an indispensable part of daily life has led to the emergence of some problems. Body shapes, which are constantly displayed and ideally presented through various media, cause people who see it to make various evaluations and comparisons about their own body perceptions. In this evaluation process, the fact that individuals do not have the ideal physical dimensions causes the emergence of social appearance anxiety over time.

Due to the change in the perception of health, various interventions are made to the body through nutrition and diet. People are guided about how people should be fed and how they can have an ideal and healthy body, based on expert opinion, especially through medical discourse and the media. Specialist physicians from related fields establish a direct relationship between health and appearance and argue that obesity is a disease and that the person should be treated in order to get rid of this disease. Thus, the health-disease relationship, which is shaped on the understanding of consumption, is strengthened by medical discourse, and people are provided to spend in order to have healthy bodies.

In addition, body shapes presented under the name of ideal body through various media affect the body perceptions of individuals. This situation causes the feeling of inadequacy about the body by comparing the ideal body with their own real body in individuals. Therefore, in order to get rid of these negative emotions, people have to make an effort to beautify their body. In other words, the consumption frenzy and excessive nutrition that emerged as a result of directing individuals to consumption through mass media in the society increased the number of overweight (obesity) people. Since people living in this situation are faced with social exclusion over time, individuals are in a quest to reshape their bodies in order to return to their old lives. Therefore, people have to experience various experiences such as various diet programs, cosmetic use and aesthetic surgery applications. Thus, individuals are directed to consumption in order to beautify the body. Especially in this process, the aesthetic industry gains great profits.

33 Ayşula Kurt, “Tüketim Toplumunda Kusursuzlaş (tır) ma Ayınlarının Kurbanı Olarak Beden/Body as the Victim of the Perfection (ing) Rituals in the Consumption Society.” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20.4 (2016): 1301-1319.

34 Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 123-125

35 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 31-32

Bibliography

- Akbulut, Deniz. *Halkla İlişkiler Perspektifinde Medya*(İstanbul: Der Yayınları, İstanbul, 2017), 6-7
- Baldil, Okan. *Post-modern estetik ve sağlık anlayışları: Türk halkının beden imajı üzerindeki etkilerinin ölçülmesi üzerine bir araştırma*. MS thesis. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2014), 72-73
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2010), 166
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 108
- Bingöl, Orhan. "Estetik cerrahi müdahaleler ve modern beden: Samsun ili örneği." *Yayımlanmamış doktora lisans tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*(2015), 100-101
- Canatan, Kadir. "Medeniyet değişimi: Nefis terbiyesinden beden terbiyesine", *Beden sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 348-349
- Canatan, Kadir. *Beden sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 15-17
- Chopan, Mustafa-et al. "Plastic surgery and social media: examining perceptions." *Plastic and reconstructive surgery* 143.4 (2019), 1259-1265.
- Cohen, Rachel- et al. "The relationship between Facebook and Instagram appearance-focused activities and body image concerns in young women." *Body image* 23 (2017), 183-187.
- Çetinkaya, Aysel - Yetkin Cılızoğlu, Gamze. "Beni baştan yarat! Bedenin idealize edilerek sosyal medya aracılığıyla yeniden yaratılması" *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/38(2019), 33-54
- Çakı, Fatih. "Batı-dışı toplumlarda gençlik ve beden İmajı." *Beden Sosyolojisi* (2011), 307-324.
- Çınar, Hülya - Keskin, Nuray. "Öğrencilerin Sosyal Görünüş Kaygısının Öğrenim Yeri Tercihlerine Etkisi", *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 14.4(2015), 457-465.
- Doğan, Tayfun. "Sosyal Görünüş Kaygısı Ölçeği'nin (SGKÖ) Türkçe uyarlaması: geçerlik ve güvenirlik çalışması." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/39 (2010), 151-159.
- Fardouly, Jasmine- et al. "Social comparisons on social media: The impact of Facebook on young women's body image concerns and mood." *Body image* 13 (2015), 38-45.
- Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 123-125
- Featherstone, Mike. "The body in consumer culture." *Theory, culture & society* 1.2 (1982): 18-33.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi* (İstanbul: Afa Yayınları,1993), 31-32
- Gidens, Anthony. *Beden: Yeme, Hastalık ve Yaşlılık, Sosyoloji içinde*(Ankara: Ayraç Yayınevi(2000),124
- Hart, Elizabeth-et al. "Tie measurement of social physique anxiety", *Journal of Sport and exercise Psychology* 11.1 (1989), 94-104.
- Hart TA, Flora DB, Palyo SA, et al. Development and examination of the social appearance anxiety scale. *Assessment* 2008; 15(1): 48-59.
- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Beden Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 49-63
- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi." *Şarkiyat* 2 (2011), 1-15
- Özgen, İpek. "Tüketim kültürü ve medyada güzellik söylemi: bir alımlama çalışması." *Global Media Journal TR Edition* 8.15 (2017), 1-28.
- Sault, Nicole Landry- ed. *Many mirrors: Body image and social relations*. Rutgers University Press, 1994.
- Sezgin, Deniz. "Toplumsal cinsiyet perspektifinde sağlık ve tıbbileştirme." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 18.1 (2015), 153-186.
- Sira, Natalia. *Body image: Relationship to attachment, body mass index and dietary practices among college students*. Diss. Virginia Polytechnic Institute and State University, (2003), 6-7
- Kara, Zülküf. "Beden sosyolojisinden ölüm sosyolojisine: interdisipliner bir yaklaşım." *Beden sosyolojisi* (2011), 23-43.
- Kurt, Ayşula. "Tüketim Toplumunda Kusursuzlaş (tır) ma Ayınlarının Kurbanı Olarak Beden/Body as the Victim of the Perfection (ing) Rituals in the Consumption Society." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20.4 (2016): 1301-1319.
- Sohn, Steve. "Body image: Impacts of media channels on men's and women's social comparison process, and testing of involvement measurement." *Atlantic Journal of Communication* 17.1 (2009), 19-35.
- Kılıç, Mehmet. *Üniversite öğrencilerinin sosyal görüntü kaygıları ile benlik saygıları ve yalnızlık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. MS thesis. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (2015), 6-8
- Taylan, Hasan Hüseyin-Arkan, Ümit. "Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi." *Sosyal Bilimler Dergisi* 10.1 (2008), 86
- Tiggemann, Marika - Slater, Amy "NetTweens: The internet and body image concerns in preteenage girls." *The Journal of Early Adolescence* 34.5 (2014), 606-620.

KUTSAL MEKÂN KUYULARINA YÖNELİK ANLATI, İNANIŞ VE RİTÜELLER (GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ)

Rezan KARAKAŞ

Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,
rezankarakas@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9138-3825>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20/02/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 01/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1253702>

Bu araştırma, 218K187 numaralı "Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin'de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku" adlı TUBİTAK projesinden üretilmiştir. Siirt Üniversitesi Etik Kurulu'nun 18/09/2018 tarih ve 15 sayılı oturumunda araştırmanın etiksel uygunluğu onaylanmıştır.

Kutsal Mekân Kuyularına Yönelik Anlatı, İnanış ve Ritüeller (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)

Öz

Bireyin kutsal mekân yolculuğunu “hastalık, iyileşme, dönüş” üçlüsü ile ifade etmek mümkündür. Bu üç aşama kendi bünyesinde bazı olağanüstü olay ve ritüelleri barındırır. Kutsal mekânlarda yer alan ve karizmatik şahsiyetlerin yaşam öyküsünden beslenen kuyular, bu bağlamda dikkat çekici bir görüntü çizer. Sıradan bireyin bu özel mekânlara yönelmesindeki neden, hayatın zorlu imtihanlarına karşı güçlü olabilme, ayakta kalabilme arzusundan başka bir şey değildir. Diğer kutsal mekânlar gibi “kuyu” da bireyin “arzu edilen ben”e ulaşma çabasında bir sıçrama/atlama tahtası işlevi görür.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde kutsal mekân perspektifinde yer alan kuyular, karizmatik dinî şahsiyetlere yönelik anlatı ve inanışlardan beslenen yönleriyle ön plana çıkar. Çocuk isteğinin gerçekleşmesi, doğumu kolaylaştırma, anne sütünü arttırma, felç ve kaşıntı tedavisi, zihin açma vb. niyetlerle kuyulara başvurulur. Yörede Sünni, Alevi ve Süryani toplulukların “kutsal mekân ve kuyu” odaklı ziyaretlerinin benzer amaç ve ritüeller ekseninde gerçekleştiği görülür. Cami, türbe, kilise gibi kutsal sayılan mekânlarda yer alan; peygamber, aziz, veli, şeyh, eren gibi dinî şahısların mucizevi hayat hikâyelerine telmihte bulunan kuyuların suyundan içilerek veya suyuyla banyo yapılarak yararlanılır. Kuyularda aynı zamanda mum yakma, taşları üst üste dizme, adak nesnesi bırakma vb. ritüellere de rastlanır. Kutsal mekânla ilişkili olarak gerçekleştirilen kuyu ziyaretleriyle “ilk örnek olay” tekrarlanır ve şifaya ulaşmak temenni edilir.

Anahtar Kelimeler: Kutsal mekân, Kuyu, Efsane, İnanış, Ritüel, Şifa

Narrative, Beliefs And Rituals For The Wells Of Holy Space (Southeastern Anatolia Region Example)

Abstract

It is possible to express the individual’s journey to the sacred space with the trio of “illness, recovery, return”. These three stages contain some extraordinary events and rituals within themselves. Wells located in sacred places, each of which is fed by the life story of a charismatic personality, draws a remarkable image in this context. The reason why the ordinary individual tends to these special places is nothing but the desire to be strong and to survive the difficult tests of life. Like other holy places, the “well” functions as a springboard in the individual’s effort to reach the “desired self”.

Wells, located in the perspective of holy places in the Southeastern Anatolia Region, come to the fore with their aspects that are fed by the narratives and beliefs of charismatic religious figures. Wells are resorted to with the intentions of realizing the desire for a child, facilitating birth, increasing breast milk, treating paralysis and itching, and opening the mind. It is seen that the visits of Sunni, Alevi and Assyrian communities in the region with a focus on “sacred place and well” take place in the axis of similar purposes and rituals. Located in holy places such as mosques, tombs, churches; It is used by drinking the water of the wells that refer to the miraculous life stories of religious people such as prophets, saints, sheikhs and eren, or by taking a bath with its water. At the same time, rituals such as lighting candles, stacking stones, and leaving votive objects are also encountered in the wells. The “first case study” is repeated with the well visits made in connection with the holy place and it is hoped to reach healing.

Keywords: Sacred place, well, legend, belief, ritual, healing

Giriş

Halk anlatılarında kuyu; dar, karanlık ve derin yapısıyla, Jung'un anne arketiplerinin tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kuyu, biçimsel özellikleriyle anlatılarda yeniden doğuşun, erginlenmenin, değişim ve dönüşümün anlatımında sembolik bir mekân olarak kullanılır. Bu yönüyle bir tür rahim işlevi gören kuyu, anlatı kahramanlarının düştükleri veya atıldıkları¹ bir yerdir (Karakas, 2021b: 53).

Bilinç dışının simgesi olan kuyu (Campbell, 2010: 91), yeryüzünden yer altına uzanan yapısı ve barındırdığı su unsuruyla yaşamı önceleyen gizemli bir mekândır (Özdemir, 2019: 361). Kuyunun simgesel anlamına güç katan unsurlardan biri de onun toprakla olan ilişkisinden kaynaklanır. Kuyunun derinliği, zihinlerde bilinçaltının simgesel tezahürü olarak algılanmasına sebep olur. O, bu niteliğiyle aynı zamanda toprağın rahmine de göndermede bulunur. "Kurak ülkelerde bereket ve zenginlik sembolü olan kuyu; aynı zamanda derin, gizemli ve kapalı olanı temsil eder. Kuyu, bolluk ve refah imajına aracılık eder" (Gardin vd. 2019: 390).

Fiziki formu sebebiyle dikey boyutlu eksende yer alan kuyu, eril bir yapıdır. Kapalı ve dar bir mekân olan kuyu, bilincin ters çevrilmiş formudur. Kuyuya giren, merkeze doğru yol alır. Dünyanın çekirdeğine doğru yapılan bu yolculukta bilinç dışına ait pek çok öge ile karşılaşılır. Kuyunun her katmanı yeni bir dünya ihtiva eder. Bunlar ayrıca bilinç basamaklarıdır. Derinlere inildikçe yüzleşilmesi gereken korkularla ve aşılması gereken engellerle karşılaşılır. Dolayısıyla kuyu güçlü bir erginleşme/yeniden doğuş mekânıdır (Özdemir, 2019: 361).

Kuzey Avrupa mitolojisinde Yggdrasil ağacının altında bulunan üç kuyudan söz edilir. Bunlardan birincisi bilgelik tanrısı Mimir'e aittir. Bu kuyu, akıl ve bilgelik taşır. İkinci kuyu, insan ömrünün uzunluğunu tayin eden kader kuyusudur; üçüncü kuyu ise yer altı kraliçesi Hel'in nehirlerinin kaynağı olan zehir kuyusudur (Wilkinson, 2011: 93). Yunan tanrısı Apollo'nun kehanet gücü vardı. Onun Pythia denilen bir rahibesi, bu kehanetleri Delfi'de üç ayaklı bir taburede oturup bir elinde defne dalı diğerinde Kassotis kuyusundan getirilmiş bir kap su tutarak söylerdi (Wilkinson, 2011: 29). Çin mitolojisinde Tu Di Gong adı verilen yeryüzü tanrısına tapınılan yerlerden biri de kuyudur (Wilkinson, 2011: 111).

Türk halk kültüründe kuyunun ritüel mekânlarından biri olduğu görülür. Bu bağlamda kuyular; bir ihtiyacın, beklentinin ve isteğin oluşması durumunda ziyaret edilen kutsal mekânlardandır. Çocuk sahibi olmak, baht açmak, herhangi bir hastalıktan kurtulmak vb. amaçlarla kuyulara gidilir; orada gerçekleştirilen birtakım ritüellerle yaşamın değişmesi için çaba gösterilir (Karakas, 2021b: 54). Eski Türklerde çocuğu olmayan kadınların bir kuyunun veya pınarın yanında koyun kestikleri takdirde çocuk sahip olacaklarına inanılır (İnan, 2006: 168). Irak'ta Hz. Abbas'ın yatırı yakınındaki kuyudan çıkan suyun kutsal olduğuna inanılır (Kalafat, 2011a: 184). Kuraklığı önlemek için at kafatasından bir kemik, su kuyularına atılır (Kalafat, 2011b: 71).

Müslüman toplumlarda Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail için su arayışının bir neticesi olarak ortaya çıktığına inanılan, Mekke'de bulunan kırk iki metrelik zezem kuyusu ile suyunun önemli bir yeri vardır. Hacılar, eş dost ve akrabaları için bu suyu hediye ve ikramlık olarak getirirler. "Bazı hacılar, suyun bereketinin kendilerini kuşatması temennisiyle ölünce sarılacakları kefenlerini zezem kuyusuna daldırıp çıkarırlar" (Schimmell, 2004: 25).

1. Hastalıktan Sağlığa Dönüşümün Gerçekleşmesinde Kutsal Mekân Kuyuları

Kutsal mekânlardan birine yolculuğun planlanması ve icra edilmesi için bireyin kendisinde bedensel veya ruhsal yönden bir eksikliğin oluştuğunu hissetmesi gerekir. Bireyin zihninde, yaşamının herhangi bir diliminde hissettiği bu eksikliğin ancak kutsal alanlara giderek tamamlanabileceğine yönelik bir algı oluştuğu takdirde kişi, "eksiklik"ten kaynaklanan ve onun giderilmesini amaçlayan bir arzu ile hareket ederek kutsal mekânlara yönelir. Geçmişe, ilk örneğe ve anlatıya yaslanan; onlardan beslenen kutsal mekânların gizemli çağrısına kulak kabartan insan, seslerin kaynağına doğru yolculuğa çıkar.

Bir kutsal mekân yolculuğunu "hastalık, iyileşme, dönüş" üçlüsü ile ifade etmek mümkündür. Bu üç aşamanın ikincisinin gerçekleşmesi için kutsal mekânlar bir merkez işlevi görür.² Eksik tarafları olan insan, kutsal merkezlerden birinin çekim alanına girerek kaybetmiş olduğu sağlığına yeniden kavuşmayı temenni eder. Gerçek zaman diliminde hastalık pençesinde boğuşan birey ancak sıra dışı bir zaman dilimine girerek tedavi olabileceği sezgisiyle

1 Kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alan Yusuf ile Züleyha hikâyesinde de kuyu motifine rastlanır. Anlatıda Yusuf, kendisini kıskanan kardeşleri tarafından kuyuya atılır.

2 Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan inanç mekânlarının değişim/dönüşümü ve işlevselliği hususuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Uygur, 2020a, 2020b).

hareket eder. Yeryüzüne ait bir hastalıktan kurtuluşun yer altını temsil eden bir kuyu ile sağlanabileceği inancı, kuyunun sıra dışı bir mekân olmasından kaynaklanır.

İnsanoğlunun kendisini tamamlaması, eksik ve zayıf yönlerini tanıyarak tedavi etmesi, bir anlamda kendini gerçekleştirme, bilinçaltının karanlığıyla yüzleşmesiyle mümkündür. Hasta ruhun veya bedeninin iyileşme süreci de böyledir. İyileşmek isteyen hastanın sıradan zamanlardan ve mekânlardan ayrılması gerekir. Herhangi bir kutsal mekân ortamına dâhil olan hasta birey, kutsal atmosferin de etkisiyle kendi iç dünyasına adım atar ve kendisiyle yüzleşir. Kişi, mucizevi anlatıların etkisiyle muhtelif ritüelleri icra ederek kendisini gerçek zaman diliminden soyutlar.

Bu bağlamda yeryüzünün altında ve karanlık olan kuyular, hasta bireyin bir anlamda bilinç yüzeyinde olmayan tarafıyla yani bilinçaltıyla örtüşür. Kutsala giden birey, elbette ki bu boyutta düşünmez. O; geçmişin ayak izlerini sürerek, atalarının ayak izlerine basarak kutsal mekân kuyularına gider. Sıradan insan, kuyu odaklı kutsal mekânlarda kuyuya kutsallık kazandıran yüce şahsa benzemek, ondan yararlanmak bir başka deyişle onunla temas kurmak ister.

2. Güneydoğu Anadolu’da Kutsal Mekân Kuyuları

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde kuyu sularından çeşitli amaçlar doğrultusunda istifade edilir.³ Halk arasında bilhassa kutsal mekânlarda yer alan kuyu sularının şifa vericiliğine vurgu yapılır. Bu kuyuların bir kısmının onların neden şifa sunduğuna dair efsaneleri de vardır. Bu türden kuyular arasında en dikkat çekici olan Siirt’in Tillo ilçesinde bulunan ve İsmail Fakirullah’ın yaşam öyküsünden ilham alan “Yeşilsu” kuyusudur. Kuyunun şifa vericiliğinin kaynağı da bu öykünün içinde saklıdır:

İsmail Fakirullah, bir gece taziyeye giderken on üç metrelik susuz bir kuyuya düşer. O, bu kuyuda üç gün kalır. Bu arada hanımı, onu merak eder ve diğer evliyalara durumu bildirir. Onu aramaya çıkan evliyalar, kuyunun olduğu bölgeye geldiklerinde orada nur saçıldığını görür ve Fakirullah’ın aç olduğunu düşünerek ona yemek ikram ederler. Ancak İsmail Fakirullah, aç olmadığını belirtir ve bütün ikramları reddeder. Evliyalar, Fakirullah’ı kuyudan çıkarırlar; bu sırada kuyu suyla dolar. İsmail Fakirullah, evliyalarla geri dönmez ve orada kendisi için bir yer yaptırır; sekiz yıl boyunca kuru üzümle beslenir, ibadet eder. Günümüzde İsmail Fakirullah’ın içine düştüğüne inanılan kuyudaki su, kutsal kabul edilmekte, “Yeşilsu” diye anılmakta ve her derde deva olduğu söylenmektedir (Karakas, 2014: 124).

İsmail Fakirullah, kuyu hadisesini yaşayarak bir eşikten ötekine geçmiş, inzivaya çekilmiş ve Allah’a yaklaşmıştır.⁴ Bütün bunlar, halk tefekküründe İsmail Fakirullah’ın yaşadığı dönüşüme benzer bir değişim yahut yenilenme arzusuyla aynı mekâna gitme ve kuyu suyundan içme şeklinde gerçekleşen bir eyleme dönüşmüştür (Karakas, 2014: 53).



Görsel 1: Yeşilsu Kuyusu, Siirt/Tillo

3 Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde herhangi bir kutsal mekânla ilişkili olmayan kuyulara yönelik tespitlerimiz başka bir araştırmanın konusu yapılmıştır. Bu konudaki tespit ve analizler için bak. Rezan Karakaş “Kutsalın İki Yüzü: Şifa Veren ve Korku Salan Yönleriyle Kuyular”, (Editör: Rezan Karakaş). Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-II. Çanakkale: Paradigma Akademi, 53-68, 2021a

4 Rüyada kuyuya düşmek; büyüklere yaklaşıma, izzet ve yüksekliğe, ilim ve irfanından istifade etmeye işaret eder (Ardıçlı, 1997: 369).

Gücünü anlatıdan alan bir başka kuyu örneği ise Şanlıurfa'da bulunur. Buradaki kuyunun şifa vericiliği, Hz. İsa'nın mendiline⁵ dayandırılır. “Efsaneye göre Hz. İsa'nın peygamberliğini ilan ettiği dönemde Şanlıurfa'da Kara Abgar adında bir kral hüküm sürmektedir. Bu kral ağır bir hastalığa yakalanır ve Hz. İsa'dan yardım ister, ona bir mektup gönderir. Hz. İsa, yüzünü sildiği bir mendili, ilaç niyetine krala yollar. İnanışa göre bir hırsız, bu mendili çalar, eskiden kilise olarak kullanılan Ulu Cami'nin avlusundaki kuyuya atar” (Kurtoğlu, 2017'den akt. Çelikten, 2020: 119).

Anlatı, “kutsal kişi ve nesne” ilişkisine odaklanır. Kutsal insanların kullandığı eşyaların da kutsala bulaştığı düşünüldüğünde kuyunun şifa vericiliğine yönelik algının kaynağı efsanenin diliyle aydınlanmış olur.

Şanlıurfa il merkezinde yer alan Balıklı Göl'ün doğusu, Hz. İbrahim'in dönemin Edessa hükümdarı Nemrut tarafından ateşe atılmasıyla ilişkilendirilir. Bu anlatıya dayanarak ilgili alan, suyu ve balığıyla kutsal kabul edilir. Bu alanda çeşme ve balıkların yanı sıra oradaki suların kaynakları⁶ olduğu belirtilen kuyular da kutlu sayılır.



Görsel 2: Balıklı Göl'ün kaynak yeri olduğuna inanılan kuyu, Şanlıurfa/Merkez



Görsel 3: Ayneliha kuyusundan çekilen suyun konulduğu kap, Şanlıurfa/Merkez

Diyarbakır'ın güneyinde şehre yaklaşık üç kilometre uzaklıkta bulunan “Kırklar Dağı”⁷ adı verilen mevkide aynı adı taşıyan bir kilise bulunur. Burada Süryani azizlerinden 40 şehidin⁸ gömülü olduğuna inanıldığı için hem kiliseye hem de bulunduğu düz tepeye “Kırklar” adı verilmiştir. Bu kilise kalıntısının mahzenindeki kuyuda su bulunur. Sıtmayı tedavi ettiğine inanılan ve “kırklar suyu” adı verilen bu suya hasta, üç çarşamba getirilir. Sudan içilerek ve banyo yapılarak yararlanır (Değer ve Beysanoğlu, 1992: 98).

Diyarbakır'ın Sur ilçesinde Şerabi/Nahırkıracı köyünde yer alan “Kuyudamı” adlı ziyaret de gerek anlatısı gerek ritüelleriyle Türkmen Alevi kültüründe önemli bir yer tutar. Adını içerisindeki kuyudan alan ziyarete yönelik anlatı, Ağuichen Ocağı'nın erenlerinin sır olduğuna atıfta bulunur:

Yöredeki inanışa göre, Kuyudamı'nda sır olduğuna inanılan Ağuichen Ocağı erenlerinden Seyyid Gerçek, Ağuichen'in (Seyyid Temiz'in) oğlu olan Seyyid Mençek'in oğullarından birisidir. Bir başka aktarıma göre de Kuyudamı'nda ilk sır olan eren, ocak pirlерinden Seyyid Mençek'tir. Ağuichen Ocağı'na mensup birçok eren ve inanç önderinin burada sır olduğu inancı sebebiyle, bu tekkeye “Kuyudamı” adı verilmiş ve burası bir ziyaret yeri hâline gelmiştir. Üç odalı bir ev şeklinde olan Kuyudamı'nın girişinde küçük bir koridor, koridorun sağında ikiye bölünmüş bir oda; koridorun devamında ve giriş kapısının tam karşısında iki basamak merdivenle çıkılan ve diğer odaya açılan bir kapı

5 “Hz. İsa'nın mendili” halk arasında Diyarbakır'ın Hani ilçesindeki Hamra Suyu'nun kutsallığının nedeni olarak da gösterilir.

6 Suyun bereket sağlayıcı rolü vardır; su, bu özelliği ile hayatın kaynakları arasında yer alır (Roux, 2011: 142).

7 Kırklar Dağı ile ilgili efsane ve türkü için bkz. (Karakas, 2020: 78).

8 Mardin'deki kırklar kilisesi ve kırk şehit anlatısıyla ilgili olarak bkz. (Uygur, 2010: 228-229).

vardır. Bu oda, geçmişte cemlerin yapıldığı “tekke”dir. Tekkenin giriş kapısının hemen solunda ise “Kuyudamı” adı verilen ve içerisinde, sırdan var olduğuna inanılan kutsal kuyunun bulunduğu ziyaret yeri vardır (Akın, 2020: 96, 97).

Ziyaret sırasında kutsal yerde mum yakılır ve yedi yuvarlak taş üst üste dizilerek dilek dilenir.⁹ “Ağuiçen Ocağı Kuyudamı ziyareti, yöredeki Alevi inancına mensup toplulukların en önemli ziyaretgâhlarından. Adak, şifa ve dilek için gelen ziyaretçilerin yanında geçmiş yıllarda geleneksel ‘düşkün kaldırma ve görgü kurbanı cemlerinin’ burada gerçekleştirildiği ve yörede Ağuiçen Ocağı’nın “Düşkün Kaldırma Ocağı” olduğu tespit edilmiştir” (Akın, 2020: 98).



Görsel 4: Kuyudamı Ziyareti, Diyarbakır/Nahırkıracı Köyü (Akın, 2020: 99).

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde bilhassa cami/türbelerde bulunan kuyu sularının şifa verici özelliklerinin olduğuna inanılır. Kutsal alanın sahibinin gücüyle kutsiyet kazanmış bu suların farklı ihtiyaçlar doğrultusunda yararlanır. Bu kuyu sularından içilerek, sularıyla banyo yapılarak; kuyulara iğne atılarak, adak nesnesi bırakılarak şifa aranır. Türbe/cami merkezi esasında gerçekleştirilen ritüellerin kuyu ile de kesiştiği örneklerde hasta bedeninin suyla teması sağlanır. Hastanın kutsal su unsuruyla şifa bulacağına yönelik inanış, geçmişte eylemi icra edenlerin iyileştiklerine dair anlatılarla desteklenerek güçlenir.

Siirt il merkezinde cami ve türbelerde yer alan kuyuların şifa amaçlı kullanıldıkları görülür. A’dan Z’ye hemen her sıkıntı ve problem karşısında ziyaret edilen kutsal mekân kuyularının buldukları yerler, yörenin karizmatik şahsiyetlerinin kabirleriyle yakından ilişkilidir. Kerametleri ve örnek yaşamları ile toplumun dinî önderleri sayılan ulu zatların türbe/camilerinde yer alan kuyuları sıradan mekânlardan ayrılır. Bu kuyular ve suları, özel isteklerin karşılanması ve henüz sahip olunmayan şeylerin elde edilmesi amacıyla sıklıkla ziyaret edilir. Yörede birçok ilde kutsal mekânlarla ilişkili şifa verici vasıfları olan kuyular bulunur. Siirt merkezde yer alan ve kuyu figürüyle karşımıza çıkan bu kutsal mekânlar şunlardır: Şeyh Cerrah türbesi, Şeyh Nakkaş türbesi, Şeyhü’l Horani türbesi, Şeyhü’s Sibire türbesi, Şeyh Halef Camisi, Şeyh Münkedir Camisi, Uvendurra Camisi, Şeyh Muhammed Termili Camisi, El Fahr Camisi.

Cami ve türbelerde bulunan bu mekânlar, kuyularla ilgili ritüellere sahne olacak şekilde çeşitli amaçlarla ziyaret edilir. Kişinin ihtiyaçları ve sorunları, kuyu ziyaretlerinin temelini teşkil eder. Örneğin emziren bir annenin sütünün yetersizliği, kutsal kuyuya gitmek için bir neden oluşturur.

9 2020-2022 yılları içinde yaptığımız saha çalışmalarında Diyarbakır’ın Bismil ilçesindeki Alevi Türkmen köylerindeki ziyaret yerlerinde “mum yakma” ve “yedi taş üst üste koyma” ritüellerine sıklıkla rastlandığını tespit ettik.

Yeni doğum yapmış kadınlara sütlerinin artması için Siirt merkezde Algül Mahallesi'nde bulunan "Uvendurra Camisi'ne"¹⁰ gitmesi gerektiği söylenir. Buradaki kuyuya arpa atılır. İmam Ali'nin "dıbbesi"nin (ayısının) geceleri gelip o arpaları yediğine inanılır. Kuyudan su alınarak bebeklerin eli yüzü yıkanır. Annelere kuyudan alınan su içirilir. Yıllar sonra kuyudan su çekilerek çeşme yapılmış ve suyun daha rahat alınması sağlanmıştır (K1, K3).

Geçmiş yıllarda çeşme, kuyu, göl ve nehir gibi birçok su kaynağı, anne sütünün arttırılması amacıyla ziyaret edilmiştir. Ziyaretin su kaynaklarına¹¹ yönelik yapılması anne sütü ile su arasında benzerlik ilişkisi kurulmuş olmasından kaynaklanır. Ritüellerde genel olarak olmayan ya da az olduğu için bebeği doyurmayan anne sütünün suyun bolca olduğu alanlar ziyaret edilerek arttırılması amaçlanmıştır. Kısacası ritüelde "Benzer benzeri doğurur." ilkesinden hareket edildiği düşünülebilir.



Görsel 5: Uvendurra Camisi Kuyusu, Siirt/Merkez

Uvendurra Camisi'ndeki kuyu, çocuk sahibi olmak isteyen kadınlarca da ziyaret edilir; türbe yanındaki dibek taşına arpa konur. Kuyuda yaşadığına inanılan bir tayın bu arpaları yediğine inanılır (Taşpınar, 2006: 139). Ayrıca Siirt'in Kooperatif Mahallesi'nde Devlet Hastanesi yakınında yer alan Şeyh Muhammed Termili (Termo) Camisi'nin arka tarafında bulunan kuyu suyundan da çocuk sahibi olmak için yararlanılır. Camiye salı veya perşembe günleri gidilir ve ulu zatın mezarının olduğu yere çatallı iğne bırakılır. Ziyaret sonrası doğan çocuğa -erkekse- Muhammed veya Ahmet isimlerinden biri verilir. "Şeyh Termo'nun kuyu suyu, sarılık hastalığının tedavisinde de kullanılır" (Karakas, 2012: 2156). Şeyh Muhammed Termili Camisi'nin arka bölümünde kapalı alanda bulunan kuyunun ağzı kapatılmış, kuyu suyu borular yardımıyla cami çeşmelerine aktarılmıştır. Geçmiş yıllarda Şeyh Termo'nun kuyu suyundan mekân içinde banyo yapılarak istifade edilirken günümüzde ise sağaltım süreci, suyun beş litrelik şişelerin doldurularak eve götürülmesi ile gerçekleştirilmektedir.

10 Uvendurra kelimesi, uven ve durra sözcüklerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Kaynak şahıslardan birinden aldığımız bilgiye göre uven, süt; durra ise kuyu anlamına gelmektedir.

11 Anne sütünü artırma uygulamalarının bir kısmı ise kutsal çeşme unsuruyla kesişmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. (Karakas, 2021a: 37).



Görsel 6: Şeyh Muhammed Termili Camisi Kuyu Çeşmesi, Siirt/Merkez¹²

Siirt'in merkez ilçesinde Şeyh Münkedir Camisi'nde bulunan kuyuya su almak için üç hafta perşembe günü üst üste gidilir. Bu camiye gidenlerin her türlü dileğine kavuşacağına inanılır. Kutsal alan, özellikle sınavlarda başarılı olmak için ziyaret edilir, camiye bir çeyrek altın adanır. Daha sonra kuyudan su alınarak çocuklara içirilir. Dileğin gerçekleşmesi durumunda çeyrek altın alınıp camide bulunan para kutusuna atılır (K4, K5).



Görsel 7: Şeyh Münkedir Kuyusu, Siirt/Merkez

¹² Caminin arka kısmında yer alan kuyunun ağzı kapatılmış ve kuyu suyunun bir musluk aracılığıyla kullanılması sağlanmıştır.

Siirt'te bulunan Şeyh Halef Camisi'ndeki kuyu suyunun şifalı olduğuna inanılır. Bu su; ağır konuşan, dili geç açılan, yaramaz, aksi çocuklara içirilerek şifa temenni edilir. Şeyh Halef'teki su, aynı zamanda zihin açıklığı için öğrencilere ve Kur'an-ı Kerim'i yeni öğrenmeye başlayan kişilere içirilir (Karakaş, 2020: 124). Özellikle üç cuma üst üste ziyaret edilen "türbedeki kuyu suyunun, sıtmaya iyi geldiği de söylenir (Taşpınar, 2006: 109). Günümüzde kuyudaki su borularla dışarı taşınarak bir çeşme yapılmış ve halkın kullanımına sunulmuştur.

"Siirt'in Doğan Mahallesi'nde bulunan Şeyhü's Sibre'ye devamlı ağlayan çocuklar götürülür. Türbenin yanındaki kuyuya iğne atılır. Bu iğnenin çocukların ağlamasına sebep olan cin/peri gibi varlıklara batacağına, böylelikle çocukların da ağlamayacaklarına inanılır" (Yılmaz, 1984: 39). Şeyhüs Sibre türbesindeki kuyu suyunun sıtmaya, aynı zamanda zekâ geriliği olan çocuklara iyi geldiği belirtilir. Ziyaret, üç cuma üst üste tekrar edilir.

Kaşıntıdan kurtulmak için Siirt il merkezinde bulunan Şeyhü'l Horani türbesindeki kuyu suyu ile banyo yapılır. Doğum esnasında zorluk çeken kadına, Şeyh Cerrah türbesindeki kuyu suyundan doğumun kolaylaşması amacıyla içirilir (Taşpınar, 2006: 111, 112). Siirt merkezde bulunan Şeyh Nakkaş türbesindeki kuyu suyu, geçmiş dönemlerde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlarca ziyaret edilir ve türbeye bir adet süpürge bırakılırdı. Günümüzde kuyunun üstü betonla örtülmüştür. Siirt il merkezindeki El Fahr Camisi'nde¹³ bulunan kuyudan şifa amaçlı yararlanılır, günümüzde çeşme aracılığıyla suyun alınması sağlanmıştır.



Görsel 8: El Fahr Camisi Kuyu Çeşmesi, Siirt



Görsel 9: Şeyh Halef Camisi Kuyu Çeşmesi, Siirt

Türbe/cami avlularında bulunan kuyulara Gaziantep, Adıyaman, Batman ve Cizre'de de rastlanır. Bu kuyular, büyük ölçüde, halk hekimliği uygulamalarında kullanılır: Adıyaman'ın yaklaşık yedi kilometre kuzeybatısında yer alan İndere köyündeki Şeyh Abdurrahman-i Erzincanî türbesinin avlusunda bulunan kuyu suyundan içilerek şifa aranır. Felç geçiren, psikolojik sorunlar yaşayan kişiler ve aşırı derecede yaramaz olan çocuklar buraya getirilir. Cuma gecesini ziyarette geçirilir (Çiftçi, 2019: 59). Gaziantep-Adana yolu üzerinde Nurdağı ilçesine bağlı Durmuşlar köyünde bulunan Ökkaşe türbesindeki kuyu kutsal kabul edilir. Bu kuyunun şifa sunuculuğu içindeki suyun "zembem" olduğu inanışından kaynaklanır (Bozyiğit, 2011: 90). Cizre'deki "Hamedil Hevas" türbesine yaramaz çocuklar götürülür. Türbe yakınında bulunan kuyunun kovası, çocuğun başına geçirilir. Bu sayede çocuğun akıllı olacağına inanılır (Karakaş, 2020: 284). "Romatizma rahatsızlığından kurtulmak için Batman il merkezine bağlı Recepler köyünde bulunan Şahkulu (Şakuli) ziyaretinin yanında bulunan kuyu suyundan içilir" (K2).

İdil ile Midyat arasında dağlık bir alanda bulunan "Şeyh Ahe Besa" adı verilen kutsal mekânda bulunan kuyu suyunun şifalı olduğuna inanılır. Yöre insanı tarafından oldukça yoğun bir şekilde ziyaret edilen alan, ritüel yoğunluğu ile de dikkati çeker.

13 El Fahr Camisi'nin Arapça karşılığı olarak Camehil Fağor kullanılır.



Görsel 10: Şeyh Ahe Besa Kuyusu, Mardin/Midyat

Kutsal mekân kuyuları cami ve türbelerle sınırlı değildir. Mardin’de kilise ve manastırlarda bulunan kuyuların da şifa vericiliğine ve kutsallığına inanılır. “Burada gerçekleştirilen ritüellerin sonunda kuyunun şifa veren suyundan içilir ya da suyuyla yıkanılır” (Uygur, 2015: 490).

Yörede Sünni, Alevi veya Süryani toplulukların kutsal mekânlarda yer alan kuyulardan yararlanma şekilleri oldukça benzerdir. Kutsal mekân kuyuları, Sünni topluluklarda çoğunlukla türbe/camilerde, Alevilerde ocaklara mahsus ziyaret yerlerinde, Süryanilerde ise kilise ve manastırlarda yer almaktadır. Tüm bunlar, kutsal kuyu sembolizminin ibadetlerin icra edildiği mekânlarla bütünleşerek anlam kazandığının göstergesi sayılır.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde kuyu sembolizminin ağırlıklı olarak hissedildiği kutsal mekânların nerede bulunduğu, neden, niçin ve ne zaman ziyaret edildiği ile ziyaret esnasında neler yapıldığı aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak verilmiştir:

Güneydoğu Anadolu'daki Kutsal Mekân Kuyularına Yönelik Tespitler Tablosu

Kuyunun Adı	Yeri	Niçin Gidildiği	Ritüeli	Zamanı	Şifanın kaynağı
Yeşilsu	Siirt/Tillo	Şifa	Su içme	Her gün	İsmail Fakirullah
Balıkli Göl Kuyusu	Şanlıurfa/Merkez	Şifa	Su içme	Her gün	Hız. İbrahim
Kırklar kuyusu	Diyarbakır/Merkez	Şifa	Su içme/banyo yapma	Çarşamba	Kırk aziz
Kuyudamı ziyareti	Diyarbakır/Nahırkıracı Köyü	Adak, dilek, şifa	Su içme, mum yakma, taş dizme	Her gün	Ocak erenlerin sır olması
Uvendurra Camisi	Siirt/Merkez	Anne sütü ve çocuk isteği	Arpa koyma, sudan içme	Her gün	İmam Ali'nin dıbbesi (ayısı)
Şeyh Muhammed Termili	Siirt/Merkez	Sarılık tedavisi, çocuk isteği	Banyo yapma, Çatalı iğne bırakma	Salı, perşembe	Şeyhin yaşamı
Şeyh Münkedir	Siirt/Merkez	Zihin açma	Çeyrek altın adama	Perşembe	Şeyhin yaşamı
Şeyh Halef	Siirt/Merkez	Dil ve zihin açma, sıtma tedavisi	Su içme	Üç cuma	Şeyhin yaşamı
Şeyhü's Sibre	Siirt/Merkez	Zihin açma; sıtmanın ve ağlayan çocukların tedavisi	Kuyuya iğne atma	Üç cuma	Şeyhin yaşamı
Şeyhü'l Horani	Siirt/Merkez	Kaşıntının tedavisi	Su içme	Her gün	Şeyhin yaşamı
Şeyh Cerrah	Siirt/Merkez	Doğumun kolaylaşması	Su içme	Her gün	Şeyhin yaşamı
Şeyh Nakkaş	Siirt/Merkez	Çocuk isteği	Türbeye süpürge bırakma		Şeyhin yaşamı
El Fahr Camisi	Siirt/Merkez	Şifa	Su içme	Her gün	Şeyhin yaşamı
Şeyh Abdurrahman-i Erzincanî türbesi	Adıyaman/İndere köyü	Felç ve ruhsal tedavi	Su içme	Her gün	Şeyhin yaşamı
Ökkaşe türbesi	Gaziantep/Nurdağı	Şifa	Su içme	Her gün	Zemzem suyu
Hamedil Hevas türbesi	Şırnak/Cizre	Yaramaz çocukların tedavisi	Kuyunun kovasının çocuğun başına geçirilmesi	Her gün	-
Şahkulu ziyareti	Batman/Recepler köyü	Romatizma	Su içme	Her gün	-
Şeyh Ahe Besa	Mardin/Midyat	Şifa	Su içme	Her gün	Şeyhin yaşamı

İnsanoğlunun görünmeyen, karanlıkta kalan taraflarının sembolik tezahürü olan kuyu, ritüellerde karanlıktan aydınlığa geçmenin bir yolu, eşiği olarak kullanılmıştır. Bir kısmı kutsal insan figürünün yaşam öyküsünden ilham alan bu kuyularda icra edilen ritüeller hakkında ise şunları söyleyebiliriz:

1. Kuyu suyu içilir, aynı zamanda şifanın devamlılığını sağlamak amacıyla eve götürülür.
2. Kutsal mekânlarda yer alan kuyu sularıyla yıkanılır.¹⁴
3. Kutsal mekânlardaki bazı kuyulara iğne atılır.
4. Kutsal mekânlardaki kuyu ziyaretlerinde saç yapılır. (Süpürge, arpa veya çeyrek altın bırakma vb.)
5. Ziyaretler belirli günlerde ve genellikle “üç” formel sayısınca tekrarlanır.

14 “Türbe veya camide bulunan kuyu suyu ile yıkanma ritüeli, ilk kozmik eylemin tekrarından başka bir şey değildir” (Karakas, 2012: 2149).

Sonuç

Arzuların gerçekleşmesi, eksikliklerin giderilmesi için olağanüstü ve sıradan olmayan mekânlara ihtiyaç vardır. Bu mekânlardan biri olan kuyu, salt halk anlatılarının değil birçok inanış ve ritüelin de duraklarından biri olmuştur. Anne arketipinin tezahürlerinden biri olan kuyu ile birey, tekrar yer altının rahmine yani kuyuya başvurarak eksikliklerini tamamlamayı ve arzularını yatıştırmayı amaçlamıştır.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde peygamber, eren, şeyh, aziz vb. ulu zatların yaşam öykülerinden beslenen kutsal kuyular vardır. Şanlıurfa'da Hz. İbrahim ile Nemrut hikâyesine, aynı zamanda Hz. İsa'ya atıfta bulunan kuyular bulunur. Siirt'in Tillo ilçesinde ise İsmail Fakirullah'ın yaşamıyla ilişkili günümüzde de oldukça işlevsel olarak kullanılan "Yeşilsu" kuyusu şifa arayıcıların durak noktalarından birini oluşturur. Diyarbakır'da Şerabi/Nahırkıracı köyünde yer alan "Kuyudamı" ziyaretine yönelik anlatı, Ağuiçen Ocağı'nın erenlerinin sır olduğunu anlatarak Türkmen Alevi topluluğunu ritüele çağırır.

Diyarbakır, Şanlıurfa, Gaziantep, Adıyaman, Batman, Siirt ve Şırnak'ta yer alan,¹⁵ büyük ölçüde kutsal bir insan figürüyle anlam kazanan kuyu suları, muhtelif rahatsızlıkların tedavisinde kullanılır. Karizmatik şahsiyetlerin adlarıyla anılan kuyular ve suları, belirli niyetler için ziyaret edilir. Bu kuyulardan genellikle çocuk sahibi olmak, anne sütünü arttırmak, zekâyı açmak, yaramaz çocukları uslandırmak; bazı cilt rahatsızlıklarından, sıtma ve sarılıktan kurtulmak amacıyla istifade edilir.

15 Siirt il merkezinde ve ilçelerinde kutsal mekânlara yönelik ziyaretler, canlılığını muhafaza etmektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. (Karakas, 2014).

Kaynakça

- Akın, Bülent. "Kutsal Mekânların Yolundan Alevi Ocaklarının İzini Sürmek" *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-I* (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği), Editör: Bülent Akın, 73-115. Çanakkale: Paradigma Yayınları, 1. basım, 2020.
- Ardıçlı, Orhan. *Büyük Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2. basım, 1997.
- Bozyiğit, Nuray. *Gaziantep'te Halk Hekimliği (Merkez)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Çelikten, Hakan. "Ekoeleştirel Yaklaşım Bağlamında Şanlıurfa Efsaneleri", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (2020), 107-126.
- Çiftçi, Tekin. *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.
- Değer, Mebrure ve Beysanoğlu, Şevket. *Diyarbakır Folklorunda Halk Hekimliği*, San Matbaası: Ankara, 1992.
- Gardin, Nanon vd. *Larousse Semboller Sözlüğü*, Çev. Beyza Akşit, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. basım, 2006.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları*. Ankara: Berikan Yayınları, 2011a.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Ankara: Berikan Yayınları, 2011b.
- Karakaş, Rezan. "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic*, Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, (2012). 2149-2161, Ankara, Turkey.
- Karakaş, Rezan. *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*, Ankara: Maya Akademi Yayınları, 1. basım, 2014.
- Karakaş, Rezan. *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*, Ankara: Gazi Kitabevi, 1. basım, 2020.
- Karakaş, Rezan. "Kutsalın İki Yüzü: Şifa Veren ve Korku Salan Yönleriyle Çeşmeler", *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-II*, (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği), Editör: Rezan Karakaş, 23-37. Paradigma Akademi, 1. basım, Çanakkale: 2021a.
- Karakaş, Rezan. "Kutsalın İki Yüzü: Şifa Veren ve Korku Salan Yönleriyle Kuyular", *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-II*, (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği), Editör: Rezan Karakaş. 53-68. Paradigma Akademi, 1. basım, Çanakkale: 2021b.
- Kurtoğlu, Mehmet. "Prophet Jesus (Pbuh) and the Legend of the Holy Cloth", *Şanlıurfa/The City of Civilizations Where Prophets Met*, ed. Alparslan Açıkgenç ve Abdullah Ekinci, 195-197. İstanbul: KUM Publishing, 2017.
- Özdemir, Serdar Deniz. *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Roux Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. basım, 2011.
- Schimmell, Annemarie. *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. basım, 2004.
- Taşpınar, İbrahim. *Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları*, Elazığ:Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Uygur, Hatice Kübra. *Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Uygur, Hatice Kübra. Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3/4, (2020a). 130-146.
- Uygur, Hatice Kübra. "Güneydoğu Anadolu Bölgesi Genelinde Bulunan İnanç Mekânlarına İşlevsel Bir Yaklaşım", *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-I* (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği). Editör: Bülent Akın, 39-73. Çanakkale: Paradigma Akademi, 1. basım, 2020b.
- Wilkinson, Philip. *Kökenleri ve Anlatılarıyla Efsaneler ve Mitler*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Fatih. *Siirt İl Merkezi Yöresel İnanışlar, Atasözleri, Gelenek ve Göreneklere*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, Bitirme Tezi, 1984.

Kaynak Kişiler

- K1: 1966 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, Siirt/Merkez, 23.01.2021
- K2: 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, ilkokul mezunu, Batman/Merkez, 20.01.2021
- K3: 1938 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt.
- K4: 1963 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Merkez, 18.02.2021
- K5: 1980 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Siirt/Merkez, 27.01.2021

EXTENDED ABSTRACT

In this study, produced from the TUBITAK project named “Sacred Places in Siirt, Diyarbakir and Mardin with Their Rituals and Narratives: Religious, Historical, Cultural and Literary Texture”, the wells in the sacred places in the Southeastern Anatolia Region were examined. In the research, which is the result of a long-term field study, it has been observed that there are various beliefs and rituals among the people regarding the wells located in sacred areas such as mosques, tombs and churches. The well, which is the symbolic manifestation of the dark side of human beings, has been used as a way and threshold of change/transformation, healing and rebirth in rituals.

In the data obtained by using observation and interview methods, it was determined that the local people benefited from the wells in the sacred places in the South East Anatolia Region to the maximum extent. For this reason, some well water was transferred through fountains. The rituals performed in these wells, most of which are inspired by the life story of the sacred human figure, are as follows:

1. Well water is drunk, at the same time it is taken home to ensure the continuation of the healing.
2. It is washed with the waters of the wells in the holy places.
3. Needles are thrown into some wells in holy places.
4. A votive object is left during the visits to the wells in the holy places. (Broom, barley or quarter gold coin etc.)
5. Visits are repeated on certain days and usually by the formal number of “three”.

Some of the wells in the region draw attention with their narratives: For example, the “Yeşilsu well” in Siirt’s Tillo district is like a home, a mother’s womb, which prepares the ground for the evolution of Ismail Fakirullah’s life and his rebirth. According to the narrative, he suddenly falls into this well one night while going to condolences; there he stays hungry and thirsty for a long time. After a while, Ismail Fakirullah, who was pulled out of the well, refuses to return to his home, retreats into seclusion and enters a new phase of life. Meanwhile, the waterless well where the guardian is staying is filled with water. From that day until today, the local people also benefit from this water for healing purposes.

Another example of a well that takes its power from the narrative is found in Şanlıurfa. The healing of the well here is based on the handkerchief of Jesus. The legend focuses on the relationship between the “sacred person and the object”. Considering that the items used by holy people are also contaminated with the holy, the source of the perception of the healing of the well is enlightened by the language of the legend.

The birth of Pool of Abraham (Balıklı Göl), located in the city center of Şanlıurfa, is associated with Abraham being thrown into the fire by Nemrut, the ruler of Edessa at that time. Based on this narrative, the area is considered sacred with its water and fish. In addition to the fountains and fish in this area, the wells that are stated to be the sources of the waters there are also considered blessed. In the legend about the visit to “Kuyudamı” in Şerabi/Nahırkıracı village in Diyarbakır, it is told that the saints of Agüçen quarry are secret.

In the Southeastern Anatolia Region, it is believed that the well waters found in mosques/shrines have healing properties. These waters, which have been sanctified by the power of the owner of the sanctuary, are used in line with different needs. By drinking the waters of these wells, taking a bath with its waters; Healing is sought by throwing needles into wells and leaving votive objects. In the examples where the rituals performed on the basis of the tomb/mosque center intersect with the well, the patient’s body is contacted with water. The belief that the patient will be healed with the element of holy water is strengthened by being supported by the narratives of those who performed the action in the past.

In the center of Siirt, the holy places named “Sheikh Cerrah tomb, Sheikh Nakkaş tomb, Şeyhü’l Horani tomb, Şeyhü’s Sibre tomb, Sheikh Halef Mosque, Şeyh Münkedir Mosque, Uvendurra Mosque, Şeyh Muhammed Termili Mosque, El Fahr Mosque” appear with well figures. The tomb of Sheikh Abdurrahman-i Erzincanî, which refers to the life of the sheikh in Indere village of Adıyaman, and the tomb of Ökkaşe, which is associated with zamzam water in Gaziantep’s Nurdağı district, also host sacred wells. Another healing center is the well, which was inspired by the martyrdom of forty saints in the Kırklar Mountain location in the center of Diyarbakır and used in the treatment of malaria.

Well waters in Diyarbakır, Şanlıurfa, Adıyaman, Gaziantep, Batman, Siirt and Şırnak, which are largely meaningful with a sacred human figure, are used in the treatment of various ailments. Wells and their waters, which are named after charismatic figures, are visited for specific purposes. Thus, ways are sought to benefit from the spirituality of

respected religious people who are described as “Sheikh, saint, sect leader”. These wells are generally used to have children, increase breast milk, open intelligence, and tame naughty children, It is also used to get rid of some skin diseases, malaria and jaundice.

The ways in which Sunni, Alevi or Syriac communities benefit from the wells in the holy places are quite similar. Sacred place wells are mostly located in mausoleums/mosques in Sunni communities, in visiting places for fires in Alevis, and in churches and monasteries in Assyrians. All these are considered as an indication that the symbolism of the sacred well gains meaning by integrating with the places where religions and beliefs are practiced.

Extraordinary and non-ordinary spaces are needed for the realization of desires and the elimination of deficiencies. The well, which is one of these places, has a central position in the visits of holy places in Turkish folk culture with its formal feature and its structure inspired by the “water” element it hides in its content. For this reason, the well has been one of the stops not only of folk narratives, but also of many beliefs and rituals. With the well, which is one of the manifestations of the mother archetype, the individual aimed to complete his deficiencies and appease his desires by resorting to the womb of the underground, namely the well.

İNGİLTERE’NİN ŞARK SİYASETİ VE OSMANLI VİLAYAT-I ŞARKİYYESİ’NE ETKİLERİ

Mehmet Rezan EKİNCİ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih bölümü,
merekinci@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3184-222X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 03/04/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/06/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1276500>

İlk halini okuyarak makaleye değerli görüşleriyle katkıda bulunan
Ercan Gümüş, Serhat Aras Tuna ve Fasih Dinç’e teşekkür ederim.

İngiltere'nin Şark Siyaseti ve Osmanlı Vilayat-I Şarkiyyesi'ne Etkileri

Öz

Şark Meselesi, 18. yüzyıldan itibaren gerileme sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'dan çıkarılması, topraklarının paylaşılması ve tasfiye edilmesi şeklinde geniş bir çerçevede incelenebilecek bir kavramdır. Bu manada batılı kuvvetlerin üzerinde uzlaştıkları ortak noktaları barındırmaktadır. Ancak bunun yanında her batılı devletin kendi menfaatine uygun biçimlendirdiği birden ziyade “Şark Meselesi” ve “Şark Siyaseti”nden bahsedilebilir. 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bu mesele çerçevesinde en fazla rekabet eden iki aktörden biri Rusya, diğeri de İngiltere'ydı. Rusya'nın büyük devlet olma hayallerine matuf sıcak denizlere inme girişiminin önünde, uzakdoğu sömürgelelerine giden yollarda tehdit kabul etmez bir set oluşturan İngiltere mevcuttu. Bu iki devletin Şark Meselesindeki çelişen çıkarları Osmanlı İmparatorluğu'nun son asrındaki diplomasisinde mühim bir meşguliyet arz etmiştir. Ayrıca Şark Meselesi, batılı devletlerin çıkarlarına göre farklı anlamlar ve politikalar da üretmişti. Bu bağlamda Osmanlı Vilayat-ı Şarkiyyesini de kapsar şekilde meselelerin farklı vechelere sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle bu mesele, Berlin Antlaşması'ndan sonra Ermeni meselesi ve azınlık hakları üzerinden yeni bir biçim kazanmıştı. Nitekim Akdeniz'den başlayarak Basra'ya doğru Osmanlı Şarkî Coğrafyası, uluslararası ekonomik pazarının bir parçası olarak başta Rusya ve İngiltere olmak üzere batılı kuvvetlerin rekabet sahasına dönüşmüştü. Bununla birlikte Osmanlı toprak bütünlüğünün parçalanması yönünde politika izlediği iddiasının aksine İngiltere, Osmanlı Vilayat-ı Şarkiyyesi'nde bunun zıddı bir siyaset izlemişti. Bu realite Baban mîri Ahmed Paşa, Revanduz mîri Mîr Muhammed Paşa Revanduzî, Cizre Mîri Bedirhan Paşa, Êzdin Şêr, Şeyh Ubeydullah gibi kimselerin liderliğini yaptığı Şark bölgesinde çıkan Kürd isyanlarındaki Osmanlı taraftarı tutumunda tesbit edilebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şark Meselesi, İngiliz Şark Siyaseti, Vilayat-ı Şarkiyye, Mîrlikler.

The Oriental Politics Of England And Its Effects On The Ottoman Eastern Provinces

Abstract

The Eastern Question is a concept that can be stretched to the expulsion of the Ottoman Empire from Europe in particular, or the division and liquidation of the Ottoman Empire, after the Ottoman Empire entered a period of significant decline since the 18th century. In this sense, although all western powers have common points, in reality, each western state has more than one “*Oriental Issue*” and “*Oriental Policy*” for its own benefit. Considering the 19th and 20th centuries of the Ottoman Empire, there were Russia, one of the two most competing actors around this issue, which targeted the attempt to reach the warm seas, and England, which was unwilling to accept rivals on the far east colonial routes. In particular, the conflicting interests of these two states in the oriental issue corresponded to an important occupation in the diplomacy of the Ottoman Empire in the last century. It should be noted that this issue includes different meanings and policies, including the Ottoman Province of the East, similar to the fact that the Eastern Question developed meanings and political styles according to different interests in the eyes of the western states. Especially after the Berlin Treaty, this issue gained a new form over the Armenian issue and minority rights. As a matter of fact, the Ottoman Eastern Geography, starting from the Mediterranean towards Basra, had turned into a competitive field of western powers, especially Russia and England, as a part of the international economic market. However, contrary to the claim that it followed a policy towards the disintegration of the Ottoman territorial integrity, England followed the opposite policy in the Ottoman Province of the East. This reality can be detected in the pro-Ottoman attitude in the Kurdish revolts in the eastern region led people such as Mîr Ahmed Pasha of Baban, Mîr Muhammed Pasha of Rawanduz, Mîr Bedirhan Pasha of Cizre, Yazdan Sher, Sheikh Ubeydullah of Nehri.

Keywords: Eastern Question, British Oriental Politics, Eastern Provinces, Emirates.

Giriş

1789 Fransız Devrimi, ülke sınırlarını aşan önemli değişikliklere sebep oldu. İngiltere ilk başlarda devrimin etkilerine olumlu yaklaşmıştır. Zira meşruti monarşi İngiltere'nin yabancı olmadığı bir yönetim modeliydi. İngiltere o dönemde dış ticaretini arttırmaya yoğunlaşmış biçimde olayları uzaktan izlemekteydi.¹ Ne var ki Fransa'nın Nice, Savoie ve Belçika'yı ele geçirmesinin ardından devrim rüzgarının etkisiyle Nice, Savoie ve Ren halkının kendi arzularıyla Fransa'ya katılmaları, İngiltere'de politika değişikliğine sebep oldu. Fransa, İsviçre ve İskandinav ülkeleri haricinde tüm Avrupa'yla savaşa girdi. Böylece gerek devrimin etkileri gerekse Napoleon'un hem Avrupa kıtasında hem de dışında yol açtığı harita değişiklikleri, Fransa karşıtı ittifakların doğmasına sebep oldu.² Napoleon, İngiltere'yi ancak denizlerde yendiği takdirde dize getirebileceği inancıyla onun can damarı olan Hindistan ticaret yolunu kesmek için Mısır'ı ele geçirmeyi planladı. Bu hamlesiyle yeni bir düşman daha edinmiş oldu. 1798'de Napoleon Osmanlı hakimiyetindeki Mısır'ı işgal etti. Bu olay; Osmanlı, İngiliz ve Rusya'yı Fransa'ya karşı birleştirdi ve Rus savaş filosunun tarihte ilk kez boğazları aşarak Akdeniz'e inmesine yol açtı. Rus ve İngiliz yakınlaşmasının da önünü açan bu olay, *boğazlar meselesi* olarak anılmıştır ve Osmanlı-Rus ilişkilerinin temel açmazlarından önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur.³ Bu hamleler Kraliçe Elizabeth'in 16. yüzyılda: "*Güce giden yol zenginlikten, zenginliğe giden yol ticaretten geçer*"; şeklindeki ilkeleşmiş ifadesine dayalı İngiltere'nin diplomatik pratiklerinin iktisadi bir zemine dayandığını ortaya koymaktadır. İngilizlerin sözkonusu iktisadi kaygısına dayalı ilk adımı, Fransız hamlesinin ardından 1807'de Mısır'a bir işgal girişimi gerçekleştirmesi olur; ancak başarısız sonuçlanır. Bu adım İngilizlerin Fransızların elinden Mısır'ı geri almak için Osmanlılarla beraber hareket etmesinin üzerinden çok geçmeden yapılmış olup İngilizlerin Akdeniz'de var olma iştiağını göstermesi bakımından önemlidir.⁴ Bu açıdan İngiltere diplomasisinin ticaret temelli yürütüldüğünün vurgulanması icap eder. İngilizlerin benzer türden hamleleri, Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma şeklinde tezahür eden siyasetinin nedenlerini somutlaştırmaktadır. İngiltere için bu saik, Rusya ve Fransa gibi büyük güçlerin Osmanlı'dan toprak parçası koparmasındansa, Osmanlı'nın zayıf kalarak İngiliz iktisadi çıkarlarını devam ettirebilmesi pragmatizmini yansıtmaktadır.

Fransa'nın, devrim ilkeleriyle ters düşen biçimdeki sömürgecilikte hız kesmeyen atakları, Avrupa kıtasını aşarak bir Akdeniz ülkesi olan Osmanlı ülkesine ulaşmış oldu. 18. yüzyılın sonundaki bu Fransız hamlesi, Osmanlı tarihine köklü bir değişim getiren dönüm noktası olma özelliği gösterir. Bu olay, Akdeniz'e inme hayallerini strateji haline getirmiş olan Rusya'ya Osmanlı rızasıyla boğazlardan geçme fırsatı sunmuş olmakla kalmadı. Aynı zamanda İngiltere ile de kıta Avrupası'nda bir Avrupalı ülkeye karşı ittifak ilişkilerinin temelini attı. 19. yüzyıl boyunca inişli çıkışlı ilişkilerine ve çelişkilerine rağmen İngiltere ile Rusya'nın birçok noktada ortak zeminde buluşmuş olması dikkat çekicidir. Temel iktisadi ve sömürge çıkarlarına ters bir durum olmadığı müddetçe İngiltere için diğer meseleler, tali durumlar ve olgular olarak görülmüştür. Modern sömürgeciliğin ve deniz aşırı ticaretinin bu yüzyıldaki önemli temsilcisi olan İngiltere'nin bu tutumu, onun kendine özgü bir "*Şark Siyaseti*" izleği oluşmasını sağlamıştır.

İngilizlerin 19. yüzyıl dünyasının hegemonik lideri olması hasebiyle, Uzakdoğu'ya giden hat güzergahında bulunan Osmanlı-İran coğrafyasında, *mümkün mertebe öngörülebilir merkezi otoritelerin* ve nüfuzlarının desteklenmesi biçiminde bir politika izlemiştir. Zira, bu bölgelerde merkezi idarenin direkt kontrolü altında olmayan yurtluk-ocaklık, hükümet sancaklar, salyane statülü idareler ve ayanlar gibi adem-i merkezîyetçi idari unsurların varlığı, serbest ticari nizamın uygulanmasının önünde bir engel teşkil etmekteydi. Merkezi idarenin baskılandığı mahallerde, malların adem-i merkezîyetçi idarelerin iç gümrük duvarlarına takılmaları sebebiyle, emtianın herhangi bir engele takılmadan dolaşımı esaslı zarar görmekteydi. İç gümrüklerin kaldırılarak merkezîyetçi devlet modeli nizamının güçlendirilmesi gerekmektedir.⁵ İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma refleksinin ve siyasetinin temelinde, aslında serbest ticari nizamın tüm Osmanlı coğrafyasının öngörülebilir bir merkezîyetçiliğe dayandırılması esaslı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre, Osmanlı merkezîleşme ve modernleşme politikaları çerçevesinde, Vilayat-ı Şarkîye'de bulunan adem-i merkezîyetçi idarelerin tasfiyesinin, aslında Avrupa iktisadi yayılımının dayattığı ihtiyacı ve mecburî bir dayatma ilişkisi *süreciyle* gerçekleştiği iddia edilmektedir.⁶

1 Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih I*, (İstanbul: İ. Ü. İktisat Fakültesi Yay, 1982), 134.

2 Fahir Armaoğlu, 20. yy. *Siyasi Tarihi*, (İstanbul: Alkım Yay. 2005), s.7; Coşkun Üçok, *Siyasal Tarih 1789-1960*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Yay., 1975), 48-67, Ateş, *Siyasal Tarih I*, 139-140, 146.

3 Ateş, *Siyasal Tarih I*, 148-149; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa" *Osmanlı Devleti Tarihi*, C.1, Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), (İstanbul: Feza Gazetecilik, 1999), 76-79; Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/352-357.

4 Yaprak Eran, "Türk-İngiliz İlişkileri ve Arkeoloji", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 123 (Mart 2004) 32.

5 Reşat Kasaba, "Treatise and Friendships: British Imperialism, the Ottoman Empire, and China in the Nineteenth Century", *Journal of World History* Vol. 4, No. 2. (1993), 227'den aktaran: Fasih Dinç, "19. Yüzyıl Osmanlı Merkezîleşmesinin Serbest Ticaret Faaliyetleriyle İlişkisi: Osmanlı Irak'ı Örneği", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 29 (Şubat 2022), 400-401.

6 Wallerstein I. & Decdeli, H. & Kasaba, R., "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisi ile Bütünleşme Süreci", *Toplum ve Bilim*, 23,

Bu çalışma, İngiliz şark siyasetinin belirtilen iktisadi temeller üzerine inşa edildiğine ve bunun Vilayat-ı Şarkiyeye siyasetlerindeki tesirlerine dikkat çekmektedir. Özellikle İngilizlerin Osmanlı toprak bütünlüğünü korumacı ve merkezi otoritesini güçlü kılma eksenindeki politikalarının, Osmanlı ve İran'daki misyonları aracılığıyla 19. yüzyılın başından sonuna kadar Şark sahasındaki Kürd hareketleri üzerinden nasıl müdahil olduklarına odaklanılmaktadır. İngilizlerin Osmanlı veya İran aleyhine bir tutum sergilediklerine olan yaygın kanaatin yanlışlığı sorgulanmaktadır. Çalışmanın zaman sınırı, 19. yüzyılın başından son çeyreğine kadarki zaman dilimini kapsamaktadır. Ayrıca Vilayat-ı Şarkiyeye ile Osmanlı-İran ara coğrafyası ve Basra Körfezi'ne kadar uzanan saha kast edilmiştir. Çalışmada, dönemin aktörlerinin tutumlarının tezahürü olan politikalarını ve demeçlerini içeren süreli yayınlar ve arşiv vesikaları temel olmak üzere ilgili telif eserler birlikte değerlendirilmiştir.

1. Şark Meselesi'nin Doğuşu ve İngiltere'nin Tutumu

Şark Meselesi'nin doğuşu, amacı ve hedeflerinin kapsamı konusunda farklı görüşler vardır.⁷ Buna rağmen tarihsel olarak bu terimin ortaya çıkışına odaklanıldığında, Fransa menşeli tehditlerle başlayan bir dizi saldırının ardından kaynaklandığı görülür. Ulusal haklar talepli hareketler, birçok devlet tarafından varlıklarına yönelik önemli tehditler şeklinde algılandı. Bunun üzerine Osmanlı ve Fransa dışındaki dört büyük devletten İngiltere, Rusya, Prusya ve Avusturya 1815'te Viyana Kongresi'nde bir araya geldi. Çok uluslu Avusturya'nın başbakanı Metternich, oluşturduğu tehlikeyi vebaya benzettiği ulusçuluk akımına çözümler bulmak üzere, güçlü devletlerin ortak bir tutum belirlemesi arzusuyla konferansa ev sahipliği yaptı.⁸ Osmanlı'nın yokluğundaki kongre esnasında Rus temsilcileri kongrenin katılımcı üyelerinin dikkatini, gündemin dışında Osmanlı'daki Hristiyan halkın haklarına çekti. Rus delegeleri bu durumu "Şark Meselesi" olarak formüle etti ve diğer ülke temsilcilerinin de katkılarıyla bu tanım yaygınlık kazandı.⁹

19. yüzyılın başlarına kadar Britanya Krallığı'nın Osmanlı Devleti'ne bakışını, İngilizlerin Osmanlı topraklarına atadığı elçi ve konsolosluk görevlilerine ve bunların niteliğine bakarak anlamak mümkündür.¹⁰ İngiltere, hükümetinin ilk Osmanlı elçisi olan William Harbourne'ü 1581'de atamıştır. Harbourne'ün kraliçe Elizabeth'ten Sultan 3. Murad'a getirdiği mektup, Osmanlı ve İngiltere arasındaki ilk yazışma ve diplomatikası olma özelliği taşır. Kraliçe 1825'e kadar yaklaşık 245 yıl sürecek İngiliz tüccarlarının merkezi konumundaki Levant Şirketi'nin kurulmasını aynı yıl onaylar ve Osmanlı topraklarında çeşitli konsolosluklar kurulur. Bu noktadaki en önemli ayrıntı, 19. yüzyılın başlarına kadarki İngiliz elçi ve konsoloslarının İngiltere hükümetinin resmi memurları olarak atanmamış olmaları yani, maaşlarını aldıkları Levant Şirketi'nin atadığı kimseler olmasıdır. O dönem İngiliz diplomatlarının görev tanımı, İngiliz tüccarlarının Osmanlı Devleti'ndeki ticari ilişkilerinde onlara rehberlik etmek ve destek olmaktan ibaretti. İngiltere'nin, giderlerini karşılayarak elçi tayini prosedürü ise ancak 1820'li senelerde başladı.¹¹ Başlarda Osmanlı-İngiliz diplomatik ilişkilerinin açıkça ekonomik temelde ilerlediğini göstermesi bakımından bu parametreler oldukça ilgi çekicidir. Aslında İngiltere için, onun ticari ve siyasi menfaatlerinin aleyhine istikamette olmayan dengelerin kendi makul sınırları çerçevesinde değişmesi pek bir sorun oluşturmamıştır.

19. yüzyılın son çeyreğinde Şark Meselesi, İngiliz hükümeti ve muhaliflerinin politik çekişmelerine konu olacak biçimde aktüelliğini ortaya koyuyordu. Öyle ki muhalif politik mahfiller, İngiliz Hükümeti'ni uygulanmasını istedikleri ıslahatlar konusunda Osmanlı Hükümeti'ni yeterince sıkıştırmadıkları biçiminde eleştiriyorlardı. Hatta Berlin Muahedesi'ni¹² müteakib ıslahatların yeterince uygulanıp uygulanmadığını yerinde tesbit etmek üzere İngiltere'den gelen iki muhalif parti parlamento üyesi İngiliz elçi Layard eşliğinde Abdülhamid Han ile görüşmüşlerdi.¹³ Mabeyn Feriki Said Paşa'nın tercüman olarak bulunduğu bu toplantıda muhalif vekiller, İngiltere parlamento usulüne göre,

(1983), 53 ve Wallerstein, I., *Modern Dünya Sistemi*, Çeviren: Latif Boyacı, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 177'den akt: Dinç, "19. Yüzyıl Osmanlı Merkezileşmesi...", 401.

7 Musa Gümüş, "Namık Kemâl'e Göre "Şark Meselesi" ve Osmanlı Devleti'ni Çöküşü Götüren Sorunlar" *History Studies, Ortadoğu Özel Sayısı*, (2010), 147-161; Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *Doğu-Batı Dergisi*, Halil İnalıcık Armağanı, (2009), 386-403.

8 Ateş, *Siyasal Tarih I*, 166-167.

9 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, (7. Baskı), (Ankara: TTK Yay., 1999), 203-204.

10 İlk dönem Osmanlı İngiltere ilişkilerine dair bkz., Hâmit Dereli, *Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1951); A. Nimet Kurat, *Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1958); Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı-İngiliz İktisadî Münasebetleri*, C. I, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1974); Ömer Kürkcüoğlu, *Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yay., 1978); Ali İhsan Bağış, *Britain and the Struggle for the Integrity of the Ottoman Empire. Sir Robert Ainslie's Embassy to Istanbul, 1776-1794*, (İstanbul: Isis Yayıncılık, 1984).

11 Eran, "Türk-İngiliz İlişkileri...", 29-30.

12 Berlin Kongresi, Matbaa-yı Amire, H. 1298.

13 Austen Henry Layard, *The Queen's Ambassador to the Sultan: Memoirs of Sir Henry A. Layard's Constantinople Embassy, 1877-1880*, (Ed. Sinan Kunalp), (Isis Press, 2009).

halkı bilgilendirme vazifeleri gereği, ıslahatların tamamıyla uygulanacağına olan *ümidlerinin tam olduğunu ifade etmiş, bir nevi baskı* oluşturmuşlardı. Ancak, “*parlamentonun iki muhalif fırkası azasından iki zatın birlikte ve dostane tahkikat icrası için seyahate çıkmaları taaccüb -i mülukaneyi mucceb olmuştur.*” İngiliz politik tarzının toplantıya katılanlar nezdinde şaşkınlık uyandırmasına rağmen, sultanın ıslahatların tüm tebaa sınıflarına icra edileceği şeklindeki samimi ifadeleriyle, *görüşmeden memnun ayrıldıkları belirtilmiştir.*¹⁴ Şaşkınlığa sebep olarak da “*kendülerinin (vekilerin) İngiltere’de Politika-i Şarkiyyece birbirinden farklı iki fırkanın şiddetli çekişmelerinden bazı mertebe malumatları olması lazım gelir.*” denilerek muhalif de olsalar kendi *hükümetlerinin şark politikalarından tamamen bihaber* davranmaları eleştirilmiştir.

İngiliz bürokrasisinin ister iktidar ister muhalif blokta yer alsınlar, Şark Meselesi’nde ittifak ettikleri konular bulunmaktadır. Ayestefanos Barışı’nın ardına denk gelen bir dönemde Konservatuar (Muhafazakar) Partisi’nin Belfour şubesinin açılışında konuşan Müstemlekat (Sömürgeler) Nazırı Henry sözü, Şark Meselesi’ne getirmiştir.¹⁵ Burada hükümetin önemli bir üyesinin Şark Meselesi ile ilgili verdiği nutuk, İngiliz siyaseti açısından önemli ipuçları vermektedir. Hariciye Nezareti’nin Tercüman odası, bu nutku *Times Gazetesi*’nden iktibasla ve önemli fıkraları tercüme ederek hükümete iletmiştir. Buna göre nazır, bütün siyasi fırkaların gündeminde olan meselenin kadimden bu yana var olduğunu, Avrupa ve İngiltere’yi ilgilendirdiğine dikkat çekmiştir. Meseleyi ise, Hristiyan ahalinin menfaatlerinin namus ve itibarlı şartları elde etmeleri olarak formüle etmiş ve bunu da bir dava olarak nitelendirmiştir. Bu arzunun tüm Avrupa’nın vazgeçmeyeceği bir hüküm olduğunu belirtmiştir. Muhafazakar Parti’nin Hristiyan ahalinin ızdıraplarına lakayıt davrandığı iddiasını da yalanlamıştır. Aynı zamanda Devlet-i Aliye’ye bu konuda müdahale etmek istemedikleri halde Devlet-i Aliye’nin davetiyle konferansa katıldıklarını açıklamıştır. Lord Salisbury, Dersaadet Konferansı’nda gayretine rağmen Hristiyan hakları için verdiği tavsiyeleri Devlet-i Aliye’ye kabul ettirememiştir. Bununla beraber İngiliz menfaatine aykırı bir teşebbüs olmadıkça herhangi bir savaşa girişmeyeceklerini ve tarafsız tutum takınacaklarını ifade etmiştir. Akabinde gelişen olayları İngiliz hükümeti açısından şöyle sıralamıştır: Bilahare Rusya ile Osmanlı arasında cereyan eden savaşta Devlet-i Aliye’nin mağlup olması üzerine İngiltere olarak Dersaadet’te hayli tebaamız olduğundan donanmamızı Marmara Denizi’ne sevk ettik. İngiltere, Paris Antlaşması imzacı devleti ve antlaşmanın iştirakçisi olarak Şark işlerinin tanziminde Marmara Denizi’nde deniz kuvveti bulundurmaya hak sahibidir. Neticede daimi bir barış için Ayestefanos’ta bir antlaşma sağlandı. Devlet-i Aliye’de Hristiyanlar çeşitli olup Rusya özellikle Slavlarla ilgilidir. İngiltere açısından ise ne İslam ahalisinin ne de Hristiyan ahalinin ve milletlerinin menfaatlerinin yalnız bir millete feda edilmesi kabul edilemez; diyor ve “*İngiltere devleti yalnız bir Avrupa devleti olub kamuoyu nazarında aşıkâr bir Asya ve Afrika ve Amerika devletidir...*”¹⁶ diye ekliyordu.

Sömürge Nazırı Henry, İngiltere’nin Rusya ve Osmanlı ilişkilerinde oynayacağı rol üzerine birtakım görüşler bildirmiştir. Ona göre, İngiltere’nin uygulayabileceği üç yol vardı. İlki ne olursa olsun barışın tesis edilmesidir. İkincisi, kaçınılmaz bir Haçlı savaşına karşı her ne zaman olursa olsun karşı durmak mümkün değilse de asıl mesele bir milletin mahvı ile diğerinin terfisi değildir. Dolayısıyla kendilerinden (Osmanlı) talep edilen düzenlemeler yerine getirilmeden onları öylece terk etmek olamaz. Kaldı ki bu bir Haçlı savaşı olarak addedilemez. Ayrıca İngiltere, Rusya ile ittifak ederek Devlet-i Aliye’yi tehdit etse dahi Devlet-i Aliye’yi iddialarından feragat ettirebilecek bir işaret bulunmamaktaydı. Bu sebeple “*her ne kadar İngilizler olarak bir savaştan kaçındıysak da ihtiyaten antlaşmanın tanzimi ve sözümlüğün dinlenmesi babında hakkımızı talep etmek için 30 bin kişilik bir ordu sevk ettik*” demiştir. İngiltere için dördüncü bir yol da müdahale etmemek olabilirdi. Ancak böylesi bir Avrupa meselesinde sessiz kalmak büyük bir devlet olmağın işareti olamayacağından İngiltere bu yola başvuramazdı. “*İngilizler sulhen olsun ve harben olsun dünyanın her bir tarafına gittiler. ve İngiliz isim ve lisanını her yerde neşrettiler.*” Medeniyet alemine serbesti ve adaleti yayarak çeşitli milletleri himayeyi devam ettirmeyi arzu ettiler. Nazır Henry’ye göre, ayrıca Devlet-i Ali’nin olası başka bir devlet tarafından işgal edilmesi halinde bile bu kadar önemli bir ülkenin şehir ve limanlarının zabt edilmesi İngiltere menfaati için şarttır. Parçalanmaya münasib Osmanlı toprakları üzerindeki İngiliz menfaatleri büyük devletlerin insafına bırakılamayacak kadar önemlidir. İngiltere himayesindeki kiliselerin ruhban ve memurları

14 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı – Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA). *Y. PRK.HR.* 1/96, H-18-10-1294/26.10.1877.

15 BOA. *Y.PRK. HR.* 2-88, H-27-04-1295/09.05.1879; Henry Howard Molyneux Herbert the Earl of Carnarvon (1831-1890), 1. Dönem 6 July 1866 - 8 March 1867, 2. Dönem 21 February 1874 - 4 February 1878 yılları arasında “Secretary of State for the Colonies-Müstemlekat (Sömürgeler) Nazırı” olarak görev yapmıştır. (Erişim: 29.04.2023), <https://www.britishempire.co.uk/biography/secretariesofstate.htm>; Chelsey Parrott-Sheffer, (Britannica, The Editors of Encyclopaedia). “Henry Howard Molyneux Herbert, 4th earl of Carnarvon”. Encyclopedia Britannica, 24 Jun. 2022, (Erişim: 29.04.2023), <https://www.britannica.com/biography/Henry-Howard-Molyneux-Herbert-4th-earl-of-Carnarvon>.

16 “...Memleketin ticaretini ve müstemlekatını mahza bir şöret-i askeriye ve mechul bir netice-yi mevkiyyete feda edecek hiçbir heyet-i vükela yoktur. Lakin İngiltere’nin dünyanın her bir tarafında alakası olduğu cihetle vezaif-i mesuliyeti dahi ol nispette azimdir... Kırım muharebesinde ...Mister Disraeli demişti ki: “İngilizler şan-i askeri için cenk ve harp eden pehlivanlar gibi galebat ve muvaffakiyat-i askeriye maksadıyla değil mucerred hukuk-i milel-i kavaid-i esasiyye-i azimesi için muharebe etmelidir.” İşte şimdi hükümetin hali dahi bu yöndedir.” Bkz. BOA. *Y.PRK. HR.* 2-88, H-27-04-1295/09.05.1879.

rının gönderdikleri bilgi ve taleplere göre, İngiltere, bunu bir savaşla değil, barışçıl bir şekilde çözmekle sorumludur. Buna göre Nazır, 1856 ve 1871 antlaşmalarına bağlı meseleler hakkında, İngiliz görüşlerinin duyurulması amacıyla bir kongre düzenlenmesini talep ettiklerini belirtir. Bu gerekçelere bağlı olarak hem parlamentonun hem de tüm İngiltere ahalisinin desteğini istemiştir.¹⁷

Osmanlı-İngiliz münasebetleri bu devrede olumlu bir havada seyretmiştir. Ancak İngiltere'de Gladstone başbakanlığında liberallerden oluşan yeni bir kabine kurulmuş ve Osmanlı'nın Londra elçisi Musurus Paşa, Dışişleri Bakanı Lord Granville ile bu yeni heyetin Şark Meselesi'ne dair politikaları hakkında bilgi sahibi olmak, Devlet-i Aliye'ye karşı iyi niyet ilişkisi geliştirmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Bu yöndeki direktif doğrudan padişaktan yapılmış ve Berlin Antlaşması'nın henüz belirsiz olan maddeleri konusunda büyük devletlerin hakkaniyete ve hiçbir tarafın zararına bir şiddet içermeyecek uygunlukta olması için diplomasi yürütmüştür. Hariciye Nezareti'nde gerçekleşen görüşmede Bakan Lord Granville, Berlin Antlaşması'nda Devlet-i Aliye sınırlarının küçülmesinin İngiliz hükümetinin arzu ettiği bir şey olmadığını belirtmiştir. Ancak müzakereler olumsuz sonuçlanırsa da bunun kendilerini üzeceği yollu diplomatik bir cevapla görüşme nihayete ermiştir.¹⁸

İngiliz muhafazakarlar ve liberaller arasındaki iktidar mücadelelerinde değişen hükümetlerin Şark Meselesi üzerindeki farklı davranışları Osmanlı hükümetini endişelendirmiştir. Bu sebeple padişah da diplomatik temaslarla İngiliz hükümetinin Osmanlı lehine bir politik bir tutum takınması için gayret sarfetmiştir. 1886 senesinde İngiltere'de Liberal Gladstone kabinesinin iktidarını Konservatuar (Muhafazakar) partiye kaybetme ihtimali belirlemiştir. Bu durum Şark siyasetinde İngiltere'nin Rusya ile rekabetinin kızıştığı bir dönemi aralamıştır. Öteden beri sorun oluşturan "Rumeli Eyaleti-i Şarkî" meselesinde Rusya'nın İngiltere'den intikam almaya varan ve buna karşı İngiltere'nin de aks-i siyasetle cevap oluşturacağı bir atmosfer cereyan etmiştir. Dahası Batum meselesi sebebiyle artan Rus-İngiliz rekabetine dair, İngilizlerin Bulgaristan prensini himayesi ve olası bir savaş durumunda hariciye bürokrasisi Osmanlı hükümetinin nasıl bir siyaset izlemesi gerektiğine ilişkin yoğun mesai sarf etmiştir. Hariciye Müsteşarı Artin Dadyan, İngiltere ve Rusya ile ilgili hükümetin izleyeceği siyaseti "*ne bir tarafa ve ne de diğerine meyl ve yardımcı olunmalıdır*" şeklinde önermiştir.¹⁹

Şark Meselesi etrafında batı dünyasında cereyan eden hadiselere karşı Osmanlı cenahı kayıtsız kalmamıştır. Hariciye'nin tercümanlık bürokratları Batı dünyasından süreli yayınları an be an takip ediyor ve buradan önemli gördükleri pasajları tercüme yoluyla Yıldız Sarayı'na iletiyorlardı. İngilizlerin çıkarlarına göre müttefiklik ilişkisi belirlediği Osmanlı cenahından İngiltere'ye Gayri Müslimler hakkında raporlar gelmekteydi. Van, Bitlis ve Muş taraflarındaki Ermenilerin zulüm gördüklerine dair haberler, *Daily News* Gazetesi'nde yayınlanmış ve bu uygunsuzluklara nihayet verilmesi için parlamentonun muhalif kanatlarından Dersaadet'e ihtar verilmesi şeklinde tartışmalara yol açmıştı. Abdülhak Hamid (Tarhan)'ın *Times* Gazetesi'nden iktibasla gönderdiği haberde, İngiliz parlamentosunda Yunan ilişkileri ve Şark Meselesi'ne ilişkin muhalif kanattan üyelerin bir cemiyet kurduğu bildirilmiştir. Bu grup ayrıca Bab-ı Ali'nin Ermenistan, Makedon ve Girit gibi hareket ve icraatlarını da inceleyeceklerdi. Mösyö Sityufun ile Mösyö Sommers başkanlığındaki grubun azaları Mösyö Brice ve Mösyö Stanhoob Mösyö Chwan ve Mösyö Chanin ve Mösyö Alfred Webb gibi isimlerden oluşmaktaydı.²⁰

Osmanlı Devleti ile ilgili Şark Meselesi çerçevesinde İngiltere'de meydana gelen programlar, İstanbul'da takip edilmiştir. İngiltere'nin Mısır'ı işgali sonrasında bozulan geleneksel Şark/Osmanlı politikası önemle izlenmiştir. Hariciye'nin Londra temsilcileri bu bağlamda Vambery'nin Manchester'da verdiği konferansı da iletmişlerdir. Vambery, İngiltere ve Osmanlı Devleti'ni uzlaştırmak üzere diplomatik ilişkilerde kraliçe adına çalışan, İngiltere hesabına ve Ruslar aleyhine Orta Asya'da derviş kılığında casusluk faaliyetleriyle seyahat eden, bir aralık hariciyede tercümanlık da yapan, çok dilli Macar asıllı bir Yahudi'ydi. 2. Abdülhamid'le ilişkisi sebebiyle Theodor Herzl'in Filistin'de Yahudi devleti kurulması için sultanla görüşmesini sağlamıştı. Ayrıca ilk Türkoloji profesörü ünvanını taşıyan önemli bir şahsiyetti.²¹ İngiliz hesabına yaptığı casusluk gezilerini Londra'da *Royal Geographical Society*'de anlatarak hayli ilgi

17 "Böyle bir himayede İngilterece büyük bir tehlike bulunmasa da o münasebetle bir devlet-i muazzamanın ellerine verilecek vesileler; (Başbakan) Lord Salisbury'nin tahriratında açıkladığı biçimde bilahare İngiltere'nin menfaatlerini muhal (imkansız) bir surette kullanabilmek ihtimali vardır. Devlet-i Aliye bölüşmeye uygun bir halde veyahut büyük devletlerden birinin nüfuz ve idaresi altında kalsa bile yine oldukça alakadar olduğumuz birtakım geniş memleketler üzerine hüküm ve nüfuzu geçerli olacağından o devletin şehir ve limanları zabt olunmazdan evvel İngiltere menfaatlerinin zarar göreceği aşikardır." Bkz. BOA. Y.PRK. HR. 2-88.

18 BOA. Y.PRK.BŞK. 3/53-1-2, H-14-08-1297/22.07.1880.

19 BOA. Y.PRK.HR. 9/62, 16 L 1303/18.07.1886.

20 BOA. Y.PRK.EŞA. 10/91, H-07-08-1307/29.03.1890.

21 Arminius Vambery, *Bir Sahte Derviş'in Orta Asya Gezisi*, (İstanbul: Ses Yay., 1993), 7-16; Vambery'nin İngiliz-Osmanlı ilişkilerindeki rolü bir zamanlar Hoca Saadeddin'in de oynadığı benzer bir rolü anımsatmaktadır. Zira İngiltere Osmanlı Devleti ile etkili ilişkiler kurmayı saray çevresinde nüfuz sahibi kişileri yanında tutmaya çalışarak başarmıştır. Nitekim Sultan Süleyman döneminden beri Osmanlı sarayında

toplamıştı.²² Sultan Abdülhamid, onun diplomatik şahsiyetini Osmanlı lehine kullanmak istediğinden Şark Meselesi ile ilgili görüşlerinin takibi ve çevirilerinin Yıldız Sarayı'na iletilmesi önemsenmiştir. Vambery'nin *Manchester Examiner* gazetesinde yayınlanan bu nutkunda yapılan İran ve Osmanlı karşılaştırmasında Osmanlı lehine bazı yorumlar bulunmaktadır.²³ Vambery, İngilizlerin İran'da banka kurduğunu belirtmiş, Şah'ın İngiliz emtiasının Rusya emtiasına karşı rekabetine ve Karun nehri civarında yol inşasına izin verdiğini not etmiştir. İngiltere'nin İran'da gerek ticari gerekse siyasi imtiyazlarının korunmasının İngiliz menfaati icabı olduğunu belirtmiştir.²⁴ İran'daki İngiliz çalışmaları da İngiltere'nin Osmanlı ile müttefiklik ilişkisinde de başından beri iktisadi menfaat ekseninde politika geliştirdiklerini göstermektedir.

19. yüzyılın son çeyreğine doğru siyasal açıdan değişen konjonktüre bağlı olarak, Osmanlı İngiliz ilişkileri de gerilimli bir hale evrilmiştir. Gerek Mısır gerekse Bulgar meselelerinde oynadığı rollerle İngiltere bu sıralarda, geleneksel Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasetinden yüz çevirmeye başlamıştır. Lord Salisbury,²⁵ 1891'de Muhafazakarların lideri olarak İngiltere başbakanlığını yürütürken Şark Meselesi'ne dair verdiği bir nutukta, ülkesi adına geliştirilen diplomasiden bahsetmektedir. Döneminde Fransızlarla dostluk ilişkileri geliştirmiş, Alman imparatoru İngiltere'yi ziyaret etmiştir. Mısır'ın işgalinden sonraki döneme ilişkin hem Mısır hem de Bulgaristan'da kaydettikleri ilerlemeyi övmüştür. Bu arada Şark Meselesi ile ilgili olarak, Şark Meselesi denilen o müşkil henüz hal olunmuş değilse de “*halen iki millet tepişmekte bulunuyor ki; onların süratle terakkileriyle Şark Meselesi'nin etkili bir şekilde çözümleneceği ümit edilmektedir*”, demiştir. İki millet sözüyle kastettiği ise Rusya ve Osmanlı olmalıdır ki, iç siyasete yönelik bu konuşmada diplomatik bir nezaketten söz edilemez. Bu arada Reuter Ajansı'ndan iktibas edilen bir haberde, İngiltere'nin Mısır işgalinden duyulan rahatsızlıkları iletmek üzere Osmanlı hükümetinin temsilcisi Rüstem Paşa'nın bir teklifle Londra'ya geldiği, ancak Salisbury'nin bu teklife yanaşmasının zor olduğu nakledilmiştir.²⁶ Bu aşamada İngiltere'nin artık Osmanlı Devleti ile zıtlasmaya başladığı ve politika değişikliğine gittiği bir evreye geçilmiştir. Zira İngiltere, Anglo-Armenien Komitesi'ne verdiği destekle ve Ermeni faktörü üzerinden geliştirdiği faaliyetlerle Osmanlı sahasında Ruslardan rol çalmış ve bu durum Rusya ile yeni zıtlasmalara yol açmıştır. Osmanlı hükümeti İngiltere'nin Şark'ta bu miyanda harita değişikliklerine yol açacak girişimlerini izlemekle kalmıştır. Bu sırada Avrupalı devletler de Osmanlı Devleti'nde asayişin sağlanması konusunu gündeme getirmişlerdir.²⁷ Bu süreçte Batılı devletlerin azınlıklar ve özellikle Ermeniler üzerinden Osmanlı Devleti'ni politik kısıka almışlardır.

Başbakan Lord Salisbury'nin konuşması Avrupa'nın farklı ülkelerinin basınında dikkatle izlenmiştir. Basına göre, İngiltere'nin Şark'ta tek başına icraatta bulunmayacağı ve Rusya hoş görmese de Anadolu ahvali sebebiyle Avrupa devletlerini de ittifaka davet ettiği belirtilmiştir.²⁸ *Noofrey(?) Press* Gazetesi, Paris Antlaşması'yla önü alınmış savaş tehlikesinin hala arttığını, bu sebeple Avrupa ittifakının gerekli olduğunu ve İstanbul'da bulunanların Lord Salisbury'nin sözlerini anlayıp anlamayacaklarının bilinmediğini nakletmiştir. Ancak sulh için “*zat-ı şahanenin nüfuzu(nun) کافی gelmediğini*” Avrupa müdahale etmezse Devlet-i Aliye'nin yıkılacağı, bunun için Avrupa'nın müdahalesine ihtiyacı olduğu vurgulanmıştır. *Extrablatt Dweyn(?)* gazetesi de “*eğer zat-ı şahane kemal-i hakkaniyetle ıslahat icra etmezse haklarında şiddetle muamele edileceği*” yorumunda bulunmuştur.²⁹ *Standard* Gazetesi Lord Salisbury'nin sözlerinin yatıştırıcı faktörü üzerinde durmakla birlikte, “*zat-ı şahanenin*” tekrar ve mülkiyede son defa ihtar edildiğini not etmiştir. *Daily News* Gazetesi ise, “*zat-ı şahanenin*” son defa başarmaya gücü olduğunu, şayet yabancı devletler arasındaki anlaşmazlıklardan faydalanmayı hesaplıyorsa bunda yanılacağını ve Avrupa devletlerinin (Osmanlı namına) bir savaşa girmeyeceğini, çünkü Devlet-i Aliye'nin Avrupalı hayatı ile pek zıtladığını ve bunun yakında son bulacağını belirtmiştir.³⁰

Fransa kralının ayrıcalıklı bir yeri olmuştu. Bu durumun değişmesi için sarayda müttefik edinme sürecine girilmiştir. Buna mukabil Osmanlı tarih yazımına ait eseri ve devlet yönetimindeki etkisiyle bilinen Hoca Sadettin İngiliz taraftarlığıyla da anılmıştı. Franz Babinger, “Hoca-i Sultani” ünvanına sahip Hoca Sadettin'in Sultan 3. Murad'ın tahta gelmesiyle danışmanlığını yaptığını ve dış siyasette İngiltere ile iyi ilişkileri savduğunu kaydetmiştir. Hatta eskiden Fransa taraftarı olan Hoca Sadettin'in Kraliçe Elizabeth'ten 5.000 düka altın alarak İngiliz yanlısı bir tutum takınmaya başladığı belirtilmiştir. Bkz. Ercan Gümüş, Tarihiçi ve Asi: *16. Yüzyıl Celali İsyancıları'nın Osmanlı Tarih Yazımına Yansıması*, (İstanbul: Libra Yayınları, 2018), 50.

22 Turgut Akpınar, “Arminius Vambery”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 2012), 12/501-502.

23 Manchester Examiner, “Professor Vambery in Manchester” (1 Jan 1891).

24 BOA. *Y.PRK.EŞA*. 13/75-1-2-3, 1 Haziran 307/13.06.1891.

25 Lord Salisbury (Robert Gascoyne-Cecil), <https://www.gov.uk/government/history/past-prime-ministers/robert-gascoyne-cecil>, (Erişim 01.05.2023).

26 BOA. *Y.PRK.EŞA*. 14/17, H-23.12.1308/30.07.1891.

27 BOA. *HR.SFR*. 1, 112/24, 14-12-1895.

28 Gazette de Coloni ve Free Donblat(?) Di Vienne gazeteleri, BOA. *Y.PRK.ZB*. 18/54-1, H-06-06-1314/12.11.1896.

29 Noofrey(?) Press ve Extra Mellat(?) Dweyn gazeteleri, BOA. *Y.PRK.ZB*. 18/54-2, H-06-06-1314/12.11.1896.

30 Standard ve Daily News gazeteleri, BOA. *Y.PRK.ZB*. 18/54-3, H-06-06-1314/12.11.1896.

1890'lardan itibaren Ermeni Meselesi uluslararası ajansların en popüler konularının başında gelmekteydi. Osmanlı Hükümeti, İngiliz ve Fransız basın ajanslarının Şark'tan İstanbul'a ve oradan aktarılan Ermeni ızdırabı temalı telgraflarla alınan yayınlarıyla baskı altındaydı.³¹ Özellikle Ermenilerin sistematik saldırılar altında Müslüman olmaya zorlandıkları haberleri işleniyordu. Osmanlı Hükümeti teyid edilmeden yayınlanan haberlerin oluşturduğu infialden şikayet ediyordu. Bu sebeple Osmanlı Paris Büyükelçiliği bu telgrafları yayınlayan gazetelere tekzip göndermişti.³² İlerleyen dönemlerde Avrupa basınında Lord Salisbury hükümetinin önceki hükümetten daha şiddetli muhalefetine Ermenilerin Osmanlı içinde taşkınlıklarına yol açtığı haberleri çıkmıştır. Ancak gittikçe İngilizlerin mevcut (Ermeni) politikalarında yalnızlaştığı, Rusya ve Fransa hükümet temsilcilerinin de üzerlerinden sorumluluğu atmak üzere İngiltere'den ayrıldıkları bildirilmiştir. Aynı şekilde İngilizlerin Asya ve Afrika'ya doğru genişleme siyasetleri de diğer devletlerce olumsuz karşılanmıştır. İngiliz Şark politikasındaki sertleşme, Osmanlı Devleti'nin Almanya ile yakınlaşmasına yol açmış ve böylece İngiltere ile ihtilaflarını daha da arttırmıştır.³³

2. İngiltere'nin Ticari Misyonu'nun Şark Meselesi'ne Etkisi

İngiliz politik motivasyonu İmparatorluk Yolu da denen Hindistan sömürgelerine giden yoldaki transiti Mısır, Akdeniz ve Cebelüttarik üzerinde şekillenmişti. Bu süreç, *İngiltere'nin 1756-63'te Fransa'ya karşı verdiği yedi yıl süren mücadelesi* sonucunda Fransa'nın Hindistan sömürgesini ele geçirmesiyle başlar. Ardından Fransa'nın rövanşı, Hindistan yolunun emniyetini tehlikeye sokmak için Mısır'ı 1798'te işgal etmesi ile devam eder. İngilizlerin buna cevabı Rusya ile birlikte Osmanlı yanında yer alarak Mısır'ı Fransa'nın tahakkümünden koparıp zayıf Osmanlı'da kalmasını sağlamak olur. Fransızların Mısır'dan sonra İstanbul'a ilerleyerek Osmanlı'yı yıkmasından ve Boğazlara hakim olmasından çekinen Rusya ile İngiltere, bir müddetliğine Osmanlı toprak bütünlüğünde ittifak etmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda Rusya'nın Karadeniz kıyılarına yerleşerek boğazlara inme hamleleri İngilizleri tedirgin etmiştir.³⁴ İngiltere'nin Osmanlı devleti toprakları üzerinde izlediği politikanın esaslı biçimde değişmesine sebep olan olaylardan bir diğeri, Rusya'nın 1774 Küçük Kaynarca ile Karadeniz'de üs kurma hakkını elde etmesiydi.³⁵ Rusya'nın boğazları ele geçirerek Akdeniz'e inme siyaseti İngiliz imparatorluk yolunu tehdit edeceğinden, İngiltere artık Osmanlı Devleti ile ilgili açık bir pozisyon aldı. Genel izlenimi açıklayan bu görüşe göre, *İngiltere*, 1791'den 1878'e kadar Rusya'ya karşı Osmanlı toprak bütünlüğünü korumayı politika olarak benimsedi.³⁶

İngiltere'nin Pitt döneminden Salisbury hükümetine uzanan dönem boyunca Osmanlı toprak bütünlüğünü muhafaza politikası, İngiliz menfaatlerinin Osmanlı lehine aksetmesinden ibarettir. Yine de İngiliz siyasetçilerinin tamamı bu konuda fikir birliği içinde sayılmazlardı. Ancak özellikle Palmerston'un dışişleri bakanı ve başbakan olarak etkin olduğu yıllarda (1830-1865) bu fikir ön plana çıkmıştır. *Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, Osmanlı ordusunu yenerek yönünü Kütahya'ya dolayısıyla payitaht İstanbul'a doğru çevirdiğinde* İngiltere, Osmanlı'nın yardım çağrısına lakayıt kalmıştı. İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston donanmanın Rusya'yla çatışmaya hazır olmaması sebebiyle, *İstanbul'daki elçisi Stratford Canning'in* çağrılarına olumlu yanıt vermedi. Ancak kendisinden yardım istenilmediği halde fırsatı kaçırmayan Rusya, Boğaziçi'ne filo göndererek inisiyatif alması *İngiltere'yi* korkuttu. Mısır Meselesi'nde İngilizlerin baştaki pasifliği ve Osmanlı lehine görüntü veren Rusya'nın attığı adım sonucu 1833'te Osmanlı ile imzalayarak Hünkar İskelesi Antlaşması'yla elde ettiği imtiyazlar, İngiltere'de ve özellikle Lord Palmerston'da şok etkisi yaptı.³⁷ Bunun üzerine Palmerston, Hünkar İskelesi Antlaşması'nı bağlayıcı ve boşa çıkarmaya yönelik bir hamle geliştirmek istedi. Bunun için boğazların uluslararası bir statüye kavuşturulacak biçimde tekrar ele alınmasına çalıştı. Toprak bütünlüğünü korumak üzere Osmanlı Devleti'ne yanaşma siyasetinin bir adımı olarak 1838'de İngiltere, Osmanlı ile Baltalimanı Antlaşması'nı imzaladı.³⁸ Bu antlaşmayla Osmanlı Devleti, büyüyen Kavalalı sorununa Rus desteğinin yanında İngiliz desteğini de almış olmaktan memnundu. Ancak bu vakitten itibaren boğazlar, İngiliz-Rus rekabet sahası olarak kızırgan bir mesele olarak ön plana çıkmıştır.

31 BOA. HR.SYS. 190/12, 29 TS 1311/19.11.1895.

32 Servet Yanatma, *The International News Agencies in The Ottoman Empire (1854-1908)*, (Ankara: A Thesis of Social Sciences of Middle East University Technical University, 2015), 52-57.

33 BOA. HR.SYS. 191/5, M-08-01-1896.

34 Armaoğlu, 20. yy. *Siyasi Tarihi*, 44-45.

35 Bayram Soy, "Lord Palmerston'un Osmanlı Toprak Bütünlüğünü Koruma Siyaseti", *Türkiyat Araştırmaları*, Sayı 7 (2007), 142.

36 Armaoğlu, 20. yy. *Siyasi Tarihi*, 44-45; Zafer Gölen, "Şark Meselesi Işığında Balkan Milliyetçiliği ve Büyük Güçlerin Politikaları", *Türk Yurdu* 294, (Nisan 2011), 96; Karal, İngilizlerin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikasının başladığı tarihi 1799 olarak verir. Bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, Ankara: TTK Yay.,1999, 35-36.

37 Soy, "Lord Palmerston...", 142-143, 146.

38 Soy, "Lord Palmerston...", 148-150.

Osmanlı üzerinde İngiliz-Rus rekabetinin bir ürünü olan Baltalimanı Antlaşması'yla İngiltere Osmanlı iç pazarında “*en fazla izine sahip devlet statüsü*” elde ederek çok önemli bir aktör haline geldi. Böylece İngiltere, ihracat mallarında ciddi gümrük indirimleri, boğazlarda gecikmeden geçme, gemiden gemiye mal aktarmada ücretsiz transit geçiş ve iç gümrüklerden muaf tutulmanın yanında yerli tüccar gibi doğrudan ticaret yapma hakkı elde etti. İstanbul'daki İngiliz elçisi Ponsboy, antlaşmanın Osmanlı tarafından kabullenilişinde “*Mustafa Reşid Paşa'nın büyük payı ve uysallığı*” olduğunu belirtmiştir. Böylece İngiltere, bir taraftan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'yı mali açıdan çökertmeye çalışıyor ve diğer taraftan Rusya'nın Hünkar İskeleyi'yle elde ettiği faydayı engelleyerek Rusya'yı zarara uğratmış oluyordu. Bununla birlikte meselenin Osmanlı cephesinde ise yerli tüccarın yabancılara aracılık yapmak dışında bir çaresi kalmamıştır. Rekabette zorlanan yerli tüccarın sonunu getiren bu antlaşmayı Palmerston, İngiliz menfaatleri açısından bir “şaheser” olarak tanımlamıştır.³⁹ Verilen kapitülasyonlarla yerli tüccar, yabancılarla rekabet edemez hale gelince aynı ayrıcalıklardan yararlanabilmek amacıyla İngiliz, Fransız ve Rusya vatandaşlığına geçmeye başlamışlardır.⁴⁰ Denizlerde elde ettiği hegemonya ile İngilizlerin dayattığı serbest ticari modeli, onlara küresel ölçekte ekonomik serbestiyeti uygulamak için elverişli koşullar sağlamıştır.⁴¹ Böylece Osmanlı Devleti'nde merkezden uzakta serbest ticari faaliyetlere engel ve iç gümrük duvarları oluşturabilecek kapasitedeki adem-i merkezîyetçi idari yapıların tasfiyesinin gündeme geldiği düşünülmektedir. Bu tipteki serbest tarzdaki idareler büyük oranda Vilayat-ı Şarkıyye'de bulunmaktaydı. İngiltere'nin ve batılı devletlerin Osmanlı'da Tanzimatla başlayan modern merkezîyetçi faaliyetleri desteklemelerinde bunun da önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Vilayat-ı Şarkıyye'deki kısmi serbest nizamla sahip idarelerin, İngiliz serbest ticaret nizam mefhumuna muhalif karakterinden olsa gerek; İngilizler merkezi otoriteyi güçlendirmek adına bölgedeki başkaldırlara karşı mesafeli ve muhalif bir tutum izlemişlerdir. İngilizler serbest ticaret misyonunun devletlerine sağladığı yararı ön planda tuttıkları için Osmanlı merkezileşmesine destek sundukları, bunun karşısında gördükleri tüm tavırlara karşı da Osmanlı toprak bütünlüğünü korumaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunun yanında Osmanlı pazarlarını sömürge haline getiren kapitülasyonlar, vatandaşların varlıklarını korumaya çalışma tepkisiyle yeni açmazlara neden olmuştur. Toprak bütünlüğünü koruma refleksiyle yapılan her hareket, ön görülemeyen iç tepkilerle bağımsızlığın hasar almasına yol açmıştır. Dönem bürokrasinin bu sorunlara karşısında geçici çözümlerle günü kurtarmaktan başka bir siyaset üretmediği açıktır.

Osmanlı Devleti hem Rusya hem İngiltere ile ayrı ayrı yapılan antlaşmalarla onların desteğini almıştı. Ancak Mısır meselesi devam ediyordu ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa oğlu İbrahim Paşa vasıtasıyla savaşı Nizip'e taşımıştı. İbrahim Paşa'nın elde ettiği zaferi ileriye taşıyarak Mısır'ın yanında Suriye'yi de elde etmesi Avrupalı devletleri telaşlandırdı. İngiltere ve Fransa, Rusya'nın Hünkar İskeleyi Antlaşması'ndan doğan yükümlülükleri gereği bu olaydan faydalana- cağı endişesiyle duruma el koydular. İstanbul'daki İngiltere, Avusturya, Rusya, Fransa ve Prusya elçilik katipleri Bab-ı Ali'ye bildirdikleri ve Metternich'in yazdığı nota ile: “Şark Meselesi üzerine beş büyük devlet arasında antlaşma sağlandığını” ve buna göre, Osmanlı hükümetinin Mısır'a karşı hiçbir taviz vermemesi konusunda destek bildirdiler.⁴² Osmanlı hanedanına alternatif olmak iddiasıyla 19. yüzyılın başında Mısır'da ortaya çıkan Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve hanedanı sorununun çözümü meselesi, Osmanlı-İngiliz ilişkilerinde önemli bir aşamayı oluşturur. İngiliz kraliyet sermayesinin Osmanlı Hanedanı yanında yer almasıyla bu gaileden kurtulan Osmanlı Devleti, haliyle yüksek İngiliz sermayesi ve çıkarları politikalarının da destekçisi olmuştur. 1838 yılında Osmanlı Devleti'nin çözmekte baş edemediği Mısır sorunu uluslararası bir boyut kazanmıştır ve İstanbul yönetimi, sorunu çözmek adına dış desteğe başvurmuştur. İngilizlerin sunacağı bu desteğe karşılık Osmanlı Devleti İngilizlere iktisadi ve mali bazı imtiyazlar sunacaktı.⁴³ Nitekim devamında Rusları boğazlardan uzaklaştırma siyaseti gereğince İngilizler, 1840-41'de ağırlığını koyarak Londra'da Boğazlar Sözleşmesi'yle boğazları uluslararası garanti altına aldırdı.⁴⁴ Böylece hem kendi hem de Osmanlı lehine bir dizi kararın alınması için uluslararası politikayı domine eden İngilizler, Bab-ı Ali'yi destekleme siyaseti izlediler.

Rusya, Osmanlı Devleti'yle imzaladığı Küçük Kaynarca Anlaşması'yla Rum Ortodoks Kilisesi'nin Kutsal yerler üzerindeki haklarının hamiliğini elde etmişti. 1854'te bu himaye haklarını bahane etti ve Eflak-Boğdan'a saldıran Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etti. Bu gelişme, İngiltere'nin klasik sömürge yollarına olan tehdit algısını ortaya çıkarmakla kalmadı. Aynı zamanda Rusya'nın Avrupa haritasında ortaya çıkaracak bu ani durum, Fransa'yı, Avusturya'yı ve diğer Avrupa ülkelerini de tedirgin etti. Rusya'nın ilan ettiği Kırım Savaşı'na birçok devlet Osmanlı

39 Müjdat Engin, *1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşmasının Tanzimat Fermanı'na Etkileri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2010), 45-50.

40 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. VI, (Ankara: TTK Yay., 2000), 217.

41 Dinç, “19. Yüzyıl Osmanlı Merkezileşmesi...”, 399-434.

42 Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, 140-141, 196-197.

43 Suraiya Faroqhi, *Türkiye Tarihi 1603-1839; Geç Osmanlı İmparatorluğu*, (Çeviren: Fethi Aytuna), Cilt 3, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), s. 81; Ercan Gümüş, *Devlet ve Asi: 18. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Diyarbekiri'nde Eşkıyalık*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 101.

44 Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, 208-209.

yanında katıldı. Kırım Savaşı, 1856 Paris Antlaşması'yla sonuçlandı. Karadeniz'in tarafsız hale getirildiği bu savaşla Osmanlı, Avrupa Birliği'nin üyesi olarak kabul edildi. İngiltere bu savaştan toprak elde etmedi. Ancak antlaşmadaki en önemli kazancı, Rusya'nın Karadeniz'deki tersaneleriyle savaş filosunun ortadan kaldırılması ve Akdeniz'deki sömürge yolu üzerindeki Rus tehdidinin bertaraf edilmesi oldu.⁴⁵

Osmanlı toprakları üzerinde tek başına söz sahibi olamayacağını anlayan Rusya, 1875-76 senelerinde Karadağ, Sırp ve özellikle Bulgar ayaklanmalarına müdahale ile Osmanlı Devleti'ni yeniden tehdit etti. Kırım Savaşı yenilgisinin rövanşını almak üzere harekete geçerek İstanbul önlerine kadar geldi ve ayrıca Doğu Anadolu'yu da işgal etti. Ancak tüm Avrupa'yı karşısına almaya tekrar cesaret edemedi ve Avrupalı devletlerin çıkarlarını da gözeten 1878 senesinde Berlin Antlaşması'nı imzaladı.⁴⁶

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, İngiliz Başbakan William Pitt'in ülkesinin 1791'den beri izlediği Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikasını sorgulamasına yol açtı.⁴⁷ Rusya'nın Akdeniz'e sarkma politikasını engellemek için Osmanlı'nın Ruslar eliyle peyderpey yıkılmasına seyirci kalamazdı. Pitt, İngiltere'nin politikasını Osmanlı toprakları üzerinde kontrolü altında bağımsız devletler kurmak ve Vilayat-ı Şarkiye'de ise Rusya'yı durduracak tampon bir Ermenistan'ın kurulmasını sağlamak şeklinde revize etti. Dahası stratejik noktalara ise doğrudan yerleşme politikasını yürürlüğe koydu. Böylece Doğu Akdeniz'i kontrol altına almak ve Süveyş Kanalı'nı korumak amacıyla Kıbrıs ve Mısır'a yerleşmiş oldu.⁴⁸

İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma siyasetinden vazgeçmesinde diğer bir etken de, Almanya'nın Osmanlı ile yakınlaşmasıdır. Almanya, Avrupa kıta sömürgeci ülkeleri liginin arasına siyasi birliğini geç tamamladığı için daha sonra girmiştir. Yanısıra geç sanayileşmiş ve sömürgeleştirecek yer arayışı hareketleri Avrupa'da tedirginliğe yol açmıştır. 1882 senesinde Almanya, Avusturya-Macaristan ve İtalya ile ittifak ederek bir blok oluşturmuştur. Almanya'nın Osmanlı ile yakınlaşması ile de İngiltere tedrici olarak Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü koruma siyasetinden vazgeçmiştir. 1894 senesinde önce Fransa ve Rusya, 1907'de de Rusya ile İngiltere bir konvansiyon oluşturarak Avrupa'da Alman blokuna karşı ittifak cepheleleri kurulmaya başlanmıştır.⁴⁹ Geçmişte İngiliz sömürge ekonomisine olan tehditte Fransa'nın yerini bu dönemde Almanya alarak İngiltere'yi harekete geçiren bir faktöre dönüşmüştür.

3. İngiltere'nin Layat-I Şarkiye'deki Tutumu

İngilizlerin İmparatorluk Yolu dedikleri Hindistan sömürgelerine giden yolda Mısır, Akdeniz ve Cebelüttarık'ın yanında Dicle, Fırat vadisinden Basra Körfezi'ne uzanan bir kolu da vardı. Bu yol Vilayat-ı Şarkiye'den geçtiği için Osmanlı toprak bütünlüğünün korunması siyasetinin varlık sebebi oluyordu. İngiltere'nin temel hareket noktası bu yolların ne Fransa'nın ne de Rusya'nın eline geçmesiydi.⁵⁰

İngiltere, genel Şark politikasına uyumlu bir şekilde başlarda Fransa'ya sonradan Rusya'ya karşı takip ettiği siyasetin benzerini, Osmanlı iktidarına karşı Vilayat-ı Şarkiye'de ortaya çıkan hemen her tür huzursuzluk ve başkaldırıda Osmanlı lehine izlemiştir. Böylece İngilizlerin "genel Şark politikasını" büyük ölçekte Akdeniz'de hem Fransa hem de Rusya'ya karşı yürüttüğü ve küçük ölçekte "özel Şark politikası"nın bir parçasını ise Rusya ile Kürdlere karşı Ermeni kartı üzerinden izlediği belirlenebilir.

İngilizlerin Kürdlere karşı tutumlarının belirlenmesinde onların ticari misyonlarının etkili olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu sebeple İngilizler Vilayat-ı Şarkiye'ye geldikleri andan itibaren birçok seyyah ve misyonerler vasıtasıyla bölgenin sosyolojisi hakkında kendilerine fikir verebilecek veriler toplayıp raporlamışlardır. Nakledilen birçok veriden İngilizlerin Kürdlere olan bakışlarını, tarihsel olarak ilişkide oldukları coğrafyaya ve halklara refe-

45 Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, 221-249; Soy, "Lord Palmerston...", 158-165; Mehmet Rezan Ekinci, *Sebepleri ve Sonuçlarıyla Kırım Harbi 1853-1856*, (İzmir: Duvar yayınları, 2022), 75-80.

46 Beydilli, "Şark Meselesi", 396-397.

47 Şennur Şenel, "19. Yüzyılda İngiltere'nin Basra Bölgesi'ndeki Faaliyetleri", *Akademik Bakış*, Cilt 9, Sayı 18, (2016), 195.

48 Armaoğlu, *20. yy. Siyasi Tarihi*, 44-46.

49 M. Volkan Atuk, "Kutuplaşma Siyaseti Bağlamında İngiliz-Rus Konvansiyonu ve Osmanlı Devleti", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt 15, Sayı 57, (2018), 100-103.

50 Armaoğlu, *20. yy. Siyasi Tarihi*, 44-45; Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, 208; Rus çatışmacı çıkarlarına karşı oluşan harplerde Osmanlı hükümetinin yerelde Kürd Atak Ocaklığı'ndan asker talebi ihtiyacı duyduğuna ve diğer Kürd beylerinden de bu çerçevede asker talep edilebildiğine ilişkin bkz. Ekinci, Mehmet Rezan, "Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (XVI. yy.-XIX. yy.)", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, Editörler: Erdal Çiftçi, Veysel Gürhan, Mehmet Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2022), 165-167.

rans vererek tarif ettikleri görülmektedir. Nitekim Fletcher seyahatinde, “Kürdistan adının verildiği bölgenin” genel olarak İran’ı, Türkiye’den ayıran dar dağlık araziye kapsadığını belirtir ve bu coğrafyayı İskoçya’ya benzetir. Uzun kayalık sıradağların, yılın sıcak mevsimlerinde çok sayıda hayvan sürülerinin geçim kaynağını oluşturan verimli vadilerle birbirinden ayrıldığını ekler. Ancak toprağın çetin genel karakteri, bu dağların sakinlerini, ovalara göç etmeye zorladığını yazar. Kürdleri bazen barışçıl çiftçiler olarak ama nadiren de olsa İskoçya’nın eski İskoçyalıları gibi silahlı yağmacıları olarak tarif eder. Vahşi tabiatlarının yanında yiğitliklerini övmekten geri durmaz.⁵¹ Creagh ise, “Kürdistan’ın durumunu birkaç yüzyıl önceki İskoçya’nın dağlık bölgesine” benzetir ve burada hukuk ile kamu düzeninin kalmadığına değinir: “Her küçük kale bir krala ait olup kendi eğilimine göre çok sayıda küçük beyliklerden oluşan feodal sistemiyle birçok açıdan benzediği Bosna dışında Osmanlı İmparatorluğu’nun diğer tüm idari örgütlenmelerinden farklı”dır, der. Ayrıca “Kürdistan aşiretlerinin, gururları, kavalcılığı ve tartanlarıyla (İskoç eteğinde kullanılan kare kumaş) birlikte reislerine duydukları sevgi ve hürmetin yanında Sir Walter Scott tarafından tasvir edilen eski İskoç klanlarını hatırlattıklarını” ekler.⁵² Benzer bir değerlendirmeyi yapan Sandwith de, Kürd dağlıklarının geleneklerinin ve yönetim biçimlerinin eski İskoç Dağlıklarınkine birçok açıdan benzer olduğunu vurgular. Reislerine olan bağlılıklarındaki ciddiyetlerini de bu benzerlikler arasında sayar.⁵³ Jwaideh de “Kürdler, bir ulus olarak, İskoçlar İngilizlere ne anlam ifade ediyorsa, Arablara, Türklere ve İranlılara aynı anlamı ifade etmişlerdir.” der.⁵⁴ Nitekim Lord Curzon: “Eğer Kürdlere kuvvetli ve adil bir elin idaresinde yaşam imkanı sağlanırsa, bunlar düzene boyun eğerek itaatkâr olurlar” diyerek bölgenin İngiliz hegemonyasıyla arzu ettikleri bir düzene kavuşacağını vurgular.⁵⁵ Lord Curzon’un ifadesine benzer bir görüşün Osmanlı askeri bürokrasisi tarafından da paylaşıldığı tesbit edilmiştir:

“Kürdün ruhunun ihtiyacı zaten en kuvvetli, etkili hâkim bir güce tabi olmaktır. Onun için tabi olduğu kimsede ne kadar fazla kuvvet, miknet, azamet, ihtişam görür ise incizabı/cezbediciliği o oranda artar. Bir hale gelir ki: hayatını feda eder ve hayatını bunun için feda edebilecek bir seviyeye gelir.”⁵⁶ sözüyle, Lord Curzon’a benzer biçimde Osmanlı bürokrasisinin de Kürdleri yönetmeye yönelik bir toplumsal analize giriştikleri görülmektedir. Buna göre, Vilayat-ı Şarkiyye ahalisinin makbul bir profil hattında idare edilmesi, itaat ile kullanılacak güç oranının kullanımı arasındaki ilişkiyle açıklanmıştır. Buradan hareketle, Kürd ahalinin nüfuzlarının oranına göre Osmanlı ve İngiliz tabiiyetine girebileceği, bu devletler menfaatine çalışabilme imkanları tasavvur edilmiştir. Bu değerlendirmeler, toplumun ulusalcı cereyanların tesiri altına girdiğine ve idarelerin karşılaştıkları bu yeni duruma karşı hangi politik adımları atmak üzere tutum geliştirme çabalarını ortaya koymaktadır. Bunun yanında hakim dış kuvvetlerin sahada yeni kazanımlar için yerli halktan nasıl yararlanabileceklerine ilişkin faaliyet yürüttüklerini de göstermektedir.

Tüm bu ifade ve betimlemelerde bölge halkının İngiliz hakimiyetindeki topluluklardan mülhem bir tarif çabasına girişildiği izlenimi baskındır. Burada İngilizlerin iktisadi emel güttükleri tüm coğrafyalardaki antropolojik faaliyetlerinin sömürgeleştirme politikalarına olan tesirleri görülmektedir. Buna göre, Vilayat-ı Şarkiyye’deki halkın Britanya adalar topluluğundaki topluluklardan özellikle İskoçlar üzerinden kurulan benzerliklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca İskoçların İngiltere’yle olan kırılğan hakimiyet ilişkilerinin onların vahşilikleri ve isyankarlıklarına atfen Kürdler üzerine belirli bir politik ajandayla refere edildiklerini düşündürmektedir.

İngilizlerin Vilayat-ı Şarkiyye’ye doğrudan müdahaleleri 19. yüzyıl başlarına kadar uzanır. 1806 senesinde Doğu Hind Şirketi bir şubasını Bağdad’da açar. Şirketin temsilcisi Ric, yardımcısı Hayn ile beraber Kürd aşiret reisleri ile ilişkilerini arttırmaya ve işbirliğini geliştirmeye başlarlar. Basra’da da İngiliz Kolkhan benzer çalışmayı yürütürken İngilizler bu arada Osmanlı-İran ve aracoğrafyayı anlamaya ve araştırmaya çalışıyorlardı. 1821-22 senelerinde Fraizer, İran’da incelemeler yaparken bölgedeki Kürd aşiretleri hakkında bir rapor tutmuştu. Bu raporda, şayet güçlü bir destek görürlerse Kürdlerin yaka silttikleri İran yönetimine karşı harekete geçmeye uygun olduklarını not ediyordu. 1829 senesinde Doğu Hind Şirketi’nin gönderdiği iki İngiliz subayı Süleymaniye’ye gelmişler ve buradaki Kürdlere

51 James Phillips Fletcher, *Notes From Nineveh, And Travels In Mesopotamia, Assyria, And Syria*, Lea And Blanchard, Philadelphia, (1850), 94-95.

52 James Creagh, *Armenians, Koords And Turks*, In Two Volumes, (London: Samuel Tinsley & Co., 1880), 185-186.

53 Humphry Sandwith, *A Narrative Of The Siege Of Kars, And Of The Six Months’ Resistance Of The Turkish Garrison, Under General Williams, To The Russian Army; Together With A Narrative Of Travels And Adventures In Armenia And Lazistan, With Remarks On The Present State Of Turkey*, (London: John Murray, 1856), 209-212.

54 Jwaideh, *Şoreşê Şêx Ubeydullayê Nehrî li Belgename yê İngilizî û Emrikî da*, 17.

55 İngiltere Dışişleri bakanlığı ve Hindistan Genel Valiliği yapan Curzon, burada Kürdlerin İngiliz sömürgeciliği kapsamına alınmasını kastetmiştir. Bkz. Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, (İstanbul: Komal Yay., 2008), 17.

56 “Mardin Livasıyla Beşiri Silvan Kazaları Dahilinde İcra Edilen Devir Raporudur.” Bkz. BOA. DH.İD. 80/5-3 (2), 29 Haziran 1329/12.07.1913’ten “Kürdlerin ruhi ihtiyacı en kuvvetli, nafiz, hâkim bir güce tabi olmaktır. Bu yüzden tabi olduğu unsur ne kadar güçlü, büyük ve ihtişamlı olursa onun cezbediciliği o nisbette artar ve hayatını bunun için feda edebilecek bir seviyeye gelir” Çeviri ve aktaran: Serhat Aras Tuna, “İttihat ve Terakki İktidarının Diyarbekir’de Eşkiyalığa Bakışı: Mardin, Silvan ve Beşiri Teftiş Raporu (12-21 Temmuz 1913)”, *Şekâvet, Hiyânet, İsyân*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 323.

askeri talim yaptırmışlardı. Aynı zamanda Britanya İmparatorluğu'nun çıkarları doğrultusunda Kürdlerin nasıl yönlendirilebileceğine dair gözlemler yapıyorlardı. *İngiltere*, 1838-40 senelerinde İran ve Afganistan'a saldırdığında Osmanlı sınırlarını incelemek için bir heyet göndermiş ve İngiliz ticari mallarına pazar olanaklarını araştırmışlardı. Bu vesileyle bölgedeki Kürd aşiretleriyle temaslarda bulunulmuş, onlara hediyeler vererek Britanya ile dostluk temelleri atılmaya çalışılmıştı.⁵⁷ Neticede İngilizler Hindistan sömürge yollarında bulunan bölgenin bu ticaret transitindeki olanaklarını elde etmek için Kürdler arasında da bir çalışma içerisine girmişlerdi.

Vilayat-ı Şarkıyye, Osmanlı-İran aracoğrafyasındaki bir dizi savaştan sonra sınır problemleriyle gündemden düşmeyen bir mesele haline gelmişti. Buradaki Kürd aşiretlerinin kadimden beri bölgelerinde sınır tanımaz gel-gitleri iki devlet arasındaki savaş dönemlerinde ve barış antlaşmalarında önemli bir yer tutuyordu. 1639'da yapılan Kasr-ı Şirin Antlaşması ile Osmanlı ve İran'ın aralarındaki paylaşım antlaşmasında irili ufaklı birçok aşiretin de ikiye bölünmüşlerdi ve bu durum aşiretler nezdinde sınırı anlamsızlaştırıyordu.⁵⁸ Zira konar göçer olarak yaylak-kışlak hattındaki sınır tanımaz hareketlilikleri ile aşiretler, iki devleti sıkça karşı karşıya getiriyordu.

Osmanlı ile ittifak etmiş olan Soranlar ile İran ve müttefiki Baban Mîrliği ile Osmanlı arasındaki anlaşmazlıklar, Rus tehlikesini uzaklaştırmak isteyen "İngilizler için Kürdistan'a müdahale etme" imkanı veriyordu. Osmanlı Devleti, Yunan isyanı ve Mısır atakları ile uğraşırken İran-Baban ittifakına karşı Soran Mîri Muhammed'e yardım edecek durumda değildi. İngiltere ise bu sırada Osmanlı İmparatorluğu'na karşı yapılan İran askeri ataklarına muhalif bir şekilde Soran Mîrliği'ne olan saldırıları engelliyordu.⁵⁹ 1821-22 senesinde devam eden Osmanlı-İran savaşlarında ise Baban Mîrliği İran safında Osmanlılara karşı savaşıyordu. Bu savaş Osmanlı yenilgisiyle sonuçlanmıştı ve ardından yaşanacak gelişmeler için İran'ı İngilizlerin İstanbul ve Tahran büyükelçilerinin tehditleri durdurmuştu. Bu savaş 1823 senesinde Birinci Erzurum Antlaşması'yla noktalanmıştı. Antlaşma bir bakıma Kasr-ı Şirin ile çizilen sınırları teyid ediyordu ve Caf, Heyderanlu ve Spîkanlu gibi aşiretlerin sınır ihlallerinin ve istismarlarının önlenmesine ilişkin hususları da kapsıyordu⁶⁰

Osmanlı Devleti Tanzimat dönemine girerken, merkeze uzak Vilayat-ı Şarkıyye'deki hanedanları denetim altına almak ve merkezi otoriteyi kurmak için bir dizi sefer başlattı. Bu dönemde bölgede Soran, Baban ve Botan hanedanlıkları bulunuyordu. 1834'te Reşid Paşa, 40 bin kişilik Osmanlı ordusuyla bölgeye geldi. İlk saldırı Revanduz'a yani Soran Mîrliğine yapıldı. Prusyalı yüzbaşı Moltke, katıldığı bu seferleri anlattığı eserinde bir Kürd kalesinin zabtedilmesinin 30-40 gün sürdüğünü not etmişti.⁶¹

Aslında Moltke, *İngilizlerin Osmanlı askeri siyasetine yönelik* attıkları adımlardan sadece bir tanesiydi. Zira Palmerston'un *İngiliz Dışişleri için çizdiği programda birincil öncelik olarak Hindistan yolunu korurken*, Osmanlı ordusunun "Avrupalı uzmanlar nezâretinde modernleştirilmesi ve İngiliz subaylar yardımıyla da ordu ve donanma eğitimine" tabi tutulmasına yer vermişti.⁶² Palmerston'un bu planının yürürlüğe girdiği görülmektedir. Çünkü 1835 senesinde Osmanlı hükümeti Yüzbaşı Moltke'yi Prusya'dan askeri öğretmen olarak talep etti. Moltke 1839 yılının sonuna kadar bu görevde kalırken hem Reşid Paşa hem de Hafız Paşa ile Vilayat-ı Şarkıyye'deki birçok sefere katılmıştı.⁶³

3.1. Mîr Muhammed Paşa ve Soran Hanedanlığı

*İngiltere'nin ticari ve siyasi mefaatlerini korumak adına 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ordusuna hizmet etmesi için gönderilen subaylardan biri de Frederick Millingen'dir.*⁶⁴ Millingen, bu dönem boyunca Vilayat-ı

57 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, 38-42.

58 Nejat Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, (İstanbul: Avesta yay, 2009), 173-182, 186-187.

59 Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 182-183.

60 Bu antlaşma ile hududdan geçen aşiretler firari olarak addediliyor ve bunların iadelerinin sağlanacağı taahhüd ediliyordu. Evail-i R 1264/03/04 1848 Erzurum Muahede-i Ahiresi/son antlaşması maddeleri üzerinden yaşanan tartışmalar için bkz. BOA., *C.HR.*, 133/6626, Evail-i R 1264/03/04 1848. Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 173-188.

61 "...Sivas Valisi Reşid Paşa bendelerinin... Revanduzlu maddesine kendisinin dahi Diyarbekir hududundan memuriyeti..." Bkz. BOA., *HAT*. 444/22256, H 29.12.1250/28.04.1835; Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 191; Feldmareşal Helmut von Moltke, *Türkiye Mektupları*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969), 180-194.

62 "Palmerston'un zihninde ne yapacağı netleşmişti. Mısır'ın Osmanlı ile bağıını gevşetmesine ve Suriye'yi ele geçirmesine izin verilmeliydi. İngiliz Dışişleri'nin birinci önceliği, Paşa'nın Hindistan yolunun kontrolünü ele geçirmesini engellemektir. Bu plan icra edilirken, Osmanlı Devleti de Avrupalı uzmanlar nezâretinde modernleştirilecek ve İngiliz subayların yardımıyla da ordu ve donanma eğitilecekti." Herbert C. F. Bell, *Lord Palmerston*, C. I, (Hamden, Archon Books, 1966), 181'den akt: Soy, "Lord Palmerston...", 146.

63 Moltke, *Türkiye Mektupları*, 8.

64 Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 510.

Şarkiyeye'de canlı şahitliğinde geçirdiği gözlemlerini kaleme alarak kitaplaştırmıştır.⁶⁵ Millingen'e göre; "19. yüzyıl boyunca Kürdler, üç kez Sultan'ın otoritesine karşı ayaklandılar ve bağımsızlıklarını istediler. Bunlardan ilki 1834 senesinde *Revanduz Paşası Muhammed Bey liderliğinde oldu.*" O'na göre Muhammed Paşa, ülkesini Osmanlı haki-miyetinden çıkarmak istemişti ve bu hareket ulusalcı bir karaktere sahipti. Ancak bu durum Osmanlı idaresi tarafın-dan yeterince önemsenmemiştir.⁶⁶

Soran/Revanduz mîri *Mîre Kor Muhammed Paşa, 1835'te İran elindeki Kotur'u ele geçirdi. O sırada hem İran hem Osmanlı mîre karşı harekete geçti.* Osmanlı, Revanduz Paşası'nın ününün ve kudretinin artmasına seyirci kal-madı.⁶⁷ O sırada Soran mîrliğinin devrilmesi için İran'dan Muhammed Han Zengenî/Amîrnezam, Osmanlıya itti-fak önerdi. İngiltere'nin Tahran Büyükelçisi Campbell, bu teklifi olumlu karşıladı. Campbell, *İran Dışişleri Bakanı Mîrza Mesud Han'a* gönderdiği mektupta: "*kokuşmuş eşkıyaların mîrini devirmek için*" diye tarif ettiği Muhammed Paşa'ya karşı İran'ı Osmanlı'yla ittifaka teşvik etti. Osmanlı hükümeti, meseleye eğilen İngiliz girişimini reddetti ve İran'a da bunun bir iç mesele olduğunu bildirdi. İngilizler o sırada Kafkaslardan Kürd bölgelerine uzanan Kuzey Mezopotamya sahası üzerinde çalışmalar yapıyorlardı ve bu sebeple itirazları önemsemeyerek meseleye müdahil ol-dular. Richard Wood, Revanduz Mîri'ne ulaşarak kendisi için İngiliz Büyükelçisi aracılığıyla Osmanlı nezdinde affe-dilmesine çalışacağını belirtti ve mîri askeri faaliyetlerine son vermeye iknaya çalıştı.⁶⁸ O sırada Serasker Reşid Paşa kumandasındaki bir ordu Musul'a gönderilmişti. Reşid Paşa, Muhammed Paşa ile iyi bir arkadaşlık ilişkisine sahip olduğundan bu görev onun için oldukça zordu. Hükümet meselenin derinleşmeden çözülmesi için bu arkadaşlıktan faydalandı ve "*dostluk maskesi altında meseleyi kökten hallederek Muhammed Paşa'yı tuzağa düşürdü. Anlaşmaz-lığı ortadan kaldırmak için Konstantinopolis'e arkadaşı Sultan Mahmud'a gitti.*"⁶⁹ Mîr Muhammed askeri olarak da yenildiği için, Reşid Paşa'ya teslim oldu.⁷⁰ Sultan 2. Mahmud, İstanbul'a gönderilen Mîr'in bölgeye dönüşüne izin verdi ve bir şekilde Mîr, Trabzon yakınlarında memleketine gönderilmek üzere oyalanarak öldürüldü.⁷¹

3.2. Baban Ahmed Paşa ve Baban Hanedanlığı

Osmanlı-İran devletleri 16. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar gerek askeri destek gerekse hudud ko-ruma işlevi olarak *aşiret ve hanedanlardan faydalanmışlardı.* Baban Mîrliği de Osmanlı-İran hududu üzerinde yer almasından kaynaklı imtiyazlı statülerini muhafaza edebilmişlerdi. İki devletin hudud çatışmalarında her ikisiyle kurdukları simbiyotik bir ilişki biçimiyle adem-i merkezîyetçi idarelerini koruyabildiler. Ancak Osmanlı hükümeti Baban Mîrliği'ni sınırlarına katmak amacıyla Süleymaniye'ye ilk seferini Bağdad Valisi Ali Paşa aracılığıyla 1805 senesinde düzenledi. Babanlar bu savaşta yenilerek İstanbul'a tabiiyetlerini yolladıkları hediyelerle bildirdiler. Ancak yanbaşlarındaki İran'la geliştirdikleri ilişkiler ve ittifaklar sonucunda yaşanan bir dizi savaş sonucunda Babanlar idarelerini korumayı başardılar. Babanların Osmanlı-İran hudud çelişkilerinden faydalandıkları görülmektedir. An-cak İngiliz temsilci Claudius James Rich'in belirttiğine göre, iki devlet de Kürd Mîrleri'nden faydalanmaya çalışı-yorlardı ve Bağdad Valileri, mîrlerin iktidarlarını tehdid edecek güce ulaşmadan onları görevden alıyorlardı. Buna benzer biçimde 1811 senesinde köylerde uyguladığı şiddet sebebiyle Baban Abdurrahman Paşa'yı görevden almıştı. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Bağdad valileri Baban Mîrliği'ni Bağdad'a bağlamaya çalışırken, Babanlar da iki devlet çelişkilerinden faydalanarak buna mani olmaya çabalıyordu. Ancak 1831 senesinde Bağdad'daki Memluklerin ik-

65 Millingen kitabına: "*Bir imparatorluk fermanıyla, Kürdistan'da bulunan birliklerin komutanlığına getirilmişim.*" sözleriyle başlamıştır. Bkz. Frederick Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, (Çeviren: Nuray Mestçi), (İstanbul: Doz Basım ve Yayıncılık, 1998), 11-12.

66 Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 129-130.

67 Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 114.

68 Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 192-194.

69 Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 113-114.

70 "...Revanduzlu dahi Dersaadet'e celb buyrulacağından emval-i mektumesinin zahire ihracı..." Tasfiyesinden sonra Mîr Muhammedê Rewanduzî'nin servetinin ortaya çıkarılmasından bahsedilmektedir. bkz. BOA. HAT. 448/22322, H. 13 N 1256/08.11.1840.

71 Celilê Celil, XIX. yy. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürdler*, (İstanbul: Özge Yay., 1992), 113-114; Resmi kayıtlarda nasıl öldürüldüğüne iliş-kin bir belge hala bulunamamış olup takip eden vesikada sadece öldüğü bilgisi mevcuttur. Bkz. "...Müteveffa Revanduzlu Muhammed Paşa..." BOA. HAT. 396/20886, H 09 L 1234/26.12.1838; Sinan Hakan, *Osmanlı Arşivlerinde Kürdler ve Kürd Direnişleri*, (İstanbul: Doz Yay., 2011), 86; Millingen, Mîr Muhammed Paşa'nın katledilmesi hadisesinin normal tarzda bir ölümüş gibi karşılanmasına dair müstehzi bir edayla yak-laşarak şunları yazmıştır: "*Sultan, Paşa'yı büyük bir coşkuyla karşıladı. Kendisine çeşitli asalet ünvanları ve değerli hediyeler verdi. Osmanlı Devleti, tüm Kürdistan'ı baştan organize etme kararı ile Muhammed Paşa'ya da sınırsız bir güç ile ilin genel valisi ünvanını verdi. Sultan'ın donanmasına ait bir gemi verilerek yapılan anlaşmalar doğrultusunda ili yönetmesi istendi. Osmanlı Hükümeti ile ortak bir noktaya varan Paşa da gönül rahatlığıyla yola çıktı. Muhammed Paşa'nın Altınboynuz/Haliç'ten gemiyle ayrılıp, Karadeniz'e açılışının üzerinden otuz beş yıl geçmesine rağmen kendisini ne bir gören ne bir haber alan olmuş. Paşa ya göğe uçmuş ya da maiyyetindeki beş kişi ile birlikte ortadan kalkışı mucizevi bir biçimde gerçekleşmiş! Paşa'ya verilen değerli hediyeler de buhar olup uçmuş!*" Bkz. Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 115.

tidarı Osmanlı hükümeti tarafından sonlandırılınca merkezden uzak adem-i merkezi idarelerin tam olarak merkeze bağlanması faaliyetlerine başlandı. Bunun için aynı zamanda Osmanlı-İran hudud anlaşmazlıklarının halledilmesi gerekiyordu.⁷²

Osmanlı-İran hududunun uluslararası komisyonlar vasıtasıyla kati bir hudud formuna dönüşerek çözümlenmeye başlaması, merkezden uzakta adem-i merkezi yapısını koruyan Babanlar için de elverişli koşulları ortadan kaldırdı. Elbette 1843 senesinde İngiltere ve Rusya'nın da kendi menfaatlerini gözetmek suretiyle hudud müzakerelerine dahil olmaları, hududun uluslararası tanınırlığının belirlenmesinde etkili oldu. Bunun yanında Sultan 2. Mahmud'la birlikte başlayan devletin merkezileşme çabaları da aracı idarelerin ve kurumların ortadan kaldırılmasına yol açtı. Baban hanedanının idari sahası Şehrizar bölgesinin stratejik bölümünde yer alıyordu. Bu hanedanlığın ortadan kaldırılması için ise İran'ın bölge üzerindeki tarihi hedeflerinden feragati gerekiyordu. Osmanlı Hükümeti 1843 senesindeki hudud komisyonları müzakerelerinin ardından nihayet 1845 senesinde Muhammere'yi İran'a verdi. Karşılığında İran da Süleymaniye ve çevresi üzerindeki iddialarından vazgeçmesiyle iki devlet anlaşmaya vardı. Bu durum Baban hanedanı idaresinin sınırlandırılarak elimine edilmesi sürecine yönelik atılan ilk ve en önemli adım sayılır.⁷³

Babanzade Ahmed Paşa, Süleymaniye'de silah imalathaneleri kurmuş, İngiliz bölge temsilcileriyle iyi ilişkiler geliştirmiş ve Avrupalı metodlarla eğitilmiş 800 kişilik bir birlik tesis etmişti. Babanların mevcut konumunu güçlendiren bu faaliyetleri de gözden kaçmamaktaydı.⁷⁴ Millingen'e göre; "19. yüzyıl boyunca Kürdler, ikincisi kez Sultan'ın otoritesine karşı ayaklandılar ve bağımsızlıklarını istediler. Bu durum yaklaşık olarak 1843 senesinde Süleymaniye Prensi Ahmed Paşa liderliğinde oldu."⁷⁵ Ancak aslında Ahmed Paşa'yı Osmanlı idaresine karşı başkaldırmasına götüren süreç, İran ile varılan sınır anlaşmazlığının uzlaşıyla sonuçlanması üzerine başlamıştı. Bağdad Valisi Necib Paşa, İran'ın Süleymaniye ve çevresi haklarından vazgeçmesi üzerine Babanların idaresini sınırlandırmak için adımlar atmaya başladı. Necib Paşa, ilkin Soran Hanedanlığı'na yöneldi ve bu seferde Ahmed Paşa'nın maiyetiyle birlikte kendisine katılmasını istedi. Ancak Baban Ahmed Paşa, bu yükümlülüğü kabul etmeyeceğini belirtti. Tam bu sırada İngiliz sınır komisyonu temsilcisi Williams, konsolostan, Necib Paşa'nın hudud çizgisinin yeni antlaşma uyarınca kesinleşmesini beklemesini ve bu sebeple mevcut statükonun korunması gerektiği şeklinde ikaz edilmesini istedi. Ahmed Paşa'nın ayak diremesini de fırsat bilen Bağdad Valisi Necib Paşa ordusunu Soran'dan Ahmed Paşa'ya yöneltti. Bunun üzerine Ahmed Paşa, İngiliz temsilcilerin tavsiyesine kulak verdi ve asi konuma düşmemek için Necib Paşa'ya katılmaya karar verdi. Ancak ordusuyla sadece belirli bir mevkiide bekleyerek savaşı izlemekle yetindi. Bu sırada Ahmed Paşa'nın kardeşi Baban Abdullah Paşa da Necib Paşa'ya destek veriyor ve abisinin idaresine el koymak için göz kolluyordu. İki kardeş arasındaki çelişki üzerine yaşanan bir dizi anlaşmazlık en nihayetinde Ahmed Paşa'nın iktidardan tasfiyesiyle sonuçlandı. Ahmed Paşa görevden alındıktan sonra kardeşi Abdullah (Musib) Paşa Süleymaniye Kaymakamı olarak tayin edildi. Memluklerin Bağdad idaresinden tasfiyesi, Osmanlı-İran arasındaki hudud sorununun çözülmesi ve akabinde iç iktidar çelişkileri sebebiyle zayıflayan Baban Hanedanlığı, Süleymaniye Sancağı olarak Bağdad'a bağlandı. Bundan böyle Süleymaniye Sancağı'nda Babanlar, kaymakam sıfatıyla birer Osmanlı memuruna dönüştüler. Ancak bu uygulamaya da 1850 senesinde Babanların son temsilcisi olan Abdullah Paşa'nın kaymakamlıktan azliyle, artık hanedandan idareci tayini sonlandırılmış ve Baban idaresi de kesin olarak ortadankalkmıştır.⁷⁶

1847 Erzurum Antlaşması ile Osmanlı-İran arasındaki geleneksel hududun yerel bağlılıklara göre daralan ve gelişen yapısı artık yerini toprak hakimiyetine bağlı hukuki bir statüye bırakmıştır.⁷⁷ Babanzadelerin geleneksel imtiyazlarını kaybetmesi üzerine Babanzadelerden Aziz Bey Osmanlı hükümetine başkaldırdı. Gerekçe olarak Aziz Bey, kendisi veya Baban hanedanı mensubu başka birinin tekrar Süleymaniye kaymakamı olarak tayin edilmesini ileri sürmüştür. 1853 senesine kadar süren bir dizi muharebeden ve bilahare vur-kaç taktiğine doğru evrilen mücadeleden sonra Aziz Bey, Osmanlı hükümetine sığınmak zorunda kaldı. Kendisi ve kardeşine üç bin kuruş maaş bağlandı ve bir sene sonra 14 Haziran 1853 senesinde iki bin guruş maaşla Menteşe Sancağı'na bağlı Tavas Kazası'na müdür olarak

72 Abdulla, İmparatorluk Sınır ve Aşiret, 187-190; Muhammed Şerif Kadı, *Tarih-i Kurd (Kürd Tarihi) ve Erdelan Tarih Okulu Üzerine Bir İnceleme*, (Çeviri ve Değerlendirme: Cafer Açar), (İstanbul: Avesta Yayınları, 2019), 172-175; Mestûre Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi, Erdelan Kürd Mirliği Tarihi*, (Çeviri ve Değerlendirme: Cafer Açar), (İstanbul: Avesta Yayınları, 2020), 189-190; Osmanlı-İran sınır çerçevesinde Erdelan-Baban mirliklerinin ilişkilerine dair bkz. Cafer Açar (Lêkolîn û Wergera ji Farisi), *Di Zubeđu 't-Tewarîxa Mihemed Şerif Qazî de Mîrekiya Erdelanê û L3ekolînek Li Ser Nêrîta Dîroknûsiya Erdelanê*, (İstanbul: Weşanên Nûbihar, 2019), 27-95.

73 Fasih Dinç, "Baban'da Merkeziyetçi Politikaların Uygulanmasına Karşı Adem-i Merkeziyetçi Bir Teşebbüs: Süleymaniyeli Aziz Bey Oluy" *Babanzâde Ahmed Naîm "Ailesi ve İlmi Kişiliği"*, Editörler: İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Uğur Yiğiz, Mahzun Atsız, (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 112-115.

74 Dinç, "Baban'da Merkeziyetçi Politikalar...", 113.

75 Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 130.

76 Dinç, "Baban'da Merkeziyetçi Politikalar...", 113-116; Mestûre Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi*, 346-348.

77 Anthony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, (İstanbul: Devim Yayınları, 2005), 11-13'ten akt: Dinç, "Baban'da Merkeziyetçi Politikalar", 117.

tayin edildi.⁷⁸ Böylece Baban Hanedanlığı'nın 1500 senesinden itibaren süredüregeldiği idarî imtiyaz süreci⁷⁹ de bu haliyle nihayet buldu.

3.3. Bedirhan Bey-Ezdin Şer Bey ve Botan-Azîzan Hanedanlığı

1838'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da bağımsızlığını ilan etmesi ve bunun yanında bölgede Kürdlerle kurmaya çalıştığı ittifaklar birtakım huzursuzlukları doğurdu. Savaşın Fırat dolaylarına genişlemesiyle “Kürdler de Türklere karşı isyan” a kalkıştılar. Bu sırada Botan mîri Bedirhan Bey, Osmanlı safında yer alırken Milli Aşireti gibi birçok Kürd aşireti de Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile ittifak etmiştir.⁸⁰

Çok geçmeden Tanzimat'ın merkezileşme doğrultusundaki idari tasarrufları Cizre'ye de uzandı. İngiliz subay Millingen'in “Kürd bağımsızlıkçıları” arasında saydığı üçüncü ve Osmanlı Hükümeti'ne karşı en önemlisi olarak değerlendirdiği başkaldırı ise Bedirhan Bey'e aittir.⁸¹ Botan hanedanından Bedirhan Bey'in, o sıralarda Hakkari yöresindeki Nasturilerle arası bozuldu. Bunda Amerikan misyonerlerinin ve İngiliz diplomatik temsilcilerinin de payı vardı. İngilizler'in Nasturileri Bedirhan Bey'e karşı kışkırtarak onları bağımsız davranma konusundaki teşvikleri etkili oldu. Nasturilerin başkaldırısı ile Bedirhan Bey'in onlara karşı katliam başlatması sonucunda İngilizler, bu kez Sultan'ı Bedirhan Bey'e karşı kışkırttı. Nasturiler, Musul'daki İngiliz konsolosu olan Asuri/Nasturi kökenli Rassam'a şikayette bulundular. Konsolos da İstanbul'daki İngiliz büyükelçi aracılığıyla Sultan'dan Bedirhan Bey'in cezalandırılmasını istedi. Tanzimat'ın merkezileşme çabalarının Cizre ve çevresi idaresinde uygulanması için bu kalkışma hükümete bir bahane oluşturdu. O sırada Bağdad paşası ile Osmanlı hükümeti arasında gelişen bir dizi idari tasarruf, Bedirhan Bey'de kendisinin tasfiye edileceği düşüncesini pekiştirdi ve başkaldırmasına zemin hazırladı. Bir dizi çarpışmanın neticesinde Bedirhan Bey Cizre'de mağlub oldu ve akabinde Botan bölgesinin kuzeydoğusunda Çatak, Pervari ve Botan topraklarının birleştiği yöredeki Korkandil Dağı'nın kuzey eteğinde yer alan Ervekh Kalesi'ne sığındı.⁸² Bu sırada Tanzimat sonrasında Vilayat-ı Şarkıyye'de oluşturulmak istenen merkezîyetçi düzene başkaldıranlardan ve Bedirhan Bey'le ittifak eden liderlerden Müküs Mîri Han Mahmud da kuvvetleriyle Bedirhan Bey'e yardıma gelirken karşılaştığı Osmanlı ordusuna yenildi.⁸³ Bedirhan Bey ise, çevresi Osmanlı ordularıyla sarılı vaziyette iken ve kale surları büyük topraklarla bir süre dövüldükten sonra, 1847 yılı Temmuz ayı başlarında teslim oldu. Bu süreçte Osmanlı hükümeti, Bedirhan Bey'i, mîrlik iddiasında olan ve amcasıyla rekabet halinde olan yeğeni Êzdin Şer'in de desteğiyle tasfiye etti.⁸⁴

Êzdin Şer, çok geçmeden Tanzimat öncesi dönemdeki usule göre Cizre'de Bedirhan Bey'den boşalan mîrliğin idaresini ele almak istedi. Ancak, merkezi otoritenin beklentisi ile çelişen bu durum, yeniden bir isyan çıkmasına yol açtı. Êzdin Şer, 1855 sıralarında Kırım Savaşı'nı yürüten Rusların desteğini almak üzere birçok mektup gönderdiyse de, Rus ordusunun Erzurum taraflarını terk etmesiyle bunlar yerine ulaşmadı. Bu sırada İngiliz çıkarına ters şekilde gelişen bu olaylar zincirine Musul İngiliz konsolosu da kendi politik taktiklerini ortaya koyarak katılıyordu. Nihayet konsolos, beklediği yardımlara ulaşamayan Êzdin Şer'i hükümetle görüşmeye ikna etti. Aynı zamanda birçok Kürd aşiret reisini de hükümetle barıştırmak Êzdin Şer'i güçten düşürdü. İngiliz konsolosun şeref sözü ve vaadlerine inanan Êzdin Şer, hükümetle görüşmeyi kabul ederek İngilizlere teslim oldu ve İstanbul'a gönderildi.⁸⁵ Bir müddet sonra Vidin'e sürgün edildi. Ardından 1868 senesinde devlet hizmetine girmek mecburiyetinde kalarak mîrimîranlık

78 Dinç, “Baban'da Merkezîyetçi Politikalar...”, 117, 120-139; Mestûre Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi*, 377-379.

79 Metin Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851)*, (Freiburg: Albert Ludwigs University, Doktora Tezi, 2013).

80 Mehmet Rezan Ekinci, Osmanlı Devleti Döneminde Milli Aşireti XVIII.-XIX. yy., (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 161-162; Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, 140-141.

81 Millingen, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, 130.

82 Komisyon, *Yeni ve Yakınçağ'da Kürt Siyaset Tarihi*, (İstanbul: Pêri yay., 1998), 16-20.

83 Hakan, *Osmanlı Arşivlerinde Kürdler ve Kürd Direnişleri*, 170, 224-225; Wilbraham tarafından Han Mahmud, Rob Roy'a benzetilmiştir. İskoçların Robin Hood'u olarak nitelendirilen Rob Roy, 18. yüzyılda yaşamış bir İskoç halk kahramanıdır. Bkz. Captain Richard Wilbraham, *Travels In The Trans-Caucasian Provinces Of Russia And Along The Southern Shorr Of The Lakes Of Van And Urumiah In The Autumn And Winter Of 1837*, (London: John Murray, 1839), s. 346-348.

84 Komisyon, *Yeni ve Yakınçağ'da Kürt Siyaset Tarihi*, 16-20; Vesikada “Orak” kalesi yazılmışsa da burası Kürdçe'de “Ervekh” olarak bilinir. “Bedirhan-ı bî iz'anın (anlamaktan aciz) şimdiye kadar devam eden muharebesi ...ateş-zebane-keş-i diliraneye tâb-aver mukavemet olamayarak (yiğitlerin ateşlerine karşı duramayarak) nâ-çar (çaresiz) zuhura gelen istirham ve istid'ası ...” Bkz. BOA., *A.MKT.MHM*. 2/64, H 22 B 1263/24.06.1848; Hakan, *Osmanlı Arşivlerinde Kürdler ve Kürd Direnişleri*, 225-228.

85 Komisyon, *Yeni ve Yakınçağ'da Kürt Siyaset Tarihi*, 21-23; Celil, *XIX. yy. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürdler*, 154-167; BOA. *İ. MVL*. 353/15435, Mîrliva Mehmed Paşa'nın Raporu, H. 19 C 1271/09.03.1855; 302; Tuncay Öğün, *Cizreli Êzdedin Şir Bey ve İsyanı*, (İstanbul: Yeditepe Yay., 2010), 302.

rütbesiyle Yanya mutasarrıflığına tayin olundu ve 1886 senesinden sonra vefat etti.⁸⁶ Bu mesele de İngilizlerin istediği şekilde çözülmüş oldu.

İngiltere, Êzdin Şêr başkaldırısının ardından Osmanlı İmparatorluğu'ndaki harb hazırlıklarına yönelik hareketleri dikkatle izliyordu. İstanbul'daki İngiliz büyükelçi Elliot'un tavsiyesi üzerine Erzurum'daki İngiliz konsolosu, bölgenin her tarafını gezerek Osmanlı için tehlikeli buldukları etkili Kürd liderleri hakkında bilgi toplamıştı. Toplumun önderleri konumundaki kişileri bölgeden uzaklaştırmayı dayatmak, rüşvet ve vaadler yoluyla İngiliz çıkarına yönlendirme politikalarından da vazgeçmiyorlardı. Kırım Harbi döneminde Êzdin Şêr idaresindeki Kürdlerin Türklere başkaldırısının tekrar yaşanmasından korkan İngilizler Osmanlı hükümetinden ısrarla nüfuz sahibi Kürdlerin bölgeden uzaklaştırılmasını istiyorlardı.⁸⁷

İngilizlerin Osmanlıların toprak bütünlüğünü koruma reflekslerinin temelinde aslında İran sınırının ve İran'a açılan yol güzergahının emniyette olması, dolayısıyla İngiliz iktisadî çıkarlarının korunması yatmaktaydı. Nitekim Osmanlı-İran hudud problemlerinin çözümüne de bu sebeple katılmaya çabalamışlardır. İran ve Osmanlı üyelerinin yanı sıra Bağdad İngiliz Konsolosu Kemball ve İstanbul'daki Rus temsilci Zilouni de ülkelerinin çıkarları için hudud komisyonuna dahil oldular. İngiliz sınır komiserlerindeki hakim düşünce, İranlıların zararına Osmanlı hududunu genişletmekti. İranlılar da bundan olsa gerek genel olarak İngilizler'dense Rus nüfuzunu tercih ediyorlardı. İngilizler'deki bu çıkar temelli politika, uzun zamandan beri gelecekteki olaylarda rol oynayabilmek ve nüfuzlarını genişletmek gibi mülahazalarla Kürd kartını çıkarlarına uygun kullanmak şeklinde yürütülüyordu.⁸⁸ Hudud çözümlerinde bölgedeki Kürd aşiretlerinin saha, etnik, insani ihtiyaç ve özelliklerinin yanısıra konargöçerliklerinden kaynaklı iktisadî realiteleri hiçbir zaman hesaba katılmamıştır. Bu yüzden Osmanlı ve İran hududu arasında boydan boya meskun vaziyetteki aşiretler, çizilen bu sınır hattını bir Osmanlı askeri bürokratinin tesbit ettiği üzere; "hatt-ı mevhum" yani de facto/var sayılan bir sınır olarak ciddiye almıyorlardı.⁸⁹ Öyle ki alınan kararlar gereği aşiretler, asırlarca kullandıkları yaylakları suni sınırlarla bölündüğünden buralara gidemez olmuşlar ve haliyle hudud, uluslararası bir probleme dönüşmüştür. Erzurum'daki Rus konsolos Rus Obrmille İstanbul'daki Rus büyükelçisi Aganif'e yazdığı raporda: "Kürd Meselesinde birinci rolü Osmanlılar değil, İngilizler oynuyor" diye yazıyordu. Ayrıca İngiliz konsolosunun olası bir Kürd direnişinde rol oynayacak Kürd liderlerinin isim listesinin ellerinde olduğunu ve İstanbul'daki İngiliz Büyükelçi Elliot'un bu liderleri Kürdistan'ın haricine sürgün etmek konusunda Osmanlı hükümetiyle anlaşmak üzere olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

3.4. Şeyh Ubeydullah Başkaldırısı

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında bu kez Hakkari taraflarında önemli bir dini figür olan Kadirî-Nakşibendî doktrinleriyle mümeyyiz olan Şeyh Ubeydullah, şahsında dini önderliğin yanında siyasi bir formasyon da kazanacak bir atmosferde ortaya çıktı. Savaşta Kürdlerin de desteğine ihtiyaç duyan Sultan 2. Abdülhamid'in halifelik sıfatıyla yaptığı cihad çağrısına uyan Şeyh Ubeydullah, müridleriyle birlikte Hakkari'deki tekyesinden savaşmak için yola koyuldu. Etki alanında yer alan çevre aşiretlere mektuplar yoluyla cihad çağrısında bulundu.⁹¹ Şeyh Ubeydullah ve kendisi de bir Kürd olan İsmail Hakkı Paşa, çağrılarıyla Musul Sancağı'nın güneyinden Diyarbakir'e ve İran'dan Erzurum'a kadar geniş Kürd grupları savaşa katmayı başarmışlardır.⁹²

86 Ögün, *Cizrelî İzzedin Şîr Bey ve İsyası*, 370, 375.

87 Celil, *XIX. yy. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürdler*, 35-36.

88 Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 245-246.

89 "Hudud" başlığı altında yaver tarafından tutulan "...Gerek hudud-ı Memalik-i Mahruse-i Şahanelerinde ve gerek İran hududu arasında boydan boya aşair meskun olduğundan hudud-ı hakani her iki taraf aşairi beyinde ittihaz olunmuş hatt-ı mevhumdan ibaretdir." raporuna bkz. BOA., *Y.EE.* 13/9-2, 29 Ca 1314/05.11.1896'dan aktaran: Serhat Tuna Aras, *Tanzimat Döneminde Van*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 88.

90 Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, 245-246.

91 "Rus Muharebe-i zalesinde Kurdistan'da asakir-i ma'adine cem'iyile Bayezid ve Redan semtine azimete emr ü ferman buyruldukdakı suvare ve piyade li-ekall 40 bin nefer Ekrad-ı Osmaniye dilaveranı" "Ed-da'i el-Kadirî en-Nakşibendî Şeyh Ubeydullah" imzasıyla BOA., *Y.PRK.* *AZJ.* 4/96,1, H 18.11.1298/12.10.1881; "elli bin savaştı toplayarak kendim de savaş meydanında hazır olmayı devrin hükümetine taahhüd ve bu elli bin savaştıyı temin ettim" Bkz. Şeyh Ubeydullah Nehri, *Tuhfetü'l-Ahbab*, Hazırlayan: Veysel Başçı, (İstanbul: Avesta Yay., 2022), 212-213; "Şemdinan Nahiyesi post-nişini Şeyh Ubeydullah (Abdullah yazılıdır) Efendi ile ve İmadi Şeyh Nuri ve Muks Kazası'nda Halife Heci Fehim ve Siird Sancağı'nda darande(?) Şeyh Celaleddin Efendilerin beyne'l-aşair nüfuz ve haysiyetleri cihette muavenet ve delaletlerine müracaat olunur.... siivari ve piyade olarak 40-50 bin kadar asakir-i muavene tedarik edeceği..." Bkz. BOA. *İ.MMS.*, 56/2528, *Gurre-i Safer* 1294/15.02.1877.

92 Averyanov, İsmail Hakkı Paşa'nın bir Kürd olarak bölgeye tayini, Kürd aşiretlerinin savaşa katkılarına olumlu aksetmesi için izlenen bilinçli bir politikanın sonucu olduğunu belirtir. Bkz. P. İ. Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürdler* (19. yy.), Çev: İbrahim Kale, (İstanbul: Avesta Yay., 2010), 144-145.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı şartları ve Osmanlı tarafının kaybı bölgedeki ekonomik koşulları daha da zorlaştırdı ve zor koşulların beraberinde ortaya çıkardığı huzursuzlukları arttırdı. *Şeyh Ubeydullah mevcut ortamda* Osmanlı ve İran yönetimlerinden duyulan *görece* rahatsızlığı güçlü bir milli irade motivasyonu ile birleştirmiştir.⁹³ Dr. Cochran'a yazdığı bir mektupta: “*Yarım milyondan fazla bir aileden meydana gelen Kürd halkı, ayrı bir millettir. Diğer insanların mezhebinden farklıdır, kanun ve örfleri farklıdır*” şeklinde ifadeler kullanmıştı.⁹⁴ Özellikle Berlin Antlaşması'nın Kürdlere karşı Ermeni haklarının korunmasına yönelik birtakım ıslahatlar yapılmasını öngören 61. maddesi bazı korkuları depreştirdi. Hatta karşıt bir refleksle milli bilinçlerin rekabete girmesine sebep oldu. *Bölgeye İngiliz askeri ataşelerinin de gelmesi Kürdlerin huzursuzluğunu bir kat daha arttırdı. Clayton'un bölgedeki İngiliz Başkonsolosu Trotter'a raporladığı bir belgede Şeyh Ubeydullah'ın:*

“*Bu duyduklarım da ne, Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nasturiler de kendilerini İngiliz tebaası ilan edip İngiliz bayrağını yükselteceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda da kalsam buna asla izin vermeyeceğim.*”⁹⁵ dediğini naklediyordu.

İngilizlerin Tebriz'deki başkonsolosu Mr. Abbot da İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na bir yıl önce Osmanlı hükümetine karşı silahlanmış olan Şeyh'e karşı takındığı yumuşak tavrı eleştiriyordu.⁹⁶ Abbot, Şeyh'in hükümetçe destek gördüğünü ima ediyordu. Bölgedeki bir diğer İngiliz başkonsolosu Trotter ise bu fikre katılmadığını belirterek, İstanbul İngiliz orta elçisi Mr. Goschen'e: “*Osmanlı hükümetinin, bir kere kurulduğunda kaçınılmaz bir biçimde hükümetin karşısına dikilecek bir birliği organize etmek gibi bir delilik yapacağına inanmıyorum*” diye itiraz ediyordu. Ancak Trotter, Osmanlıların ve Kürdlerin dışlanarak Ermenilere ayrıcalıklar verilmesinin Hristiyanlara ve ıslahatların garantörü konumundaki hükümete (İngiliz) karşı Kürd muhalefetine mümkün olabileceğini tesbit eder.⁹⁷ 1877-78 Osmanlı-Rus savaşıyla hükümetin bölgedeki zayıflığını tesbit eden Şeyh Ubeydullah, ilk başkaldırısını 1879 yılında Osmanlılara karşı başlatır. Başkonsolos Abbot, 77-78 Rus harbinde Osmanlı Devleti'ni korumak için Kürdlere dağıtılan 20 bin silahtan çok azının geri alındığını belirtir.⁹⁸ Musul'dan sevk edilen bir tabur Osmanlı askeri Amediye hududuna ulaşır. Şeyh'in oğlu Seyid Abdülkadir komutasındaki 900 kişilik Kürd birliğini yenilgiye uğratar. Bu yenilginin ardından yer yer gelişen düzensiz çarpışmaların ardından hükümetin kararlılığını anlayan Şeyh Ubeydullah, bir yandan aşiret reislerini savaşa iknaya uğraşır, öte yandan da hükümetle işbirliğine varmaya çalışarak halifeye sadakatini belirten bir mektup yazar ve Geçen Rus savaşındaki emekleri unutulmayan bir müttefik olarak karşılanan Şeyh, Osmanlı hükümeti tarafından cezalandırılmaz.⁹⁹

1879 senesinde mevcut atmosferde Savucbulak'ta Kürd kadınlarına ve mülklerine yapılan suistimaller ve Urmiye valisi İkbaluddevle'nin oğlu ve korumalarının Şeyh'in soydaşlarından 50 kişiyi katledip kadınlarını kaçırmaları, kendisine 100 bin tümen değerinde zarar vermeleri Şeyh'te bağımsızlık motivasyonunu pekiştirdi.¹⁰⁰ Bu kez İran'a karşı harekete geçti. Hareket öncesinde bir Ermeni kaynağına göre, Şeyh'in kuvvetlerinin elinde, 200'ü İran 4.000'i

93 *Şeyh, büyük ihtimalle savaş sebebiyle yazmaya ara vermek zorunda kalarak*, savaştan sonra tamamladığı divanında “*Kürd eğer bir olsaydı, bir de emiri olsaydı, eşsiz ve benzersiz bir devlet kurardı.*” beytini yazmıştır. Bu ifadeyle Kürd milliyetçiliğinin fikir babası sayılan Ehmedê Xanî'nin: “*Şayet bir hükümdarımız olsaydı, Fars ve Türk'e yenilip tabi olmazdık. Kürdler şu garip dünya devletinde mahkum ve mahrum kalmazlardı*” beyitlerine atfı yapmış gibidir. Şeyh, bu sözlerle kalkıştığı bağımsızlıkçı hareketin ulusalcı karakterine yönelik tartışmaları netliğe kavuşturmuş olmaktadır. Kamal Soleimani, “*Islamic revivalism and Kurdish nationalism in Sheikh Ubeydullah's poetic oeuvre*”, *Kurdish Studies*, Volume: 4, No: 1, (May 2016), 11; Şeyh Ubeydullah Nehri, *Tuhfeti'l-Ahbab*, Haz: Veysel Başçı, 230; Ehmedê Xanî'nin beyitleri için bkz. Bkz. Selim Temo (Çeviren), *Ehmedê Xanî, Mem ile Zîn*, (İstanbul: Everest yay., 2018), 37-39; Huseyn Şemrexî (Amadekar), *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn*, s. 37-38.

94 Turkey No. 5 (1881), Sheikh Obaidullah to Dr. Cochran 10.11.1880, 61, no. 3; Wadie Jwaideh, *Şoreşê Şêx Ubeydullayê Nehri li Belgenamê yê Îngilizî û Emrikî da*, (Wergêr bo Soranî: Mihemed Hemê Baqî), (Hewlêr: Çapxane yê Dezga yê Aras, 2007), 25; Arshak Safrastian, *Kurd û Kurdistan*, Wergêr: Ergîn Opengîn, (İstanbul: Weş. Avesta, 2007), 72-73.

95 Turkey No. 5 (1881), Clayton to Trotter, Bashkala (Başkale), (11 September 1880), no. 7, 7.

96 Wadie Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 172-173.

97 Turkey No. 5 (1881), Major Trotter to Mr. Goschen, Theraphia, (20 October 1880), no. 22, 16-17; Têli Emîn, *Hareketu'ş-Şeyx Ubeydullah en-Nehri fi'l-Wesaiqu'l-Britaniyye*, (Duhok: Spirêz Press, 2010), 108.

98 Turkey No. 4 (1880), Abbott to Thomson, Tabriz, (25 September 1879), no. 41/101; Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, 173-177.

99 Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, 178-180, 183; Ruslar 19. yüzyılın sonlarına doğru, Kürd aşiretlerini kendi taraflarına çekme yönünde yoğun çaba sarf etmişlerdir. Bkz. Mehmet Rezan Ekinci, “*Hudud-ı Serhadde Hamidiye Alaylarındaki İlk Aşiretler: Spikan-Zilan*”, *Eski Çağ'dan Günümüze Tutak ve Hamur (Şelve)*, Hazırlayanlar: Hakan Kaya-Erdal Çiftçi, (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2022), 227-277.

100 Şeyh, Amerikan elçisi olarak Urmiye'de bulunan Dr. Cochran'a İran'a karşı savaşmasının gerekçelerini 2 mektupta anlatmıştı. Şeyh bu yolla Dr. Cochran'dan İngiliz Konsolosu'na hareketinin dayanakları hakkında bilgi vermesini istemiş ve hareketi için uluslararası destek sağlamayı amaçlamıştır. Bkz. Celilê Celil, *1880 Kürt Ayaklanması*, (İstanbul: Avesta Yay., 2014), 81; Ahmet Deniz, *Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 89-90.

de Osmanlı menşeli Martini Henry tüfek bulunuyordu.¹⁰¹ 1880 Temmuzunda Şeyh Ubeydullah, liderliği etrafında toplanan Kürd aşiretleriyle birlikte İran'a karşı silahlı hareket başladı. İran'daki hemen hemen tüm Kürd aşiretleri, Şeyh Ubeydullah komutasında birleşerek harekete destek vermiştir. Bu aşiretler ve kuvvetleri 5 bin tüfek desteğiyle Mengürî, 5 bin Mameşî, 8 bin Zerza, 10 bin Mukrî, 10 bin tüfekli Debokrî, Gevrikî, Şikakî, 50 bin kişi Caf, Pîran, Ako, Zudî aşiretlerinden oluşmuştu.¹⁰² Şeyh kuvvetleri elde ettikleri motivasyonla birkaç çarpışmayı kazandılar. Bazı yerleşimlerini de ele geçirmeleri sonrasında erken bir zafer rehabetine kapılarak disiplinsiz bir şekilde dağılmaya başladılar. Bu da İranlıların direnişlerinin güçlenmesini sağladı. Başkaldırı safhasında Şeyh, sürekli uluslararası diplomatik destek arayışında bulundu. Bunun için Şeyh Amerikalı misyoner Dr. Cochran'dan İngiliz diplomatlarına hareketinin dayanakları hakkında bilgi vermesini istemiş ve bu yolla hareketine uluslararası destek sağlamayı amaçlamıştır. Şeyh, Dr. Cochran'a gereğinden fazla güven duyuyordu. Doktorun talebine uydu ve onun isteği üzerine Urmiye kuşatmasını geciktirdi. Bunun üzerine zaman kazanan ve güç toplayan İran kuvvetleri karşısında Şeyhin kuvvetleri yenildi. Bu arada Şeyh'in destek istediği İngiltere, Şeyh karşısında tavır aldı. Hatta Osmanlı Hükümeti'ne de Şeyh'in karşısında yer alması ve hareketinin sönmümlenmesi için baskıda bulunmuştur. Ayrıca Avusturya gönderdiği subaylarla İran ordusuna hizmet veriyordu. Rusya da İran üzerindeki nüfuzunu kaybetmemek için Kürd hareketine karşı tavır sergiliyordu. Şeyh Ubeydullah hareketi, uluslararası destekten yoksun bir vaziyette bulunuyordu. Bu noktada Osmanlı hükümeti, İran güçleri önünde geri çekilmeye başlayan Şeyh kuvvetlerinin sınırdaki güzergahında dokuz taburdan meydana gelen bir kordon kurdu. Bu arada İngiltere'nin Osmanlı elçisi Goschen, Şeyh Ubeydullah'ın cezalandırılmasını ya da İran'a teslim edilmesini talep etti.¹⁰³

İran, Osmanlı hükümetini Şeyhe karşı lakayit olmakla suçluyordu. Buna mukabil Osmanlı hükümeti de İran'ı, İran Kürdlerinin Bağdad, Musul ve Van'a taarruzlarına göz yummakla suçluyordu. Bu sırada çarpışmaların ardından Şeyh, Hakkari'ye çekilmiş ve Kürd aşiretlerine mektuplar yoluyla tekrar kuvvet toplamaya yönelik çalışmalar başlamıştı. Şeyh, bu kez halifesi Muhammed Said aracılığıyla Van'daki Rus Konsolos yardımcısı Kamsarakan üzerinden Rusya ile diplomasi yürütmeye çalıştı. Bu arada hem İngiltere hem de Rusya yeni bir Kürd isyanının engellenmesi için Osmanlı hükümetinden tedbirler almasını istemişti. Bunun üzerine hükümet, Van Vilayeti'ne 12 piyade taburu ve kır bataryası yığdı. Ayrıca Sultan'ın sözcüleri Şeyh'le sulhane bir tarzda görüşmeler gerçekleştirdi. Nihayetinde Şeyh, 1881 Temmuzunda İstanbul'a intikal ettirildi. Bir sene kadar İstanbul'da göz altı sürecinde kalan Şeyh Ubeydullah, buradan memleketine dönmenin yollarını arıyordu. Nihayet Şeyh, 1882 Temmuzuna kadar İstanbul'daki zorunlu ikametinden bir tacir kılığında Fransız şirketinin "Pak" isimli gemisiyle tekrar memleketi Nehri'ye kaçtı. Ancak Avrupa'nın da baskısıyla Şeyh'in yeni bir harekete kalkışmasını engellemek amacıyla hükümet, Şeyh üzerine tekrar kuvvet sevk etti. Şeyh Ubeydullah daha fazla direnmeyerek hükümet güçlerine teslim oldu. Önce İstanbul'a sonra da oğluyla birlikte Mekke'ye sürüldü ve 1883 senesinde burada vefat etti.¹⁰⁴ Hükümet, 1880 senesinden itibaren Şeyh Ubeydullah hareketinin bölgedeki akislerini ve etkilerini azaltmak, oluşan gerginliği sönmümlendirmek amacıyla toplam 146 kişiden oluşan aşiret reislerini, beyleri ve bir kısmını refakatçileriyle birlikte Halep ve Sivas'a sürgüne yolladı. Bu iş için Adana Valisi Abidin Paşa, "Kürdistan Serkomiseri" ünvanıyla tayin edildi ve sürgün fiili olarak, onun hazırladığı raporlar üzerinden gerçekleştirildi.¹⁰⁵

101 Farsça yazılı mektub "Ed-Da'i ... sağıru'l-hakır kulları mühür: Ubeydullah", bkz. BOA. Y.PRK. TKM. (Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütercimliği), 4/10, 17 Ra 1298/17.02.1881; "Ed-Dai Ubeydullah" imzasıyla bkz. BOA. Y.PRK. AZJ. 4/12, 26 Tev 1296/07.11.1880; BOA. Y. PRK.MYD. (Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi), 1/85, 08.Şubat 1296/20.02.1881; Remzi Pêşeng, *Dördüncü Bakış Kürd Milliyetçiliğinin Altyapı Analizi*, C. 1, (İstanbul: Hivda Yay., 2011), 223-231.

102 Aşiretlerin yanlarında verilen rakam bilgileri ve hepsinin kişi mi ya da tüfekli mi olduğu bilgisi Celil'in aktardığı şekliyle verilmiştir. Burada rakamlar Şeyh'in kuvvetleri hakkında fikir vermesi için kullanıldı. Bkz. Murç, 1906, No:8, str. 6'dan aktaran: Celil, Celilê Celil, *1880 Kürd Ayaklanması*, 79-83.

103 Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, 180-189, 192; Celil, *1880 Kürd Ayaklanması*, 79-90, 91-93; "1880'de gerçekleşen Şeyh Ubeydullah yönetimindeki Kürd İsyanı'nın bölgeye getirdiği sefaletle ilgili birçok şikayet duyduk" diye yazan Harris, Şeyh'in ulusal hareketinin sonucunda yaşadığı kayıplarla köylülerin durumunun güçleştiği hakkında bazı bilgiler vermiştir. Ayrıca Şeyh Ubeydullah ve başkaldırısı ile ilgili başka bilgilere de değinmiştir. Bkz. Walter Burton Harris, *From Batum To Baghdad Via Tiflis, Tabriz, And Persian Kurdistan*, (London: William Blackwood And Sons, 1896), 160-169.

104 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması*, 95-98; Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, 188; Şeyh Ubeydullah hareketinin ardından 1882 senesinde Gerard, Kürd katircının kendilerini Miyandab'dan Tebriz'e götürmeye yanaşmadığını belirtmiştir. Yakın zamanda Şeyh kuvvetleriyle savaşan İranlıların 2.000 can kaybı sebebiyle Kürdlere duydukları öfkeleri dinmemiştir. Bkz. Montagu Gilbert Gerard, C.B., *(Confidential) Notes Of A Journey Through Kurdistan In The Winter Of 1881-82*, (Calcutta: Printed By The Superintendent Government Printing, 1883), 22-23.

105 BOA., Y. PRK. ŞD., 1/13, 16 M 1298/18.12.1880; BOA., Y. A. HUS. 167/25, varak no. 2/1, 14 C 1298/14.05.1881; BOA., Y. A. HUS. 167/25, varak no. 1/1, 12 Ca 1298/12.04.1881; BOA., Y. A. HUS. 167/25, varak no. 5/2, 3, 4, 14 C 1298/14.05.1881.

Sonuç

İngiltere Şark siyasetinin Vilayat-ı Şarkiyeye aşaması, Jwaideh'in; *İngilizler için İskoçlar* ne ifade ediyorsa *Kürdlerin* de tabii oldukları devletlere aynı olguyu ifade ettiği benzetmesiyle ele alındığında durum ilginç bir görünüm arz eder. Hristiyan Ermeni haklarını Müslüman Kürde karşı koruma maddesini hem Ayestefanos hem de Berlin antlaşmalarına konulmasındaki payıyla İngiltere bir yönüyle Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma *görüntüsü veriyordu*. Ancak aldığı Ermeni destekçisi pozisyonuyla Osmanlı toprak bütünlüğünü parçalamaya yönelik bir strateji izlediği de anlaşılmaktadır. Burada Osmanlı Devleti'ne karşı elbette Kürdlerdense aradaki mezhep farklılığına rağmen dindaşı Ermenileri tercih ederek politika üretmesi, bu işin bir vechesi olmaktadır. Aslında Ermeni hakları meselesi üzerinden sıcak denizlere inme stratejisindeki Rus pozisyonu da buna benzerdir ve bu mesele, iki devleti karşı karşıya getirmiştir. Yani Rusların Ermeni hakları bağlamında Osmanlı Devleti'ni sıkıştırma politikasında İngilizlerle örtüştikleri düşünülmektedir. Dolayısıyla İngiliz Şark Siyaset pratiği üretiminde Rus etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Burada sorulması gereken diğer soru, İngilizlerin gerek Berlin Antlaşması ile gerekse sonrası için atılan adımlarda Kürdler üzerine ürettiği Osmanlı yanlısı politikalarında, pratikte tedirginliğine referans bir refleksiyle empatik bir tutum içerisine girip girmediğidir. Yani benzer biçimde *İskoç bağımsızlıkçılığına karşı Britanya'nın toprak bütünlüğünü koruma refleksi*, Osmanlı içinde Kürdler bağlamında ele alan İngiliz aklı için Jwaideh'in değerlendirmesi dikkate değerdir. Kast ettiği anlam İskoç ulusalcılığının Britanya'nın parçalanmasına yönelik adımın, İngiliz tedirginliğinde ne kadar nazik bir önem taşıdığıdır. Bununla birlikte genel Şark Siyaseti bağlamında Vilayat-ı Şarkiyeye içinde değerlendirilen hem Ermeni hem de Kürd politikaları İngiltere için rakip devletlere karşı ve merkezi idarenin elde tutulmasına yönelik politik bir aparat olma özelliği taşır. Zira İngiltere için önemli olan esas, Osmanlı-İran ara coğrafyasının uzakdoğu ticaretine giden yolda iktisadi emtianın serbest dolaşımının önünde bir engel teşkil etmemesiydi. Bu durumda Osmanlı Devleti'nde serbest ticaretin önünde iç gümrük engeli oluşturabilecek yurtluk-ocaklık, hükümet ve salyaneli tarzdaki tüm adem-i merkezietçi idari tasarrufların varlığı tehlike arz etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi ve merkezietçiliğinin desteklenmesi dönem dünyasının yeni iktisadi parametrelere göre düzenlenmesini de kapsamıştır. Nitekim 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin askeri modernizasyonunda ve hatta Vilayat-ı Şarkiyeye'deki bazı yerel savaşlarda yer alan batılı askeri subayların varlığı doğrudan İngiliz Şark Siyaseti'nin aparatları olarak öne çıkmıştır.

19. yüzyıl boyunca İngilizlerin Osmanlı topraklarını muhafaza politikası izlediği ifadesi genelde Mısır meselesinde, Vilayat-ı Şarkiyeye'de ise Mîr Muhammed Revanduzî, Bedirhan Paşa, Êzdin Şêr ve Şeyh Ubeydullah gibi Vilayat-ı Şarkiyeye'de çıkan Kürd isyan hadiselerinde net olarak belirlemektedir. Bu hadiselerin tümünde İngiltere, isyanların bastırılmasındaki kurmay aklın asıl sahibidir. Osmanlı yanlısı politikalar izleyerek aldığı pozisyonla İngiltere, oldukça pratik ve makyavelist politikalar üretmiştir. Böylece, İngiliz sömürge transitinde önemli olan Vilayat-ı Şarkiyeye sahasındaki bir huzursuzluğun, ekonomisine oluşturacağı muhtemel maliyetin/zararın ve sektenin yaşanmasına engel olmak için İngiliz refleksini ve politikasını devreye almıştır. Genel manada Şark Meselesi olarak bilinen politika, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünün parçalanması olarak formüle edilmiştir. Buna mukabil 19. yüzyılın hemen hemen tamamı boyunca İngiltere'nin Vilayat-ı Şarkiyeye sahasında geliştirdiği kendine münhasır Şark Siyaseti, Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikası temelinde gelişmiştir. Böylece İngiltere, Şark'ta kendi iktisadi ve siyasi menfaatlerine ket vuracak düzeyde meydana gelen her tür kalkışma hareketine karşı Osmanlı lehine bir tutum izlemiştir. Ayrıca uluslararası pazar ekonomisinin tüm batılı devletlerce desteklendiği algısı, onların İngiltere'nin Vilayat-ı Şarkiyeye'deki huzursuzluklarda merkezi otoriteden yana uyguladığı politikaya aykırı bir tutum izlememelerinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar Osmanlı lehine gibi görünse de yaşanan olaylar ve durumlar, en nihayetinde İngiltere'nin sömürge menfaatlerine ve ticaretin serbestiliği ilkesine uygun bir paradigma çerçevesinde tezahür etmiştir.

Kaynakça

BOA: T.C. Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi

- A.MKT.MHM.* (Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı), 2/64, H 22 B 1263/24.06.1848.
- C.HR.* (Cevdet Hariciye), 133/6626, Evail-i R 1264/03/04 1848.
- DH.İD.* (Dahiliye İrade), 80/5-3 (2), 29 Haziran 1329/12.07.1913.
- HAT.* (Hatt-ı Hümayun), s444/22256, H 29.12.1250/28.04.1835.
- HAT.* 396/20886, H 09 L 1234/26.12.1838.
- HAT.* 448/22322, H. 13 N 1256/08.11.1840.
- HR.SFR. I.* (Hariciye Nezâreti, Petersburg Sefareti) 112/24, 14-12-1895.
- HR.SYS.* (Hariciye Siyasi), 190/12, 29 TS 1311/19.11.1895.
- HR.SYS.* 191/5, M-08-01-1896.
- İ.MMS.*, (İrade Meclis-i Mahsus), 56/2528, Gurre S 1294/15.02.1877.
- İ. MVL.* (İrade Meclis-i Vala), 353/15435, H. 19 C 1271/09.03.1855.
- Y. A. HUS.* 167/25, varak no. 2/1, 14 C 1298/14.05.1881.
- Y. A. HUS.* 167/25, varak no. 1/1, 12 Ca 1298/12.04.1881.
- Y. A. HUS.* 167/25, varak no. 5/2, 3, 4, 14 C 1298/14.05.1881.
- YEE.* 13/9-2, 29 Ca 1314/05.11.1896.
- YPRK. AZJ.* (Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal), 4/12, 26 Tev 1296/07.11.1880.
- Y.PRK.AZJ.* 4/96,1, H 18.11.1298/12.10.1881.
- YPRK.BŞK.*, (Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı) 3/53-1-2, H-14-08-1297/22.07.1880.
- YPRK.EŞA.* (Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik), 10/91, H-07-08-1307/29.03.1890.
- YPRK.EŞA.* 13/75-1-2-3, 1 Haziran 307/13.06.1891.
- YPRK.EŞA.* 14/17, H-23.12.1308/30.07.1891.
- Y. PRK.HR.* (Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı) 1/96, H-18-10-1294/26.10.1877.
- YPRK. HR.* 2-88, H-27-04-1295/09.05.1879.
- YPRK.HR.* 9/62, 16 L 1303/18.07.1886.
- Y. PRK.MYD.* (Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi), 1/85, 08.Şubat 1296/20.02.1881.
- Y. PRK. ŞD.* (Yıldız Tasnifi Perakende Şura-yı Devlet), 1/13, 16 M 1298/18.12.1880.
- YPRK. TKM.* (Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütercimliği), 4/10, 17 Ra 1298/17.02.1881
- Gazette de Coloni ve Free Donblat(?) Di Vienne* gazeteleri, *Y.PRK.ZB.* 18/54-1, H-06-06-1314/12.11.1896.
- Noofrey(?) Press ve Extra Mellat(?) Dweyn* gazeteleri, *Y.PRK.ZB.* 18/54-2, H-06-06-1314/12.11.1896.
- Standard ve Daily News* gazeteleri, *Y.PRK.ZB.* 18/54-3, H-06-06-1314/12.11.1896.
- Berlin Kongresi, Matbaa-yı Amire, H. 1298.

TNA: The National Archives-İngiliz Milli Arşivi

- Turkey No. 4 (1880), Further Correspondence Respecting The Condition Of The Populations In Asia Minor And Syria, London: Printed by Harrison and Sons., 1880.
- Turkey No. 5 (1881), Correspondence Respecting The Kurdish Invasion of Persia, , London: Printed By Harrison and Sons., 1881.

Gazete

- Manchester Examiner*, "Professor Vambéry in Manchester" (1 Jan 1891).

Kitap-Makale

- Abdulla, Nejat, İmparatorluk Sınır ve Aşiret, İstanbul: Avesta Yay, 2009.
- Açar, Cafer, (Lêkolîn û Wergera ji Farisî), *Di Zubedu 'r-Tewarîxa Mihemed Şerîf Qazî de Mîrektiya Erdelanê û L3ekolînek Li Ser Nêrîta Dîrok-nûsiya Erdelanê*, İstanbul: Weşanên Nûbihar, 2019.
- Akpınar, Turgut, "Arminius Vambery", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 12, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 501-502.
- Armaoğlu, Fahir, *20. yy. Siyasi Tarihi*, İstanbul: Alkım Yayınları, 2005.
- Ateş, Toktamış, *Siyasal Tarih I*, İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Atuk, M. Volkan, "Kutuplaşma Siyaseti Bağlamında İngiliz-Rus Konvansiyonu ve Osmanlı Devleti", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 15, Sayı 57, 2018, 99-109.
- Averyanov, P. İ., *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürdler (19. yy.)*, Çev: İbrahim Kale, İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- Bağış, Ali İhsan, *Britain and the Struggle for the Integrity of the Ottoman Empire. Sir Robert Ainslie's Embassy to Istanbul, 1776-1794*, İstanbul: Isis Yayıncılık, 1984.
- Bell, Herbert C. F., *Lord Palmerston, C. I*, Hamden, Archon Books, 1966.
- Beydilli, Kemal, "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa" *Osmanlı Devleti Tarihi*, C. 1, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Gazetecilik, İstanbul 1999.
- Beydilli, Kemal, "Şark Meselesi". *Doğu-Batı Dergisi*, Halil İnalçık Armağanı, (2009), 386-403.
- Beydilli, Kemal, "Şark Meselesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 352-357.
- Celil, Celilê, *XIX. yy. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürdler*, İstanbul: Özge Yayınları, 1992.
- Celilê Celil, *1880 Kürt Ayaklanması*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.
- Creagh, James, *Armenians, Koords And Turks*, In Two Volumes, London: Samuel Tinsley & Co., 1880.
- Deniz, Ahmet, *Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri*, Mardin: Mardin Artuklu Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dereli, Hâmit, *Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1951.
- Diñç, Fasih, "19. Yüzyıl Osmanlı Merkezileşmesinin Serbest Ticaret Faaliyetleriyle İlişkisi: Osmanlı Irak'ı Örneği", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2022, Sayı: 29, s. 399-434.
- Diñç, Fasih, "Baban'da Merkezîyetçi Politikaların Uygulanmasına Karşı Adem-i Merkezîyetçi Bir Teşebbüs: Süleymaniyeli Aziz Bey Olayı" *Babanzâde Ahmed Naîm "Ailesi ve İlmi Kişiliği"*, Editörler: İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Uğur Yiğiz, Mahzun Atsız, İstanbul: Divan Kitap, 2022, 109-144.
- Ehmedê Xanî, *Mem ile Zîn*, Selim Temo (Çeviren), İstanbul: Everest Yayınları, 2018.
- Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Huseyn Şemrexî (Amadekar), İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2011.
- Engin, Mijdat, *1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşmasının Tanzimat Fermanı'na Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., İstanbul: 2010.
- Ekinci, Mehmet Rezan, *Osmanlı Devleti Döneminde Milli Aşireti XVIII.-XIX. yy.*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ekinci, Mehmet Rezan, Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (XVI. yy.-XIX. yy.), *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, Editörler: Erdal Çiftçi, Veysel Gürhan, Mehmet Rezan Ekinci, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayımları, 2022, 143-146.
- Ekinci, Mehmet Rezan, "Hudud-ı Serhadde Hamidiye Alaylarındaki İlk Aşiretler: Spikan-Zılan", *Eski Çağ'dan Günümüze Tutak ve Hamur (Şelve)*, Hazırlayanlar: Hakan Kaya- Erdal Çiftçi, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2022, 227-277.
- Ekinci, Mehmet Rezan, *Sebepleri ve Sonuçlarıyla Kırım Harbi 1853-1856*, İzmir: Duvar yayımları, 2022.
- Eran, Yaprak, "Türk-İngiliz İlişkileri ve Arkeoloji" *Toplumsal Tarih*, (Mart 2004), Sayı: 123, 28-35.
- Faroqhi, Suraiya, *Türkiye Tarihi 1603-1839; Geç Osmanlı İmparatorluğu*, Çeviren: Fethi Aytuna, Cilt 3, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, 81.
- Fletcher, James Phillips, *Notes From Nineveh, And Travels In Mesopotamia, Assyria, And Syria*, Philadelphia: Lea And Blanchard, 1850.
- Gerard, C.B., Montagu Gilbert, *(Confidential) Notes Of A Journey Through Kurdistan In The Winter Of 1881-82*, Calcutta: Printed By The Superintendent Government Printing, 1883.
- Giddens, Anthony, *Ulus Devlet ve Şiddet*, İstanbul: Devin Yayınları, 2005.
- Gölen, Zafer, "Şark Meselesi Işığında Balkan Milliyetçiliği ve Büyük Güçlerin Politikaları", *Türk Yurdu*, C. 31, S. 294, (Nisan 2011), 91-101.
- Gümüş, Ercan, *Tarihçi ve Asi: 16. Yüzyıl Celali İsyanları'nın Osmanlı Tarih Yazımına Yansıması*, İstanbul: Libra Yayınları, 2018.
- Gümüş, Ercan, *Devlet ve Asi: 18. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Diyarbakiri'nde Eşkıyalık*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Gümüş, Musa, "Namık Kemâl'e Göre "Şark Meselesi" ve Osmanlı Devleti'ni Çöküşe Götüren Sorunlar" *History Studies, Ortadoğu Özel*

- Sayı*, (2010) 145-163.
- Hakan, Sinan, *Osmanlı Arşivlerinde Kürdler ve Kürd Direnişleri*, İstanbul: Doz Yayınları, 2011.
- Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, İstanbul: Komal Yayınları, 2008.
- Harris, Walter Burton, *From Batum To Baghdad Via Tiflis, Tabriz, And Persian Kurdistan*, London: William Blackwood And Sons, 1896.
- Jwaideh, Wadie, *Şoreşê Şêx Ubeydullayê Nehrî li Belgename yê İngilizi û Emrikî da*, Wergêr bo Soranî: Mihemed Hemê Baqî, Hewlêr: Çapxane yê Dezga yê Aras, 2007.
- Jwaideh, Wadie, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C. V, Ankara: TTK, 1999.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C. VI, Ankara: TTK, 2000.
- Kasaba, Reşat, Treatise and Friendships: British Imperialism, the Ottoman Empire, and China in the Nineteenth Century, *Journal of World History*. 1993, Vol. 4, No. 2./ 215-241.
- Komasyon, *Yeni ve Yakınçağ'da Kürt Siyaset Tarihi*, İstanbul: Pêri Yayınları, 1998.
- Kurat, Nîmet, *Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi*, Ankara: TTK Yayınları, 1958.
- Kürkçüoğlu, Ömer, *Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926)*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1978.
- Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlı-İngiliz İktisadî Münasebetleri*, C. I, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1974.
- Layard, Austen Henry, *The Queen's Ambassador to the Sultan: Memoirs of Sir Henry A. Layard's Constantinople Embassy, 1877-1880*, (Ed. Sinan Kuneralp), Isis Press, 2009.
- Mestûre Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi, Erdelan Kürd Mirliği Tarihi*, (Çeviri ve Değerlendirme: Cafer Açar), İstanbul: Avesta Yayınları, 2020.
- Moltke, Feldmareşal Helmut von, *Türkiye Mektupları*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.
- Millingen, Frederick, *Kürdler Arasında Doğal Yaşam*, (Çeviren: Nuray Mestçi), İstanbul: Doz Basım ve Yayıncılık, 1998.
- Muhammed Şerif Kadı, *Tarih-i Kurd (Kürd Tarihi) ve Erdelan Tarih Okulu Üzerine Bir İnceleme*, (Çeviri ve Değerlendirme: Cafer Açar), İstanbul: Avesta Yayınları, 2019.
- Öğün, Tuncay, *Cizreli İzzedin Şir Bey ve İsyamı*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.
- Pêşeng, Remzi, *Dördüncü Bakış Kürd Milliyetçiliğinin Altyapı Analizi*, C.1, İstanbul: Hivda Yayınları, 2011.
- Safrastian, Arshak, *Kurd û Kurdistan*, Wergêr: Ergîn Opengîn, İstanbul: Weşanên Avesta, 2007.
- Sandwith, Humphry, *A Narrative Of The Siege Of Kars, And Of The Six Months' Resistance Of The Turkish Garrison, Under General Williams, To The Russian Army; Together With A Narrative Of Travels And Adventures In Armenia And Lazistan, With Remarks On The Present State Of Turkey*, London: John Murray, 1856.
- Soy, Bayram, "Lord Palmerston'un Osmanlı Toprak Bütünlüğünü Koruma Siyaseti", *Türkiyat Araştırmaları*, Yıl 2007, Sayı 7/141-168.
- Soleimani, Kamal, "Islamic revivalism and Kurdish nationalism in Sheikh Ubeydullah's poetic oeuvre", *Kurdish Studies*, Volume: 4, No: 1, May 2016, 5-24.
- Şenel, Şennur, "19. Yüzyılda İngiltere'nin Basra Bölgesi'ndeki Faaliyetleri", *Akademik Bakış*, C. 9, Sayı 18, 2016, 187-207.
- Şeyh Ubeydullah Nehri, *Tuhfetü'l-Ahbab*, Hazırlayan: Veysel Başçı, İstanbul: Avesta Yayınları, 2022.
- Têli Emîn, *Hareketu'ş-Şeyx Ubeydullah en-Nehrî fi'l-Wesaiqu'l-Britaniyye*, Duhok: Spîrêz Press, 2010.
- Tuna, Serhat Aras, "Tanzimat Döneminde Van", Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Tuna, Serhat Aras, "İttihat ve Terakki İktidarının Diyarbakir'de Eşkîyalığa Bakışı: Mardin, Silvan ve Beşiri Teftiş Raporu (12-21 Temmuz 1913)", *Şekâvet, Hiyânet, İsyân*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, 313-328.
- Üçok, Coşkun, *Siyasal Tarih 1789-1960*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Yayınları, Ankara 1975.
- Vambery, Arminius, *Bir Sahte Derviş'in Orta Asya Gezisi*, İstanbul: Ses Yay., 1993.
- Wallerstein I. & Decdeli, H. & Kasaba, R. Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisi ile Bütünleşme Süreci, *Toplum ve Bilim*, (1983), 23/41-54.
- Wallerstein, I., *Modern Dünya Sistemi*, Çeviren: Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- Wilbraham, Captain Richard, *Travels In The Trans-Caucasian Provinces Of Russia And Along The Southern Shorr Of The Lakes Of Van And Urumiah In The Autumn And Winter Of 1837*, London: John Murray, 1839.
- Yanatma, Servet, *The International News Agencies in The Ottoman Empire (1854-1908)*, Ankara: A Thesis of Social Sciences of Middle East University Technical University, 2015.

İnternet

- Henry Howard Molyneux Herbert the Earl of Carnarvon, Erişim: 29.04.2023. <https://www.britishempire.co.uk/biography/secretariesofstate.htm>.
- Lord Salisbury (Robert Gascoyne-Cecil), Erişim: 01.05.2023. <https://www.gov.uk/government/history/past-prime-ministers/robert-gascoyne-cecil>.
- Chelsey Parrott-Sheffer, (Britannica, The Editors of Encyclopedia). "Henry Howard Molyneux Herbert, 4th earl of Carnarvon". Encyclopedia Britannica, 24 Jun. 2022, Erişim: 29.04.2023. <https://www.britannica.com/biography/Henry-Howard-Molyneux-Herbert-4th-earl-of-Carnarvon>,

EXTENDED ABSTRACT

When the Vilayat-ı Şarkîye/Provinces of the Eastern Province pillar of the British Eastern policy is analyzed with reference to Jwaideh's analogy between the Scots and the Kurds, interesting conclusions can be drawn. With its share in the inclusion of the clause to protect Christian Armenian rights against Muslim Kurds in both the San Stefano and Berlin treaties, Britain gave the appearance of protecting Ottoman territorial integrity. However, it is also clear that with the Armenian position it took, it pursued a strategy aimed at disintegrating the territorial integrity. Here, of course, the fact that it produced a policy against the Ottoman Empire by preferring its co-religionist Armenians rather than Kurds is a step in this direction. In fact, the Russian position in the strategy of landing in the warm seas through the issue of Armenian rights was similar and brought the two states face to face. In other words, the Russians are in partnership with the British in their policy of squeezing the Ottoman Empire in the context of Armenian rights. Therefore, the Russian influence should also be taken into account in the production of British oriental political practice. The other point that needs to be asked here is whether the British adopted an empathetic attitude with a reflex referring to its uneasiness in practice in the pro-Ottoman policies it pursued on Kurds, both with the Treaty of Berlin and in the steps taken afterwards. In other words, Jwaideh's proposition is noteworthy for the British mind, which similarly considers the reflex of protecting the territorial integrity of Britain against Scottish independence in the context of Kurds within the Ottoman Empire. What he means is the subtle significance of Scottish nationalism in the British uneasiness about the step towards the break-up of Britain. However, both Armenian and Kurdish policies, which are evaluated in the Eastern Provinces, in the context of general Eastern Politics, have the feature of being a political apparatus for England against rival states and to keep the central administration. The important thing for England was that there was no obstacle in front of the free circulation of economic commodities on the way to the Far East trade in the Ottoman-Iranian intermediate geography. In this case, the existence of all decentralized administrative savings in the form of *yurtluk-ocaklık*, *hukümet sanjaks* and *salyane* that could create an internal customs barrier in front of free trade in the Ottoman Empire was found dangerous. Therefore, supporting Ottoman modernization and centralization also included the regulation of the period world according to new economic parameters. As a matter of fact, the presence of western military officers who took part in the military modernization of the Ottoman Empire in the 19th century and even in some local wars in the Eastern Provinces directly stands out as the apparatus of British Oriental Politics.

However, the main point to be mentioned here is the thesis that the British followed the policy of Ottoman territorial integrity as a bloc, except for minor deviations, throughout the 19th century. In real politics, it is trying to explain the claim that a state follows a regular and systematic policy to a certain extent. As a matter of fact, the statement that the British followed a policy of preserving the Ottoman lands throughout the 19th century appears clearly in the Egyptian issue, and in the Kurdish rebellion events in the eastern region such as Mîr Mohammad Revanduz, Bedirhan Pasha, Ezdin Sher and Sheikh Ubeydullah in the Provinces of the Eastern. In all of these events, England was the chief mind in suppressing the rebellions. With the position it took by following pro-Ottoman policies, England produced very practical and Machiavellian policies. This situation revealed the British reflex and policy in preventing the possible damage and disruption to the economy of a unrest to be experienced in the Eastern Kurdish area, which is an important area in the British colonial transit. The policy known as the Eastern Question in general was formulated as the disintegration of the territorial integrity of the Ottoman Empire. On the other hand, the exclusive Orient Question, which England developed in the Provinces of the Eastern Province during almost the entirety of the 19th century, developed on the basis of the policy of protecting the Ottoman territorial integrity. Thus, they followed an attitude in favor of the Ottomans against all kinds of uprisings that would hinder their own interests in the Orient. Although this attitude seems to be in favor of the Ottoman Empire, events and situations were ultimately manifested by the Ottoman missions of England in the form of a paradigm compatible with the British colonial interests.

“İMRAETÎ LÂ TERUDDÜ YEDE LÂMİS/KARIM KENDİSİNE DOKUNAN ELİ GERİ ÇEVİRMİYOR” RİVAYETİNİN SENED VE METİN TAHLİLİ

İsa ONAY

Diyanet İşleri Başkanlığı, Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi,
onay.55@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4041-8685>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1270914>

“İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor” Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili

Öz

Bu çalışmada “imraetî lâ terrudü yede lâmis/karım kendisine dokunan/uzanan eli geri çevirmiyor” rivayeti fikhü’l-hadîs cihetinden ele alınmıştır. Sübut açısından kabul şartlarını taşıyan bazı rivayetler, delalet açısından zaman zaman farklı yaklaşımlara konu olabilmektedir. “İmraetî lâ terrudü yede lâmis/karım kendisine dokunan eli geri çevirmiyor” rivayeti ile tam olarak neyin kastedildiği bilinemediği ve zahiren dinin temel ilkelelerine aykırı görüldüğü için tenkit edilmiş ve birbirinden farklı yorumlara konu olmuş bir rivayettir. Zina ve cömertlik şeklinde yapılan yorumların ve eleştirilerin tarafları tatmin etmediği görülmektedir. Senet veya metinle ilgili yapılan tenkit ve yorumların ötesinde rivayetin ilk dönemden itibaren fikhî meselelerin çözümünde zikredilmiş olması rivayetin nasıl anlaşılacağı (fikhü’l-hadîs) sorusunu da beraberinde getirmiştir. Çeşitli yorumların yapıldığı rivayetin doğrudan anlaşılmasının ya da yapılan yorumların hangisinin daha tutarlı olduğunu kestirememenin en önemli sebeplerinden biri de rivayetin olay örgüsü ve detaylarına (kıssatü’l-hadîs) ilişkin yeterli bilginin nakledilmemiş olmasıdır. Bu çalışmada rivayetin dilsel analizine, senet-metin tahliline, musanniflerin ilgili rivayeti tasnif ettikleri bağlama, şârihlerin görüşlerine ve rivayetin fikhî bağlamına işaret edilerek bir değerlendirilmeye yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Fikhü’l-hadîs, Bağlam, Zarûrât-ı dîniyye, Lems, Yorumun sınırı.

Analysis Of The Script/Isnad And Text Of The Narration “My Wife Does Not Turn Away The Hand That Touches Her”

Abstract

In this study, the narration “my wife does not refuse the hand that touches her” is analyzed from the perspective of fiqh al-hadith. Some narrations that meet the conditions for acceptance in terms of submission may sometimes be subject to different approaches in terms of evidence. The narration “Imraetî laa terrudü yada lâmis/my wife does not turn away the hand that touches her” has been subject to different interpretations since it is not known what exactly is meant by it, and it has been criticized for being contrary to the basic principles of religion. Considering the relevant verses on the subject, it is seen that the interpretations and criticisms made in the form of adultery and generosity do not satisfy the parties. Beyond the criticisms and interpretations regarding the script or text, the fact that the narration was mentioned in the solution of jurisprudential issues from the early period brought along the question of how to understand the narration (fiqh al-hadith). One of the most important reasons for not being able to directly understand the narration, which has various interpretations, or not being able to determine which of the interpretations is more consistent, is the lack of sufficient information about the plot and details of the narration (qissat al-hadith). In this study, the linguistic analysis of the narration, the analysis of the script-text, the context in which the narrators classified the narration, the views of the commentators, and the jurisprudential context of the narration are pointed out.

Keywords: Hadith, Fiqh al-hadith, context, religious imperatives, touch, limit of explanation.

Giriş

Sübut açısından kabul şartlarını taşıyan bazı rivayetler, delalet açısından zaman zaman farklı yaklaşımlara konu olabilmektedir.

“Bir adam Hz. Peygamber’e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunanın eline engel olmuyor/hiçbir eli geri çevirmiyor’ dedi. Hz. Peygamber de ‘uzaklaştır/boşa onu!’ dedi. Bu sefer adam, ‘ama aklımın onda kalmasından korkuyorum’ dedi. O zaman Rasûlullah (s.a.s.), ‘öyleyse ondan faydalan!’ buyurdu.”¹

rivayeti, Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespiti yanında Kur’an ve Sünnet bütünlüğü ve İslam aile hukuku açısından değerlendirilmeye muhtaçtır. Rivayetin temel soru(n)larından biri onu aktaran müelliflerin eserlerindeki bağlam ve rivayetin fikhî boyutuna temas eden fakihlerin yaklaşımı ile hadis şârihlerinin yaklaşımı arasındaki çelişkidir. ‘Karım, kendisine dokunan hiçbir eli geri çevirmiyor’ sözünden neyin kast edildiği tam olarak açıklanmadığı için rivayet hakkında yapılan yorumlar da ikna edici değildir. Kısaca ifade edilecek olursa fıkıh eserlerinde rivayet zina konusu çerçevesinde ele alınırken; hadis şerhlerinde bazı yorumcuların rivayeti, kadının cömertliği veya malı muhafaza edememesi olarak yorumladıkları görülmektedir. Eğer cinsel münasebet kastedilmişse Hz. Peygamber’in soruyu soran kimseye özel hüküm mü verdiği aksi takdirde zina eden bir kadınla evliliğin sürdürülmesi, erkeğe zina iftirası (kazif) ya da kadına zina haddinin uygulanıp uygulanmadığı dinin genel kaideleri açısından cevaplanması gereken sorulardır. *Yede lâmis ile kast edilen zina değilse Hz. Peygamber’in önce kadının boşanmasını istemesi, sonra ondan istifadeye izin vermesi nasıl anlaşılmalıdır?* Bu çerçeveden bakıldığında rivayetin temas ettiği konular arasında zina edenin evliliği ve kadının mali tasarrufları gibi konular yer almaktadır.

Rivayetin doğrudan anlaşılmasının ya da yapılan yorumların hangisinin daha tutarlı olduğunu kestirememenin en önemli sebeplerinden biri de rivayetin olay örgüsü ve detaylarına (kıssatü’l-hadis) ilişkin yeterli bilginin nakledilmemiş olmasıdır. Metnin kendi iç verileri yetersiz olduğunda anlamı tespit etmek, bazen farklı tariklerdeki bilgilerin toplanması (cem-i turuk), bazen de metin dışı bağlamı tespit etmekle mümkündür. Bu aşamalarda tatmin edici bir sonuç elde edilemediği takdirde bir rivayetin dinin genel ilkeleri çerçevesinde anlaşılması gerektiği kaçınılmazdır. Bu çerçevede rivayetlerin doğru anlaşılmasında Kur’an’a, sünnete, vakiya/tarihe, akla, dinin genel ilkelerine arz gibi metin tenkit prensipleri önemli yer tutmaktadır.² Temelde sıhhat kriterlerini sağladığı varsayılan rivayetin yorumlanması sorunu ortaya çıkmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya dair ilk müstakil çalışma İbn Hacer el-Askalânî’ye (öl. 852/1448) aittir. Kendisine sorulan soru üzerine telif ettiği bu risalede İbn Hacer hadisin yer aldığı kaynaklara işaret etmiş ve rivayetin sıhhati hakkında değerlendirmede bulunmuştur.³ Bu risalenin sonunda muhakkik tarafından eklenen hadis ilmine ve fikhî çıkarımlara ilişkin bazı faydalı bilgiler de yer almaktadır. Her ne kadar İbn Hacer hadis hakkında sahih değerlendirmesini yapmış ise de rivayetin Peygamber’e (s.a.s.) nispeti noktasındaki merfu-mürsel gibi ayrışmanın yanı sıra rivayeti yorumlamada da birbirinden farklı yaklaşımlar olduğuna metin içinde temas edilecektir. Rivayetin ele alındığı diğer bir çalışmada söz konusu rivayetin *makâsidi*’-şerîa açısından Hz. Peygamber’e nispetinin uygun olmayacağı çıkarımında bulunulurken;⁴ rivayetin çeşitli tariklerini değerlendiren ve makâsıda aykırı olmadığını savunan bir başka çalışma daha söz konusudur.⁵ Çalışmamızda ise öncelikle kavram analizine daha sonra da rivayetin senet-metin incelemesine, musanniflerin, şârihlerin görüşlerine ve rivayetin fikhî bağlamına işaret edilecek ve değerlendirme yoluna gidilecektir.

1.1. Yede Lâmis İfadesinin Dilsel Analizi

“Yede lâmis”, Arapça el anlamına gelen “yed” ve dokunmak anlamlarına gelen “lems” kökünden türeyen ismi fail ile izafet terkiibinden oluşmaktadır. Fikhî anlamda tartışmaların⁶ da odağında yer alan *lems* kelimesi hakkındaki dil

1 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Nikâh”, 4.

2 Metin tenkit kriterleri için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009).

3 Abdülmecid Cuma, “Dirase ve tahkik li risaleti’l-keâm ala hadisi “İmraetü lâ teruddü yede lâmis”, li’l-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî”, *Câmiatü Zeytûne Mecelletü’l-mişkât* 9/10 (2012): 37-58. İbn Hacer el-Askalânî’nin *et-Telhisü’l-habîr*’de rivayetin tahririne dair söyledikleri ile risaledeki bilgiler benzer niteliktedir. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *et-Telhisü’l-habîr fî tahrîc ehâdisi’r-Râfi’ el-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1989), 3/485.

4 Sarkawt Sarok Yakup Meeran - Muhammed Ebû Leys el-Hayr Âbâdî, “Hadisü “İnne İmraetü Lâ Teruddü Yede Lâmis” Dirâse Hadisiyye Makâsidiyye”, *Aljamia al-Islamia Wahdat al-Ummah* 8 (2017), 12-35.

5 Muhammed İhsan Abduh Maatî, “Der’ül-işkâl an hadisi “İmraetü Lâ Teruddü Yede Lâmis” Dirâse Nakdiyye Tahliliyye”, *Ezher Üniversitesi el-Mecelletü’l-İlmiyyetü li külliyyeti dirâsâti’l-İslâmiyye* 9/9 (2021), 1647. Konuyla ilgili benzer çalışmaların niteliği hakkında bk. Maatî, “Der’ül-işkâl...”, 1652.

6 Fıkhi delillerin tartışması için Emine Esin Göç, “Lemsü’n-nisâ’nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi*

âlimlerinin görüşlerini bilmek hadisin doğru anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu konudaki fikhî ihtilafların en önemli sebeplerinden biri, *Lemese (lems)* ve *lâmese (mülâmese)* kelimelerinin Arapçada yaygın olarak “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve “cinsel birliktelik” gibi farklı anlamlarda kullanılıyor olmasıdır.

Cevherî (öl. 393/1003), *es-Sihâh* adlı eserinde, söz konusu her iki ifadenin “el ile dokunmak” ve kinaye yoluyla “cimâ” anlamında kullanıldıklarını ifade etmiştir.⁷ Râğıb el-İsfahânî (öl. 559/1164), *el-Müfredât* adlı eserinde, *lâmese* ve *lemese* ifadelerinin; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve bazen mecâzî olarak “cimâ” anlamında kullanıldıklarını söylemiştir. Hadiste ise Hz. Peygamber’in yasakladığı bir alışveriş türü olarak, “Allah Resulü mülâmeseyi (mala dokunmak suretiyle gerçekleşen câhiliye dönemine ait bir satım şekli) yasakladı.” şeklinde geçmektedir.⁸ İbn Manzûr (öl. 711/1311), *lemese* ve *lâmese* kelimelerinin; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “bir şeyi talep etmek”, “öpmek” ve mecâzen “cinsel birliktelik” anlamlarında kullanıldıklarını belirtmiştir. İbn Manzûr, mezkûr açıklamalarının yanı sıra ayette geçen fiilin⁹ كَمَسْتُمْ şeklinde okunduğu gibi كَمَسْتُكُمْ şeklinde de okunduğunu, bu kelimelerin “mutlak dokunma” veya “cimâ” anlamında olduğunu kabul eden fakihlerin isimlerini vermeden Kur’ân-ı Kerim, Sünnet ve Sahabe Kavlından delillerini aktarmıştır.¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980) ve Ebû'l-Feyz Muhammed ez-Zebîdî (öl. 1205/1791) “lms” kelimesini açıklarken benzer ifadeler kullanmışlardır.¹¹ Buna göre Ezherî ve Zebîdî *lemese* ve *lâmese* kelimelerinin Kur’an’da aynı anlamda kullanıldığının örneği olarak ayetteki كَمَسْتُكُمْ ifadesinin¹² Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805) ve Halef (öl. 229/844) tarafından كَمَسْتُكُمْ şeklinde okunduğuna yer vermiştir. Ayrıca Abdullah b. Ömer’in (öl. 73/693) ve İbn Mesud’un (öl. 32/652-53) öpmenin de *lems* sayıldığını ve abdest gerektirdiğine dair görüşünü de aktarmışlardır. Daha sonra İbn Abbas’ın (öl. 68/687-88) الْكَمَسُ هِيَ لَا تَرُدُّ يَدَ لَأَمْسٍ وَالْمَلَأَسُ وَالْمَلَأَسَةُ kelimesinin cimadan kinaye olduğunu hatta bu noktada Arapların zina eden kadın için كَمَسْتُكُمْ şeklinde bir söz söylediklerine dair görüşünü aktarmışlardır.¹³ Dilciler, üzerinde durduğumuz hadisi bazı kelimelerin izahında istişhad makamında kullanmışlardır. Örneğin; Ezherî ve Zebîdî الرَّمَّازَةَ (er-remmâze) kelimesini kadının kendisinin zina yaptığını belirtmek için işarette bulunduğu anlamında kullanıldığını söyleyerek “lâ terrudü yede lâmis” hadisini örnek olarak zikretmektedir.¹⁴

İbn Düreyd’e (öl. 321/933) göre lems, bir şeyi tanımak için ona el ile dokunmaktır. Sonra bu kullanımı yaygınlaştı ve bir şey talep eden herkese *mültemis* denildi. Bazı kullanımlarda *mülâmese* cimadan kinaye, bazı sözlerde ise el ile dokunma anlamında kullanılmıştır.¹⁵ Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise, *lemese* fiilinin kelimesinin; “el ile dokunmak” ve “cinsel birliktelik” anlamında; *lâmese* fiilinin kelimesinin ise sadece “cimâ” anlamında olduğunu savunmuştur.¹⁶ Diğer taraftan *lems* kelimesini el ile dokunmaktan, cima manasına çeviren önemli bir karine de *lems* kelimesinin nisâ/imrae/kadın kelimesi ile birlikte kullanılmasıdır. Örneğin, Zemahşerî (öl. 538/1144), *Esâsü'l-belâga*’da “*lem-sü'l-mer’eti ve lâmisüha*” ifadelerinin cinsel münasebetten kinaye olarak kullanıldığını, *fâcire* için ise “*lâ terrudü yede lâmis*” ifadesinin kullanıldığını söylemektedir.¹⁷ Yine âyetteki *lâ mestüm* ifadesinin cima manasında olduğunu söyleyenler bu konuda İbnü’s-Sikkît’in (öl. 244/858) şu sözünü delil almışlardır: *Lems*, kadın ile birlikte kullanıldığı zaman bununla cinsel ilişki kastedilir. Çünkü Araplar, “*Lemestü'l-mer’ete*” derken onunla cinsel ilişkide bulundum, demek isterler. O hâlde bu ayet-i kerîmede mecazın kastedilmiş olmasını kabul etmek gerekmektedir ki, bu da *lems* ile cimanın anlatılmak istendiğidir.¹⁸

Dergisi 35/2 (2008): 73-90; Sahip Beroje, “Fıkıh Açısından Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 385-421.

7 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim ve'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979), 3/975.

8 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Daru'l-kalem, 1412), “lms”, 747. bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Büyû”, 25.

9 el-Mâide, 5/6.

10 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “lms”, 6/209.

11 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-arabiyyi, 2001), “lms”, 12/316.

12 en-Nisâ, 4/43.

13 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, “lms”, 12/316; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “lms”, 16/488; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “lms”, 6/209.

14 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 13/142; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-bidâye, ts.), “rmz”, 15/162; ayrıca bk. “hra”, 20/500; “hdğ”, 22/597.

15 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1408/1987), 2/859.

16 Necdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 573, 574.

17 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 2/180.

18 Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1406/1986), 1/30.

Bahsi geçen âyetlerde, “*ev lâ mestumu ’n-nisâe/ya* da kadınlara dokunduğunuzda” ifadesi ile ne kastedildiği hakkında, sahabe döneminden günümüze kadar süre gelen ihtilafın olduğu herkesin malumudur. Bazı âlimler, “*ev lâ mestumu ’n-nisâe*” ifadesinden kastedilen mananın mutlak dokunmak, bazıları şehvetle dokunmak, bazıları ise mecazî anlamda cinsel birliktelik (cimâ) olduğunu söylemişlerdir. Özetle denilebilir ki; dilcilerin çoğunluğu, *lemese* ve *lâ mese* kelimelerinin her ikisinin “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecazî de “cimâ” anlamında kullanıldıklarını kabul etmişlerdir.¹⁹ Buradan hareketle dilsel tahlillerin rivayetin kastını ortaya koymada yeterli olmadığı söylenebilir.

1.2. Rivayetin Senet Analizi

Daha eski tarihli kaynaklarda mürsel ve muttasıl bir şekilde geçen rivayetlerin aynı senet ile Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından da aktarıldığı dikkate alınarak senet değerlendirmesi bu rivayetler üzerinden yapılacaktır.

قَالَ أَبُو دَاوُدَ: كَتَبَ إِلَى حُسَيْنِ بْنِ حُرَيْثِ الْمَرْزُوبِيِّ، حَدَّثَنَا الْقَضْلُ بْنُ مُوسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، عَنِ عَمَارَةَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، عَنِ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ، قَالَ: غَرَبْنَا قَالَ: أَخَافُ أَنْ تَتَّبَعَهَا نَفْسِي، قَالَ: فَاسْتَمْتِعْ بِهَا ٢٠
أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنِ هَارُونَ بْنِ رَبَّابٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَبْدِ الْكَرِيمِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَبْدِ الْكَرِيمِ يَرْفَعُهُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، وَهَارُونَ كَمْ يَرْفَعُهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي امْرَأَةً هِيَ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَهِيَ لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ. قَالَ: طَلَّقَهَا قَالَ: لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ: اسْتَمْتِعْ بِهَا ٢١
أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا النَّصْرُ بْنُ شَمِيلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: أَنْبَأَنَا هَارُونَ بْنُ رَبَّابٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ تَحْتِي امْرَأَةً لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ قَالَ: طَلَّقَهَا، قَالَ: إِنِّي لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ: فَامْسِكْهَا». قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: هَذَا خَطَأً، وَالصَّوَابُ: مُرْسَلٌ ٢٢

Özellikle Nesâî rivayeti üzerinde yapılan mürsel değerlendirmeleri ve eleştirilerin bertaraf edilmesinde Taberânî'nin *Mu'cem*'de ve Beyhakî'nin *Sünen*'de Câbir b. Abdullah tarafından aktarılan rivayetin İbn Abbas tarafından nakledilen Nesâî rivayetinin takviye edicisi (şahidi) olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple bu rivayeti de dikkate alarak senet hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

1.2.1. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (öl. 204/820) Rivâyetinin Senedi

Şâfiî > Süfyan > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel)²³

1.2.2. Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) Rivâyetinin Senedi

Abdürrezzâk > Ma'mer > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel)

19 Yakup Mahmutoglu- İdris Cebeci, “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Eskişeyni* 40 (Mart 2020), 15-17. Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekir Cessâs (öl. 370/981), “zina eden erkek ancak zina eden bir kadın veya müşrik bir kadınla evlenir” âyetinin izahında, bu âyetin mensuh olup olmadığına ve sebebi nüzulüne dair bilgiler aktardıktan sonra, bu âyetin hükmünü nesh eden bir delil olarak üzerinde durduğumuz rivayetin delil getirildiğini şöyle izah eder:

“... Bir adam Peygamber’e (s.a.s.) geldi ve karım kendisine dokunan ele engel olmuyor dedi. Hz. Peygamber de ona ondan faydalan buyurdu. Bu rivayet ’onunla zina yapmak isteyen kimseye engel olmuyor’ şeklinde anlaşılır. Fakat ilim ehli bu yorumu doğru bulmayarak şöyle dediler: Eğer rivayet sahihse o zaman anlamı, adam karısını bunak, akli dengesi yerinde olmayan, malı zayı eden, isteyen kimselerden onu alıkoymayan ve hırsızlardan koruyamayan biri olarak karısını durumunu anlattı. Bu yorumu yapanlar söz konusu tevili daha uygun görürler ve çünkü lafzın hakiki anlamına uygun olandır derler. Rivayetin cinsel münasebet olarak yorumlanması ise kinaye ve mecazdır derler. Bu şekilde (hakiki anlam) yorumlamak Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mes’ûd’dan nakledilen, Peygamberden bir şey aktarıldığında onu takvaya muvafık yorumlayın görüşüne de uygundur. Ancak “kadınlara dokunduğunuzda” âyetinde Allah Teâlâ, cinsel münasebeti lems kelimesi ile söyledi denilirse ona şöyle cevap verilir: Adam Hz. Peygamber’e “dokunana (lâmis) engel olmuyor” demedi, “dokunanın eline (yede lâmis)” dedi, “dokunanın fercine” demedi. Allah Teâlâ da “sana yazılı bir kitap indirsek ve onlar ona elleri ile dokunsalar...” buyurmuştur. Herkesçe biliniz ki dokunmanın hakikati el iledir. Cessâs’ın, bu yorumdan anlaşılacağına göre el/yed kaydı hadisin cinsel münasebet değil de bedensel dokunma anlamında kullanılması gerektiğine delil olsun diye söylemiştir. Zira hakkında ihtilafın olduğu “kadınlara dokunduğunuzda” âyetindeki (Nisâ, 4/43) lems ifadesi mutlak geldiği için farklı yorumlar yapılmış; ancak “elleriyle dokunsalar” âyetinde (En’âm, 6/7) el kaydı ise farklı yorumlamayı değil bedensel dokunmayı ifade eder şeklinde yorum yapmaya sebep olmuştur. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/347.

20 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

21 Nesâî, “Nikâh”, 12.

22 Nesâî, “Talak”, 34.

23 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Müsned*, nşr. Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şeriketü Ğirâs, 1425/2004), 3/78.

Abdürrezzâk > Sevrî > Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî > Bir adam > Mevlâ Benî Hâşim (Muttasıl)²⁴

1.2.3. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) Rivâyetinin Senedi

İbn Ebî Şeybe > Yezîd b. Hârûn > Hammâd b. Seleme > Abdülkerim > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas (Muttasıl)²⁵

1.2.4. Ebû Dâvûd (öl. 275/889) Rivâyetinin Senedi

Ebû Dâvûd > Hüseyin b. Hureys el-Mervezî > Fadl b. Mûsa > Hüseyin b. Vâkıd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas (Muttasıl)²⁶

Hüseyin b. Hureys el-Mervezî (öl. 244): İbn Mâce (öl. 273/887) hariç *Kütüb-i Sitte* imamaları kendisinden rivayette bulunmuşlar, Nesâî onun hakkında “sika” demiş, İbn Hibbân da *Sikât*’ta zikretmiş,²⁷ İbn Hacer de onun için “sika” demiştir.²⁸

Fadl b. Musa es-Sinanî (öl. 191): Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) hakkında sika, Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) “sadûk sâlih” ifadelerini kullanırken, İbn Hibbân *Sikât*’ta zikretmiş,²⁹ İbn Hacer hakkında “sikatün sebtün ve bazen rivayette teferrüd eder” ifadesini kullanmıştır.³⁰

Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî (öl. 159): Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Ebû Züra hakkında “lâ be’s bih”, İbn Maîn “sika”, İbn Hibbân ise iyi biri olduğunu ancak bazen rivayetlerde hata yaptığını söylerken³¹, İbn Hacer “sikatün lehü evhâm” ifadelerini kullanmıştır.³²

Umâre b. Ebî Hafsa el-Ezdî (öl. 132): Ahmed b. Hanbel “şeyhun, sikatün”, İbn Maîn, Ebû Züra ve Nesâî’nin sika dedikleri, övgüyle bahsedilen ve İbn Hibbân’ın *Sikât*’ta zikrettiği,³³ İbn Hacer’in de sika³⁴ saydığı bir ravidir.

İkrime Mevlâ İbn Abbas (Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî (öl. 105): Eyyûb es-Sah-tiyânî, Yahyâ b. Maîn, Ebû’l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri onun sika olduğunu söylerken; Ahmed b. Hanbel hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirtmiş, Buhârî ise, arkadaşları arasında hadislerine herkesin güvendiğini söylemiştir. Buna karşılık İmam Mâlik’in İkrime’yi sika kabul etmediği ve kendisinden hadis alınmamasını istediği ileri sürülmüş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/729) de onun için yalancı dediği nakledilmiştir.³⁵ Hafızası nedeniyle değil harici görüşleri nedeniyle eleştiriye maruz kalmışsa da birçok ulema onu sika saymış, Buhârî ona güvenmiş, Müslim ise tek başına ondan rivayette bulunmamış, Mücâhid, İbn Sîrîn ve Mâlik onu tekzip etmiştir. Diğer *Kütüb-i Sitte* müellifleri ondan rivayette bulunmuşlardır.³⁶

İbn Abbas (öl. 68): Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, tercümânü’l-Kur’ân lakabıyla tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahabîlerden biridir.

1.2.5. Ebû Abdurrahmân en-Nesâî Rivâyetinin Senedi

Nesâî’nin üç farklı senet ile bu rivayeti aktardığı görülmektedir:

a. Nesâî > Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim > Yezîd > Hammâd b. Seleme (müphem raviler de?) > **Hârûn b. Riâb**

24 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435/2015), 7/59.

25 Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Kitâbü’l-musannefî’l-ehâdis ve’l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1988), 3/490.

26 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

27 Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1400/1980), 6/358.

28 İbn Hacer, *Takrîb*, 166.

29 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 23/257.

30 İbn Hacer, *Takrîb*, 447.

31 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 6/495.

32 İbn Hacer, *Takrîb*, 169.

33 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 21/240.

34 İbn Hacer, *Takrîb*, 408.

35 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 10/283.

36 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehbî, *el-Muğnî fî’d-du’afâ*, nşr. Nûreddîn İtr, 2/438.

> Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel) / **Abdülkerim** > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas³⁷ (Muttasıl)

Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim (öl. 264): İbn Hibbân (öl. 354/965) onu *Sikât*'ta zikretmiş, Nesâî onun hakkında “sika ve hafız”, Dârekutnî (öl. 385/995) “lâ be'se bih” ifadelerini kullanmış,³⁸ İbn Hacer “sika” olduğunu söylemiştir.³⁹

Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (öl. 206): Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Mis'ar b. Kidâm, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Arûbe ve Süfyân es-Sevrî'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden Müsedded b. Müserhed, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Osmân b. Ebî Şeybe ve Muhammed b. Eslem hadis nakletmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin, hafızası Yezid'den daha sağlam olanı görmedim dediği, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (öl. 277/890) hakkında “sika, imamun sadûkun ve onun gibilerini sormaya gerek yok” dediği, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medînî (öl. 234/848-49), İclî (öl. 261/875) gibi alimlerin de hakkında sika dedikleri bir ravidir.⁴⁰

Hammâd b. Seleme (öl. 165/168?): Sika, abid ömrünün sonlarında hafızası bozuldu (ihtilât).⁴¹

Hârûn b. Riâb (öl. 121/130?): Enes'ten yaptığı rivayetlerde semâî tartışılmış ise de Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁴²

Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik (öl. 126): Künyesi, Ebu Ümeyye el-Muallim el-Basrî'dir. Babasının adı hakkında Kays veya Tarık olduğuna dair iki görüş aktarılmıştır. Eyyüb es-Sahtiyânî, Ahmed ve İbn Maîn onu zayıf saymış,⁴³ Ma'mer zayıf sayılması ile ilgili şunu aktarmaktadır: Eyyüb kimseyi gıybet etmezdi. Fakat Abdülkerim, hakkında “sika değil” dedi. Çünkü o, İkrime'nin rivayet ettiği bir hadisi bana sordu, ben de söyledim sonra o İkrime'den şöyle işittim diye aktardı.⁴⁴ İbn Mehdî'nin ve İbn Maîn'in kendisinden rivayette bulunmamışlar; Nesâî ve Dârekutnî hakkında “metruk” demiş; İbn Hibbân, “kesîru'l-vehim” ve hatası fazla demiş; ayrıca Ebû Zür'a da hakkında “leyyin” ifadesini kullanmış, İbn Abdilberr (öl. 463/1071) zayıf olduğunda ittifak olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Buhârî (öl. 256/870), ziyade kabilinden bir rivayete yer vermiş iken; Müslim, Eyyüb es-Sahtiyânî'nin onun hakkındaki sözlerine yer vermiş, Nesâî ise onun bir kısım rivayetine yer vermiştir. Bu bilgileri aktaran İbn Hacer onun için “daif/zayıf” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik ve Abdülkerim el-Cezerî, her ikisi de bazı ortak şeyhlerden rivayet etmişlerdir. Bu durumu fark etmeyen kimseler onları (Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik ve Abdülkerim el-Cezerî) birbirleri ile karıştırmaktadır.⁴⁶

Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (öl. 112): Abdullah b. Ubeyd tabiidir. Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim onun sika olduğunu, ayrıca Ebû Hâtim onun hadisiyle ihticac edileceğini söylemiş; Nesâî onun için “leyse bihi be's” ifadesini kullanmıştır. Bununla birlikte ravi, babası Ubeyd b. Umeyr'den hadis işitmemiştir.⁴⁷

İbn Abbas (öl. 68): Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, tercümânü'l-Kur'ân lakabıyla tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahabilerden biridir.

b. Nesâî > İshak b. İbrahim > Nadr b. Şümeyl > Hammâd b. Seleme > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas⁴⁸ (Muttasıl)

İshâk b. İbrâhîm (öl. 238): Künyesi Ebû Ya'kûb, meşhur ismi İbn Râhûye'dir. Hadis, fıkıh ve tefsir âlimidir. Ahmed b. Hanbel'e yakınlığı olan kimselerden olup lakabı hafızdır. Ebû Zür'a “hafızası onun kadar güçlü kimse görülmemiştir” derken; Ebû Hâtim “onun hafızasına ve hatadan korunmuş olmasına şaşılır” demektedir. Ahmed b. Hanbel, “Irak'ta onun gibisini bilmiyorum” diyerek, bir defasında ise “imam” ifadeleri ile onu tezkiye etmiştir. İbn Hibbân;

37 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Hasen Abdulmunim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Nikâh”, 12.

38 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/469.

39 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 468.

40 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/261.

41 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 178.

42 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/82.

43 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18/209.

44 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 2/603.

45 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 2/603.

46 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 619. Ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Adem el-İtyübî el-Vellevî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dar'ul-mi'râc, 1424/2003), 27/105.

47 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/259.

48 Nesâî, “Talâk”, 34, “Nikâh”, 12.

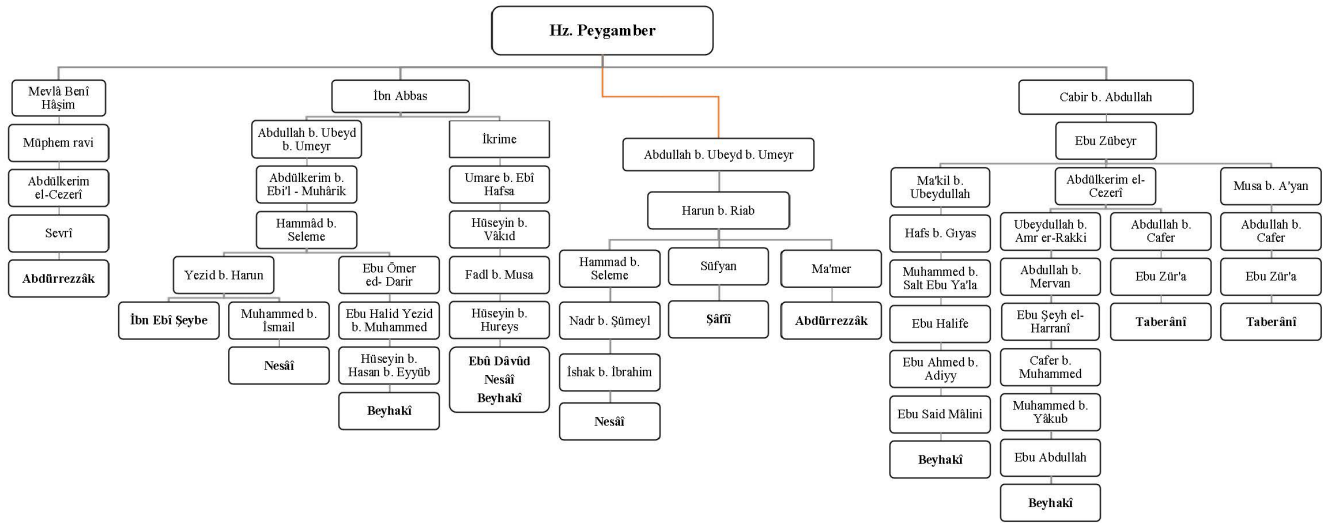
fıkıh, ilim, akıl ve hafıza açısından zamanının ileri gelenlerinden olduğunu söylemiştir.⁴⁹ İbn Hacer *Takrîb*'de sika, hafız ve müctehid olarak onu tezkiye etmiştir.⁵⁰ Birçok İslam beldesini dolaşmış, şahsında fıkıh, hadis, vera ve hıfzı toplayan Müslüman imamlardan biridir.⁵¹

Nadr b. Şümeyl (öl. 202-204): İbn Maîn ve Nesâî, onun hakkında sika demiş; Ebû Hâtim, Ali b. Medîni'den onun sikât içinde yer aldığına dair görüş nakletmiştir, ayrıca kendisi de sika ve sahibu's-sünne olarak nitelemiştir.⁵² İbn Hacer, hakkında “sikatün sebtün” ifadelerini kullanmıştır.⁵³

Bu sened Hammâd b. Seleme ile birleştiği için ravi bilgileri burada tekrar edilmeyecektir.

c. Nesâî > Hüseyin b. Hureys > Fadl b. Musa > Hüseyin b. Vâkıd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas⁵⁴
(Muttasıl)

Bu senet zinciri Ebû Dâvûd'un da aktarmış olduğu tariklerden biri olduğu ve ravileri yukarıda değerlendirildikleri için burada onları tekrar aktarma gereği duymuyoruz. Aktarılan rivayetlerin isnad ağının şöyle gösterilmesi mümkündür:



1.3. Senet Hakkındaki Değerlendirmeler

Rivayet hakkında hüküm verebilmenin ön şartı ravilerin adalet ve zabt durumları yanında senedin ittisal ve inkıta durumlarının dikkate alınması gereklidir. Cerh-tadil âlimlerinin raviler hakkındaki değerlendirmelerine temas edildikten sonra burada hadisçilerin senet hakkındaki görüşlerini dikkate alarak bir değerlendirmede bulunmaya çalışacağız.

Şâfiî, Abdürrezzâk ve Nesâî'nin; Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr tarihi ile aktardığı rivayet mürsel iken; Nesâî'nin Abdülkerim > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas tarihi ile aktardığı rivayet mevsûl-merfû bir rivayet olduğu görülmektedir. İbn Ebi Şeybe, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin İkrime ve Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr yoluyla İbn Abbas'tan aktarmış olduğu tarikler merfu-muttasıldır. Nesâî rivayetinin mürsel olan tarihinin sabit olduğunu şöyle söylemektedir: “Ravilerden Abdülkerim hadisi İbn Abbas'a ref ederken; Hârûn b. Riâb, ref etmemiştir. Bu hadis sabit değildir. Abdülkerim güçlü bir ravi (leyse bi'l-kavî) değildir. Hârûn b. Riâb ise ondan daha güçlüdür (esbet), ancak hadisi mürsel olarak rivayet etmiştir. Sika olması hasebiyle onun rivayeti Abdülkerim'in hadisinden dahadoğrudur.”⁵⁵

Hadisin Şâfiî ve Abdürrezzâk tarafından aktarılan tarikleri mürsel olarak görünmektedir. Mürsel rivayeti başka tariklerden desteklemek maksadiyla, Câbir b. Abdullah'ın aktardığı mevsûl rivayete atıflarda bulunulması bir anlamda rivayetinin merfu-muttasıl bir forma sahip olduğunu ispata yönelik bir çabadır. İbn Hacer, Câbir b. Abdullah tari-

49 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 1/112.

50 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzi'b*, 126.

51 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/373.

52 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/379; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 4/222.

53 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzi'b*, 1001.

54 Nesâî, “Talâk”, 34.

55 Nesâî, “Talâk”, 34. Senet değerlendirmesi için ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyübî el-Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dar'ul-mi'râc, 1424/2003), 27/105-106.

kine vurgu yaparken, Ebû Dâvûd’un aktardığı ve yine Nesâî’nin yer verdiği İkrime rivayetine atıfta bulunmamıştır. Nesâî’nin kendisinin, İkrime > İbn Abbas tarihiyle yaptığı mevsul rivayet hakkında bir değerlendirmesinin olduğunu da bilemiyoruz. İkrime rivayetine atıfta bulunulmamasını kendisi hakkındaki daha önce aktarılan bazı tenkitlere bağlamak mümkündür.⁵⁶

İbnü’l-Mülakkin (öl. 804/1402), *el-Bedrü’l-münîr* adlı eserinde Şâfiî, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin aktardığı rivayetler hakkında râvilerinin tamamının sika olduğunu söylemektedir. Sadece Nesâî’nin, Abdülkerim hakkında “leyse bi’l-kavî” ifadesini kullandığını, diğer ravilerin ise Buhârî ve Müslim’in de kendilerinden rivayet etmiş olduğu raviler olduğunu söylemek suretiyle ravilerin rivayetinin ihticâc edildiğini söyler.⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin (öl. 676/1277), hadisin meşhur sahih bir hadis olduğu, Ebû Dâvûd’un aktardığı senedin sahih olduğunu sözlerine yer veren İbnü’l-Mülakkin,⁵⁸ Ahmed b. Hanbel’in aktardığı bir tarihten hareketle “Hz. Peygamber’den bu hadis sabit değildir, aslı yoktur” demiş olmasının rivayete bir zarar vermeyeceğini söyler.⁵⁹ Zira Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah, rivayete dair sorduğu soruya babasının böyle bir hadisin Hz. Peygamber’den rivayetinin sabit olmadığı, senedinin sağlam (ciyad) olmadığı, zayıf hadisler arasında olduğu şeklindeki cevabını aktarmıştır.⁶⁰ İbnü’l-Mülakkin (öl. 804/1402), Nesâî’nin hadis hakkındaki “sabit değildir», sözleri ile “merfu olarak sabit değildir” yorumunu yaparken,⁶¹ Ali el-Kârî de, “bu hadis mevsül olarak sabit değildir” diyerek yorumlamıştır.⁶²

İbn Hacer, *et-Telhisü’l-habîr*’de, senetle ilgili değerlendirmesinde Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1201) rivayeti tam manasıyla tetkik etmediğini, sadece Ahmed b. Hanbel’in sözünü aktardığını hâlbuki rivayetin Câbir b. Abdullah tarafından aktarılan bir şahidi olduğunu söyleyerek, İbnü’l-Cevzî’nin *Kitâbü’l-Mevzû’ât* içinde yer vermesini isabetsiz bulmuştur.⁶³ Söz konusu rivayeti desteklediği iddia edilen rivayetin senedi de, Ubeydullah b. Amr > **Abdülkerim b. Malik el-Cezerî** > Ebû Zübeyr > Câbir b. Abdullah şeklindedir.⁶⁴ Heysemî, bu rivayetin ravileri hakkında “ricâlü sahih” derken; İbnü’l-Cevzî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl’in (öl. 311/923) Ebû Zübeyr rivayetinden hareketle mevzu nitelmesini yapmıştır.

Abdürrezzâk > Sevrî > Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî > Bir adam > Mevlâ Benî Hâşim senediyle gelen rivayet muttasıl görünmektedir. Fakat rivayet zinciri içindeki mübhem ravi sebebiyle net bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Abdürrezzâk ve Beyhakî’deki rivayetlerde geçen ve Abdülkerim b. Ebi’l-Muhârik ile karıştırıldığı söylenen Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî’ye (öl. 127) gelince, onun hakkında Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn sikatün-sebtün, İclî, Ebû Zür’a, Ebû Hâtim ve daha birçok âlim, sika ifadesini kullanmışlardır.⁶⁵ Bununla birlikte Abdülkerim el-Cezerî’nin rivayeti aktardığı şeyhleri arasında tedlîs ile bilinen Ebû Zübeyr yer almaktadır. Bu senetdeki (Abdürrezzâk), mübhem ricalin de Ebû Zübeyr olması muhtemeldir. Mevlâ Benî Hâşim’in, Peygamber’in (s.a.s.) azatlısı ve sahabe olduğu bilinmektedir. Hatta soruyu soran kişinin bizzat o olduğu değerlendirilmektedir.⁶⁶ Mevlâ Benî Hâşim, İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah rivayeti dikkate alındığında üç sahabe tarafından aktarılan bir rivayettir.

Beyhakî, rivayeti farklı lafızlarla İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah vasıtası ile aktarmıştır. İkrime > İbn Abbas kanalı ile aktardığı rivayetin senedi Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin rivayet halkası ile örtüşmektedir. Beyhakî’nin yine İbn Abbas kanalıyla aktardığı tarihlerden birinde ise, Nesâî’nin hakkında “leyse bi’l-kavî” dediği Abdülkerim yer almaktadır. Beyhakî, Câbir b. Abdullah’a dayandırarak aktardığı rivayette ise, rivayeti Câbir b. Abdullah’tan aktaran Ebû Zübeyr tedlîs ile itham edilmiştir. Dolayısıyla Taberânî ve Beyhakî’de yer alan Câbir b. Abdullah rivayetinin İbn Abbas rivayeti için destek (şahit) sayılması problemlidir.

56 İkrime rivayetinin sahih olduğuna dair bk. İtyûbî, *Zahîretü’l-’ukbâ*, 27/107.

57 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr fî tahrîci ehâdisi’ş-Şerhi’l-kebîr*, nşr. Mustafâ Ebu’l-Ğayt, Abdullâh b. Süleymân, Yâsir b. Kemâl (Riyâd: Dâru’l-hicre, 1425/2004), 8/178.

58 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

59 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

60 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *İlelü’l-hadîs (el-Câmi’ fi’l-’ilel ve ma’rifeti’r-ricâl)*, thk. İbrahim en-Nehhâs (Mısır: Dâru’l-felâh, 1430/2009), 15/75. Ahmed b. Hanbel’in sözü şöyledir: «قال الإمام أحمد: لا يثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في هذا الباب شيء، وليس له أصل وقال مرة: ليس لها أسانيد جيد -يعني: هي أحاديث ضعاف»

61 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

62 Ebû’l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu mişkâti’l-mesâbih* (Beyrût: Dâru’l-Fikir, 1422/2002), 5/2172; bk. İtyûbî, *Zahîretü’l-’ukbâ*, 27/107.

63 Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *et-Telhisü’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-Râfiû el-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1989), 3/485.

64 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178; İbn Hacer, *et-Telhisü’l-Habîr*, 3/485.

65 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 6/375.

66 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-’ilel* (b.y.: y.y., 2006), 4/125.

İbn Hacer'den, “Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunan/uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor...’ hadisinin durumu nedir? Hadisi kimler tahrîc etmiştir? Hadisi tenkit edenler ve hadisin manasının ne olduğu, hadiste sözü edilen adam ve kadının isimlerinin ne olduğu ve adamın ayrılamayacağını söylemesi üzerine ondan faydalanmanın nasıl anlaşıldığı?” sorularına geniş cevap vermesi istenmiştir. Bu sorular karşısında İbn Hacer rivayetin “hasen-sahih” olduğunu, hadise mevzu diyenlerin isabet etmediklerini söylemiştir.⁶⁷

İbnü'l-Cevzî, rivayete *Mevzûât* içinde, “Fâcîre/zina eden kadınla, erkeğin (nikâhını) devam ettirmesi” babında yer vermiştir. Eser üzerine değerlendirme yapan Şemsüddîn ez-Zehebî (öl. 748/1348) hadisin *Mevzûât*'ta zikredilmesini uygun görmemiştir.⁶⁸ Daha erken tarihli değerlendirmede ise Ebû Muhammed İbn Hazm (öl. 456/1064) hadisin son derece sahih olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Şevkânî (öl. 1250/1834) de, İbnü'l-Cevzî'nin, “lâ asle leh” diyerek *Mevzûât*'ta yer vermesini yersiz bulan İbn Hacer'in “hadis hasen-sahihtir. Mevzu olduğunu söyleyen isabet etmemiştir” sözlerini nakletmektedir. Münzirî (öl. 656/1258) Ebû Dâvûd'un muhtasarında sözü geçen hadisteki ravilerin *Sahihayn* ravileri olarak ihticâc edildiğini söyler. Bu gibi hadislerin mevzuatta zikredilmesini saçmalık olarak değerlendirir.⁷⁰

Sonuç olarak senede ilişkin şunları söylemek mümkündür:⁷¹

Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr'in, İbn Abbas'tan yaptığı nakil; Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Nesâî ve İbn Kesîr'e göre mürseldir.

Hüseyin b. Vâkîd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas kanalıyla gelen rivayetin senedindeki Hüseyin b. Vâkîd, Ahmed b. Hanbel tarafından münker olmakla itham edilmiş, Dârekutnî tarafından ise teferrüd etmekle eleştirilmiştir.

Ebû Zübeyr > Câbir b. Abdullah kanalıyla gelen ve önceki rivayetlerin şahidi olarak gösterilen bu rivayette ise Ebû Zübeyr müdellis olmakla itham edilmiştir.

Şahit olarak zikredilen rivayetlerin teferrüd ve tedlis gibi durumlar sebebiyle eleştiriye maruz kaldığı göz önünde bulundurulduğunda Nesâî'nin de dediği gibi senedin mürsel yapısının ravi değerlendirmeleri açısından daha güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.4. Rivayetin Metin Farklılıkları

Senet ve metnini daha önce aktardığımız rivayetin özü şu şekildedir: İbn Abbas'ın aktardığına göre “Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunamın eline engel olmuyor/hiçbir eli geri çevirmiyor’ dedi. Hz. Peygamber de ‘uzaklaştır/boşa onu!’ dedi. Bu sefer adam, ‘ama aklımın onda kalmasından korkuyorum’ dedi. O zaman Rasûlullah (s.a.s.), ‘öyleyse ondan faydalan!’ buyurdu.”

Bu rivayeti esas aldığımızda diğer rivayetlerde bazı lafız farklılıkları yer almaktadır.

“Kendisine uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor” ifadesi rivayetlerde لا تَدْفَعُ وَ لَا تَمْنَعُ , لا تَدْفَعُ olarak geçmektedir.⁷² Lafızlarda farklılık olsa da hepsinin engelleme ve geri çevirme anlamlarında kullanıldığı görülür.

طَلَّقَهَا “boşa onu” ifadesi bazı rivayetlerde غَرَّبَهَا “ondan uzaklaş/onu uzaklaştır” olarak yer almaktadır.⁷³ Hattâbî (öl. 388/998), iki kelime ile de kastedilenin boşama olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Beyhakî'nin rivayetinde فَارَّقَهَا “ondan ayrıl” olarak geçmektedir.⁷⁵

67 İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr*, 3/485; Cuma, “İmraetî lâ terrüdü yede lâmis”, 42.

68 Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-mevdû'ât l'ibni'l-Cevzî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1419/1998), 233.

69 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.), 12/243.

70 İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedri'l-münîr*, 8/178; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, (Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993), 1/129; bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6/33; Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), 6/67.

71 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Muhakkik Şuayb el-Arnaût'un notu), 3/393.

72 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/234 (13987).

73 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

74 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/181.

75 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezi Hicr, 1432/2011), 14/234.

“Nefsimin onun peşinden gidebileceğinden yani aklımın onda kalmasından korkuyorum”⁷⁶ ifadesi yerine bazı rivayetlerde لَا أَصْبِرُ عَنْهَا “ayrı kalmaya sabre demem” sözleri⁷⁷ ile de kadından ayrılmaya tahammül edemediğini ve bazı rivayetlerde ise onu sevdiğini⁷⁸ söylemektedir.

“öyleyse ondan faydalan” ifadesi⁷⁹ yerine bazı rivayetlerde فَأَمْسِكْهَا “nikâhında tut” ifadesi geçmektedir.⁸⁰

Kadının niteliği ile ilgili olarak “benim bir karım var”, “nikâhımda güzel bir kadın var”, “insanların en güzeli bir kadın var” ve “nikâhımda amcamın güzel bir kızı var”⁸¹ şeklinde birbirine yakın ifadeler geçmektedir.⁸² Soruyu soran kişinin kimliği rivayetlerde yer almazken İbn Ebî Hâtim *Kitâbü'l-‘ilel*’de soruyu soran kimsenin Hişâm mevlâ benî Hâşim olduğunu aktarmaktadır.⁸³ Abdürrezzâk’ın rivayet ettiği senetlerden birinde de Mevlâ Benî Hâşim ravi olarak yer almaktadır.

Rivayetlerin anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan kim, ne, nerede, niçin, ne zaman gibi metin kurgusuna imkân sağlayan sorulara bu rivayette cevap bulunamamıştır. Metnin tam olarak ne kastettiği anlaşılmadığı için rivayetin farklı yorumlara konu olduğunu söylemek mümkündür.

1.5. Şârihlerin Rivayet Hakkındaki Değerlendirmeleri

Metnin anlaşılmasında kavramlara yüklenen anlamların zaman içinde geçirdiği değişim, çok anlamlılık sorunu, sanatsal bir nitelik taşıması ve dini terminolojinin kendine has dilsel nitelikleri önem arz etmektedir. Girişte de ifade edildiği üzere *lemese* ve *lâmese* kelimeleri “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecâzen de “cinsel ilişki” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Salt dilsel tahlillerden hareketle rivayetin manasını tespitinde güçlük görülmektedir. Bundan dolayı metnin anlaşılmasında önemli olan diğer bir etken de rivayeti aktaran musanniflerin, hadis âlimlerinin, fakihlerin yaklaşımlarıdır. Hadisin sübutu ve Hz. Peygamber’e aidiyeti açısından ileri sürülen farklı görüşlerin ötesinde -sabit olmadığını söyleyenler de dahil- rivayet temelde iki manaya hamledilmiştir: Birinci görüş, *lems* kelimesinin zahirinden hareketle cinsel münasebet manasında, “kendisine fuhuş yapmak için uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor”, şeklindedir. İkinci görüş ise, “kendisinden bir şey isteyene evde bir şey bırakmadan veriyor” ya da “kocasının malını her isteyene veriyor, malı muhafaza etmiyor”, şeklindedir.⁸⁴

Hadis literatürüne bakıldığında rivayetin ilgili eserlerde zina bağlamında ele alındığı görülmektedir. Örneğin; Abdürrezzâk, çalışmaya konu olan rivayeti ‘bir adam karısının yanında bir adam görse’ babı altında değerlendirmiştir. Sadece bu başlıktan hareketle zina değilse dahi şüpheli bir durumun varlığından söz edilebilir. Abdürrezzâk’ın burada zikrettiği diğer rivayetlere bakıldığında ise, Mücahid’den yaptığı nakle göre ‘adam karısını on erkekle fuhuş (fücur) yaparken balsa kadın ona haram olmaz’, Ata ve Mücahid’in ‘kadın fuhuş yapmışsa erkek isterse onu nikâhında tutar’, İbn Sîrîn’in ise ‘ona yaklaşmaz ondan ayrılır’ görüşlerini aktardıktan sonra üzerinde durduğumuz rivayete yer vermektedir.⁸⁵ Söz konusu yorumlardan hareketle rivayetin yer aldığı kaynakların hadisi zina konusu bağlamında değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde Şâfiî, rivayeti bir bedevinin çocuğun rengi dolayısıyla Hz. Peygamber’e gelerek soru sorması rivayetine yer verdiği “çocuğun rengini inkâr etmek ve şüphe üzerine nikâhın devam etmesi” babında aktarmıştır.⁸⁶

İbn Ebî Şeybe, hadisi ‘adam karısını zina ederken görse veya kendisine bu durum bildirilse onunla cinsel ilişkide bulunur mu bulunmaz mı?’ başlığı altında ele almıştır. İbn Ebî Şeybe’nin İbrahim’den (en-Nehâî) yaptığı nakle göre ‘adam karısını zina ederken görse bu durum kadını erkeğe haram kılmaz’, Ata, ‘kadının zina etmesi onu kocasına haram kılmaz’, İbn Ebî Şeybe’nin İbn Uleyye > Yunus senediyle Hasan el-Basrî’nin, ‘fuhuş yapan kadını nikâhında tutması mekruhtur’ sözlerine, Mekhûl’den yapılan nakilde ise ‘zina eden erkeğin karısı ile zina eden kadının ise ko-

76 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

77 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/490.

78 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/234 (13987).

79 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 14/234.

80 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/231 (13984).

81 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/231 (13984).

82 bk. İtyûbî, *Zahîretü'l-‘ukbâ*, 27/105.

83 Bazı nüshalarda ismi Hâşim olarak geçmektedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-‘ilel*, 4/125.

84 Muhammed b. ‘İzzuddîn ‘Abdullatif b. ‘Abdulazîz b. Emînuddîn (İbn Melek), *Şerhu Mesâbihi’s-sünne*, nşr. Nureddîn Tâlib vd. (b.y.: y.y., 1433/2012), 4/49.

85 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/59.

86 Şâfiî, *el-Müsned*, 3/77.

cası ile nikâhını sürdürmesi helal olmaz’, İbn Ömer’den de ‘sizden biri karısını zina ederken görse ona yaklaşmasın’, Tavus’un da ‘gönlün razı ise onu tut’ görüşlerini aktardıktan sonra üzerinde durduğumuz rivayete yer vermektedir.⁸⁷

Ebû Dâvûd, hadisi “doğurgan olmayan kadınlarla evlenmenin yasaklanması” babında⁸⁸ ele alırken, Nesâî “zina eden kadınla evlilik” bağlamında ele aldığı, öncesinde ise sahabeden birinin zina eden bir kadınla (anâk) evlenme arzusuna ilişkin talebin Hz. Peygamber tarafından olumsuz karşılandığı rivayeti yer almaktadır.⁸⁹ Nesâî’nin “zina eden kadın ile evlilik” bab başlığında hadise yer vermiş olması da *lems* kavramına dair yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Aktarılan bilgilerden hareketle hadisin zina ve zina şüphesi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Ayrıca tahrîr eserlerinde şârihlerin yorumlarına ve eleştirilerine yer verildiği görülmektedir. Buna göre; *İbnü’l-Mülakkin el-Bedrü’l-münîr*’de, İbn Hacer, ona tabi olarak *Telhîsü’l-habîr*’de ulemanın bu hadisin manasında ihtilaf ettiğini, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın (öl. 224/838), Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl (öl. 311/923), Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148), Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî (öl. 388/998), Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Nevevî gibi âlimlerin hadisteki ifadeyi “kendisi ile fuhuş yapmak isteyen kimsenin isteğini geri çevirmiyor” diyerek yorumlamışlardır. Buna karşılık, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (öl. 216/831), İbnü’l-Cevzî ve ilk görüşü doğru bulmayan âlimler de hadisi, kadının kocasının malını her isteyene vermesi veya israf ve savurganlık olarak değerlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel ‘bu hadis Hz. Peygamber’den sabit değildir. Bir aslı yoktur.’ derken; Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini derleyerek aktaran Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl bu rivayeti fücür yani fuhşa hamletmiştir. Rivayeti *el-Mevzû’ât* içinde aktaran İbnü’l-Cevzî ise ‘fuhşa hamletmek caiz değildir. Şayet hadis sahih ise mal harcamadaki tefrite haml edilebilir.’ diyerek yorumlar.⁹⁰

Temelde yukarıda verilen iki görüşe hamledilen rivayetin tam olarak anlaşılmadığı ve bazı soruların sorulması gerektiği anlaşılmaktadır. Hadisi yorumlayan hemen herkesin sorduğu soruları Meeran ve el-Hayr Âbâdî’nin konuya dair çalışmada yer alan itirazlarına bağlı olarak tekrar etmek ve haklı olarak cevaplamak gereklidir.⁹¹

-Adam kadından sadır olan haram fiil hakkında soru sormuş iken Hz. Peygamber kadının ıslahı için irşatta bulunmaksızın ya da tövbe etmesi için ona nasihat etmeksizin sadece adama bağlayıcı olmayan bazı telkinlerde bulunması veya olay karşısında sessiz kalınması nasıl mümkün olur?

-Adamın karısı hakkında ithamda bulunmasından sonra “aklım onda kalır” sözleri üzerine Peygamber’in (s.a.s.) adamın daha büyük fuhşiyata düşmesinden endişe edip, ondan faydalanan demesi kadına bir şey dememesi ve kadın hakkında bir şeyden korku duyulmaması nasıl mümkün olur?

-Adamın sözünden eğer zina kastedilmişse ki bu kazfe benzer bir durumdur. Hz. Peygamber’in bundan rahatsızlık duymaması nasıl mümkündür?

-Adam kadının kötü halini bildikten sonra ondan ayrılmaya dayanamama sözleri üzerine Hz. Peygamber ona izin vermiştir. Kendisi ve namusu hakkında güvenemeyeceği bir kadınla birlikteliğini sürdürmesi caiz olur mu? Bu gibi kadınlar vesilesiyle Müslüman bir aile nasıl şekillenir? Böylesi bir duruma yol açacak sözleri Hz. Peygamber’e nispet etmek nasıl mümkün olur?

-Adamın kendi halini Peygamber’e anlatması, bunun üzerine boşa diye telkinde bulunan Peygamber’e (s.a.s.) mazeret beyan eden adamın niyeti ne idi, niçin Peygamber’e müracaat etme ihtiyacı hissetti, verilen cevap üzerine ondan ayrılmaya sabredemem dedi?

Cevap bekleyen bu sorular sebebiyle olsa gerek âlimler senedinde problem görmedikleri rivayeti çeşitli yollarla tevîl etmeye çalışmışlardır.

Bu nedenle Ebû’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh et-Taberî, ilk görüşü tercih etmiştir. Çünkü cömertlik arzu edilen bir durum olduğundan Hz. Peygamber’in “onu boşa” demesini gerektirmez. Zaten kadının kendi malı ise istediği gibi tasarrufta bulunabileceği için değilse ki adamın malından harcama yapıyorsa adamın kendi malını muhafaza etmesi

87 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/490.

88 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

89 Nesâî, “Nikâh”, 12.

90 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *el-Mevzû’ât mine’l-ehâdîsi’l-merfû’ât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar (Riyad: Edvâ’u’s-selef, 1418/1997), 3/69; Ayrıca İbn Arrâk (öl. 963/1556), Hallâl’in görüşünü ve İbn Hacer’in eleştirisini aktarmakla yetinmiştir.

91 Meeran - el-Hayr Âbâdî, “*Hadisü İnne İmraetü Lâ Terüddü Yede Lâmis*”, 32.

gerektiğinden boşamayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir.⁹² Taberî, ‘ayrıca eğer cömertlik kastedilmiş olsa idi *lems* (اللمس) yerine *mültemis* (ملتمس) ifadesinin kullanılması gerekirdi’ der. Dokunmak (مس) ve temas etmeyi (dokunmak, yoklamak ve cinsel münasebet ya da cinsel münasebete götüren davranışlar anlamında) anlatmada *lems* (اللمس) kullanılır; istemek ve talep etmek anlamında *mültemis* kullanılır.⁹³ Buradan hareketle eğer hadiste kast olunan mali harcamalar ile ilgili olsaydı o zaman *lâmis* yerine *mültemis* kullanılması gerekirdi. Ayrıca cömertlik mendup bir durumdur. Cömertlik dolayısıyla kadının cezalandırılması ya da evliliğin sonlanması neden gerekli olsun.⁹⁴

Diğer taraftan Hz. Peygamber’in “günahkâr bir kadını nikâhında tut demesi uygun değildir” diyenler “ihtiyaç sahiplerinin taleplerini geri çevirmezdi” şeklindeki yorumu daha uygun (eşbeh) bulurken bu durumu da Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud’un “Size Resulullah’tan bir hadis geldiğinde onu hidayete ve takvaya uygun olacak şekilde yorumlayın.” sözlerine atıfta bulunurlar.⁹⁵

Adamın “aklım onda kalır, sabredemem” ifadelerinden sonra Hz. Peygamber’in “ondan faydalanan, tut” demesini el-Azîmâbâdî (1857-1911) ve es-Sehârenpûrî (1852-1927), eğer adama kadını boşamayı gerekli kılsa idi bu defa da Hz. Peygamber, adamın harama düşmesinden korktu diyerek yorumlamıştır.⁹⁶ Ali el-Kârî ve İbn Melek benzer yorumlara yer vermektedir. Buna göre hadiste kast olunan mananın fücür yani fuhuş olduğuna dair yorumdan sonra aslında böyle bir durum karşısında hadiste ilk emredilenin boşamak olduğu fakat kadına olan sevgiden dolayı, eğer varsa çocukların annesinden ayrılmasına aşırı üzülmeye engel olmak ya da kadının erkeğe bir borcu var ve ödeme sorunu yaşıyorsa o zaman boşamaması caiz olur. Ancak bununla birlikte hadisteki onu engelle ya da tut (أَمْسِكْهَا) ifadesinden hareketle kadını fuhuştan engellemesi gerekir, yoksa onu boşar. Rivayetdeki “onu tut” ifadesini bazı âlimler, boşamadan nikâhında tut, mal ile ilgili harcamalarında engelle, onunla daha fazla ilgilen hatta cinsi münasebeti arttırmak suretiyle onun fuhşa gitmesine engel ol şeklinde de yorumlamışlardır.⁹⁷ Bu son yorum, hadisteki *yede lâmis* ifadesini fuhuş olarak yorumladığı düşüncesine sevk etmektedir.

Hadisin lafzı her ne kadar elini çekmeme ifadesini fuhuş olduğunu ortaya koysa da Tîbî (öl. 743/1343) “Allah korusun, Resulullah fuhuştan kendisini alıkoymayan birini nikâhında tutmaya izin vermesi hatta emretmesi nasıl olur” sözleri ile neslin korunması gibi genel ilkelere aykırı bir durum olacağını değerlendirmiştir. Buna göre hadisi kadının evdeki olan biteni ve malı muhafaza etmemesi olarak değerlendirmek gerekir. Ancak Kadî İyâz’a (öl. 544/1149) göre bu görüş zayıftır, özellikle de kadından ayrılacağı için üzülecek ya da boşanmadan dolayı erkeğin kendisi fücürâ düşecekse fuhuş yapan bir kadının nikâh altında tutulması haram değildir. Bilakis erkeğe düşen kadını terbiye ederek kontrol etmesidir. Bu rivayet, her ne kadar arzu edilmese de fuhuş yapmış bir kadının nikâhının devam ettiğine delildir. Âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir.⁹⁸

Muhammed b. İsmail es-San’ânî (öl. 1182/1768) *Sübülü’s-selâm*’da, Hz. Peygamber’in bir kimseye hanımının yaptığı bu çirkin fiile göz yummaya razı olmasını istemesi mümkün olmaz diyerek hadisin fuhşa hamledilmesinin sahih olmayacağını söylemektedir. İkinci görüş de gerçekten uzak bir tevidir. Mali tasarrufta israf ise (kadının malında yaptığı bir tasarruftan dolayı) boşama gerekli değildir. Zaten dildeki kullanımı açısından لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ ifadesinin cömertlikten kinaye olduğu kullanımı bilinmemektedir. En uygun yorum kadının ahlaki açıdan biraz gevşek davranması, yabancı kişilere karşı bir mesafe koymaması ve ciddi tavır içinde olmamasıdır yoksa fuhuş yaptığı anlamına gelmez.⁹⁹ İbn Hazm da zina şüphesi olsa dahi yeterli delil olmadığı ve sarîh lafız kullanılmadığı için lian ve had cezası uygulanmadığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

Hadisin sübutu hakkında Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İbnü’l-Cevzî gibi âlimler hadisin mürsel oluşu veya aslının olmadığına dair görüş belirtmiş olsalar da gerek hadis literatüründe ve gerekse fikhî konularda istişhad edilen bir rivayet olduğu görülmektedir. Bu noktada özellikle zina eden bir kadınla evliliğin devamına nasıl müsaade edilebilir düşüncesi ile bazı âlimler de farklı bir yorum ortaya koymuşlardır. Buna göre söz konusu *yede lâmis* ile kastedilenin kadında bulunan gayri ciddilik, ahlaki gevşeklik, bir kadında bulunması gereken vakar ve ağırbaşlılığın onda bulun-

92 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/183; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Ayrıca bk. Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32.

93 Cuma, “İmraetî lâ teruddü yede lâmis”, 45; İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/105.

94 Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî*, 6/67; İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/105.

95 İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/106.

96 Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32. Beyrut 1329; Halil b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü şeyh Ebu’l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006), 7/585.

97 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne*, 4/49; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 5/2172. Ayrıca bk. İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/183; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32.

98 Tîbî, *Şerhü’l-Tîbî*, 7/2364; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 5/2172.

99 Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmail es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm* (b.y.: Dâru’l-hadis, ts.), 2/284. bk. Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/33.

100 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru’l-fikir, ts.), 12/243.

madığının kastedilmiş olması da muhtemeldir. İbn Kesîr de hadis hakkında ihtilaf edildiğini Nesâî'nin zayıf, Ahmed b. Hanbel'in ise münker saydığını söyler. Zinaya hamledilmesini uzak bir yorum olarak değerlendirir. Uygun olan yorum, kadının bazı tavırlarıyla kendisine uzanan eli geri çevirmediğini/teklifleri geri çevirmeyecek bir yapısı olduğunu anladığı için adam böyle demiştir yoksa zina ettiği anlamına gelmemektedir. Bu endişeden dolayı Peygamber (s.a.s.) adama onu boşa demiş ise de ondan ayrı kalmaya dayanamayacağını, onu sevdiğini öğrenince onunla birlik-teliğine cevaz vermiştir. Çünkü adamın onu sevmesi kesin olan bir durum iken kadının fuhşiyata düşmesi bir tevehhümdür. İleride meydana gelmesi muhtemel durumdan dolayı şu anda sabit olan bir şey hakkında hüküm verilmez (*la yusarü ile 'd-darari 'l-acil li tevehhümi 'l-acil*).¹⁰¹ İbn Hacer'in Zehebi'den aktardığı “el ile temas” görüşü,¹⁰² hadisi yorumlamada diğer görüşlerin önüne geçmiş gibi görünmektedir. Bundan dolayı rivayet hakkındaki kabul edilebilir (zahir) görüş olarak, “kendisine uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor” sözüyle eli ile bedensel temasta bulunmak suretiyle kadından lezzet almaktır denilmiştir.¹⁰³ Şayet kocası bu sözüyle cinsel ilişkiyi kastetmişse o zaman eşi hakkında iftira etmiş (kâzif) olacağı söylenmiştir. Ya da karısının gerçekte fuhuş yapması değil de hal ve tavırlarından böyle bir isteği geri çevirmeyecek bir yapıda olduğunu anladığı için bu sözü söylediğine dair yorumlanmıştır.¹⁰⁴ Öyle anlaşılıyor ki hadisin sahih olduğunu söyleyenler rivayeti zahiri üzerine anlamayı doğru bulmamış mutlaka dinin temel ilkeleri ile tearuzunu giderecek şekilde yorumlamaya çalışmıştır.¹⁰⁵

1.6. Rivayetin Fıkḥî Konularla İlgisi

İslam'ın ortaya koyduğu hükümlerin arka planında zarûrât-ı dîniyye (dinin, aklın, canın, neslin ve malın korunması) esaslı yer almaktadır. Neslin korunması ilkesi, esasında ailenin korunmasını içermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında gayrimeşru ilişkiler (zina), insanın değerini, ailenin kutsiyetini yok eden, nesillerin karışmasına sebep olan, toplumsal huzuru ve dengeleri sarsan en büyük günahlardan biridir. Nikâhın diğer akitlerden farklı olarak Allah katındaki ve beşer nezdindeki sorumlulukları daha fazla olmasından ötürü¹⁰⁶ İslam, kesin ve caydırıcı bir ceza uygulamakla zarûrât-ı hamseyi korumayı hedeflemiştir.¹⁰⁷ Çalışmaya konu olan hadisin zahirinde kadının zina ettiğini dile getiren/ima eden sahabeye Allah Resulü ondan faydalanmasına izin veren bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira ilgili rivayet her ne kadar başlangıçta sabit olmadığı ve aslı olmadığı gibi genel ifadeler kullanılmışsa da fıkḥî meselelerle irtibatlandırılarak özellikle de zina eden kadının evliliği, nikâhın devamı, talak ve kazif haddi gibi konularda dikkate alınmıştır. Rivayetin zahirine bakıldığında nikâhın devam etmesini istemek veya “ondan faydalan” ifadesi ailenin, neslin ve ırzın korunması ilkesi ile çelişmektedir. Hatta malın harcanması şeklinde yapılan uzak teviller de dikkate alındığında yine cömertliğin teşvikine dair temel ilkelere tezat bir durum görülmektedir.¹⁰⁸ Konuyla ilişkili olmasından dolayı zina eden biri ile evlilik, zinanın evliliğin devamına etkisi, mali tasarrufların boşamayı gerektirip gerektirmeyeceği gibi hususlara ilişkin bir değerlendirmenin yapılması daha doğru olacaktır.

1.6.1. Zina Eden Biriyle Evlilik

Bir kimse zina ettiğinden şüphelendiği karısını boşamalı mıdır? Ya da zina etmekle kadın kocasından boşanmış olur mu? gibi sorulara cevap verilirken bu rivayete atıflar yapılmıştır. Hatta bu konuda ilk yorumu Şafîî, “renginden dolayı çocuğun nesebini inkâr veya şüpheye dayalı da olsa nikâhın devamı” babı altında ilgili rivayete yer vermekle yapmıştır. Nesâî ise konuyu “zina eden bir kadının nikâhı” bab başlığında değerlendirmektedir. Daha önce zikredildiği gibi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) de konuyu zina olarak değerlendirmektedir. Bir adamın nikâhında olan kadın zina ettiğinde ondan ayrılması gerekir mi sorusuna ise “talakı gerekli değildir” diyerek üzerinde durduğumuz bu rivayeti delil olarak zikretmektedir. Cömertlik kastedilseydi *mültemis* denilmesi gerekirdi fakat *lâmis* denilmiştir

101 Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet (Dâru Taybe li'n-Nerşî ve't-Tevzî', 1420/1999), 6/13; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; Cuma', “İmraetî lâ terrudü yede lâmis”, 46.

102 Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; Cuma', “İmraetî lâ terrudü yede lâmis”, 46.

103 Bu konuya ışık tutabilecek rivayet ise “Âdemoğluna zinadan nasibi takdir olunmuştur. Gözlerin zinası bakmak, kulakların zinası dinlemek, dilin zinası konuşmak, elin zinası tutmak, ayakların zinası yürümektir. Kalbe gelince o, arzu eder, ister. Üreme organı ise, bunu ya gerçekleştirebilir ya da boşa çıkarır.” rivayetidir. Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 43. Şerhlerde bu bağlamda bir değerlendirme yapılmamışsa da bazı davranışların da lafzen veya sebep olması açısından zina diye isimlendirildiği görülmektedir.

104 İbn Hacer, *et-Telḥîsü'l-habîr*, 3/486; Ayrıca bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6/32; Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, 6/67.

105 Şuayb el-Arnaût, hadis hakkında sahih değerlendirmesini yapmakla birlikte lafzın zahiri anlaşılmasını doğru bulmamış klasik şerhlerdeki bilgilere yer vermek suretiyle anlama problemini çözmeye çalışmıştır. bk. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Muhakkik notu), 3/393.

106 en-Nisâ, 4/21; Maatî, “Der'ül-işkâl...”, 1691.

107 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîrü'l-ahkâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1420/1999), 2/38.

108 Meeran - el-Hayr Âbâdî, “Hadisü İnne İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis”, 31.

diyerek Asmaî'nin söz konusu rivayeti cömertlik olarak değerlendirmesini zayıf görüş olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹

Rivayetin zina ile ilişkilendirilmesi sebebiyle “zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir”¹¹⁰ ayetiyle çeliştiği iddia edilerek aile hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Fakat daha başlangıçta ayetin nüzul sebebinde ihtilaf edilmiş ve ayetin yorumuna dair altı görüş zikredilmiştir. Ayetin sebebi nüzulüne hakkında zikredilenler dik-kate alındığında Anâk gibi fahişe olarak bilinen kadınlarla evlenmeyi isteyen Mersed b. Ebî Mersed hakkında indiği¹¹¹, Medine’de geçim sıkıntısı çeken Suffa ahabının ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendilerini zinaya davet ederek onlara yardım etmeyi isteyen Ümmü Mahzûm gibi kadınlardan uzaklaşması için özel bir duruma binaen indirildiğine dair yorumlar yapılmıştır. Bununla birlikte “Zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir” ayeti aynı suredeki “içinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin”¹¹² âyeti ile nesh olduğu, mensuh görüşünde olmayanlar ise dini ve ahlaki boyut itibarıyla meseleye yaklaşmışlar ve ancak bu ahlaka sahip olanlar birbirleri ile evlenir diye yorumlayarak mutad olanın iffetli olanın iffetli olanla nikâhlanmasıdır demişlerdir. “nikâhlanmaz” ifadesi bu durumda haberi bir cümle yani durum tespitidir. Ancak cümleyi inşa manasında nehiy olarak yorumlayan âlimler ise zina eden ancak zina eden ile evlensin diye anlamışlardır. Ancak zinakâr biriyle evlilik konusu, daha önce zina etmiş veya zina sebebiyle had uygulanmış biri olarak yorumlanmış, zinaya devam eden kimse olarak değerlendirmemiştir. Daha önce birbirleri ile zina eden kadın -rahim temizliğinden (istibra) sonra- ile erkeğin evlenmesi caiz olduğu gibi bunlar bir başkası ile de evlenebilir. Bu İbn Ömer, Atâ, Tavûs, Malik b. Enes’in görüşü olduğu gibi, Ebu Hanife ve ona tabi olanların da görüşüdür.¹¹³

Rivayette sorun teşkil eden boyutlardan bir diğeri ise zina eden karı ve kocanın nikâhının bozulup bozulmayacağıdır. Rivayeti, zina eden kadın olarak değerlendirenler zina ile nikâh akdinin fesh olmadığını, yani kocası kadını boşayınca kadar akdın devam ettiğini söylerler. Hatta “لَا يَجِبُ عَلَى الرَّوِّجِ تَطْلِيْقُ الْفَاحِرَةِ/ fâcire bir kadını kocası boşamak zorunda değildir. Fâcire olması, zina yapmayı da kapsamakta”¹¹⁴ olduğu denilmektedir. Mücâhid, Atâ, Nehaî, Sevri, Şâfiî, İshak, rey ahabının görüşü budur. Câbir b. Abdullah’a göre ise kadın zinâ ederse araları ayrılır. Hz. Ali ve Hasan el-Basrî’den henüz zifâfa girmeden zina edenin aralarının ayrılacağı görüşü aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Zina eden karı-kocanın boşamasının uygun olacağı kanaatindeyim. Böyle bir kadınla beraber olunması uygun olmaz. Çünkü onun yatağını korumasından ve gayr-i meşrû bir çocuk getirmesinden emin olunamaz.” demiştir.¹¹⁵ Ama yine de böyle bir kadınla nikâhlı kalmanın haram olduğunu söyleyebilmenin bir delili yoktur. Ancak Allah’ın hukukunu koruyamazlarsa ayrılabilirler denilmiştir.¹¹⁶ Rivayeti değerlendirenlerden Hattâbî, Müslüman bir kadın zina ettiğinde onun nikâh akdinin bozulmadığına (fesh) ayrıca her ne kadar fuhuş yapan kadınla nikâh tercih edilmese de hadisin facire kadınla nikâh yapılabileceğine delil olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

Nevevî, *Mecmû’da zina edilen kadının nikâhının bozulmadığına dair bu rivayeti örnek vermektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) kadının nikâhının bozulduğuna hükmetmemiştir. Ali b. Ebu Talip ve Hasan-ı Basri’nin bu durumda olan kadının nikâhının bozulduğuna dair görüş belirtmişlerse de ulemanın çoğunluğuna göre kadının nikâhı bozulmadığını aktarmaktadır.*¹¹⁸ Boşama konusunda Nevevî, iffetli olmayan kadının boşanmasının müstehap olduğunu söylerken, erkeğin yatağını koruması ve nesebini karıştırma durumundan bahsederken aynı rivayeti kullanmaktadır.¹¹⁹

Şevkânî, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Cabir, Said b. Müseyyeb, Urve, Zührî, Ehl-i beyt, Malik, Şâfiî, Rabia ve Ebu Sevr “evlenilmesi haram sayılanlar hariç diğer kadınlardan istenilen kimse ile evliliğin helal olması” âyeti ve “haram, helali haram kılmaz” hadisinden hareketle zina eden kadın kendisi ile zina eden erkeğe haram olmaz görü-

109 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattai Malik* (b.y.: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 5/494.

110 en-Nûr, 24/3.

111 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

112 en-Nûr, 24/32.

113 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/268-270; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 12/167. Zina edenlerin evliliğinin cevazı ile ilgili deliller için bk. Sâbûnî, *Tefsirü'l-ahkâm*, 2/38.

114 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1386/1966), 3/50, 6/427; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/284.

115 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zeyni-Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid-Abdülkadir Ahmed Atâ (Kahire: Metebetü Kahire, 1388-1390/1968-1970), 7/143; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Radî Ferec el-Hemamî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 3/268.

116 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/50, 6/427.

117 Hattâbî, *Meâlim*, 3/181; ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/347.

118 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 16/223.

119 Nevevî, *Mecmû'*, 17/69.

şünü benimsemişlerdir.¹²⁰ “Zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir”¹²¹ âyeti “kadınlardan hoşunuza giden ile evlenin”¹²² âyeti ile mensuh sayılmış ve üzerinde durduğumuz rivayet de zina etmiş olan bir kadın ile evlilik yapılabileceğine delil kabul edilmiştir.¹²³ Kadının hali hazırda zinaya devam eden bir kadın olmadığı, fakat daha önce zina etmiş tövbe olabileceği anlaşılır.¹²⁴ Sindî, hadiste kastedilenin nikâhın ibtidaen bir akit olması anlamında değil, “*el-bekâu eshel mine'l-ibtida*” kabilinden, yani bu tarz bir yaşantıya sahip birisi ile yeni baştan evlilik kast edilmez, var olan nikâh bağının devamı sağlanabileceğini söyler.¹²⁵

Aile hukukunu ilgilendiren bir diğer husus da “karım kendisine dokunanın elini geri çevirmiyor” sözünün kadına iftira olup olmayacağıdır. Hadisteki geçen lafzın sarîh olmaması nedeniyle kocanın kâzif olmadığı ve had uygulanmadığı söylenebilir. En azından rivayette konuya dair bir detay görülmemektedir. Diğer taraftan *yede lâmis* ifadesi de kinayeli lafızlar içinde zikredilmiştir.¹²⁶ Zira kapalı (müphem) ifadeler ve kinayeli lafızlar kazfın sübutu için yeterli değildir. Ancak kullanılan ifadenin başka bir manaya ihtimali yok, niyet ve karine de var ise o zaman kazf haddi gerekir.

1.6.2. Eşlerin Mali Tasarrufta Bulunmasının Boşanmaya Etkisi

Kur’ân ve sünnette kadın-erkek fark etmeksizin infakta bulunmak, hayırlı işlerde yarışmak teşvik edilmiş ve yapılan iyiliklerin karşılığının ziyadesi ile verileceği müjdelenmiştir.¹²⁷ Üzerinde durduğumuz hadisi cömertlik olarak yorumlayanlar olduğu için eşlerin birbirlerine karşı yükümlülükleri dikkate alındığında gerek kendi gerek ailenin ortak kazancı olan birikimlerini harcamada birbirlerinden bağımsız hareket etmelerinin imkân ve sınırı, bu duruma bağlı olarak da mali harcamaların boşanmayı gerektirecek bir durum olup olmadığı sorulması gerekir. Hz. Peygamber’den nakledilen bazı hadislerde kadının tasadduk ettiği maldan kocasına da sevap verileceği bildirilmiş iken bazı rivayetlerde ise kadının kocasının malından izinsiz tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı haber verilmiştir.¹²⁸

Esasında üzerinde durulan rivayetin tek başına mali tasarruflarla ilgisi yok görünse de cömertlik diye yorumlayan âlimler olduğu için bu konudaki nasları değerlendiren fakihler ve şârihlerin -bu konudan bağımsız olarak herhangi bir kadının kocasının malı hakkındaki tasarrufuyla ilgili ulaştıkları sonuç şöyle özetlenebilir:¹²⁹ a. Kocasını karısına benim malımdan kimseye bir şey veremezsin (tasadduk edemezsin) diye söylemiş olsa kadın kocasına ait olan maldan bir şey veremez. Eğer kadın mal sahibi ise o da kocasına böyle bir şey dediği takdirde bu durumda kocası da bir tasarrufta bulunamaz. b. Kocasını bir şey söylememiş olursa ancak öğrendiğinde kızacağını bildiği bir tasarrufta bulunamaz. c. Kocasını bir şey dememişse âdeten sadaka olarak telakki edilmeyen çok değerli şeyi de kadın izinsiz olarak kocasının malından veremez. d. Koca, karısına benim malımdan istediğine istediğin kadar verebilirsin dese o zaman kadın bu konuda serbest hareket edebilir. e. Koca karısına bir şey dememiş, kocanın da kadına bir şey demeyeceği ve cimri olmadığı da biliniyorsa adet ve örfü uygun olarak verilmesi normal karşılanan para veya eşyayı vermesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca cimri kocanın (Ebû Süfyân örneği) malından ailenin günlük ihtiyaçlarını karşılamak için örfü göre kullanmakta bir beis yoktur.¹³⁰ Hadislerde sadaka vermenin teşvik edildiği dikkate alındığında ailenin bütçesini dengeli yönetme ve insanlar arası yardımlaşmayı da sağlayacak bu son görüş âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Son olarak kişi hayatta iken kendi malında istediği gibi tasarrufta ve infakta bulunması mümkün ise de güzel olanın, malın tamamını bağışlayarak ailenin muhtaç duruma düşürülmemesidir.¹³¹ Bu rivayette malın kime ait olduğu açık değilse de âlimler erkeğe aitse kadın zaten tasarrufta bulunamaz, kadına ait mal ise güzel geçinmenin bir gereği olarak istişare ile harcar diyerek yorumlamışlardır. An-

120 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/174; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/591.

121 en-Nûr, 24/3.

122 en-Nisa, 4/3.

123 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/50.

124 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/347.

125 Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, 6/67.

126 Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/273; Sâbûnî, *Tefsirü'l-ahkâm*, 2/46.

127 el-Haşr, 59/9; el-İnsân, 76/8-11. Sadaka vermenin faziletine dair rivayetlerin yorumu için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/21; İtyübî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 22/392.

128 “Kadın kocanın evinden aşırıya gitmeden, ekonomik dengeyi bozmadan bir şey infak ederse kendisine infak etmenin sevabı, kocasına malı kazanma sevabı ve hizmetçiye de malı muhafaza etme sevabı verilir. Hiçbiri diğerinin sevabından bir şey eksiltmez.” Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44; Nesâî, “Zekât”, 57. Ayrıca bk. “Hiçbir kadının, kocanın nikâhı altında bulunduğu sürece ondan izin almadıkça atıyye (bahşış, hediye) vermesi câiz değildir.” Ebû Dâvûd, “Buyû”, 86.

129 Nevevî, *Mecmû'*, 6/244; İtyübî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 22/392.

130 Ebû Dâvûd, “Buyû”, 81.

131 Bk. Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 2; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 10/10.

cak Kur'an ve sünnette infak etmekle ilgili birçok delilin varlığı dikkate alındığında infakın kocanın iznine bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir.¹³²

Ayrıca rivayette her ne kadar nüşûz (kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi) gibi bir duruma işaret edilmemişse de konu kadının kocasına itaati bağlamında ele alınması mümkündür. Karı-kocanın birbirleri üzerindeki hak ve görevleri dikkate alındığında¹³³ kadının kocasına karşı itaatsizliğinde (nüşûz) çözüme işaret eden en-Nisâ Sûresi'ndeki âyette öğüt verme, uzaklaşma ve te'dib amaçlı darp uygulaması söz konusudur. Ancak ayrılık (şikak) durumunda önce hakemler vasıtasıyla aile birlikteliğinin sağlanması tavsiye edilmiştir.¹³⁴ Dolayısıyla kadının kocasına itaat etmemesi nedeniyle boşayabileceğine dair bir delil yoktur. Buradan hareketle rivayetteki “onu boşay” ifadesini doğrudan cömertlik olarak yorumlayanların görüşleri ile bağdaştırmak, zorlama bir yorum görünmektedir.

Netice itibarıyla kadının erkeklere karşı davranışlarında gevşeklik (tesahül) gösterdiği, onlara olan ilişkilerinde mesafeli olmadığı görüşü hakkında bir çıkarımda bulunan Maatî, bu görüşü desteklemek amacıyla Kur'an ve sünnetten birçok delil zikretmiştir. Buna göre; zinanın haramlığı, dünya ve ahireti mahveden büyük bir günah olması, fuhşiyatı ile bilinen biri ile evliliğin yasak oluşu, müminler hakkında su-i zannın yasaklanması, iftiranın haram oluşu ve iftira atanlar hakkında caydırıcı cezaların oluşu, eşleri kıskanmanın gerekli oluşu, yabancılarla bedensel temasın yasaklanması, birbirlerine nikâh düşen kimselerin baş başa (halvet) kalmalarının yasaklanması gibi aile hayatını, kişilerin ırzını korumayı garanti altına alan birçok delile rağmen hadisin zina olarak anlaşılması doğru değildir.¹³⁵

Sonuç

Yapılan senet incelemesinde bazı ravilerin çeşitli eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Muttasıl rivayetler gerek teferrüd gerekse tedlîs ile itham edilen ravileri içermektedir. Üç farklı sahabiden aktarıldığı tespit edilen rivayetin en güçlü zinciri, Nesai'nin işaret ettiği gibi mürsel formudur. Sihat probleminin ötesinde rivayetin esas sorunu metindeki kapalılıktır. Hadisin sahih sayılması halinde dahi rivayetin zahiren anlaşılması dinin genel ilkeleri ile çelişmektedir. Rivayetin zahirinde kendisi ile zina yapmak isteyenlere engel olmadığına dair imada bulunan bir kadınla evliliğe müsaade edilmesi söz konusudur. İslâm'ın ortaya koyduğu aile hukukunun temelinde ise kadın ve erkeğin iffetini koruması yer almaktadır. Bu esası zedeleyecek bir rivayetin olduğu gibi kabul edilmesi mümkün olmayıp bilakis Kur'an-Sünnetten çıkarılan külli kaideler ve zarûrât-ı hamse çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Fakihler, zina eden kimse ile evlilik ve evliliğin devamı gibi meselelere dair konuları ele aldıkları yerde bu rivayeti de delil olarak zikretmişlerdir. Ayrıca hadis külliyatındaki tasnif dikkate alındığında rivayette kastedilenin zina veya zina şüphesi olduğu görülür. Ancak dinin genel ilkeleri ve ahlaki açıdan meseleye yaklaşanlar kadının zina etmesi yorumunu doğru bulmamışlar; kastedilenin cömertlik olduğunu savunmuşlardır. Diğer taraftan cömertliğe dair tevilin uzak bulunması bilakis cömertliğin niçin boşanmayı gerektirdiği düşüncesi ikna edici bulunmamıştır. Zina ve cömertlik şeklindeki iki yorumun da rivayet hakkında görüş belirtenleri yeterince tatmin etmediği görülmektedir. Müteahhirun dönemi hadis yorumcuları ise “kadının gayri ciddi bir tutum içinde olmasıdır” diyerek sorunu çözmeye çalışmışlardır. Buna göre; kadının yabancı erkeklere karşı mesafeli davranmadığı ve cinsel ilişkiyi çağrıştıracak veya ona sevk edecek şüpheli davranışlar sergileyen bir tavır içinde olduğu söylenmiştir. Bunun arkasında metnin iç (kıssatü'l-hadis) ve dış bağlamı hakkında yeterli bilginin olmayışı, kabul şartlarını taşıyan rivayetin delalet sorunu ve bu sebeple makul bir te'vile ihtiyaç duyması yer almaktadır. Sonuç olarak, bu rivayetin zahiren anlaşılması Peygamber tasavvuru ve dinin genel ilkeleri ile çelişki arz etmektedir. Hadisçilerin sened hakkındaki olumlu değerlendirmeleri haklı olarak metni de kabul edilebilir şekilde yorumlamayı gerekli kılmıştır.

132 Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 11/275; İtyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, 22/390.

133 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/250.

134 en-Nisâ, 4/34.

135 Maatî, “Der'ül-işkâl...”, 1715, 26.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *İtelü'l-hadîs (el-Câmi' fi'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl)*. thk. İbrahîm en-Nehhâs. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1422/2002.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî el-Azîmâbâdî. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 1432/2011.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Cuma', Abdülmecid. “Dirâse ve tahkîk li risâleti'l-keâm alâ hadisi “İmraefî lâ teruddü yede lâmis”, li'l-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî”. *Câmiatü Zeytûne Mecelletü'l-miškât* 9/10 (2012), 37-58.
- Şehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001.
- Göç, Emine Esin. “Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 73-90.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-İşbilî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î Malik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1408/1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Kitâbü'l-'ilel*. 7 cilt. b.y.: y.y., 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. el-Absî. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed 'Avvâme. Suriye: Dâru'r- Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Maârif, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhisü'l-habir fi tahrîc ehâdisi'r-Râfî el-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. 8 Cilt. Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî-Mahmûd Abdülvehhâb Fâ-yid-Abdülkadir Ahmed Atâ. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kâhire, 1388-1390/1968-1970.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Melek, Muhammed b. 'İzzüddîn 'Abdullatif b. 'Abdulazîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî. *Şerhu mesâbihi's-sünne*. nşr. Nureddîn Tâlib vd. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1433/2012.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Radî Ferec el-Hemâmî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. el-Arabî el-İşbilî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâi Malik*. 8 Cilt. Dâru Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1418/1997.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: y.y., 1429/2008.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîc ehâdisi's-şerhi'l-kebir*. nşr. Mustafâ Ebû'l-Ğayt, Abdullah b. Suleymân, Yâsir b. Kemâl. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.
- İtyûbî, Muhammed b. Alî b. Âdem el-Vellevî. *ZaHîretü'l-'uqbâ fi şerhi'l-müctebâ (Şerhu süneni'n-Nesâ'î)*. 42 Cilt. Mekke: Dâru'l-mirâc, 1424/2003.

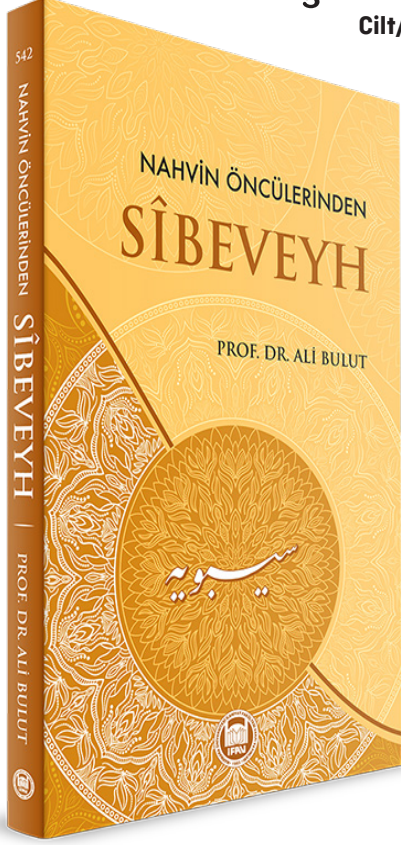
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed el-Ḥanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Maatî, Muhammed İhsan Abduh Musa. “Der'ül-işkâl an hadîsi “İmraetî Lâ Terüddü Yede Lâmis” Dirâse Nakdiyye Tahliliyye”. *Ezher Üniversitesi el-Mecelletü'l-ilmîyyetü li külliyyeti dirâsâti'l-İslâmiyye* 9/9 (2021), 1645-1731.
- Mahmutoglu, Yakup - Cebeci, İdris. “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Eskiye* 40 (Mart 2020), 9-35.
- Meeran, Sarkawt Sarok Yakup. - el-Hayr Âbâdî, Muhammed Ebû Leys. “Hadîsü “İnne İmraetî Lâ Terüddü Yede Lâmis” Dirâse Hadîsiyye Makâsidiyye”. *Aljamia al-Islamia Wahdat al-'Ummah* 8 (2017), 12-35.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasen Abdulmunim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâr'ul-kalem, 1412.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîrû'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1420/1999.
- San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. 2 Cilt. Dâru'l-hadis, ts.
- Sindî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ süneni'n-Nesâ'i' (Sünen'le birlikte)*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsnedü's-Şâfîî*. nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şerîketü'ğ-ğrâs, 1425/2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr Şerhu münteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993.
- Tibî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullah. *Şerhü't-Tîbî alâ mişkâti'l-mesâbih*. nşr. Abdulhâmid Hindâvî. 13 Cilt. 1417/1997.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Telhîsu kitâbi'l-mevdû'ât li ibni'l-Cevzî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.

EXTENDED ABSTRACT

At the core of Islam’s message regarding individual and social life is the protection of life, religion, property, progeny and intellect, which are expressed as *zarūrāt al hamsa*. From this point of view, it is inconceivable that the words of the Prophet, who was sent to explain the religion, would contradict these principles. However, some narrations in the corpus of hadiths seemingly contradict these basic principles. The hadith scholars, who focused on the reasons for this inconsistency, resorted to various ways to eliminate the conflicts in the hadiths and to comprehend the intention of the hadith. Although these efforts are shaped under names such as *ihtilāf al-hadīth*, *mushkil al-hadīth*, and *fiqh al-hadīth*, hadīth commentary activities constitute the broadest structure of the comprehension activity that includes all of these. While evaluating the narrations, hadith scholars focused on determining the submission and evidence of the narration by focusing on issues such as the quality of the narration, the analysis of the script and text, and the linguistic and terminological subtleties of the concepts. Considering that the first step in making a judgment about a narration is the evaluation of the script, some narrations that meet the conditions for acceptance in terms of submission have been subject to different approaches from time to time in terms of evidence. One of the most important reasons for not understanding the narration directly or not being able to determine which of the interpretations is more consistent is the lack of sufficient information about the plot and details of the narration (*qisṣat al-hadīth*). When the internal data of the text itself is insufficient, it is sometimes possible to determine the meaning by gathering information from different traditions (*jam al-turuk*) and sometimes by identifying the extra-textual context. If a satisfactory result cannot be obtained at these stages, it is inevitable that a narration must be understood within the framework of the general principles of religion. Basically, the problem of interpreting the narration, which is assumed to meet the criteria of authenticity, arises.

In this context, “A man came to the Prophet and said, ‘My wife does not prevent anyone from touching her, nor does she turn away any hand’. The Prophet said, ‘Take her away/waste her!’ This time the man said, ‘But I am afraid that my mind will remain with her. Then the Messenger of Allah (pbuh) said, ‘Then take advantage of her!’” The narration needs to be evaluated in terms of the unity of the Qur’an and Sunnah and Islamic family law, in addition to determining its attribution to the Prophet (pbuh). The interpretations made about the narration are also unconvincing as it is not fully explained what is meant by the phrase ‘My wife does not turn away any hand that touches her’. The key concept in the narration is the word *lams*, which is also at the center of jurisprudential debates. Linguistic scholars have reported that this word is used in the sense of both bodily contact and sexual intercourse. One of the main question(s) of the narration is the context of the works of the authors who transmitted it and the contradiction between the approach of the jurists and the approach of the commentators of the hadith, who touched upon the jurisprudential dimension of the narration. To put it briefly, while the narration is discussed within the framework of the issue of adultery in *fiqh* works, it is seen that some commentators in hadith commentaries interpret the narration as the woman’s generosity or inability to preserve wealth.

As far as we can determine, the first independent study on the subject belongs to Ibn Hajar al-Askalānī (d. 852/1448). In this treatise, Ibn Hajar pointed out the sources of the hadith and evaluated the authenticity of the narration. Today, some studies on the narration discuss whether or not it is appropriate to attribute the narration to the Prophet in terms of *maqāṣid al-sharīa*. In our study, we first analyzed the concept and then analyzed the script-text analysis of the narration, the views of the commentators, the opinions of the commentators, and the jurisprudential context of the narration. In this context, the jurists cited this narration as evidence where they dealt with issues such as marriage with an adulterer and the continuation of marriage. In addition, considering the classification in the hadith corpus, it is seen that what is meant in the narration is adultery or suspicion of adultery. However, those who approached the issue from the general principles of religion and ethics did not find the interpretation of the woman’s adultery correct; they argued that what was meant was generosity or not preserving wealth. The hadith commentators of the later period tried to solve the problem by saying that the intention of the narration was that “the woman was in a non-serious attitude”. Accordingly, it was said that the woman did not behave distantly towards strange men, and that she exhibited suspicious behavior that could evoke or lead to sexual intercourse. The reason behind this is the lack of sufficient information about the internal and external context of the text regarding when and where the incident took place and the identities of the man and woman in question, and the fact that the narration, which meets the conditions for acceptance, has an evidential problem and therefore needs a reasonable interpretation. In conclusion, the literal understanding of this narration contradicts the conception of the Prophet and the general principles of religion. Hadith scholars’ positive evaluations of the *senad* rightly necessitated an acceptable interpretation of the text. Considering that the interpretations were far from objective, the search for a convincing interpretation went beyond the possible limits of the wording.



NAHVİN ÖNCÜLERİNDEN SÎBEVEYH

Ali Bulut,

İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,

2022, 224 sayfa.

ISBN: 9789755486376

Cangül ARAZ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
cangularz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7402-8503>

Article Types / Makale Türü: Book Review/Kitap Değerlendirmesi
Received/Makale Geliş Tarihi: 02/02/2023, **Accepted/Kabul Tarihi:** 20/03/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1246858>

Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh

Öz

Erken dönemde teşekkül eden ilk disiplinlerden biri olan nahiv ilmi, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî ve öğrencisi Sîbeveyhi'nin çalışmaları sayesinde sistematik bir süreç girmiştir. Bu süreçte Sîbeveyhi tarafından telif edilen *el-Kitâb*, nahiv alanında kendisine başvurulmuş en önemli kaynaklardan kabul edilmiştir. *el-Kitâb*, sadece nahiv kurallarını belirlemekle kalmamış, aynı zamanda sonraki nahiv çalışmalarında belirleyici rol oynamıştır. Buradan hareketle bu çalışmada, Sîbeveyhi'nin ve *el-Kitâb*'ın nahivdeki öncü rolüne vurgu yapan *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh* isimli eser değerlendirilmiştir. Eser, Sîbeveyhi'nin hayatını ve *el-Kitâb*'ı çeşitli kaynaklar çerçevesinde ele almıştır. Yazar, eserin birçok yerinde *el-Kitâb*'ın üslubunu, muhtevasını ve Sîbeveyhi'nin ölçme değerlendirme yöntemini, birincil kaynaklardan örnekler vererek teorik ve pratik boyutta açıklamıştır. Çalışmada yazarın söz konusu konuları işleyiş biçimi üzerinde durulmuş, eserin alana sağladığı katkıya dikkat çekilmiştir. Bunun yanında eserle ilgili bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Sîbeveyhi, *el-Kitâb*.

Sîbawayh, One Of The Pioneers Of Nahw

Abstrac

The science of nahw (syntax), one of the first disciplines formed in the early period, was founded by Khalîl Ibn Ahmad al-Farâhîdî and his student Sîbawayh, it has entered the process of systematization scientifically. *Al-Kitâb*, which was written by Sîbawayh in this period, was accepted from the most important sources in the field of syntax. The work has not only determined the syntax rules. At the same time, it has played a decisive role in the recent syntax studies. From this point of view, in this study, the work named *Sîbawayh, one of the Pioneers of Nahw*, which emphasizes the leading role of Sîbawayh and *al-Kitâb* in syntax, has been evaluated. The work examines Sîbawayh's life and *al-Kitâb* within the framework of classical and modern sources. In many parts of the work, the author has explained the style and content of *al-Kitâb* and Sîbawayh's measurement and evaluation method in theoretical and practical terms by giving examples from *al-Kitâb*. In this study, the author's way of handling the aforementioned subjects is emphasized and attention is drawn to the contribution of the work to the field. In addition, some suggestions were made for the evaluated work.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahw, Sîbawayh, *al-Kitâb*.

Giriş

Cahiliye Araplarının şiir ve hutbelerinde ustalıkla kullandıkları Arapça, vahiy süreciyle beraber üstün bir belagat ve fesahat örneği teşkil edecek şekilde önem kazanır. 1./7. yüzyılda hız kazanan fetihlerle oluşan kültürel hareketlilik, Arapçayı Müslümanlarla gayrimüslimler arasında temel iletişim dili hâline getirir. Arapçanın böyle bir önemi haiz olmasında temel dinî naslar olan Kur'an'ın ve hadislerin Arapça olmasının büyük payı vardır. Ancak söz konusu önem, coğrafi ve etnik anlamda Arapçanın etkinlik alanını genişletse de orijinal özelliklerini ve sahih kullanımlarını tehdit eder. Nitekim Arap olmayanların, Arap dili kaidelerine gerektiği gibi riayet etmemeleri ve Araplar arasında lahnin artması, 1./7. yüzyılda artan kültürel hareketliliğin menfi sonuçlarından sadece bir kısmıdır. Aslında avam arasında gerçekleşen diyaloglarda dil eksenli hataların vuku bulması mümkündür. Aynı şekilde bozulmamış selikaları sayesinde Arapçayı fasih/yalın bir şekilde kullanan bedevilerin aksine şehirlerde yetişenlerin ya da yeni Müslüman olanların Arapçayı gerektiği gibi konuşamamaları da tabiidir. Burada üzerinde durulması gereken husus, söz konusu dil hatalarının, Arapça olan Kur'an'ın ve hadislerin okunması ya da rivayet edilmesinde vuku bulmaya başlamasıdır. Dinî boyutu olan bu durum, bazı âlim ve yöneticileri, Arapçanın muhafaza edilmesi için birtakım çalışmalara sevk eder.

Avam arasındaki dil hataları görmezden gelinebilirken Kur'an'la ilintili dil hatalarının vahim sonuçlara sebep olabileceğinden endişe duyulması, Kur'an'ın i'câziyle ilintilidir. Hatırlanacağı üzere Kur'an'ın mu'ciz oluşunda sözdizimin etkili olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Sözdizimi ise lafızların, nahiv kaidelerine uygun bir şekilde -mütekellimin maksadı da göz önünde bulundurularak- birbirine bağlanmasıdır.¹ Buna göre Kur'an'ın sadece sahip olduğu lafızlardan ya da anlamlardan ötürü erişilmez olmadığı anlaşılır. Aksine Kur'an, lafız ve anlamların, Arap dilinin kaidelerine uygun bir şekilde cümle formatına dönüştürülmesiyle erişilmez olmuştur.² Bu durum, erken dönemden itibaren Müslümanlar arasında Arapça merkezli bir dil hassasiyetinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Açıklamalardan da anlaşıldığı üzere 1./7. yüzyılda yaşanan dil hatalarının önlenmesinde Arap dil kültürünün muhafaza edilmesinden ziyade bu kültürün en başarılı şekilde temsil edildiği Kur'an ve hadislerin otantik yönlerinin tahrif edilmesinin önüne geçme gayesi etkili olur. Bu meselenin ehemmiyetinin farkında olanlar, dil hatalarının yaygınlaşmasını engellemek maksadıyla çeşitli çalışmalara imza atarlar. Söz konusu çalışmaların ilk merhalesi, Basra valisi Ziyâd b. Ebîh'in (öl. 53/673) Kur'an'ın yanlış okunmasının önüne geçmek ve okuyuşunu kolaylaştırmak için Arap diline dair derin bir ilme sahip olan Ebü'l-Esved ed-Düeli'den (öl. 69/688) Kur'an'ı i'râb etmesini talep etmesiyle başlar. Ebü'l-Esved, bu talebi harflerin farklı yerlerine belli bir sistem içerisinde yerleştirdiği noktalarla yerine getirir. Bu çalışma, Kur'an'ın okunması hususunda büyük kolaylıklar sağlasa da yeterli olmaz. Zamanla çalışmayı destekleyen tamamlayıcı nitelikte başka çalışmalara da ihtiyaç duyulur. Bu çalışmalar, özellikle Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 129/746) gibi âlimler tarafından benzer olan harflerin birbirinden ayırt edilmeyle ön plana çıkar.

Kur'an'ın hatasız ve kolay okunması adına yürütülen tüm bu faaliyetler, önemli bir dil ve sözlük âlimi olan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdi'ye (öl. 175/791) kadar devam eder. Halîl b. Ahmed, kendisinden önceki Kur'an eksenli çalışmaları bir adım ileriye götürerek i'râb çalışmalarında deyim yerindeyse dönüm noktası kabul edilebilecek hayati bir girişime imza atar. Onun, yazılı faaliyetlerle birlikte olgunlaşan Arapçanın yazım şeklini dikkate alarak yaptığı *Naktü'l-mesâhif* çalışması sayesinde Kur'an'ın hareke ve harfleri bugünkü hâlini alır. Halîl b. Ahmed'in çalışmaları, Hz. Osman'ın istinsah ettiği mushafın orijinal hâlini muhafaza etmekle sınırlı kalmaz. Bunun yanında *el-'Ayn* eseri aracılığıyla daha önce benzeri görülmemiş bir sistemle Arap dilinin kelime dağarcığını da kayıt altına almaya çalışır. Ayrıca nahiv alanındaki çalışmalarıyla da sonraki dönemlerde telif edilen eserlere etki eder.

Halîl b. Ahmed'in nahivdeki çalışmalarının sonraki dönemlere nakledilmesinde önemli rol oynayan isimlerin başında şüphesiz Sîbeveyhi gelir. Öyle ki o, kapsamlı araştırmalarıyla Arap diline nüfuz etmiş; Halîl b. Ahmed'ten aldığı derslerle de nahiv ilminin temel eseri olan *el-Kitâb*'i kaleme almıştır. Açıklamalardan hareketle bu çalışmada, eserleriyle Arap dili ve belagati alanına katkı sunan Ali Bulut'un, nahiv ilminin gelişiminde kilit konumda olan Sîbeveyhi'yi (öl. 180/796) ve eserini incelediği *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh* adlı eseri değerlendirilecektir. Öncelikle eserin içeriği ele alınacak, sonrasında da yazarın, konuları nasıl işlediği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda eserin dikkatli bir şekilde yayına hazırlanıp hazırlanmadığı, temel kaynakların faydalı ve yerinde kullanılıp kullanılmadığı vb. hususlar tetkik edilecektir.

1 Sözdizimi (nazım) hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 4 vd.

2 İ'câzü'l-Kur'an hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Abdülkâhir el-Cürcânî, *er-Risâletü's-şâfiye fi i'câzi'l-Kur'an (İ'câzü'l-Kur'an'a Dair)*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fez Yayınları, 2022), 1 vd.

1. Nahvin Öncülerinden Sîbeveyhi Eseri

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin birincil delilinin Kur'an olması, Kur'an'ın Arapça olması ve -daha çok- eşsiz sözdizimi yönüyle delil kabul edilmesi, genişleyen İslam coğrafyasında Müslüman Arapların başka milletlerle iletişim kurmaları ve bu iletişimin gerek Araplar gerekse Arap olmayanlar arasında Arapça kullanımlarda hatalara sebep olması şeklinde birbirini takip eden sıralama üzerinde durulmalıdır. Zira mezkûr sıralamadaki hadiseler nazarıtibara alındığında nahiv ilminin nasıl doğduğu daha iyi anlaşılır. Elbette nahiv ilmi, Kur'an eksenli dil hatalarının fark edilmesinden hemen sonra ortaya çıkmaz. Yukarıda da belirtildiği üzere noktalama, harekeleme vb. birçok faaliyet sonucunda i'râb belirlenir. Bu hususta Halîl b. Ahmed'in dönüm noktası olduğu unutulmamalıdır. Zira o, i'râb eksenli çalışmaların sisteme kavuşturulması hususunda sonraki gramer âlimlerinin önünü açar.

Halîl b. Ahmed'in Arap dili alanındaki muhtelif çalışmalarından beslenenlerden biri de onun yakın öğrencisi Sîbeveyhi'dir. Sîbeveyhi'nin -günümüze ulaşan en kapsamlı ilk nahiv eseri olan- *el-Kitâb*'ı, Halîl b. Ahmed'in nahiv alanındaki etkisini teyit eder niteliktedir. Her ne kadar Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından önce İsbâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), günümüze ulaşmayan *el-Câmi*' ve *el-İkmâl*; Halîl b. Ahmed de kendisine aidiyeti tartışmalı olan *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv* eserlerini kaleme alsalar da bu eserler, *el-Kitâb*'a nazaran prototip kabul edilebilir.³ Nitekim *el-Kitâb*, sadece nahiv kaidelerini ele almaz, bunun yanında yeri geldiğinde gramer kaidelerinden kaynaklı anlamsal farklılıklara da değinir. Böylece eser, bir yandan Arap dilini özgün örneklerle detaylandıran bir gramer kitabı özelliği taşımakta; diğer yandan dil fonksiyonlarının etkin hâle getirilmesiyle oluşan terkiplerin ne tür delaletlere sahip olduğunu dolaylı olarak ifade eden bir anlambilim kılavuzu olarak öne çıkmaktadır. Buradan hareketle, günümüze ulaşan en kapsamlı ilk nahiv eseri olması, kendisine kadar yapılan çalışmalar hakkında okuyucusuna bir yol haritası çizmesi ve kendisinden sonra yapılan çalışmaların da birincil basamağını oluşturması dolayısıyla *el-Kitâb*'ın, nahiv alanında çalışmalarını sürdüren araştırmacılar için önemli olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

el-Kitâb'ın nahiv ilmindeki önemine dikkat çekenlerden biri de ülkemizde belagete dair çalışmalarıyla öne çıkan Ali Bulut'tur. Onun, *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh* isimli eseri, nahiv ilminin tarihî sürecini anlamada kilit konumda olan *el-Kitâb*'ı yalın ve anlaşılır üslupla ele almasıyla önem arz eder. Eserin üslup ve muhtevasının tanıtımına geçmeden önce birkaç cümleyle içindekiler kısmını yorumlamakta fayda vardır. Üç bölümden oluşan eserin iki bölümü, *el-Kitâb*'a ayrılmıştır. Eserin gerek ana gerekse alt başlıklarında Sîbeveyhi'den çok "el-Kitâb", "el-Kitâb'taki Bazı Dil Nazariyeleri", "el-Kitâb'ta Ölçme-Değerlendirme Yöntemi" gibi *el-Kitâb*'a dair ifadeler yer verilmiştir. Nahvin doğuşunun ve Sîbeveyhi'den önceki nahiv çalışmalarının, tarihî süreçleri dikkate alınarak incelendiği giriş bölümü on bir sayfadan oluşur. Sîbeveyhi'nin hayatının, öğrenimi ile ilmî kişiliğinin rivayetler eşliğinde ele alındığı birinci bölüm ise yirmi dört sayfadır. Eserin geriye kalan iki bölümünde ise *el-Kitâb*, birbirinden önemli başlıklar altında muhtelif açılardan değerlendirilmiştir.

Eserdeki konu sınıflandırmasının yerinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira *el-Kitâb*'a geçmeden önce, nahiv ilminin doğuşuna etki eden faktörlerin aktarılması ve sonrasında Sîbeveyhi'nin hayatına yer verilmesi, okuyucunun konuyla ilgili bir arka plana sahip olmasında yararlı olabilir. Bu yönüyle eser, uzman araştırmacıların yanında genel okuyucu kitlesine de hitap eder. Ayrıntılı ifade edecek olursak, kısa cümlelerden müteşekkil, yalın bir üsluba sahip eser, lisans ve lisansüstü seviyedeki öğrencilerin yanı sıra nahiv ilminin gelişim serüveninde öne çıkan bir isim olan Sîbeveyhi'nin hayatını merak eden okuyucular için faydalı bilgiler ihtiva eder.

Okuyucuya arka plan sunan kısa bir girişten sonra birinci bölümde Sîbeveyhi'nin hayatına ve ilmî kişiliğine dair bilgiler aktaran yazar, müellifin hayatını ele alırken Arap dili gramerine dair kısa ancak önemli bilgileri satır aralarında okuyucuya sunmayı ihmal etmez (s. 28). Ayrıca Sîbeveyhi'nin hayatı hakkında birçok kaynaktan beslendiğine işaret eden notlara da yer verir. Salt nahiv hareketlerinden ya da tarihi bilgilerden bahsetmek yerine, çalışmayı özgün kılan yorumlarıyla bu kısma katkı sağlar.

Yazar, Sîbeveyhi'nin nahiv öğrenme sürecine dair kaynaklarda geçen bilgileri aktarırken konuyla ilgili muhtelif rivayetlere yer verir. Bu rivayetlerde Sîbeveyhi'nin ilim tahsili esnasında yaptığı yanlışlıklara hocalarının uyarısı ve bu uyarılar karşısında Sîbeveyhi'nin sarf ettiği sözler, onun nahvi öğrenme hususundaki isteğinin hangi boyutta olduğunu gösterir. Yazarın, Sîbeveyhi'nin ilim öğrenme hususundaki gayret ve azmini ortaya koyan rivayetlere yer vermesinin, araştırmacı ve okuyucular için önemli bir teşvik örneği olduğu kanaatindeyiz. Zira nahiv gibi kapsamlı bir ilmin ortaya konulması, örneklerinin ayıklanarak tedvin edilmesi ve şairlerin şiirlerinden orijinal kullanımların seçilmesi, kuvvetli bir zihni melekenin varlığını gerektirir. Bu ise, ancak devamlılığın esas alındığı bir çalışmayla meydana gelebilir. Bu bağlamda yazarın, yaptığı gramer hataları sonucu Sîbeveyhi'nin Arap dilini tam anlamıyla

3 Halîl b. Ahmed'in söz konusu eseri için bk: Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 33.

öğrenmeye karar vermesine ve ilim tahsilindeki sebatına dikkat çekmesinin, nahiv öğrenme sürecinde güçlüklerle karşılaşan günümüz talebelerine dönük önemli mesajlar içerdiğini belirtmekte fayda vardır.

Yazar, Sibeveyhi'nin ilim aldığı hocaları -ki birinci bölümde en çok yer ayırdığı başlık bu kısımdır- alfabetik bir sıralamaya tabi tutarak inceler. Bu inceleme, âlimlerin ilmî kişilikleri hakkında olup her birinin ilgilendiği alanların zikredilmesi şeklindedir. Bu kısımda dikkatleri çeken bir hususa değinecek olursak, Sibeveyhi'nin nahiv ve kıraat âlimi İsâ b. Ömer'den ders almadığına dair rivayeti ele alan yazar, rivayetin sahibinin gerekçelerine yer verir. Peşi sıra gelen satırlarda ise bu iddianın aksine, *el-Kitâb*'ta geçen ve Sibeveyhi'nin İsâ b. Ömer'den ilim aldığını teyit eden delil niteliğindeki sema sigalarını aktarır. Böylece yazar, rivayetler üzerinden İsâ b. Ömer'in Sibeveyhi'nin hocası olduğunu ve Sibeveyhi'nin, ondan ilim işittiğini ifade eder. Bu kısımda rivayetleri inceleyen ve konuya bütüncül yaklaşarak değerlendirmede bulunan yazarın, tarihî bir hadiseye nasıl ışık tuttuğunu mülâhaza etmek mümkündür.

Sibeveyhi, Arap diline dair çalışmaların yoğun olduğu bir dönemde, yani 2./8. yüzyılda yaşamıştır. 2./8. yüzyıl, Kur'an'ı farklı yönlerden ele alan çalışmaların yanında şiir eleştirisi, fıkıh, hadis ve Arap diline dair faaliyetlerin yoğunlukta olduğu bir dönem olmuştur. Ancak ilim merkezli zenginliğin birtakım görüş ayrılıklarını da beraberinde getirdiği malumdur. Tam da burada denilebilir ki cem, tedvin ve telif hareketlerinin birçok disiplinde hızlandığı 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında nahiv ilmüne dönük çalışmalarda bazı görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Bu ayrılıkları bize tasvir eden en önemli hadiselerden biri de Kûfe ve Basra nahiv ekollerinin tanınan simalarından Kisâî (öl. 189/805) ile Sibeveyhi arasında gerçekleşen ve tarihe Zünbûriyye olarak geçen hadisedir. Yazar, bu hadiseyi Kûfe dil mektebi âlimlerinden Ferrâ'nın (öl. 207/822) ağzından okuyuculara sunar. Okuyucunun olayı tasvir etmesine olanak sağlayan bu pasajın ardından dönemin siyasi gücünün ilmî bir münazaraya etkisi üzerine yorumunu paylaşan yazar, okuyucusunu tarihî bir hadiseyi değerlendirirken sadece olayların başrollerini değil yaşadıkları dönemin sosyal, siyasal, toplumsal vb. unsurlarını da göz önünde bulundurması gerektiğine dair bir çıkarıma ulaştırır. Bölümün son başlıklarında Arap dilinin tanınan simalarından Câhiz (öl. 255/869), Müberred (öl. 286/900) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi âlimlerin Sibeveyhi ve eseri hakkındaki takrizlerine rastlanır (s. 46-50). Buradan hareketle yazarın, Sibeveyhi ve eserinin tarihe mâl olmuş ve Arap dili alanında araştırma yapanların müstağni kalamayacağı isimlerden aldığı haklı övgüleri aktarması, Sibeveyhi ve eserinin nahiv tarihinde ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne serer.

Yazar, birinci bölümün ardından eserinde en çok sayfayı ayırdığı ikinci bölüme geçer. Bu bölümün tamamını *el-Kitâb*'a tahsis ederek farklı yönlerden çeşitli başlık ve alt başlıklarla eseri inceler. Birçok çalışmaya kaynaklık eden *el-Kitâb*'ın el yazmalarının incelenmesi de bahsi geçen önemli başlıklardandır. Bu bağlamda yazar, Korkîs Avvâd'ın (öl. 1992) çalışmasından da istifade ederek *el-Kitâb*'ın el yazmalarını aktarır. Yazarın, eserin el yazmalarını incelediği bu kısımda dikkatleri çeken bir hususa vurgu yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Avvâd'ın listesinde yer almayan İstanbul'da yazarın bizatihi kendisinin tespit ettiği 13 nüshanın bir başlık altında toplanması oldukça önemlidir (s. 57-58). Mez-kûr el yazmalarının bulunduğu kütüphanelerin liste hâlinde paylaşılması ise, ilgililerin yazmalara kolayca ulaşmasını sağlaması bakımından önem arz eder. Yazarın *el-Kitâb*'a dair literatür hizmeti söz konusu el yazmaları ile sınırlı kalmaz. O, *el-Kitâb*'ın baskılarına, bu baskıların öne çıkan özelliklerine değindikten sonra *el-Kitâb* üzerine yapılan çalışmaları da liste hâlinde sıralar (s. 60-62). Belirtilen listede kitap düzeyindeki birçok çalışma başta olmak üzere konuyla ilgili hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerine de yer verir. 94 çalışmanın yer aldığı bu listede yeri geldiğinde bazı çalışmaların künye bilgilerini aktarmayı da ihmal etmez. Avvâd'ın çalışmasından sonra yapılan başka çalışmaları da içine alan bu uzun liste, Sibeveyhi ve *el-Kitâb*'a dair çok yönlü güncel bir listenin oluşumuna katkı sunması bakımından faydalıdır (s. 64-74).

el-Kitâb'ın birçok yönden incelendiği ikinci bölümde, Sibeveyhi'nin değindiği ilim dallarına dair kısa bilgiler aktaran yazar, konuları ele alış biçimine de genel hatlarıyla değinir. Yazar, burada Sibeveyhi'nin konuları ele alırken nasıl bir üslup benimsediği hususunda deyim yerindeyse genel bir çerçeve çizer. Öyle ki o, Sibeveyhi'nin konuları işlerken ayrıntılı ve uzun başlıklar kaleme aldığına atıf yapar. Ayrıca *el-Kitâb*'ın başlıklarının, aynı çağ ve yakın tarihlerde telif edilen nahiv eserlerine kıyasla uzun olduğunu örneklerle detaylandırır. Bu bağlamda *el-Kitâb*'a yöneltilen eleştirilere de yer verir. Tabi burada okuyucuyu eleştiri ile baş başa bırakmaz. Sibeveyhi'nin erken ölümünün bu başlıkları düzenlemeye ve nihai şeklini vermeye engel olduğu yönündeki fikrini de paylaşır. Böylece salt eleştiriye değil, bununla beraber eleştiriye yol açan nedenleri de sıralayıp okuyucunun, yaptığı yorumlar üzerinde durmasını ister. Başlıklara dair değerlendirmesinin ardından *el-Kitâb*'taki 64 ana başlığı tercümeleriyle aktarır. Ayrıntılı başlıkların günümüzde hangi nahiv konusuna tekabül ettiğini belirtmeyi de ihmal etmez (s. 88-103). Yazarın bu yöntemi, nahiv konularının asırlar içerisindeki değişikliğini gözler önüne sermenin yanında son hâlini almış nahiv başlıklarıyla bu başlıkların ilk hâllerini karşılaştırma fırsatı sunar.

Yazar, *el-Kitâb*'a yöneltilen tenkitleri ele aldığı başlığı aktarırken haksız olduğunu düşündüğü görüşlere katılmadığını sarahaten belirtir. Bunun nedenini de gerekçeleriyle ifade eder. Burada yazarın nâkil rolüne bürünmek yerine eleştirileri bertaraf edecek birtakım yollar benimsediği görülür. Mezkûr yollardan biri onun, *el-Kitâb*'i inceleyerek ilgili konuda güçlü argümanlar ortaya koymasındır. Yazarın, okuyucuyu Sibeveyhi'ye ya da *el-Kitâb*'a yönelik tenkitlerle baş başa bırakmaması ve tenkitleri bertaraf edecek bir tecrübeyle aydınlatması, hayati öneme sahiptir. Nahiv alanında yetkin bir ismin eserine yöneltilen tenkitlerin cevaplarını aktarıp bunlardan tercih ettiğini gerekçesiyle bildirmesi yine yazarın, görüşünü ifade etme yollarından biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca yazar, burada eleştirilere bütünsel olarak yaklaşmanın, kimi iddiaları geçersiz kılacağını göstererek okuyucu ve araştırmacılarla ufuk açıcı bilgilerini paylaşır.⁴

Eserin "*el-Kitâb'ta Ölçme ve Değerlendirme Yöntemi ve Sözel Değerler*" adını taşıyan son bölümünde yazar, nahiv özelinde şiir eleştirisi ve belagat disiplinlerini yakından ilgilendiren bilgiler aktarır (s. 163-197). Bilindiği üzere şiir eleştirisi, bir sözü lafız ve mana bakımından tenkide tabi tutar. Ayrıca lafzı kaliteli olmayan şiiri çeşitli gerekçelerle beraber yavan şiir türlerinden addeder. Belagat ise fasih olmakla beraber muhatabın dikkate alındığı muktezâ-yı hâl ilkesine uygun olan sözleri başarılı ve kaliteli kabul eder. Lafız-anlam gibi kriterler üzerinden sözü başarılı veya başarısız kategorisine dahil eden bir sınıflandırma yapan bu disiplinde göz önünde bulundurulmuş ilkelerin bir benzeri, erken dönemde nahiv âlimleri tarafından benimsenmiştir. Yazar da buna dikkat çekerek *el-Kitâb*'ta yer alan cümle değerlendirmelerinin edebî tenkidin ilk yazılı unsurları olduğuna dair ilim adamlarının görüşlerini aktarır (s. 165).

Sibeveyhi, *el-Kitâb*'ta cümleleri gerek nahiv kaideleri gerekse Araplar arasında revaçta olma düzeyi açısından çeşitli kavramlarla değerlendirmiştir (s. 164 ve 166). Burada dikkat çeken husus onun, cümleleri yanlış veya doğru şeklinde iki temel kısma ayırmamasıdır. Bir cümlenin sentaktik unsurlara uymaması dolayısıyla yanlış kabul edilmesi beklenen bir şeydir. Sentaktik unsurlara uygun olarak kurulan bir cümlenin doğru kabul edilmesi de tabiidir. Ancak doğru olan cümlelerin iyi (ceyyid), pekiyi (ecved), doğru-yerinde (müstakîm) gibi sıfatlarla nitelenmesi, Arap dilinin beyanına/ ifade gücüne işaret etmesi yönüyle oldukça önemlidir. Sibeveyhi, bu değerlerle Kur'an'ın i'câzı çerçevesinde sonradan ortaya çıkan lafız-anlam tartışmalarına da ışık tutacak önemli bilgiler vermiştir. Nitekim o, mütekellimin maksadı ile maksadın vücut bulmuş hâli olan cümleleri arasında nahvî/sentaktik açıdan bir değerlendirme yapmıştır. Nida harfinden sonra ismin mansûb gelmesinin sebebi, mansûb isimden sonra zaman zarfının niçin getirildiği vb. sentaktik unsurları, mütekellimin maksadına göre değerlendirmiştir (s. 167). Bu ise cümle diziliminde asıl unsurun maksadı ifade etmekten ziyade, maksadın bağlama uygun olarak en güzel şekilde nasıl ifade edildiği olduğuna delalet eder. Arap şiirinde üstün bir konuma ulaşan ve belagatte kendilerini benzersiz gören Arapların, konuşukları dilde nazil olan Kur'an'a karşı koyamamalarının temel sebeplerinden biri de Sibeveyhi'nin kısmen dikkat çektiği bu cümle alternatifleridir. Bu konu, yazarın dikkatini çekmiş olacak ki Sibeveyhi'nin cümle değerlendirmelerini detaylı bir şekilde örnekleriyle beraber aktarır.

Nahiv Öncülerinden Sibeveyh, klasik dönem nahiv âlimlerinden birini, birçok yönden ele almasıyla ön plana çıkan bir eserdir. Günümüzde doğrudan eserleri mütalaa etmek ve salt bilgiyi hedeflemek yerine, eseriyle beraber âlimin hayatının incelendiği bu türden eserlere ihtiyaç duyulduğu ortadır. Nitekim bu ve benzeri eserler aracılığıyla İslam medeniyetinde iz bırakmış âlimlerin hangi yeterlilikte olduklarını daha nitelikli bir şekilde saptamak mümkündür. Böylece çeşitli çevrelerce eleştirilere hedef olan ya da eserleri üzerinden değersizleştirilmeye çalışılan âlimler lehinde araştırmacılar arasında bir duyarlılığın oluşmasının da önü açılabilir.⁵

4 Konuyla ilgili benzer çalışma için bk: Ali Bulut, "Sibeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları Dergisi*, 1 (2008), 115-138.

5 Bu duyarlılığın esas alındığı örnek çalışmalar için bk: İsmail Araz, "Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "Mine'l-Hasâdi'l-Kadîm" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Darulfunun İlahiyat* 33/2 (Aralık 2022): 619-623; a.mlf., "Şeyhü'l-Belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ". *Artuklu Akademi* 9/2 (Aralık 2022): 321-324; a.mlf., "Geleneğin Müdafaası: Mahmûd Muhammed Şâkir'in Esrârü'l-Belâga'ya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma)", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 290-321; a.mlf., "Mahmûd Muhammed Şâkir, Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023), 758-767.

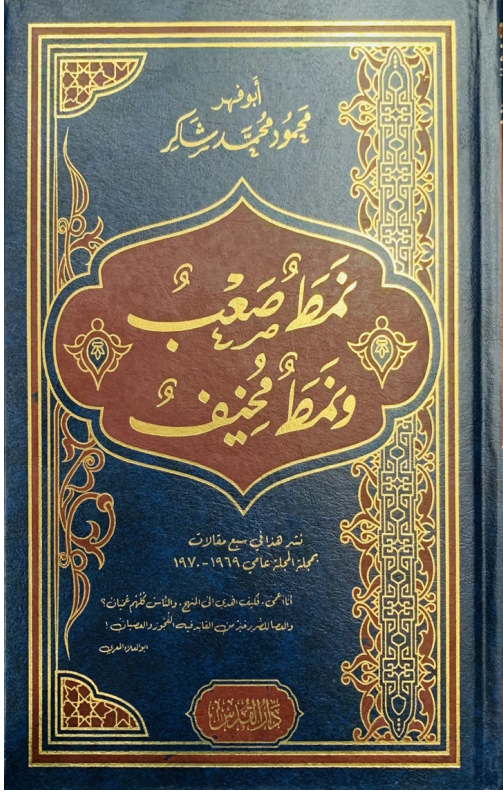
Sonuç

İlk nahiv âlimlerinden olan Sîbeveyhi'ye ve *el-Kitâb* eserine dair hazırlanan Ali Bulut'un *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh* isimli çalışmasının, Arap dilbilimi alanında âlim ve eser eksenli müstakil çalışmalara örnek olacağı ortadadır. Bölümlerin sınıflandırılması, konuların daha çok asıl kaynaklar üzerinden işlenmesi, eserin dikkatli ve titiz bir çalışma sonucunda ortaya çıktığını gösterir. Ancak eserin ikinci baskısında bazı hususların iyileştirilmesi adına burada birkaç noktaya naçizane değinmek faydalı olacaktır. *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*, Kur'an ve hadis başta olmak üzere Arapça alanında verilmiş eserlerin daha iyi anlaşılmasında kilit konumda olan nahiv ilminin menşei, Sîbeveyhi'nin hayatı ve *el-Kitâb* eseri hakkında önemli bilgiler sunmakla beraber *el-Kitâb*'ın nasıl okunacağına dair bir okuma usulüne ya da yöntemine değinmemiştir. *el-Kitâb*'ın günümüze ulaşan en kapsamlı ilk nahiv eseri olması dolayısıyla güçlükle anlaşılabilen muğlak ifadeler içerdiği malumdur. Bu bağlamda belirtilen muğlaklığın giderilmesi ve okuyucuların esere aşına olmaları adına "el-Kitâb'tan Örnek Pasajlar: Tahlil ve Değerlendirme" şeklinde bir başlık altında bazı pasajların tahlil edilmesinin, eseri daha da istifadeli hâle getireceği kanısındayız. Böylelikle söz konusu başlık altında klasik bir eserin nasıl okunacağı, ilk dönem âlimlerinin görüşlerinin hangi unsurlara dikkat edilerek tahlil edileceği ve Sîbeveyhi'nin nahiv kurallarını yazıya aktarırken nasıl bir inceliğe sahip olduğu anlaşılacaktır. Bu ise ilerleyen dönemlerde *el-Kitâb* çerçevesinde çalışma yapmak isteyen araştırmacıların önünü açacak kayda değer bir örnek olacaktır.

Eserin ikinci baskısında dikkate alınması gerektiğini düşündüğümüz bir diğer önemli husus ise Sîbeveyhi'ye dair günümüzde yapılan önemli çalışmalara değinilmesidir. Elbette yazar, Sîbeveyhi üzerine yapılan çalışmalara dair başka kaynaklara başvurulmasına ihtiyaç bırakmayan ayrıntılı bir listeye yer vermiştir (s. 64-74). Ancak bu çalışmaların yanında *el-Kitâb*'ı günümüz okuyucularının rahatlıkla anlayabilecekleri bir üslupla şerh eden ve yeri geldiğinde muğlak meseleleri maddeler hâlinde izah eden Hâdî Nehr'in *eş-Şerhu'l-mu'âsır li-Kitâbi Sîbeveyh* isimli dört ciltlik kapsamlı şerhi, *el-Kitâb*'ı sistematik olarak tasnif eden ve tenkitli bir şekilde neşreden Muhammed Kâzım el-Bek-kâ'nın altı ciltlik çalışması ve nahiv sahasında otorite on iki âlimin *el-Kitâb*'a dair haşiyelerini içeren dört ciltlik *Havâşî Kitâbi Sîbeveyhi* isimli çalışma, bu bağlamda zikredilmeye değerdir. Öyle ki bu çalışmalar, sadece *el-Kitâb*'ı nakletmekle kalmamış, bunun yanında Sîbeveyhi'nin ilk başta anlaşılmayan girift ifadeleri üzerinde durarak sade bir anlatımla yorumlamıştır.

KAYNAKÇA

- Araz, İsmail. "Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "Mine'l-Hasâdi'l-Kadim" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Darulfunun İlahiyat* 33/2 (Aralık 2022): 619-623. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.2.1168483>
- Araz, İsmail. "Şeyhü'l-Belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ". *Artuklu Akademi* 9/2 (Aralık 2022): 321-324 . <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1148274>
- Araz, İsmail. "Geleneğin Müdafaası: Mahmûd Muhammed Şâkir'in Esrârü'l-Belâga'ya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma)". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 290-321. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513457>
- Araz, İsmail. "Mahmûd Muhammed Şâkir, Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfatinâ". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023), 758-767. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/dicd/issue/75017/1175618>
- Bulut, Ali. "Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 115-138.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, Bs. 3, 1413/1992.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *er-Risâletü's-şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair)*. haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



NAMAṬ ŞA‘B VE NAMAṬ MUḤÎF

Mahmûd Muhammed Şâkir.

Kahire: Dâru'l-Kuds, 1996, 445 sayfa.

İsmail ARAZ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı,
ismail.araz@marmara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 29/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 03/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1181863>

Mahmûd Muhammed Şâkir:
Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf

Öz

20. yüzyılda klasik Arap şiiri gerek Batı’da gerekse İslam âleminde bazı araştırmacıların iddiaları sonucu güvenilir bir kaynak değeri taşıyıp taşımadığı bakımından çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalara bizzat tanık olan Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997), Cahiliye şiirinin aidiyetini gerçek anlamda tespit etmek ve şairlerin edebî kabiliyetlerini saptayabilmek için derin bir okuma sürecine girmiştir. Şâkir, uzun süren bu okuma sürecinden sonra benimsediği tezevvuk metodu sayesinde klasik şiirle ilgili aleyhte iddiaların herhangi bir dayanağı olmadığına kanaat getirmiştir. Bu çalışmada kritiği yapılan *Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf* isimli eser, Şâkir’in benimsediği tezevvuk metodunu başarılı bir şekilde yansıtan çalışmaların başında gelmektedir. Şâkir, bu eserde rivayeti, aidiyeti ve konu bütünlüğü gibi yönlerden tartışmaya açık olan Cahiliye dönemine ait bir kasideyi çok yönlü tahlil etmiştir. Eserde Şâkir; şiir rivayetinin gelişimi, aruzun şiirin anlaşılmasına katkısı, yaşadığı olaylara bağlı olarak şairin yakaladığı ritimler, klasik şerh kültürü, bir metnin nasıl tahlil edileceği gibi birçok meseleye temas etmiştir. Bu çalışmada Şâkir’in belirtilen meselelere nasıl yaklaştığı değerlendirilmiş; ayrıca önemine binaen eserin alandaki araştırmacılar tarafından dikkatli bir şekilde okunması gerektiğinin altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Cahiliye Şiiri, Mahmûd Muhammed Şâkir, *Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf*, Metin Tahlili, Tezevvuk Metodu.

Mahmûd Muhammad Shâkir:
Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf

Abstract

Classical Arabic poetry has been the subject of various debates in the 20th century as to whether it is a reliable source or not as a result of the claims of some researchers. Mahmûd Muhammad Shâkir (d. 1997), who witnessed the debates himself, embarked on a deep reading process, which he called the method of tazawwuq, in order to determine the authenticity of the poetry and the literary value of the poets. After this long reading process, Shâkir came to the conclusion that the orientalist’s claims about classical poetry had no basis. *Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf*, which is evaluated in this study, is one of the works that successfully reflects Shâkir’s method of tazawwuq. In this work, Shâkir analyzed a versatile ode from the Jahiliyyah period, which is open to debate in terms of its narration, attribution and subject integrity. In the work, he touches upon many issues such as the development of poetry narration, the contribution of aruz to the understanding of poetry, the rhythms captured by the poet depending on the events he experienced, the classical commentary culture, and how to analyze a text. This study evaluates how Shâkir approaches these issues and underlines that the work should be read carefully by researchers in the field due to its importance.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jahili Poetry, Mahmûd Muhammad Shâkir, *Namaṭ ṣa‘b ve namaṭ muḥîf*, Text Analysis, The Method of Tazawwuq.

Giriş

19. yüzyılın sonlarından itibaren müsteşriklerin İslami disiplinlere dönük çalışmalarında gözle görülür bir artış olur. Tefsir, hadis, kelam, Arap dili ve edebiyatı sahalarda yürütülen bu çalışmalarda bazı müsteşrikler, kayda değer sonuçlara ulaşmakla beraber İslam medeniyetini hedef alan birtakım iddialar ortaya atarlar. Özellikle Kur’an, nahiv, edebiyat vb. birçok alanla ilintili olan Cahiliye şiirine yönelik çalışmalarda müsteşriklerin ulaştıkları sonuçlar, ilk başta İslam medeniyetinin orijinal yapısı üzerinde menfî bir izlenim bırakır. Bu bağlamda klasik Arap şiirinin otantikliği meselesi ekseninde dillendirilen intihal, serikât ve râvilerin sika olup olmadıkları meselelerine dair ileri sürülen senaryolar, sadece Batı dünyasında değil İslam dünyasında da büyük yankı uyandırır. Wilhelm Ahlwardt (öl. 1909), Theodor Nöldöke (öl. 1930) ve David S. Margoliouth (öl. 1940) gibi müsteşrikler tarafından farklı açılardan gündeme getirilen bu meseleler, kültürel ve edebî boyutla sınırlı kalmaz, ilerleyen dönemlerde Kur’an’ın erişilmez ifade gücü özelliğini hedef alan dinî bir boyuta evrilir.

Söz konusu müsteşriklerden bilhassa Margoliouth’un klasik Arap şiirinin otantikliğini hedef alan görüşleri öne çıkar. Margoliouth’un Cahiliye şiirine dair çalışmalarında ulaştığı sonuçlar gerek müsteşrikler arasında gerekse de İslam dünyasında ilgi görür. Nitekim onun klasik Arap şiirinin uydurma olduğunu ve Cahiliye dönemine isnat edilen şiirlerin kahir ekseriyetinin sonraki dönemlerde Müslüman râviler tarafından üretildiğini iddia ettiği yazıları, Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) gibi Batı menşeli araştırma yöntemlerine sıcak bakan araştırmacılar tarafından benimsenir. Öyle ki Tâhâ Hüseyin’in Margoliouth’un görüşlerinden istifade ederek ve René Descartes’in (öl. 1650) şüphecilik yöntemini esas alarak 1926 yılında yayımladığı *Fi’ş-Şi’ri’l-Câhilî* adlı eser, Cahiliye şiirinin otantikliğini hedef alması dolayısıyla oldukça sert tepkilerle karşılaşır. Hâliyle bu durum, Cahiliye şiirinin sahit ve otantik olduğunu savunan birçok araştırmacıyı mezkûr esere reddiye niteliğinde yazılar kaleme almaya sevk eder.

Bu yazıda değerlendirmeye konu olan *Namaṭ şa‘b ve namaṭ muḥîf* eserinin müellifi Mısırlı âlim Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997), yukarıda genel hatlarıyla sözü edilen, Cahiliye şiiri ile Kur’an’ın üstün edebî üslubunun hedef alındığı bir dönemde yaşar. Şâkir, dönemin Mısır Üniversitesi’nde hocası Tâhâ Hüseyin’in Cahiliye şiiri hakkındaki görüşlerine doğrudan muttali olması sonucu İslam medeniyetinin temel dinamiklerinin nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde derin bir okuma ve araştırma sürecine girer. Bu süreçte kaleme aldığı eserlerle Şâkir’in, Batı menşeli menfî düşüncelerin İslam medeniyeti üzerindeki etkilerine dikkat çeken ve Cahiliye şiirinin gerektiği gibi anlaşılabilmesinin sırrının söz konusu şiirlerin hakkıyla okunmasından geçtiğini savunan 20. yüzyıl araştırmacılarının başında geldiği söylenebilir.

Mezkûr açıklamalardan hareketle bu yazıda Şâkir’in, okuma ve araştırma disiplinini başarılı bir şekilde yansıtan çalışmalarından bir olan *Namaṭ şa‘b ve namaṭ muḥîf* eseri değerlendirilecektir. Eserde Şâkir, Cahiliye dönemine ait bir kasideyi etraflıca tahlil etmesinin yanında bir araştırmacının taşıması elzem olan araştırma, inceleme ve değerlendirme disiplininin gerekliliğine dair önemli fikirler vermiştir. Akademik çalışmalarda sayfa yığını oluşturmak yerine metodolojik ve derli toplu bir çalışmanın nasıl yapılması gerektiğine dair örnek bir çerçeve sunan eser, Şâkir’le özdeşleşen tezevvuk metodunun temel dinamiklerini içermesi yönüyle de ayrıca büyük bir değere sahiptir.

1. Namaṭ şa‘b ve namaṭ muḥîf Eseri

Cahiliye şiirinin mevsûkiyetinin sorgulandığı, klasik Arap şiirinin salt kültür ürünü olarak görüldüğü, müsteşriklerin kendi kültür ve medeniyetlerinden istinbât ettikleri metotlarla İslam medeniyetinin önemli kaynaklarından biri olan klasik şiiri yorumlamaya çalıştıkları ve bazı Müslüman araştırmacıların herhangi bir elemeye tabi tutmadan müsteşriklerin konuyla ilgili ulaştıkları sonuçları eğitim müfredatına dâhil ettikleri bir döneme tanık olan Şâkir, 10 yıldan fazla süren bir uzlete çekilir (1926 ve sonrası). Bu uzletle başlayan ilmî yolculukta Cahiliye şiirinin otantikliği aleyhinde ortaya atılan iddiaların asılsız olduğunu ispat etmek amacıyla söz konusu dönemin şiirlerini *tezevvuk metodu* (*menhecû’l-tezevvuk*) adını verdiği derinlikli bir usulle okumaya ve incelemeye tabi tutar. Tam da burada mezkûr metodun karakteristik özelliklerini taşıyan *Namaṭ şa‘b ve namaṭ muḥîf* eseri, Şâkir’in üzerinde durduğu ve İslam medeniyetinin anlaşılması için zaruri gördüğü okuma felsefesinin en kapsamlı örneğini teşkil eder.

1969-1970 yılları arasında Mecelle dergisinde yayımlanan yedi makalenin bir araya getirilmesiyle oluşan *Namaṭ şa‘b ve namaṭ muḥîf*, hangi dönemde ve kim tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber klasik kaynaklarda daha çok Cahiliye şairi Teebbeta Şerran’a (öl. 540 [?]) nispet edilen bir kasidenin çok yönlü tahlilini içerir. Eserin dikkat çeken adı ise Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin (öl. 487/1094), söz konusu kasidenin nispeti çerçevesinde oluşan görüş ayrılığına değinirken “*zor bir üslup*” anlamında kullandığı *صَعْبٌ نَمَطٌ* ifadesinden mülhemdir (s. 85). Eserin ilk kısmındaki açıklamalar dikkate alındığında Şâkir’i söz konusu makaleleri yazmaya sevk eden sebebin, Yahyâ Hakkî’nin (öl.

1992), kasidenin Alman edebiyatçı Johann W. V. Goethe (öl. 1832) tarafından yapılan çevirisine atıfta bulunurken sarf ettiği sözlerden kaynaklı olduğu anlaşılır. Buna göre Şâkir'in kadim dostu Yahyâ Hakkî, Goethe'nin çevirisi ve değerlendirmeleri üzerinden kasideye değer atfeder. Ayrıca Goethe'nin açıklamalarından hareketle kasidenin nispeti, beyit sayısı, beyitlerin diziliminde değişikliğin olup olmadığı, Cahiliye şiirinin rivayeti, konu bütünlüğü gibi meselelerle ilgili bazı problemlerin çözüme kavuşması gerektiğini belirtir. Bunun üzerine Şâkir gerek söz konusu problemleri çözmek gerekse klasik bir kasidenin nasıl tahlil edileceğini göstermek adına Teebbeta Şerran'a isnat edilen kasideyi tahlil etmeye karar verir (s. 1 ve 37-38).

Batılı edip ve şair Goethe'nin takrizleriyle kasideye değer biçilmesini yadırgayan Şâkir, öncelikle Goethe'nin tercümesindeki hatalara atıf yapar (s. 33-34). Aslında o, Alman edebiyatında şöhret sahibi olmakla birlikte klasik Arap şiirinin künhüne tam olarak varamayan Goethe'nin büyük bir beğeniyle yaptığı çeviriden hareketle kasidenin önem kazanmasının ciddi anlamda yanlış olduğu kanaatindedir. Bu şekilde Şâkir, Goethe üzerinden Arap şiirinin otantikliğini gerektiği gibi anlamayan farklı medeniyetlere mensup araştırmacılardan ziyade İslam medeniyetine mensup araştırmacıların bu şiire yönelmelerinin daha evla olduğuna telmihte bulunur (s. 37). Bu bakımdan o, ele aldığı beyitleri olabildiğince tüm yönleriyle inceleyerek empresyonist bir okumadan ziyade Arap dilinin bağlama göre değişkenlik arz eden dilsel fonksiyonlarına sadık bir şekilde çoklu bir perspektifle tahlil eder. Tahlil boyunca Arap dilini ve konuyla ilgili kaynakları esas aldığı için sonuca varmadaki gerekçeleri çok açık ve net olur. Bu tahlil ve değerlendirmeler aracılığıyla tam anlamıyla bir metin okumasının nasıl olması gerektiğini ortaya koyar.

19. yüzyılın sonlarından itibaren müsteşrikler tarafından sıklıkla gündeme getirilen klasik Arap şiirinin mev-sûkiyeti meselesinin yol açtığı tahribatların 1926 yılında Tâhâ Hüseyin'in yayımladığı çalışmayla zirveyi görmesi şüphesiz Şâkir gibi araştırmacıları Cahiliye şiirini kelime ve beyit eksenli tahlil etmenin ötesinde ayrıntılı bir çalışmaya sevk eder. Dolayısıyla Şâkir hem biçim hem de muhteva yönüyle birçok iddiaya konu olan kasideyi öncelikle kaynakları tarayarak tespit eder, daha sonra aynı kaynakları sentezleyerek düzenler. Bu düzenleme sonucu kasideyi âdetâ yeniden şekillendirir (s. 46-54 ve 124-143). Birbirleriyle insicamlı bu aşamalardan sonra metin şerhinin teorik zemininin tarihsel arka planına değinir (s. 134-139). Yaptığı açıklamaları temellendirmek ve okuyucunun daha iyi anlamasını sağlamak amacıyla farklı şairlere ait şiirlerden örnekler getirir (s. 192-193). Aslında o, ilk başta arka planını verdiği ve vuku bulan olaylara göre kısımlara ayırdığı kasideyi gerçeklikle ilişkilendirerek iyi temellendirilmiş bir tahlille ele alır. Bu şekilde modern dönem edebî akımlarında öne çıkan sembolizm vb. söylemlerin önüne geçmekle kalmaz, aynı zamanda şairin kullandığı ifadelerin doğrudan gerçek hayatla ilişkili olduğunu vurgular. Bu bakımdan Şâkir, tahlil etmek istediği beyitleri, öncelikle yaşanan olaylar üzerinden yorumlamaya çalışır. Bunu yaparken beyitlerde geçen kelime öbeklerinin bağlamla birlikte kazandığı özgün anlamsal delaletlerden faydalanır (s. 196-197). Geniş bir dil bilgisi sayesinde oldukça iyi temellendirilmiş bir argüman çizgisi üzerinden beyitleri tahlil eder.

Medîd bahrinde inşat edilen kasidenin aruz veznine göre beyit eksenli tahlilini yapan Şâkir, Yahyâ Hakkî'nin klasik şiirin rivayet ve güvenilirliğine dair ortaya attığı sorulara doyurucu cevaplar verir. Bu sorular; beyit sayısı, kim tarafından söylendiği ve hangi râvilerce rivayet edildiği gibi konularda farklı görüşlerin olduğu kasidenin anlaşılmasına katkı sunan türdendir. Şâkir'e göre şiir rivayeti, Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde sınırları belli olan ve herkesçe bilinen bir meslek değildi. Bunun aksine insanların kişisel temayül ve edebî zevklerine bağlıydı. Bu durum, rivayetin edebiyat ve dil âlimleri tarafından peyderpey sistematik hâle getirilmeye başlandığı 1./7. yüzyılın sonuna kadar devam eder (s. 38-39). Böylece sabık devirlerde ferdi çabalarla sürdürülen rivayet kültürü 2./8. yüzyıla ulaştığında şiiri derleyen ve tedvin eden âlimler, aktarıcı + alıcı + ileti üçgeninde birtakım zorluklarla karşılaşılırlar. Ezberinde şiir olup aktarıcı konumunda bulunan kişinin kendisinden talep edilen kasideyi eksik bilmesi, rivayet edilen ve ileti konumunda olan kasidenin beyitlerinde lafız ve diziliş yönüyle değişikliklerin bulunması ve son olarak alıcı konumunda olan râvilerin aynı kasideyi badiyede farklı kişilerden rivayet etmeleri söz konusu zorluklara örnek verilebilir (s. 39-40).

Cahiliye döneminden başlamak üzere telif hareketlerinin başladığı ve şiirlerin antolojilerle ya da divanlarla kayıt altına alındığı döneme değin rivayetin genel seyri hakkında bilgi veren Şâkir, tahlil edeceği kasideyi yakından ilgilendiren kasidede bütünlük -vahdetü'l-kasîde- meselesine değinmeyi ihmal etmez. Burada nitelikli araştırma yönteminin mahiyetini yansıtan oldukça önemli bilgilere yer verir. Ona göre güvenilir (sikâ) kadim âlimler tarafından rivayet edilen ve -ilk bakışta- yapı ve bütünlük yönüyle bozuk ya da dağınık izlenimi veren kasidelerin, derin inceleme ve sorgulama faaliyetinin etkin olduğu araştırma disiplinin yanında yazma ve matbu eserlerde mevcut farklı rivayetlerin elde edilmesi sayesinde herhangi bir bütünlük sorunu içermediği anlaşılır (s. 44). Şâkir'in bu ifadeleri, kayda değer çalışmalar yapmakla birlikte kaynakları tarama ve meselelerin iç yüzüne vâkîf olma noktasında birtakım noksanlıklara sahip bazı müsteşriklerin klasik şiir aleyhindeki iddialarını bertaraf etmesi itibarıyla hayatidir. Nitekim ona göre, derin araştırma ve incelemenin günümüzde çoğu araştırmacı tarafından ihmal edilen yönleri vardır. Dolayısıyla rivayetlerde vuku bulan farklılıklara değinmek yeterli değildir. Bunun yanında söz konusu farklılıkların, uzun bir

tetkik serüveninden güç alan bir gerekçelendirmeyle desteklenmelidir. Bu sürece önem veren Şâkir, kasidenin beyit ve konu cihetinden bütünlüğünün saptanabilmesi için araştırmacının oldukça dikkatli ve titiz hareket etmesi gerektiğinin altını çizer (s. 45).

Eserini dikkatli araştırma, meselelerin künhüne varıncaya değin derinlikli taharri, rivayetler arasındaki farklılığı ortaya çıkaran dakik açınısma ve istikşaf ilkeleri üzerine inşa eden Şâkir, klasik ve modern dönemde ihtilaf konusu olan bir meselenin nasıl çözüleceğini bütün yönleriyle serimler. Bu bağlamda klasik kaynaklarda daha çok Teebbeta Şerran'a nispet edilen ancak aidiyeti konusunda görüş ayrılığı bulunan kasideye yer veren başlıca kaynakları kronolojik sıralamayı dikkate alarak aktarır (s. 46-62). Bunu yaparken rivayetlere yer veren müelliflerin kullanımlarını, ilim noktasındaki hassasiyetlerini, kasideyi söyleyen şairin ismini doğrudan verip vermediklerini, aktarılan bilgiler ile kasidede geçen bilgilerin uyuşup uyuşmadığını göz önünde bulundurur. Yaptığı şümüllü ve titiz araştırma sonucunda kasidenin Teebbeta Şerran tarafından değil de onun kız kardeşinin oğlu tarafından söylendiği sonucuna ulaşır (s. 57). Böylece o, kasidenin otantikliğini temellendirmek için sadece kasidenin metniyle sınırlı kalmaz, prosopografik bir yaklaşımla doğrudan ve dolaylı olarak kasideyle adı geçen birçok isim hakkında incelemede bulunur.

Kasidenin aidiyetini incelediği pasajlarda Şâkir, müsteşriklerin ve onların İslam dünyasındaki temsilcilerinin iddialarını kökten çözmek ve Cahiliye dönemine ait herhangi bir kasideyle ilgili iddiada bulunmadan önce kapsamlı inceleme ve tarama faaliyetinin yapılması gerektiğini vurgulamak için kasidenin Halef el-Ahmer (öl. 180/796 [?]) tarafından söylendiğine dair rivayetlere yer veren kaynakları tetkik eder. O, bu tetkik faaliyetinde kasidenin sıhhatini ortaya koymaktan çok bir araştırmanın nasıl yapılması gerektiğini, diğer bir anlatımla kaynaklarda geçen bilgilerin arka planına nasıl ulaşılması gerektiğini pratik anlamda göstermeyi hedefler. Bunun için Halef'e dair kaynaklarda geçen rivayetlerin başrolünde olan Di'bil b. Alî el-Huzâi'yi (öl. 246/860) tarihî, kültürel, psikolojik ve ilmî bakımdan incelemeye tabi tutar. Bu inceleme sonucunda Di'bil'in Halef aleyhinde söylediklerinin arka planında kişisel hırsların olduğu sonucuna ulaşır. Ancak bu konuda yeri geldiğinde müellifler tarafından kullanılan kelimeleri ilmek ilmek işlercesine kritik ederek hangi müellifin hangi kelimeyle ne kastettiğini analogik bir tasvir süreciyle tespit etmeye çalışır (s. 66-881). Şâkir'in aklî ve naklî bulguları sentezleyen bu tahlil faaliyeti, günümüz araştırmacıları tarafından "*Kaynaklarda böyle bir bilgi geçmektedir.*" şeklinde naklî formatın ilerisine gitmeyen, hatta ilmî ve zihnî bir amelîyeden yoksun -sözde- bulguların araştırma ve tetkike ne kadar muhtaç olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir. O, bir meselenin doğru veya yanlış olduğunu saptamak için sadece bir kaynaktan değil, onlarca kaynaktan faydalanması gerektiğine işarette bulunarak klasik Arap şiiriyle ilgili çeşitli otoritelerce dillendirilen "*konu bütünlüğünden yoksun, mana-lafız uyumuna ihtiyaç duyan*" gibi söylemlerin geçersizliğinin ortaya koyulabileceğine vurgu yapar.

Medîd bahrinde söylenen kasidenin veznine ve bu veznin anlama yansımasına değindikten sonra beyitlerin tahliline geçen Şâkir, kakofoni içermeyen kelime öbekleri üzerinde durarak ayrıntılı çıkarımlarda bulunur (s. 85 vd.). Eserin farklı yerlerinde kriterlerine atıf yaptığı tezevvuk metodunu uygulayarak kasidenin içeriğini ve şeklini birlikte ele alır (s.121-122). Şerh ettiği 26 beyitlik kasidedeki garip ve muğlak kelimelerin anlamını vermekle kalmaz, bunun yanında beyitlerin söz dizimini dikkate alarak şairin kullandığı kelimelerin morfolojik ve sentaktik yönleri üzerinde durur. Dolayısıyla beyitlerin anlamına ve şairin edebî anlamda sahip olduğu yetkeye atıf yaptığı sırada nahvî tahliller yapmaktan da geri durmaz (s. 143-144). Bunun yanında sözlüklere başvurarak burada karşılığı bulunmayan kelimelere beytin bağlamından hareketle yeni yorumlar getirir. Bunu yaparken beyitte geçen kullanımların sözlükteki karşılıklarıyla yetinilmemesi gerektiğine, aksi takdirde şairin kastının tam olarak anlaşılamayacağına dikkat çeker (s. 145).

Şâkir, kasideyi tahlil ederken tarafgir bir perspektiften ziyade Arap dilinin zenginliklerini esas alan nesnel ve yorumsamacı bir okuyuş benimser. Aslında o, beyitlerde hâkim olan üslubun iç dinamiğini koruyan, Arap dilinin ifade gücünü esas alan tahlil öğretisinden kendini soyutlamayan, şairin zihin dünyası ile şiirdeki vurgular arasında bağ kuran, entelektüel düşünsel üretimi yansıtan analitik bir okuma, anlama ve anlamlandırma metodu benimser (örnek için bk. s. 146-155). Nitekim beyitlerdeki kelime ve terkipleri tahlil ederek ulaştığı sonuçları çok geniş bir bilgi derinliği ve kritik düşünmeyle desteklemeyi ihmal etmez.

Eserin bazı bölümlerinde Şâkir'in İbn Hişâm (öl. 218/833), İbn Abdırabbih (öl. 328/940), Merzûkî (öl. 421/1030) ve Kıfî (öl. 646/1248) gibi tarihçi ve edebiyatçılara sert ifadelerle yüklenmesi, geleneği hedef aldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. (s. 60-62, 229-234). Söz konusu sert üslubunun, hakkında ihtilafı olan ve müsteşriklerin ilmî temellere dayanmayan önerilerine açık hâle gelen (s. 231-234) kasidenin orijinal ve özgün biçimiyle okuyucuya sunulması gayretinden kaynaklandığı gözden kaçmamalıdır. O, benimsediği üslupla yaşadığı dönemde bilimsel argümanlara dayandığı görüntüsü veren, özellikle süslü söylemlerle genç ilim talebelerinin istihzâ bir şekilde klasik şiiri ele almalarına sebep olan iddiaları ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bundan dolayı eserin bütününde baskın gelen tezevvuk metodunu herhangi bir ayrıma gitmeksizin nesir ve şiir ürünlerine uygularken sert üslubunun yanı sıra özgün çalışmalara imza atmak isteyen araştırmacılara hitap eden didaktik üslubunun izlerine rastlanılması tabii karşılanmalıdır.

Sonuç

Şâkir'in *Nama't sa'b ve nama't mu'hi'f* eseri, muhteva ve metot yönüyle bir kasidenin tahlilini içermesinin çok ötesindedir. Eserin; hangi cihetten olursa olsun İslam medeniyetini hedef alan ve -ilk bakışta- bilimsel kriterlere dayandığı izlenimi veren iddiaların nasıl bertaraf edileceğini, üzerinde birçok farklı görüşün bulunduğu bir metnin kaynaklar eşliğinde nasıl okunacağını, kaynakların üstünkörü taranmaması gerektiğini, metinlerin özümsemesini ve tadılmasını sağlayan tezevvuk metodunun İslami geleneğin zenginliğini vurgulamada taşıdığı misyonu, klasik bir kasidenin nasıl tahlil edileceğini, aynı kasidede yer alan beyitlerin zamansal delaletinin bir olup olmadığını, şiirin mahiyetinin sadece kelime eksenli açıklamalardan ibaret olmadığını, söz dizimin anlama yansımaları ve gerçek araştırmacı kimliğinin hangi kriterleri taşıması gerektiğini bütün yönleriyle okuyucuya aktarmasıyla öne çıktığını söylemek pekâlâ mümkündür. Şâkir'in eserde tatbik ettiği ve tezevvuk adını verdiği metin tahlili aslında ana hatlarıyla meydana gelen vakıalar, şairin edebî üstünlüğünü pekiştiren kullanımlar, temalar, şiirin arka planında yer alan şahısların şiirin söylenmesine sebep olan eylemleri, şairin özgünlüğünü yansıtan üslup, şiirin yapısı hakkında genel bilgi vermeyi sağlayan ritim (aruz), lafız-mana uyumu gibi edebî ürünü değerli kılan bütün unsurlar üzerinde titizlikle duran analitik bir metin çözümlemesidir.

Son olarak eserin muhatap kitesine değinmekte fayda vardır. Eser, genelde Arap edebiyatı özelde ise klasik metin ve şiir tahlili alanında çalışmalarını sürdüren araştırmacılara göz ardı edilemeyecek kazanımlar sağlamaktadır. Bu bağlamda klasik Arap şiirine dair tahlillerin arttığı bir dönemde benimsenen tahlil ve şerh metotlarına deyim yerindeyse bir tepki olarak yazılan eserin, özgün araştırma perspektifi yönünden barındırdığı zenginlikler dikkate alındığında hâlihazırda birçok açıdan incelenmeyi beklediğini söyleyebiliriz. Burada söz konusu zenginliklerin sadece az bir kısmına genel anlamda değinilmiştir. Eserin tam anlamıyla anlaşılması için geniş bir arka plana ve yeterli dil bilgisine ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan Şâkir'in edebî metinleri tahlil etme metodunun kapsamlı bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle eserlerini hangi üslupta kaleme aldığı, Şâkir'in İslam medeniyetine yaklaşımını besleyen kaynakların neler olduğu, Napolyon'un (öl. 1821) işgalinden sonra Mısır'da değişen ilmî ve kültürel hayatın serencamı, İngilizlerin Mısır işgalinin etkileri, müsteşriklerin çalışmalarının ilmî boyutu, metinlerin İslam medeniyetinin ilmî geleneğine özgün bir metotla okunmasının mümkün olup olmadığı gibi birçok meselelerin etraflıca incelenmesi gerektiği unutulmamalıdır. Ayrıca Şâkir'in, Tâhâ Hüseyin başta olmak üzere dönemindeki önemli edebiyatçılarla girdiği tartışmaların arka planı üzerinde durulmalıdır. Bize göre *Nama't sa'b ve nama't mu'hi'f* eseri ile tezevvuk metodunun hakkıyla anlaşılabilmesi ancak bu ve benzeri hususlara gereken hassasiyetin gösterilmesiyle mümkündür. Bu hassasiyete dikkat edilirken Şâkir'in ciddi anlamda önem verdiği *uzun düşünme, tedebbür, teemmül, sabır, dikkat, teenni* gibi titiz bir okumanın elzem ilkelerine sadık kalınmasının hayati olduğu hatırlanmalıdır. Aksi hâlde okurun, Şâkir'in edebî üslubu arasında kaybolması, başta *Nama't sa'b ve nama't mu'hi'f* olmak üzere sair eserlerinin misyon ve vizyonunu idrak edememesi ihtimal dâhilindedir.

KAYNAKÇA

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Nama't sa'b ve nama't mu'hi'f*. Kahire: Dâru'l-Kuds, 1996.