



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Poetic Justification of Qirāʾāt: Abū ʿAlī al-Fārisī's Work *al-Hujja*

İhsan Sütçürup^{1,a,*}

¹ Dr., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Qurʾanic Recitation and Qirāʾāt Studies İzmir/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 17/07/2025

Accepted: 11/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study systematically examines the method of substantiating variant Qurʾanic readings (qirāʾāt) with Arabic poetry in the work *al-Hujja fī ʿIlal al-Qirāʾāt* by Abū ʿAlī al-Fārisī, one of the prominent linguists of the Basran grammatical school. The main objective of the research is to demonstrate that Qurʾanic qirāʾāt are not solely based on chains of transmission (riwāyah), but can also be grounded in the phonetic, morphological, and grammatical structure of the Arabic language, reflecting its natural usage. Within this context, the study analyzes poetic examples used for *istishhād* (citation as linguistic evidence) in relation to phonetic features such as the pronunciation of the glottal stop (hamzah), vowel lengthening and shortening (madd and qaṣr), pronominal usage, syntactic variation (ʿiʾrāb), verb patterns, and the so-called *hāʾ al-sakt*. This work emphasizes how Abū ʿAlī, with his linguistic background, bridges grammatical analysis with Qurʾanic recitation, indicating that variant readings should be evaluated not only by their authenticity but also by their linguistic coherence and literary grounding. The methodology of the study is based on classical text analysis and contextual interpretation. Poetic verses cited by al-Fārisī are thematically classified, and each is examined in terms of its contribution to the phonological, morphological, or syntactic rationale of specific readings. The findings show that al-Fārisī did not regard poetry as mere ornamentation, but as linguistic documentation that reflects the rules and norms of Arabic. His approach establishes that qirāʾāt are not fixed oral traditions alone but are closely intertwined with dialectical variations, poetic structures, and the internal logic of the Arabic language. The study further demonstrates that poetry served not only to clarify obscure words but also to affirm the linguistic validity of certain phonetic or syntactic features found in the qirāʾāt tradition. This broader perspective contributes significantly to the field of qirāʾāt by presenting it as an interdisciplinary domain engaging with linguistics, literature, and semantics. In doing so, it calls attention to the aesthetic, rhythmic, and rhetorical dimensions of recitation as mirrored in classical Arabic poetry. Ultimately, in conclusion, this research reinterprets the connection between qirāʾāt and Arabic poetry, proposing a renewed methodological approach to classical sources. It shows how *istishhād*—when applied systematically—can provide a comprehensive linguistic foundation for variant readings and enrich the contemporary understanding of Qurʾanic recitation as a dynamic interplay between meaning, form, and oral tradition.

Keywords: Qiraʾat, Istishhad, al-Hujja, Abu Ali al-Farisi, Arabic Poetry.

Kıraatlerin Şiirle İstişhâd: Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Hucce İsimli Eseri

Süreç

Geliş: 17/07/2025

Kabul: 11/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, Basra dil ekolünün önde gelen dil âlimlerinden Ebû Alî el-Fârisî'nin (öl. 377/987) el-Hucce fî 'ileli'l-kırâ'ât adlı eserinde kıraat farklılıklarını Arap şiiriyle temellendirme yöntemini sistematik biçimde incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, Kur'an kıraatlerinin sadece rivayet zincirine bağlı aktarımlar olarak değil aynı zamanda Arap dilinin fonetik, morfolojik ve gramatik yapısıyla ilişkili, dilin doğal kullanımına dayalı tercihler olarak da temellendirilebileceğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada hemze telaffuzundaki farklılıklar, med-kasr uygulamaları, zamirlerin kullanımı, i'rab farkları, fiil kalıpları ve hâ-i sekt gibi kıraat vecihlerine konu olan dilsel unsurlar üzerinden şiirle yapılan istişhâd örnekleri analiz edilmiştir. Müellifin dilci kimliğiyle kıraat ilmini buluşturduğu bu eser, kıraat farklılıklarının yalnızca sahihlik-zayıflık ekseninde değil aynı zamanda Arap dilinin iç mantığı, şiirsel kullanımlar ve lehçelere dayalı dilsel varyasyonlarla da değerlendirilebileceğini göstermektedir. Araştırma kapsamında kullanılan yöntem, klasik metin tahlili ve bağlamsal çözümleme tekniklerine dayanmaktadır. Fârisî'nin istişhâd amacıyla kullandığı şiirler, tematik olarak sınıflandırılarak her birinin fonetik, morfolojik veya gramatik düzeydeki kıraat tercihlerine nasıl katkı sunduğu detaylı olarak analiz edilmiştir. Şiirlerin edebî süsleme aracından ziyade dilin yaşayan tanıkları ve Arapça'nın kurallarını yansıtan belgeler olduğu çalışmada vurgulanmıştır. Elde edilen bulgular, müellifin kıraat vecihlerini değerlendirirken rivayet zincirinin yanı sıra Arap şiirinde yer alan kullanımları da dikkate alarak, dilsel tercihlere güçlü bir zemin hazırladığını göstermektedir. Bu yaklaşımla, kıraatlerin sadece geleneksel aktarım olmadığını aynı zamanda Arap dili içerisinde yaşayan, tartışılabilir ve temellendirilebilir yapılar olduğunu ortaya koymaktadır. Fârisî'nin şiirle istişhâd yöntemi kelime yapılarını, ses uyumunu, lehçe farklarını ve şiirdeki ritmik ve anlamsal estetiği dikkate alan kapsamlı bir bakışı yansıtmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem kıraat ilmine hem de Arap dili ve edebiyatına önemli katkılar sunmaktadır. Aynı zamanda Kur'an kıraatlerinin çok katmanlı yapısını anlamaya yönelik bütüncül bir yaklaşım geliştirerek, klasik dil metinlerinin çağdaş akademik yöntemlerle yeniden değerlendirilmesine örnek teşkil etmektedir. Sonuç olarak bu araştırma, Ebû Alî el-Fârisî'nin istişhâd yöntemi üzerinden, kıraat ilminin dil bilimi, edebiyat ve anlam teorisiyle nasıl iç içe geçmiş bir ilim olduğunu göstermekte, şiirin, sadece anlam açıklığı değil aynı zamanda kıraat vecihlerinin dilsel meşruiyetini sağlayan güçlü bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece çalışma kıraat-literatürü ile Arap şiiri arasındaki bağı yeniden yorumlamakta ve klasik kaynaklara metodolojik açıdan yeni bir okuma biçimi önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İstişhâd, el-Hucce, Ebû Alî el-Fârisî, Arap Şiiri.

a



ihsansutsurup@gmail.com



0000-0001-5757-6447

Citation / Atıf: Sütşurup, İhsan. "Kıraatlerin Şiirle İstişhâd: Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Hucce İsimli Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 1-23. [https://doi.org/ 10.18505/cuid.1744415](https://doi.org/10.18505/cuid.1744415).

Giriş

Kur'an'daki bazı kelimelerin farklı okunuşlarını anlamlandırmak ve bu okunuşların taşıdığı anlamları açıklığa kavuşturmak için Arap şiirine başvurmak, sahâbe tarafından kullanılan yaygın bir yöntem olmuştur. Özellikle anlamı herkes tarafından bilinmeyen, kullanım sıklığı az olan garîb kelimeler konusunda bu yöntem öne çıkmıştır. Nitekim Abdullah b. Abbâs'a atfedilen "Allah'ın Arapça olarak indirdiği Kur'an'ın bir kelimesini anlayamadığınız takdirde Arapların divanına başvurunuz." ve "Bana Kur'an'ın garip kelimelerinden sorduğunuzda onu şiirde araştırmanızı söylerim." şeklindeki sözleri şiirle açıklama yapmanın dayandığı en güçlü kaynaklardandır.¹ Kıraat imamlarından Nâfî'in, İbn Abbâs'a bazı kelimeleri sorduğunda onun cevap olarak Arap şiirinden örnekler vermesi de bu yöntemin sahâbe arasında yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.²

Arap şiiri yalnızca kelime anlamlarını açıklamak amacıyla başvurulmuş bir kaynak olmakla kalmamış aynı zamanda farklı kıraatleri desteklemek için de önemli bir delil işlevi görmüştür. Kıraat imamlarının benimsediği okuyuşların Arap dili içerisinde meşru bir yeri olduğunu göstermek amacıyla bu şiir örneklerine müracaat edilmiştir. Ancak burada dikkatle vurgulanması gereken husus, müfessirlerin ve kıraat âlimlerinin şiirleri kıraatlerin doğruluğunu ispatlamak için değil söz konusu okuyuşların Araplar arasında kullanılageldiğini ve dolayısıyla dilin kurallarına uygun olduğunu ortaya koymak için delil getirdikleridir. Bu bağlamda Arap şiiri, kıraat farklılıklarının hem dilsel temellerini hem de tarihî zeminini aydınlatan, açıklayıcı ve destekleyici bir kaynak olmuştur.

Kıraat ilmi özelinde kıraatlerin anlamları (me'ânî'l-kırâat), irab yönünden tahlilleri (i'râbü'l-kırâat) ve dayandıkları gerekçelerin açıklanması (ta'lîlü'l-kırâat) gibi başlıklar altında birçok eser yazılmıştır. Basra dil ekolüne mensup olan Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'nin özellikle kıraat alanında muteber bir kaynak olarak zikredilen çalışması *el-Hücce fi 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'a* (*el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*) isimli eser özellikle bu sahada referans kabul edilen eserler arasında zikredilmektedir. O, yaşadığı dönemdeki ulemâ tarafından önemli isimlerden sayılmış, üretken ve kendisinden sonraki çalışmaları etkileyen bir ilim adamı olarak kabul edilmiştir. Ebû Alî, adı geçen telifinin giriş bölümünde hocası İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a* isimli eserinde yer verdiği kurrânın kıraat vecihlerini (farklı okuyuş biçimlerini) ele alacağını bizzat ifade etmiştir. Müellif eserinde kurrânın kıraatlerini yalnızca nakletmekle kalmamış aynı zamanda bu okuyuşları çeşitli yönlerden temellendirmiştir. Buna göre el-Fârisî, zikrettiği kıraati ya meşhur bir kâideye dayandırmış ya kıyas yoluyla açıklamış ya da benzer kıraatler arasında karşılaştırma yaparak delillendirmiştir. Ayrıca gerekli gördüğü durumlarda özellikle şiir başta olmak üzere hadis ve Arap atasözlerinden alıntılar yaparak görüşlerini destekleme yoluna gitmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu eser hakkında "*Kitâbü'l-hucce*, İbn Mücâhid'in eserini son derece güzel bir şekilde açıklayan bir şerhtir." ifadelerini kullanarak, eserin kıraat ilmi açısından ne denli önemli bir kaynak olduğunu vurgulamıştır.³

¹ Abdulâl Salim Mukrim, *Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi'd-dirâseti'n-nahviyye* (b.y.: Müessesetu'r-Risale, 1996), 169-173.

² Abdullah Muhammed Selkînî, *Abdullah b. Abbas ve medresetuhu fi't-tefsîr* (b.y.: Dâru's-Selâm, 1986), 94-99.

³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabâkâti'l-kurrâ'* (Mektebetü İbn-i Teymiye, 1351), 1/189.

Basra mektebine mensup meşhur bir nahiv âlimi olması sebebiyle Ebû Alî el-Fârisî hakkında gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Müellifin özellikle hayatı ve eserleriyle alakalı en detaylı çalışma Abdülfettâh İsmail Şelebî tarafından yapılmıştır.⁴ Ülkemizde ise yüksek lisans ve doktora tezleri düzeyinde müellifin günümüze ulaşan eserlerinden bazıları olan *el-İdâh fi'n-nahv*, *et-Tekmile* ve *el-İğfâl* üzerine çalışmalar yapılmış ve onun Arap dilindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵ Bununla birlikte kıraat sahasında “Ebû Alî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu” isimli bir makale kaleme alınmış olup müellifin kıraatleri ele alış yöntemi genel olarak incelenmiştir.⁶ Yapılan bu araştırmalardan farklı olarak bu çalışma müellifin dilci kimliğini ve hüccet eserleri içerisindeki yerini birleştirerek *el-Hücce* eserinde şiirle istişhâd yöntemine dair derinlemesine bir inceleme sunacaktır. Bu çalışma kıraat alanındaki mevcut literatüre önemli bir katkı sağlayacak ve müellifin hem dilsel hem de edebî bağlamda özgün yaklaşımını ortaya koyan yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

Bu araştırma kıraat ilminde oldukça önemli bir yere sahip hüccet konusunun temel metinlerinden biri olan Ebû Alî el-Fârisî'nin *el-Hücce fi 'ilelî'l-kırâ'ât* adlı eserinde kıraat vecihlerinin dilsel temellendirilmesinde Arap şiirinden nasıl faydalandığını sistematik biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda araştırmada el-Fârisî'nin şiirle istişhâd yönteminin mahiyeti, şiirleri kullanım amacı ve eserinin metodolojik yönü incelenecek; şiirlerin sadece edebî süsleme aracı değil aynı zamanda Arap dilinin kurallarını yansıtan deliller olarak nasıl işlevselleştirildiği gösterilecektir. Çalışmanın yöntemi, klasik metin tahliline ve bağlamsal çözümlemeye dayalı olup *el-Hücce'deki* istişhâd örnekleri kıraat farklılıklarının fonetik, morfolojik ve gramatik düzeydeki etkileri dikkate alınarak tematik şekilde sınıflandırılacaktır. Eserde yer verilen kıraat tercihleri özellikle şiirsel örnekler üzerinden analiz edilerek klasik dönemde kıraat ilmi ile Arap dil bilimi arasındaki ilişkinin görünür kılınması amaçlanmıştır. Bu yönüyle çalışma kıraat literatürünün sadece rivayet temelli bir disiplin olmadığını, aksine Arap dilinin doğal yapısıyla iç içe geçmiş karşılaştırmalı ve sistematik bir düşünce zemini üzerinde geliştiğini gösterecektir. Günümüz akademik literatürü açısından bakıldığında ise bu çalışma, Kur'an

⁴ Ebû Ali el-Fârisî'nin Hayatı ve Arap Dili İmamları Arasındaki Yeri ile Kıraat ve Nahivdeki Eserleri başlıklı bu çalışma, müellifin Arap dili, kıraat ve nahiv alanlarındaki çalışmalarına odaklanmaktadır. Eser, onun hayatını, Arap dilinin önde gelen imamları arasındaki konumunu, kıraat ve Arap nahvi alanlarındaki katkılarını incelemektedir. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî hayâtuhu ve mekânnetuhu beyne e'immeti tefsîri'l-'Arabiyye ve âsâruhu fi'l-kırâât ve'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-Metbû'âtî'l-Hadîse, 1989).

⁵ Sevim Özdemir, *Ebu Ali el-Farisi ve Nahiv İlmindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Sami Bakır, *Ebû Ali el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit -El-İğfâl Eseri Örneği-* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019); Recep Kırıcı, *Ebû Alî el-Fârisî'nin Et-Tekmile Adlı Eserindeki Metodolojisi ve Sarf İlmine Dair Görüşleri* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021); Recep Kırıcı, *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Ersin Akdağ, *Ebû Ali El-Fârisî ve “el-İdâh el-‘Adudî” Adlı Eserinin İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); İlhan Ertan, *Ebû Alî El-Fârisî'nin el-İdâh Fi'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Âyetlerin İncelenmesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025). Bunlarla beraber müellifin aynı zamanda yaşamış olduğu İbn Hâleveyh ile arasında geçen ilmî tartışmaları konu alan bir makale telif edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sevim Özdemir, “Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”, *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015), 1-15.

⁶ Habib Kalaç, “Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu”, *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (2023), 138-154.

kıraatlerinin anlam zenginliğini çözmede klasik dil kaynaklarının önemine dikkat çekmekte ve şiir-kıraat-dil ilişkisini yeniden düşünmeyi teklif etmektedir. Böylece Kur'an ilimlerine hem içerik hem yöntem açısından metodolojik açıdan katkı sağlayan özgün bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir.

1. Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı el-Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr b. Muhammed b. Süleymân b. Ebân olan müellifin künyesi Ebû Alî'dir. O, doğduğu yerlere nispeten el-Fârisî/el-Fesevî/eş-Şîrâzî, ilmî ve edebî sahadaki yetkinliğiyle el-İmâm, en-Nahvî, el-Meşhûr ve el-Edîb lakaplarıyla anılmıştır. Ebû Ali el-Fârisî ismiyle tanınan müellifin babası Fars asıllı olup annesi bu bölgeye hicret etmiş Şeybânîoğullarının Rabî'atü'l-Feres koluna mensup Sudûs kabilesinden Arap asıllı bir kadındır. Kaynaklarda onun hicrî 288/901 yılında İran-Fars eyaletinin merkezi olan Şîrâz şehrinin civarındaki Fesâ kasabasında varlıklı bir ailede dünyaya geldiği zikredilmiştir.⁷

Yaklaşık yirmi yaşına kadar doğduğu yer olan Fesâ'da kalan Ebû Alî, bu dönemde Basra dil ekolünün önde gelen nahiv âlimlerinden Ebû Bekr Mebremân'dan (öl. 345/956) Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) meşhur eseri *el-Kitâb*'ı yüz dinar karşılığında tahsil etmiştir. Yirmi yaşını tamamladıktan sonra Halife Muktedir (öl. 320/932) döneminde, Abbâsîlerin başkenti ve aynı zamanda dönemin ilmî cazibe merkezi olan Bağdat'a hicret etmiştir. Burada ilim dünyasının temayüz etmiş isimlerinden istifade etmiştir. Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), Ahfeş el-Asgar el-Bağdâdî (öl. 315/927), Ebû Bekr b. Serrâc (öl. 316/928), İbn Dureyd (öl. 321/933), Ebû Hafs Muhammed b. Alî Mebremân (öl. 345/956) gibi isimlerden Basra dil ekolünün yaygın olduğu bir ortamda eğitim almıştır. Buna karşılık Ebû Hafs el-Hayyât (öl. 320/932) gibi Bağdat ekolünü temsil eden âlimlerle de temas kurmuştur. Ayrıca kıraat ilminin otoritelerinden biri olarak kabul edilen *Kitâbü's-seb'a*'nın müellifi Ebû Bekir b. Mücâhid'den (öl. 324/936) kıraat dersleri alarak bu alandaki bilgisini derinleştirmiştir.⁸ Bununla da yetinmeyen Ebû Ali, Sîbeveyhi ve benzeri erken dönem dilcilerinin eserlerini titizlikle inceleyip ilmî mirasını zihninde sistematik bir yapıya dönüştürmüştür. Arapçanın yanı sıra köklü bir gramer yapısına sahip Farsçayı da bilmesi sayesinde dilbilimsel çalışmalarda mukayeseli analizler yapma yetkinliğine ulaşmıştır.⁹

⁷ Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417), 95; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 8/217; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba' fî tabakâti'l-etibba'*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405), 232; Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. Dr. İhsân Abbâs (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/811; Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire/Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi/Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1406), 1/308; Ebu'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sikâfe, 1972), 2/80; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/189; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002), 3/26; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/496; Muhammed el-Muhtâr Vülid Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429), 185.

⁸ Ebû'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (Beyrut: Dâr-u Sadır, 1978), 2/80; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/811; Şevki Dayf, *Medarisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 256.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/81; Dayf, *Medarisü'n-nahviyye*, 256; Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, 80; M. Reşit Özbalkıç, "Ebû Alî el-Fârisî", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994).

Ebû Ali el-Fârisî, Bağdat'taki eğitimini tamamladıktan sonra hicrî 341 senesinde ilim yolculuğuna çıkarak Şam beldelerine, Trablus'a ve Halep'e uğramıştır. Bir süre Seyfûddeve'nin (öl. 356/967) himayesinde Halep sarayında bulunmuştur. Bu dönemde onun himayesinde düzenlenen edebî ve ilmî meclislere katılmış, burada dönemin önde gelen ediplerinden Mütenebbî (öl. 354/965) ile birçok kez ilmî tartışmalara girmiştir. Yine aynı çevrede Seyfûddeve'nin yakından desteklediği dil âlimi İbn Hâleveyh (öl. 370/980) ile çeşitli ilmî münazaralarda bulunmuş ve onunla ciddi bir rekabet içine girmiştir.¹⁰ Ancak Halep'te kaldığı bu süreç, Ebû Alî için zor bir dönem olmuş ve burada umduğunu bulamadan hicrî 346 yılında Bağdat'a geri dönmüştür.¹¹

Müellif, Bağdat'ta kısa bir süre kaldıktan sonra Büveyhî hükümdarı Adudüddeve'nin kardeşi Hüsrev'in, çocuklarının eğitimini üstlenmesi için sarayına davet etmesi üzerine Fâris bölgesine (bugünkü Şirâz) gitmiştir. Kaynaklarda müellifin Askerimükrem şehrinde ve Musul'a bağlı bazı şehirlerde de dersler verdiği ve bu dersleri genellikle imlâ yoluyla yani öğrencilerine dikte ettirerek yaptığı belirtilmiştir. Daha sonra Adudüddeve'nin Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine Fârisî yeniden bu şehre dönmüş ve ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır. Adudüddeve, el-Fârisî'yi sarayında uzun süre misafir etmiş ve ona yüksek derecede hürmet göstermiş hatta nahiv ilmindeki üstünlüğünü takdir ederek “Ben nahivde Ebû Ali'nin kölesiyim.” sözleriyle Fârisî'nin ilmî otoritesini ve nahivdeki derinliğini açıkça ortaya koymuştur.¹²

Ebû Alî'nin vefat tarihine dair farklı değerlendirmeler olmakla beraber genellikle onun 89/90 yaşlarında Rebûlâhir ayının 17. günü vefat ettiğini belirtilmektedir. Müellif, ömrünün çoğunu geçirdiği Bağdat'ta bulunan eş-Şûnîziyye kabristanlığına defnedilmiştir.¹³ Hayatını ilme vakfeden el-Fârisî, vefatı sırasında da ilim ehline olan bağlılığını sürdürmüş, malının üçte birini Bağdat'taki nahiv âlimlerine tahsis edilmek üzere vasiyet etmiştir.¹⁴

2. İstişâd'ın Kavramsal Analizi

İstişâd, Arapça “شهد” (şehide) kökünden türeyen ve istifâl babından gelen bir mastar olup sözlükte “kesin bilgi edinmek, bilmek, bildiğini beyan etmek, hazır bulunmak, şahit olmak, şahit göstermek ve görmek” gibi anlamlara gelmektedir. Mastar formunda kullanılan istişâd kelimesi, fiilin harf-i cerli ya da harf-i cersiz kullanılmasına bağlı olarak farklı anlamlar kazanır. Bâ (ب) harf-i cerri ile kullanıldığında “şahitlik konusunda birinden yardım istemek”, harf-i cersiz kullanıldığında ise “birinin şahitliğine başvurmak” gibi manalara delalet etmektedir.¹⁵ Terim olarak

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Özdemir, “Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”.

¹¹ Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, 67-68; Dayf, *Medarisü'n-nahviyye*, 256.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/80; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/189; Dayf, *Medârisü'n-nahviyye*, 256; Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, 71; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-a'suru'l-'Abbâsiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1401), 2/537.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 88; Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 7/429; Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/218; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibba' fî tabakâti'l-etibba'*, 275; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/82; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/972; İbnü'l- İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/407.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/189.

¹⁵ Ebû Abdurrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), “şehide”, 2/363; Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbavî

ise “Bir kelime ya da ifadenin lafzen (söz yapısı bakımından) ve manen (anlam yönünden) doğruluğunu kanıtlamak amacıyla, kesin kabul gören manzum (şiir) veya mensur (düzyazı) ifadelerden örnekler getirme” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁶

Esasen bu yöntemin amacı ileri sürülen bir dil kuralının ya da anlamın muteber örneklerle temellendirilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda getirilen örneğe *şâhid* ismi verilir. Şâhid, çoğunlukla bir dil kaidesini açıklamak veya doğrulamak için âyet, hadis ya da Arapların fasih ve güvenilir sözlerinden, özellikle de İslâm öncesi ve erken dönem Arap şiirinden alınan ifadelerdir. Örneğin, Arapçada meçhul fiillerin kullanımıyla ilgili bir kuralı açıklarken câhiliye dönemi şairlerinden birine ait şiire başvurulması bu yönteme örnek teşkil eder. Bazı durumlarda *şâhid* kelimesi yerine *el-hüccet* veya *ed-delîl* kavramları da kullanılmaktadır. Bu kavramlar arasında anlam bakımından yakınlık bulunduğu için klasik dil âlimleri bu terimleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Ancak bazı dilciler, *şâhid* kavramını daha çok edebî metinlerden alınan örnekler için, *hüccet* terimini ise dinî naslar veya kesin bilgi içeren kaynaklar için kullanma eğilimindedir.¹⁷

Kıraat ilmi çerçevesinde özellikle *me’ânî’l-kırâât* (kıraatlerin anlamları), *‘i’râbü’l-kırâât* (kıraatlerin i’rabı) ve *ta’lîlü’l-kırâât* (kıraatlerin gerekçelendirilmesi) başlıkları altında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu alandaki en öne çıkan klasik çalışmalar arasında İbn Hâleveyh’in *el-Hüccet fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, Ebû Ali el-Fârisî’nin *el-Hüccet li’l-kurrâ’i’s-seb’*, İbn Zencele’nin *Hüccetü’l-kırâ’ât* ve Mekkî b. Ebî Tâlib’in (öl. 437/1045) *el-Keşf ‘an vüçûhi’l-kırâ’âti’s-seb’* ve *‘ilelihâ ve hucecihâ* adlı eserleri yer almaktadır. Bu eserler, kıraat farklılıklarını yalnızca rivayet boyutuyla değil aynı zamanda dilsel ve anlam yönüyle de değerlendirme amacı taşımaktadır.¹⁸

İhticâc faaliyeti, esas itibarıyla sahih kıraatlerle şâz olanlar arasında tercih yapılması, kıraatlere yöneltile eleştiri ve tereddütlere karşı mütevâtir kıraatlerin ilmî olarak savunulması ve farklı kıraatlerin anlam düzeyindeki etkilerinin ortaya konulması gibi gerekçelere dayanmaktadır. Bu bağlamda kıraatlerin delillendirilmesinde başta Kur’an âyetleri olmak üzere, hadisler, sahâbe ve tâbiîn kıraatleri, Arap şiiri örnekleri, lehçe farklılıkları, mushaf imlâsı ve Arap dilinin sarf, nahiv ve belâgat kuralları gibi birçok unsura başvurulmuştur. Bu çok yönlü yaklaşım, kıraat ilminin yalnızca rivayet temelli değil aynı zamanda dilbilimsel esaslara dayalı bir ilim olarak şekillendiğini göstermektedir.

3. *el-Hucce’de Şiirle İstîşhâd*

İslâm âlimleri, kıraatlere şiirlerden delil getirirken, başından itibaren bu şiirlerin güvenilirliğine büyük önem vermişlerdir. Delil olarak kullanılan şiirlerin sahih kaynaklara dayanması ve bu şiirleri

(Kuveyt, 1422), “şehide”, 8/253; İbrâhîm Mustafâ, *el-Mu’cemü’l-vasît* (Mısır: Mektebetü’ş-Şurûk ed-Devliyye, 1425), “şehide”, 497.

¹⁶ Muhammed Semîr Necîb Lebdî, *Mu’cemü’l-mustalahâtî’n-nahviyye ve’s-sarfiyye* (Amman: Dârul-Furkân, 1405), “şehide”, 119.

¹⁷ Muhammed ‘Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “şehide”, 1/780, 1002; Lebdî, *Mu’cem*, “şehide”, 119.

¹⁸ Çağdaş çalışmalar arasında Mehmet Dağ tarafından hazırlanan *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* başlıklı doktora tezi alana önemli katkılarda bulunan akademik çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011).

söyleyen şairlerin Arap dili ve edebiyatına vukufiyetleriyle tanınan güvenilir kimseler olmaları temel ölçütler arasında yer alır.¹⁹ Bu yaklaşım, kıraatlerin sadece rivayet zincirine değil aynı zamanda dilsel ve edebî temellere de dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla kıraat farklılıklarının açıklanmasında Arap kelimeleri ve klasik Arap şiirlerinden örnekler getirilmesi ilgili kıraatin dil açısından meşruiyetini ve güvenilirliğini bir kez daha teyit etmektedir.

Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce* adlı eserinde kıraat farklılıklarını temellendirmek amacıyla Arap şiirinden yoğun biçimde yararlanmıştır. Bu bağlamda o, “قَالَ الشَّاعِرُ”, “كَفُولُ الشَّاعِرِ”, “وَأَنْشَدَ” gibi ifadelerle yer vererek kimi zaman şâirin adını zikretmiş kimi zaman da anonim şiirlere yer vermiştir. Müellif, bu şiirleri kimi zaman tercih ettiği kıraati desteklemek kimi zaman ise kurrâdan nakledilen her iki kıraate birden delil teşkil etmek üzere kullanmıştır. Bu başlık altında *el-Hucce*’den seçilecek örneklerle müellifin Arap şiirinden nasıl faydalandığı ve bu şiirleri özellikle hangi tür gramer nahiv ve sarf temelli kıraat ihtilaflarını açıklamak için delil olarak kullandığı ortaya konacaktır.

3.1. Hemzenin Telaffuzu İle İlgili İhtilaflar

Hemze, Arap alfabesinin ilk harfi olup aslında sâkin olan elif harfinin harekeli bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte hemze kelimenin başında, ortasında ya da sonunda yer aldığı her zaman harekeli olup bulunduğu konuma göre farklı şekillerde yazılabilmektedir. Bu kelimenin sözlükte “itmek, baskı yapmak, dürtmek” gibi anlamlara gelmesi²⁰ harfin boğazdan çıkış yeri, ağza uzaklığı, telaffuzundaki zorluk ve sesin baskılı yapısı ile ilişkilendirildiğinden *hemze* olarak adlandırıldığı ifade edilmiştir.²¹

¹⁹ Hangi şairlerin şiirleriyle istişhâd edilebileceği meselesi, zamanla dil âlimleri arasında tartışma konusu olmuş ve bu bağlamda şairlerin belli tabakalara ayrılarak bu sınıflandırmanın bir ölçüt hâline getirilmesi yönetsel bir ilke olarak benimsenmiştir. En yaygın kabul gören tasnife göre şiirleriyle istişhâd edilen şairler dört ana gruba ayrılmıştır: 1. Câhiliyyûn: İslâmiyet’ten önce yaşamış olan ve Arapçanın en saf hâliyle kullanıldığı kabul edilen dönemin şairleridir. Bu gruba İmru’ül-Kays (öl. 540 civarı) ve el-A’sâ (öl. 7/629) gibi şairler örnek verilebilir. 2. Muhadramûn: Hayatlarının bir kısmı Câhiliye dönemine, bir kısmı ise İslâm dönemine rastlayan şairlerdir. Lebîd b. Rebîa (öl. 41/661) ve Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), bu gruba mensup önemli isimlerdendir. 3. Mutekaddimûn/İslâmiyyûn: İslâm’ın ilk dönemlerinde yaşamış olup dilin klasik özelliklerini büyük ölçüde koruyan şairlerdir. Cerîr (öl. 110/728) ve el-Ferezdak (öl. 114/732) bu gruba dâhil edilmektedir. 4. Muvelledûn/Muhdesûn: Arap şiirine üslup ve tema bakımından yenilikler getiren, daha sonraki dönemlerde yaşamış şairleri kapsar. Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783) ve Ebû Nüvâs (öl. 198/813) bu grupta yer alır. Dil ilimleri açısından, özellikle sarf, nahiv ve lügat alanlarında ilk üç grupta yer alan şairlerin şiirleri istişhâd için esas kabul edilmiştir. Bu doğrultuda, istişhâd amacıyla delil teşkil eden şiirlerin güvenilirlik sınırı hicrî 150 (milâdî 767) yılına kadar uzanan dönemi kapsar. Bu döneme, dil otoritelerince “ihticâc (istişhâd) asrı” adı verilmiştir. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb ve lübbü lübbâbi lisâni’l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1997), 1/5-6.

²⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), “hemze”, 5/424; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, “hemze”, 15/388.

²¹ Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî min hırzi’l-emânî*, ed. İbrâhîm Atve İvaz (Kahire, 1402), 126; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fî ‘ilmi’t-tecvîd*, thk. Ali Hasan el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1985), 89.

Harekeli elif olarak bilinen *hemze*,²² kıraat literatüründe müstakil bir başlık altında ele alınmış ve detaylı şekilde incelenmiştir. Fonetik açıdan hem *şiddet* hem de *cehr* sıfatlarına sahip olması, hemzeyi okunuşu en zor harflerden biri hâline getirmiştir. Bu sebeple hemzenin Arap lehçeleri arasındaki telaffuzunda farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bazı kabileler hemzeyi açık ve belirgin bir şekilde telaffuz etmeyi (tahkîk), bazıları ise hafifleterek okumayı (tahfîf-teshîl) tercih etmişlerdir. Dolayısıyla hemzenin telaffuzu kıraat farklılıklarında önemli bir husus olmuş her bir kıraat imamı bu durumlara dair kendi usul ve tercihlerini ortaya koymuştur. Bu çerçevede müellifin hemze üzerinde gerçekleşen kıraat ihtilaflarını istişhâd ettiği örneklerle yer verilecektir.

3.1.1. Hemzedeki Fonetik Değişimler

Kıraat tarihinde her kıraat imamı kendisine ulaşan rivayetleri büyük bir titizlikle muhafaza etmiş ve okuyuşunu belirli usul ve kaideler doğrultusunda şekillendirmiştir. Bilmüşâfehe ve tevatür yoluyla nesilden nesle aktarılan bu kıraatler kimi zaman Arap lehçeleri arasındaki fonetik ve telaffuz farklılıklarına dayanmaktadır. Lafızdaki bu ihtilaflar, anlamı etkilemeden Kur'an'ın ses zenginliğini ve Arapçanın fonetik çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Kıraat literatüründe geniş yer bulan bu farklılıklar genellikle izhâr-idgam, imâle, işmâm, ihtilâs, işbâ' ve ibdâl gibi ses temelli meseleler çerçevesinde ele alınmaktadır.²³

Ebû Alî, konuyla alakalı Âl-i İmrân sûresinde “وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ”²⁴ âyetindeki “كَأَيِّنْ” kelimesinde kurrânın ihtilaf ettiğini ifade etmiştir. Buna göre kurrânın çoğu “ك” ile “ي” harfi arasına hemze getirerek şeddeli olarak “كَعَيِّنْ” vezni üzerine “وَكَأَيِّنْ”, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer ise elif ile “ن” arasına hemze getirmek suretiyle “كَاعِنْ” vezni üzerine “وَكَأَيِّنْ” şeklinde okumuştur.²⁵ Müellif, şiirlerde bu kelimenin çoğunlukla “كَائِنْ” biçiminde kullanıldığını dile getirmiş ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) tarafından da nakledilen²⁶ şu beyitlere yer vermiştir:²⁷

وَكَأَيِّنْ رَدَدْنَا عَنْكُمْ مِنْ مُدَجِّحٍ
يَجِيءُ أَمَامَ الْقَوْمِ يُرْدِي مُقَنَّعًا

“Ne çok zırhlı (yiğit) çevirdik üzerinizden,

Kavmin önünde gelen, yüzünü örtmüş bir savaşçı.”

وَكَأَيِّنْ إِلَيْكُمْ قَادَ مِنْ رَأْسِ فِتْنَةٍ
جُنُودًا وَأَمْثَالَ الْجِبَالِ كَتَائِبُهُ

“Ne çok ordu getirdi size, fitne başından,

Dağlar gibi büyük birliklerdi onların taburları.”

²² Muhammed Sâlim Muhaysın, *el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Eseriyye, 1984), 1/94; Abduh Alî İbrâhîm Râcihî, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî'l-kırââti'l-Kur'âniyye* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1999), 95; Ali Çiftçi, “Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 31 (Aralık 2016), 131-177.

²³ Çalışmanın kapsamı gereği yer verilemeyen diğer örnekler için bk. Ebu'l-Hasan Abdulfafir b. İsmail Abdulgâfir el-Fârîsî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci Beşir - Cuveycabi (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Ma'mûn li't-Turâs, 1413), 1/351; 6/124-126, 6/198-199.

²⁴ Âl-i İmrân 3/146.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242.

²⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/170.

²⁷ Benzer bir örnek Hûd 11/27'deki “بَادِي الرَّأْيِ – بَادِي الرَّأْيِ” ifadelerinde olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Fârîsî, *el-Hücce*, 4/316-321.

وَكَاثِنٌ بِالْأَبَاطِحِ مِنْ صَدِيقٍ

يَرَانِي لَوْ أَصِيبْتُ الْمُصَابَا

“Ne çok dost var Ebâtih’te,
Ben başıma bir musibet gelse, hâlîme bakar.”

Yukarıda zikredilen beyitlerdeki “كَاتِنٌ” kelimesi ifade edildiği üzere “كَاعِنٌ” vezninde olup asıl olarak “كَاتِي” kelimesinden türemiştir. Nasıl ki “كَاتِنٌ” ifadesinde “كَ” harfi “كَاتِنٌ” kelimesine eklenmişse burada da “كَ” harfi “كَاتِي” kelimesine eklenmiştir. Kelimenin kullanım sıklığı arttıkça bu yapı artık müstakil bir kelime gibi algılanmış ve tıpkı “لَعْمَرِي” (andolsun ömrüme) veya “رَعْمَلِي” (andolsun işime) ifadelerinde olduğu gibi birleşik biçimde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte kelime “كَاتِنٌ” şekline dönüşmüş ve buradaki ikinci yâ harfi tıpkı “كَاتِنٌ” (varoluş) kelimesindeki gibi hazfedilmiştir. Böylece kelime “كَاتِي” şeklini almış ardından yâ harfi yerine elif ikame edilerek “كَاتِنٌ” şekline dönüşmüştür. Bu ses değişimi “كَاتِي” veya “كَاتِي” (aslî “كَاتِي”) kelimelerinde görüldüğü üzere Arap dilindeki fonetik dönüşümlerin bir parçası olarak değerlendirilmiştir.²⁸

Nitekim aynı şekilde yâ harfinin “كَاتِي” kelimesinden hazfedildiği başka örnekler yine Arap şiirlerinde görülmektedir. Ebû Ali bu konuda da Emevî devri meşhur hiciv şairlerinden Ferezdak’ın (öl. 114/732) beyitlerini aktarmıştır:

عَلَيَّ مِنَ الْعَيْثِ اسْتَهَلَّتْ مَوَاطِرُهُ

تَنْظَرْتُ نَصْرًا وَالسَّمَائِينَ أَتِيَهُمَا

“Göğe ve yıldızlara baktım,
Hangisi bana yağmur yağdırdı, damlalarıyla?”²⁹

Zikredilen örnekten açıkça anlaşıldığı üzere “كَاتِنٌ” ve “كَاتِنٌ” kıraati arasında ses yapısı ve fonetik dönüşümler açısından farklılıklar bulunmakta, bu farklar yalnızca dilbilgisel açıklamalara değil şiirsel kullanım örneklerine de dayandırılmaktadır. Özellikle müellifin Ferezdak ve Sîbeveyhi gibi isimlerden getirdikleri örnekler kelimenin tarihî gelişimini ve ses değişim süreçlerini açığa çıkararak kıraat tercihlerinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlamaktadır.

3.1.2. Hemzenin Vasl-Kat’ Okunması

Hemzeyi diğer harflerden ayıran temel özelliklerden biri de kelime içindeki konumuna göre farklı isimler almasıdır. Buna göre kelimenin başında harekeli olarak gelen hemze *hemze-i kat’*, belirli durumlarda başta gelen ama okunurken düşen ya da kolaylaştırılan hemze ise *hemze-i vasl* olarak adlandırılır.³⁰ Bu iki tür hemzenin nasıl okunacağı, özellikle ardışık iki hemzenin bir kelime

²⁸ Fârisî, *el-Hücce*, 3/80.

²⁹ Beyitteki “وَالسَّمَائِينَ” kelimesinde “ن” harfi kelimeye cer hâlinde gelen tenvin olup durak yapıldığında hemzenin sakinleşmesiyle birlikte “كَاء” şeklinde durulması gerekir. Nitekim “مَرَرْتُ بِرَيْدِي” örneğinde olduğu gibi ses uyumu gereği “كَاتِي” şeklinde durmak mümkündür. Ancak kelime içindeki kalıpsal dönüşüm, “ن” harfini kelimenin aslî bir parçası hâline getirmişse, nûn’un asliyetine hükmedilerek vakıf halinde de okunması caiz kabul edilir. “لَدُنْ” kelimesinde “لَدُنْ غَدَوَةٌ” diyenlerin nûn’u aslî kabul edip i’rab yapması da aynı kapsamda değerlendirilir. Fârisî, *el-Hücce*, 3/81-82.

³⁰ Ali Muhammed ed-Dabbâ’, *Semîru’t-tâlibîn fî resmi ve dabtî’l-Kitâbi’l-Mubîn* (Mısır: Matbaatu Abdulhamid Hamed Hanefî, ts.), 15.

içerisinde veya iki kelimenin birleşiminde ortaya çıktığı durumlar, kıraat imamları arasında kıraat ihtilaflarına sebebiyet vermiştir.

Hemzenin vasl veya kat' yoluyla okunması sadece telaffuz farklılığına değil aynı zamanda mana açısından da etkilere sahip olabilir. Bazı durumlarda kelimenin başındaki hemzenin vasledilmesi cümledeki anlam bütünlüğünü korurken, kat' edilmesi ise anlamda değişikliğe ya da vurguda farklılığa neden olabilir.³¹ Dolayısıyla kıraat imamları bu tür durumları dikkatle değerlendirmiş her bir okuyuş tarzını hem dilsel hem de anlam açısından temellendirmiştir.

Ebû Alî, konuyla alakalı Sâd sûresinin “أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ” âyetinde³² “أَسْتَكْبَرْتَ” kelimesinin başındaki hemzenin okunuşunda kıraat imamları arasında ihtilaf olduğundan söz etmiştir. Buna göre İbn Kesîr buradaki hemzeyi vasl olarak önceki kelimeye bağlamak suretiyle “بَيِّدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ” şeklinde zahiren haber cümlesi, fakat anlam bakımından istifhâmı kastederek “İki elimle yarattığıma mı kibirlendin?” manasında okumuştur. Kurrânın çoğunluğu ise önceki “أَسْتَكْبَرْتَ” şeklinde hemze-i kat' ile bağımsız bir soru kalıbında “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Kibir mi ettin? Yoksa yücelerden misin?” anlamını kastederek okumuşlardır.³³

Müellif, Mekke ehlinin hemze-i vasl ile okuyuşunda cümlede “أَمْ” (yoksa) harfinin manasının tecelli ettiğini ve bu tür kullanımın bir soru ifadesinden sonra gelip cevabı içinde barındıran sitemli bir ifadeye dönüştüğünü dile getirmiştir. Dolayısıyla hemzeyi vasl olarak okumayı tercih edenler bu edatı öncesıyla karşılıklı anlam kuran (mu'âdel) bir unsur olarak değerlendirmemişlerdir. Bu görüşe göre “أَسْتَكْبَرْتَ” fiili, İblîs'in kibirlendiğine dair doğrudan haber verici bir unsurdur. “أَمْ” edatı ise anlam itibarıyla bağımsız ve azarlayıcı bir bağlaç hükmündedir.³⁴

Buna karşılık, kurrânın çoğunluğunun tercihi olan hemzenin kat' okunması durumunda “أَمْ” edatının bir önceki fiil ile doğrudan karşılaştırmalı bir anlam kurmuş olup iki cümle arasında bir mu'âdele (karşılık) ilişkisi bulunmaktadır. Bu görüşe göre âyet “Sen mi büyüklendin, yoksa zaten yüce olanlardan mıydın?” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu kıraat âyetin devamındaki “أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ”

³¹ İlerde yer verilecek örnekte olduğu gibi haber-istifhâm değişikliğine sebebiyet verebilir. Haber, “cümlede anlatılan eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğini veya bahse konu olan durumun var olup olmadığını bildiren; hükmün doğru veya yanlış olması muhtemel olan kelama” verilen isimdir. İnşâ ise sözlükte “ortaya koymak, icat etmek ve yaratmak” anlamlarına gelmekte, terim olarak “zikredilmeden evvel sözün anlamının hariçte varlığı olmayan, bununla beraber tasdik veya tezkibe ihtimali olmayan cümle” şeklinde tarif edilmektedir. Özet olarak haber: doğru ya da yanlış ihtimali olan; inşâ ise emir nehiy, soru, nidâ vb. yapıda olup haberin aksine doğru ya da yanlış ihtimali olmayan bir söz olarak nitelendirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 302; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “haber”, 4/227; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/96

³² “قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ” (Allah dedi ki: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Kibir mi ettin, yoksa yücelerden mi oldun?) Sâd 38/75.

³³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 556-557; Fârisî, *el-Hücce*, 85.

³⁴ Bu görüş “أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ” (el-Ahkâf 46/8) – “Yoksa onu uydurdu mu diyorlar?” ayetiyle desteklenmiştir. Burada “أَمْ” edatı, önceki cümleye doğrudan bağlı olmayan, müstakil bir sorgulama ve kınama ifade etmektedir. Dolayısıyla hemze-i vasl olarak kabul edilen kıraat, cümleyi haber formunda yorumlayarak, “أَمْ” edatını da azarlayıcı bir öge olarak değerlendirmektedir. Fârisî, *el-Hücce*, 6/85.

ifadesiyle siyâk-sibâk açısından da daha uygun olarak nitelendirilebilir. Zira burada kibir ve yücelik anlamları açıkça birbiriyle karşılaştırılmakta ve sorgulanmaktadır.³⁵

Ebû Ali kurrânın çoğunluğunun okuyuşuna şu şiiri istişhâd olarak getirmiştir:

أَنْصِبُ لِلْمَنِيَّةِ تَعْتَرِيهِمْ رَجَالِي أَمْ هُمْ دَرَجُ السُّيُولِ؟

“Ben mi ölüm tuzakları kurayım, adamlarım bir bir telef olsun diye,

Yoksa onlar bir selin önünde sürüklenen basamaklar mı?”³⁶

Bu beyitte şâir, iki zıt durumu “أَمْ” edatıyla karşılaştırmakta ve okuyucuyu anlam bakımından bir tercih yapmaya zorlamaktadır. “نُصِبًا لِلْمَنِيَّةِ” (ölüm tuzaklarına düşmek) ve “دَرَجُ السُّيُولِ” (sele kapılmak) ifadeleri arasında anlamca kurulan bu karşılaştırma, mu‘âdele yapısının şiir dilinde nasıl kullanıldığını göstermektedir. Şairin bu iki durumu kıyaslaması, hemze-i kat’ olan okuyuştaki yapıya paralellik göstermektedir. Âyette de şiirdeki gibi ya İblîs’in Allah’ın emrine kibirlenerek karşı gelmesi ya da zaten melekler gibi üstün bir konumda olması şeklinde iki olasılık meydana getirilmektedir. Netice olarak müellifin burada istişhâd ettiği beyitler kurrânın ekserisinin okuyuşunu desteklemekte ve “Sen mi büyüklendin, yoksa...” gibi bir soru mantığı getirmektedir.

3.2. Med ve Kasr Değişimi İle İlgili İhtilaflar

Kur’an kıraatinde med, bir harfi ya da sesi uzatarak okumayı, kasr ise bu durumun tersi olarak kısaltmayı ifade eder. Med, genellikle hemzeli harflerden veya uzatma harflerinden (elif, vâv, yâ) sonra geldiğinde uygulanırken kasr, bu uzatmayı yapmaksızın harfi kısa ve doğal haliyle okumaktır. Med ve kasr uygulamaları sadece telaffuz farklılıklarını değil kimi zaman anlam ve vurgu farklarını da beraberinde getirmektedir.

Ebû Ali, konuyla alakalı Rûm sûresinde geçen “وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا”³⁷ ifadesindeki “آتَيْتُمْ” kelimesinde kıraat imamları arasında ihtilaf olduğuna işaret etmiştir. Buna göre kurrânın çoğunluğu bu kelimeyi med ile, İbn Kesîr ise med etmeden kasr ile “آتَيْتُمْ” şeklinde okumuştur.³⁸ Müellif, “وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا” ifadesini açıklarken “birinden karşılığında daha fazlasını almak üzere verilen hediye” şeklinde yorumlamıştır. Yani ona göre bu tür bir verme eylemi Allah katında artışa (yarara) yol açmaz. Çünkü burada amaç Allah’ın rızasını değil karşılığında maddi olarak daha fazlasını elde etmeyi gözetmektir. Bu anlamla bağlantılı olarak “آتَيْتُمْ” kelimesini medli okuyanlara göre âyetin anlamı “فَاتَاهُمْ اللَّهُ تَوَابَ الدُّنْيَا” (Allah onlara dünya nimetini verdi.)³⁹ âyetindeki “آتَى” fiili gibi üzerine “vermek” anlamındadır.⁴⁰

³⁵ Fârisî, *el-Hücce*, 6/86.

³⁶ Fârisî, *el-Hücce*, 6/86.

³⁷ “وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لَيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَعُونَ” (İnsanların mallarında artış sağlasın diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Ama Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte onlar (sevaplarını) kat kat artıranlardır.) er-Rûm 30/39.

³⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 507; Nisâbü’r Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihran, *el-Mebsût fi’l-kırâ’âtîl-’aşr*, thk. Sebî’ Hamza Hâkimî (Şâm: Mecma’u’l-Luğa el-Arabiyye, 1981), 349; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi’l-kırâ’âtîs-seb’ ve ‘ilelihâ ve hıcehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 2/184; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/74, 228.

³⁹ Âl-i İmrân 3/148.

⁴⁰ Fârisî, *el-Hücce*, 5/445.

Buna karşılık, İbn Kesîr'in “أَتَيْتُمْ” şeklindeki kasırlı okuyuşu anlam bakımından yukarıda zikredilen kurrânın okuyuşuna hamledilse de bu şekilde fiil “جِئْتُمْ” (geldiniz) lafzına göre yorumlanmaktadır. Yani sanki, “faiz olarak getirdiğiniz her ne varsa” anlamı kastedilmektedir. Çünkü onların faizle gelişleri, aslında bir şey vermeye yöneliktir. Arapça dilinde bu durumun kullanımı şu şekildedir: “أَتَيْتُ الْخَطَا” (Hata yaptım.), “أَتَيْتُ الصَّوَابَ” (Doğru yaptım.), “أَتَيْتُ فَبِيحًا” (Çirkin bir iş yaptım.). Buradaki “gelmek” fiili kasr ile okunmasından dolayı kendi anlamından ziyade doğrudan bir eylem yapmayı ifade eder. Müellif konuyla alakalı şu şiiri şahit olarak getirmiştir.⁴¹

أَتَيْتُ الَّذِي يَأْتِي السَّفِيهَ لِعَرَّتِي إِلَى أَنْ عَلَا وَحَطَّ مِنَ الشَّيْبِ مَفْرَقِي

“Gençliğimin gafletiyle, bir sefih'in yaptığı ben de yaptım,
Ta ki saçlarıma aklar düşüp şakaklarım ihtiyarlıkla çizilinceye dek.”

Burada “أَتَيْتُ” fiiliyle şair, sefih birinin yaptığı eylemi bizzat kendisinin gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Yani fiil kendi anlamından ziyade doğrudan “yaptım” anlamında bir kullanım içermektedir. Yukarıda bahsi geçen âyetin devamındaki “وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ” ifadesi de aynı şekilde anlam ifade etmektedir. Her ne kadar “أَتَيْتُ الزَّكَاةَ” ifadesi gramer bakımından “zekât verdim” anlamında kullanılabilse de Kur'an'da ve genel dil kullanımında “إِيتَاءَ” (vermek) kalıbı tercih edilmiştir. Bu kullanım Enbiyâ sûresindeki “وَإِيتَاءَ الزَّكَاةَ” ifadesiyle⁴² de benzerlik arz etmektedir.⁴³

Netice olarak şiirde geçen “أَتَيْتُ الَّذِي يَأْتِي السَّفِيهَ” ifadesinde, “أَتَيْتُ” fiili “yaptım/gerçekleştirdim” anlamında kullanılmıştır. Bu durum, İbn Kesîr kıraatinde olduğu gibi fiilin “geldim” anlamında değil, “bir eylemi yerine getirmek” anlamında kullanıldığını göstermektedir. Şiir, kelimeyi eylem gerçekleştirme bağlamında kullanarak, kıraatlerde fiilin anlam esnekliğini ve kullanım alanını da ortaya koymaktadır. Yani med ya da kasr ile okunan her iki kıraat de Allah katında değer taşıyan şeyin niyetle (yani Allah rızası için yapılan harcamayla) ilgili olduğuna işaret etmekle beraber kasr ile olan okuyuş anlam derinliği, niyet ve bağlamı kavrama açısından da manaya zenginlik kazandırmıştır.⁴⁴

3.3. Hâ-i Sekt Üzerinde İhtilaflar

Hâ-i sekt, kelimenin aslında yer almayan ancak vakf sırasında telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla kelimenin sonuna eklenen “هـ” harfidir. Genellikle sonu harekeli bir harf ile biten kelimelerde ya da Arapça gramer açısından vakf anında ses düşmesi ihtimali bulunan yerlerde kullanılır. Bu harf, anlamla ilgili bir görev üstlenmeyip yalnızca fonetik bir işlev taşımaktadır. Kıraat imamları bu tür yerlerde vakf yaparken ittifakla “هـ” harfini telaffuz etmişlerdir. Ancak vasl hâlinde bu harfin korunup korunmayacağı hususunda aralarında ihtilaf vuku bulmuştur.⁴⁵

⁴¹ Fârisî, *el-Hücce*, 5/446.

⁴² el-Enbiyâ 21/73.

⁴³ Fârisî, *el-Hücce*, 5/447.

⁴⁴ Hemzenin hazfedilip kasr ile okunduğu diğer örnek için bk. Fârisî, *el-Hücce*, 6/86.

⁴⁵ Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, “Kıraat İlminde Hâ-i Sekt”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 35 (2021), 21-54.

Ebû Ali konuyla alakalı En'âm sûresindeki “فَيُهْدَاهُمْ اَفْتَدِهٖ” âyetini⁴⁶ izah ederken “اَفْتَدِهٖ” kıraatinin dilsel açıdan uygun olduğunu dile getirmiştir. Çünkü ona göre burada geçen “ه” harfi vakf için getirilen bir harf olmayıp doğrudan mastara işaret eden bir zamirdir. Fiil kullanıldığı için onun anlamına bağlı olarak mastarın kastedildiği anlaşılmakta ve bu nedenle zamir getirilmektedir. Müellif, bu durumun bir benzeri olarak Âl-i İmrân sûresinin 180. âyetinde geçen “وَلَا يَحْصُرَنَّ الَّذِينَ” ifadesini delil olarak getirmiş ve konuya dair şu beyitleri istişhâd etmiştir:⁴⁷

فَجَالَ عَلَى وَحْشِيَّهِ وَتَخَالَهُ عَلَى ظَهْرِهِ سَبًّا جَدِيدًا يَمَانِيَا

“Vahşi bineğinin üstünde heybetle dolandı,

Sanki sırtında yepyeni bir Yemen zırhı var sanırsın.”

Yukarıdaki beyitte geçen “عَلَى ظَهْرِهِ” ifadesinde “ه” zamiri *sırt* kelimesine râci olmakla beraber aslında cümlelerin bağlamında zımnen bulunan bir mastara işaret eder. Şair, mastarı temsil eden zamiri kullanarak hem belagat sanatını icra etmiş hem de kıraatlerdeki zamir kullanımıyla bir benzerlik kurmuştur. Bir diğer beyitte bu durum şöyle geçmektedir:

هَذَا سُرَاقَةٌ لِلْقُرْآنِ يَدْرُسُهُ وَالْمَرْءُ عِنْدَ الرُّشَا إِنْ يَلْقَاهَا ذِيبُ

“İşte bu, Kur'an'ı okuyup inceleyen Surâka'dır,

Ama insan, rüşvetle karşılaşınca bir kurda dönüşüverir.”

Müellif bu beyitte “يَدْرُسُهُ” fiilindeki “ه” zamininin mastara ya da mef'ûle dönebileceğini fakat burada mastara dönmesinin daha uygun olduğunu dile getirmiştir. Bunun sebebi cümledeki fiilin “lâm” harfiyle nesneye yönelmesi ve zaminin ikinci kez aynı nesneye dönmesinin mümkün olmamasıdır. Bu açıklamaların ışığında “فَيُهْدَاهُمْ اَفْتَدِهٖ” ifadesi de⁴⁸ “Onların rehberliğine uy.” anlamında olup fiilin kendisi mastarı karşıladığı için zaminin bu anlamı taşıdığı görülmektedir.

Hâ-i sekt'in uygulandığı “مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ” ve “سُلْطَانِيَّةٌ”⁴⁹ ile “مَا أَذْرَاكَ مَا هِيَّةٌ”⁵⁰ âyetlerinde geçen “ه” harfinin vasl halinde düşürülmesi, Arap dili açısından daha uygun görülmektedir. Çünkü bu kelimeler cümle sonlarında yer aldıkları ve anlam açısından tamamladıkları için vakıf yapılmaktadır. Bununla beraber bu tür ifadelerde vasl halinde bile “ه” harfinin korunması da dil kurallarına aykırı değildir. Zira bu kelimeler anlam bakımından tamamlanmış ve mısra sonu gibi durak oluşturdıkları için kâfiyeye benzetilerek vasl halinde de vakıf hâlinde olduğu gibi korunmuşlardır. Bu da Arap şiirinde kâfiyelerin hem vakf hem de vasl hâlinde değişmeden sabit kalmasına örnek teşkil etmektedir.⁵¹

Kıraat imamlarından Hamza, bu tür “ه” harflerinin bazı insanların şiir kâfiyelerini konuşma dilinde normal kelime gibi okumalarını delil göstererek vasl hâlinde tamamen düşürülmesi gerektiğini savunmuştur. Müellif bu durumun örneğini de şu şiirden istidlâl etmiştir:

وَاسْأَلْ بِمِصْقَلَةِ الْبُكَرِيِّ مَا فَعَلَ أَفْلِي اللَّوَمَ عَاذِلُ وَالْعَنَابُ

⁴⁶ el-En'âm 6/90.

⁴⁷ Fârisî, *el-Hücce*, 2/375.

⁴⁸ el-En'âm 6/90.

⁴⁹ el-Hâkka 69/28-29

⁵⁰ el-Kâria 101/10

⁵¹ Fârisî, *el-Hücce*, 2/376.

“Bekrî'nin kılıcını sor, ne yapmış (gör)!”

Azalt artık azarı ve sitemi! Ey kınayan (hâtun).”

Bu beyitte şiirin kâfiyesi sanki konuşma diliymiş gibi değerlendirilmiştir. Dolayısıyla vezinli ve ölçülü olmayan düz konuşma metninde kâfiyeye benzeyen durumlardan kaçınmak daha uygundur. Hamza ile kısmen aynı görüşü paylaşan Kisâî, “يَسَنَّة” ve “أَقْدَرَة” kelimelerinde “ه” harfini vasl hâlinde düşürmüş ancak diğer yerlerde koruyarak okumayı tercih etmiştir. Bu tutumu hem vakf hem vasl kurallarını bir araya getirme çabası olarak değerlendirilmiştir. Yani bu ve benzeri yerlerin bir kısmını kâfiyeye benzetip “ه” harfini korumuş, bazı yerlerde ise buna gerek görmemiştir. Kisaî'nin uygulamış olduğu bu usul dil açısından caiz kabul edilmiştir. Dolayısıyla “كِتَابِيَّة” gibi kelimelerde “ه” harfinin vaslda korunması yazıdan ziyade şiirsel yapıya ve kâfiyeye benzerlik ile ilgili olarak nitelendirebilir. Bu tür örneklerden hareketle, “كِتَابِيَّة” ifadesinin de vakıf niyetiyle vaslda “ه” ile okunması mümkündür.⁵²

Netice itibarıyla bu tür örneklerde kıraat farklılıkları sadece sesli veya sessiz okuma meselesi değil aynı zamanda anlamın, edebî yapının ve dilin icaz yönünün korunmasıyla doğrudan ilgilidir. Kıraat imamları bu farkları değerlendirirken Arap şiirindeki kâfiyelerin yapısını da göz önünde bulundurmuşlardır. Yukarıdaki şiirlerde görüldüğü üzere şairlerin zamirleri mastara döndürerek kullanması, kıraatlerdeki “ه” zahirinin de sadece gramatik değil şiirsel ve anlam yönünden de işlevsel olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da kıraat tercihlerini destekleyen şiirsel örneklerin dilsel öğelerle beraber aynı zamanda estetik bir tercihe dayandığını göstermektedir.

3.4. İsimlerin Farklı İ'rablı Okunması İle İlgili Kıraat İhtilafları

Kıraat imamlarının cümledeki kelimeleri farklı hareketlerle, tenvinli ve tenvinsiz, izâfetli ve izâfetsiz, takdimli ve tehirli okumaları, bu kelimelerin cümledeki görevlerini değiştirebilmektedir. Özellikle i'rabla ilgili olan ihtilaflar sonucunda kelimeler üzerinde mübtedâ-haber, mef'ûl, atıf, te'kid, sıfat, bedel, zamîr-i fasl, mastar, istisnâ, zem-medh ya da kelimenin müfred-cem' olması gibi dilbilgisel öge çeşitleri arasında geçişler yaşanmakta ve bu durum yorum farklılıklarına yol açmaktadır.⁵³

Ebû Ali, konuyla ilgili Tevbe sûresinin “هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ” (De ki: “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor.”) âyetinde⁵⁴ yer alan “أَذُنٌ” kelimesindeki kıraat ihtilafına dikkat çekmiştir. Buna göre “أَذُنٌ” kelimesini Nâfi' hariç tüm kıraat imamları “أَذُنٌ خَيْرٌ” şeklinde izafetle okurken, Nâfi' her iki yerde de sukûn ile “أَذُنٌ” şeklinde tercihte bulunmuştur.⁵⁵ Müellif, “أَذُنٌ” kelimesini şeddesiz okuyanların bu

⁵² Bu durum Arap dilinde meşru bir tercih olup üç-dört (ثلاثة أربعة) gibi sayılarda da benzer durum görülmektedir. Bu tür sayılarda vasıl vakf gibi yapılıdır. Örneğin “ثلاثة” kelimesindeki müenneslik tâ'si, vaslda “ه” hâlinde kalır ve “ثلاثة أربعة” şeklinde okunur. Normalde vaslda “هذه ثلاثك” denir ve “ت” telaffuz edilir. Fârisî, *el-Hücce*, 2/378.

⁵³ Çalışmanın kapsamı gereği yer verilemeyen diğer örnekler için bk. Fârisî, *el-Hücce*, 2/128-130, 2/338-340, 3/208-210, 3/175-180, 5/319-320, 5/372-374, 6/87-90, 6/451-453.

⁵⁴ “Onlardan peygamberi inciten ve ‘O her söylenene kulak veriyor.’ diyenler var. De ki: ‘O sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah’a inanıp müminlere güveniyor. Ve o içinizden iman edenler için bir rahmettir.’ Allah’ın resulünü incitenler için elem verici bir azap vardır.” et-Tevbe 9/61.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 310; Nîsâbü'rî, *el-Mebsût*, 227; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280.

tercihlerinden yola çıkarak, “عُنُقُ” (boyun), “طَنْبُ” (çadır ipi), “ظْفَرُ” (tırnak) gibi kelimelerde olduğu gibi Arap dilinde tahfif yapılabildiğini dile getirmiştir. Bu kelimelerin tekil ve çoğul hâlleri arasındaki yapısal uyum Arapçadaki tekil-çoğul sisteminin belirginliğini göstermektedir. “أُذُنٌ” kelimesi bu bağlamda “أَذَانٌ” şeklindeki çoğul yapısıyla hafifletilmiş kelimeler grubuna dahil edilebilir. Ek olarak bahse konu olan tartışmanın önemli bir yönü kelimenin hakiki anlamda bir uzuv mu yoksa mecaz anlamında mı kullanıldığı üzerinedir. Buna göre “أُذُنٌ” kelimesi kulağı ifade eden bir uzuv olsa da kişinin tamamı hakkında kullanılabilir. Nitekim Hâlîl b. Ahmed bir hayvan sadece ağız dişinin çıkmasından dolayı *nâb* olarak isimlendirilirken insanın da sadece bir organı üzerinden *kulak* şeklinde nitelendirilebileceğini ifade etmiştir. Bu mecaz türü uzvun tamamı temsil etmesiyle oluşan mecâz-ı mürsel örneğidir. Müellif, Arap şiirinde benzer mecazlara sıkça rastlandığını zikretmiş ve konuyla alakalı şair Cerîr b. Atiyye’nin (öl. 110/728 [?]) şu şiirini istişhâd etmiştir.⁵⁶

تَبَدُّوْا فُتُبْدِي جَمَالًا زَانَهُ حَفَرٌ إِذَا تَرَازَاتِ السُّودُ الْعَنَاقِبُ

“Görününce sergiler bir güzellik ki, onu haya süslemiştir,

Kara örümcekler (yaşlı kadınlar) sallandığında!”

Müellife göre bu beyitte kadın doğrudan değil sıfat yönüyle *örümcek* olarak betimlenmiştir. Yani burada “عَنْكَبُوتُ” kelimesi bir mecâz-ı mürsel olmayıp niteleyici bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır.⁵⁷ Buna benzer olarak bir diğer beyitte şu şekilde geçmektedir:

فَلَوْلَا اللَّهُ وَالْمَهْرُ الْمُقْدَى لَأَبْتُ وَأَنْتَ غُرْبَالُ الْإِهَابِ

“Allah’ın hakkı ve o kıymetli fidye develeri olmasa,

Seni şu delik deşik deri parçası gibiyken bile asla kabul etmezdim!”

Burada “غُرْبَالُ الْإِهَابِ” (elek gibi deri) ifadesiyle çokça yara almış zayıf ve deliklerle dolu bir beden tasvir edilmektedir. Yani bir kişinin vücudu delik deşik bir elek gibi tasvir edilerek yine uzuvdan bütün varlığa yönelen bir mecaz yapılmıştır.⁵⁸

Görüldüğü üzere yukarıda zikredilen şiir örnekleri Kur’an’daki “أُذُنٌ” kelimesinin kıraat ve anlamını destekler niteliktedir. Buna göre bahsi geçen kelime sadece bir uzuv anlamında değil bir diğer yönüyle fiilden türemiş sıfat olarak da anlaşılabilir. “أَذِنَ يَأْذُنُ” fiilinden türetilmiş olan “أُذُنٌ” kelimesi “çok dinleyen, sürekli kulak veren” kişi anlamında mübalağalı sıfat olabilir. Bu bağlamda “رَجُلٌ أُذُنٌ” ifadesi, her duyduğuna kanan, aşırı saf ve kulak kesilen kimseyi tanımlar. Kur’an’daki “وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا” ifadesi⁵⁹ ve hadislerde geçen “مَا أَذِنَ اللَّهُ لَشَيْءٍ كَأَذْنِهِ لِلنَّبِيِّ” (Allah hiçbir şeye, bir

⁵⁶ Fârisî, *el-Hücce*, 4/198.

⁵⁷ “Kadın ortaya çıkar, utanmasıyla güzelliği artar... Öyle ki, simsiyah örümcekler gibi kımlandığında...” Bu beyitte şair kadınları küçük, zayıf, çirkin ve önemsiz varlıklar olan “عَنْكَبُوتُ” (örümcekler) ile niteleyerek doğrudan değil vasıf (sıfat) olarak bir benzetme yapmıştır. “عَنْكَبُوتُ” kelimesi burada sıfat gibi işlenmiştir. Yani bir cismi, başka bir nitelik üzerinden mecazî yolla niteleme söz konusudur. Bu anlatım tarzı, “أُذُنٌ” kelimesinin mecaz olarak kullanılmasıyla benzerlik taşımaktadır. Fârisî, *el-Hücce*, 4/199.

⁵⁸ Fârisî, *el-Hücce*, 4/200.

⁵⁹ “Ve Rabbini dinleyip kendisine yaraşır şekilde boyun eğdiği zaman.” İnşikâk 84/2.

peygamberin sözünü dinlediği gibi kulak vermemiştir.)⁶⁰ sözü “kulak vermek, can kulağıyla dinlemek” anlamını destekler niteliktedir.

Yukarıda zikredilen iki beyitteki kullanım kelimenin isimden fiile, fiilden sığata ve sığattan mastar manasına doğru genişleyen anlam katmanlarını göstermektedir. Fârisî’nin aktardığı üzere bütün kıraat imamları “أَذُنٌ حَيْرٌ” şeklinde izâfetli olarak okumuştur. Buna karşılık hiç kimse “أَذُنٌ حَيْرٌ” şeklinde sıfat-mevsûf yapısıyla telaffuz etmemiştir. Esasen bu tercihin gerekçesi anlamın iyi bir kulaktan ziyade hayra kulak veren kimseyi ifade etmesidir. Yani bahsedilen kişi sadece dinleyen olmayıp dinledikleri arasında hayra kulak veren, iyiliği kabule meyilli olan biridir.⁶¹

Netice itibarıyla bu ve benzeri kıraat farklılıkları kimi zaman yalnızca lafzî değışiklikle sınırlı kalmamış anlam, yapı ve dil bilgisel düzlemde de önemli bir derinlik ve zenginlik ortaya koymuştur. Arap dilinde kelimenin kökeni, fiil ya da isim oluşu, sıfat mı yoksa mecaz mı olduğu ya da farklı okunması neticesinde müfred ya da cem’ olarak değışmesi gibi dilbilgisel unsurlar kıraat farklılıklarının anlam zenginliğini ortaya koymaktadır.

3.5. Fiil Vezninin Değışmesi İle İlgili İhtilaflar

Arap dilinde sülâsî ve mezîd fiillerin lehçelere göre farklılık göstermesi kıraat ilminin temel meselelerinden biridir. Bir fiilin farklı kabilelerde değışik bâblardan türeyebilmesi veya sülâsî-mezîd formlarda kullanılabilmesi, kıraat ihtilaflarının manaya taalluk eden kısımlarından birisidir. Ebû Ali bu tür ihtilafları çözümlerken özellikle Arap şiiri ve kabile lehçelerinden deliller getirerek yaygın kullanımları tespit etmeye çalışmıştır.⁶²

Konuyla alakalı temas edeceğimiz ilk örnek Hûd sûresinde “فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمْ” ifadesindeki⁶³ “فَعَمِيَتْ” fiilidir. Nâfi’, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım’ın râvisi Ebû Bekir Şu’be bahsi geçen fiili “ع” harfinin fethası ve “م” harfinin tahfifiyle sülâsî olarak “فَعَمِيَتْ”, Kisâî, Hamza ve Hafs “ع” harfinin dammesi ve “م” harfini şeddeli olarak tef’îl bâbından “فَعْمِيَتْ” şeklinde okumuşlardır.⁶⁴

Ebû Ali, burada “فَعَمِيَتْ” fiilinin iki manaya delalet edebileceği noktası üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi “عَمُوا عَنْهَا” (Ona karşı kör oldular/onu görmezden geldiler.) fiilin aslen insanların bir şeyi görememesi yani “göz ardı etmesi, fark edememesi” anlamında kullanılmış olmasıdır. İkincisi ise tıpkı rahmet (merhamet) nasıl “körleşmez” ama “Ona karşı kör olunur.” denebiliyorsa burada da uyarılar körleşmez ama insanlar “Uyarılara karşı kör olur.” şeklinde yorumlanabilir.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühre (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “Kitâbü’t-Tevhîd”, 2847; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-‘adl ‘ani’l-‘adl ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Salâtü’l-müsâfirîn” 234-792 .

⁶¹ Fârisî, *el-Hücce*, 4/201-202.

⁶² Çalışmanın kapsamı gereği yer verilmeyen diğer örnekler için bk. Fârisî, *el-Hücce*, 2/130-135, 3/110, 3/113-114, 3/364-368, 5/19-21, 5/279-280, 5/348-349, 5/412-413, 6/18-20, 6/215-216, 6/230-231, 6/281-282.

⁶³ Hûd 11/28.

⁶⁴ Nîsâbü’r, *el-Mebsûr*, 238; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/527; Dâni, *Kitâbü’t-Teyisr*, 124; Fârisî, *el-Hücce*, 4/321; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/288.

Dolayısıyla cümle anlam açısından mecazî manada olup bu durum Arapçada sıkça görülen bir kullanım şeklidir. Müellif, bu kullanıma şu şiiri istişhâd olarak getirmiştir.⁶⁵

تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مَدْخَلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعِ

“Orada öküzü görürsün, gölgesinin girişi başında,
Ve diğer kısmı ise tamamen güneşe doğru uzanır.”

Burada başı içerde olmasına rağmen öküzün bütünüyle güneşe maruz kalması mecazî anlatımı güçlendiren bir örnektir. Bununla beraber müellif, “فَعْمِيَّتْ” kıraatinde mananın “حَفِيَّتْ” (gizlendi) şekline hamledildiğini ve Arapların bunu şiirlerinde şu şekilde kullandıklarını nakletmiştir:

عَمَّ شَرَكُ الْأَقْطَارِ بَيْنِي وَبَيْنَهُ

“Onunla benim aramdaki ortaklık gizlendi, görünmez oldu.”

وَمُهِمَّةُ أَطْرَافِهِ فِي مُهِمَّةِ أَعْمَى الْهَدَى فِي الْخَائِرِينَ الْعَمَّةِ

“Uçsuz bucaksız bir çölün sonsuz ufuklarında,
Kaybolmuşlar arasında hidâyet de kör olmuş, kılavuzsuz kalmış!”⁶⁶

وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمٍ مَا فِي عَدِ عَمَّ

“Ama ben, yarın ne olduğunu bilmekten acizim, körüm.”

Sonuç olarak bahsi geçen kelimenin tahfif ile “فَعْمِيَّتْ” şeklindeki okuyuş, uyarıların görünmez olması yani gizlenmesi anlamını taşıırken, teşdid ile “فَعْمِيَّتْ” formundaki okuyuş bu durumu daha güçlü ve etkili bir fiil olarak ifade etmektedir. Arap şiirinde de körlük çoğu zaman gizlenme, bilinmezlik anlamında kullanılmıştır.⁶⁷ Yani şairler sıcaklığın, şaşkınlığın, geleceğin ve doğru yolun gizlenmesini âmâlık metaforuyla anlatmıştır. Bu, Kur’an kıraatindeki dilsel zenginliğin, şiir geleneğiyle nasıl iç içe geçtiğini ve her iki kaynağın birbirini nasıl beslediğini ortaya koymaktadır.

Konuyla alakalı bir diğer örnek Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen “يَحْسِبُهُمْ”⁶⁸ ve “تَحْسِبَنَّ”⁶⁹ fiilleridir. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî Kur’ân-ı Kerim’in tamamında bu iki fiili “س” harfinin kesresi ile (يَحْسِبُهُمْ – تَحْسِبَنَّ), İbn Âmir, Âsım ve Hamza ise fetha ile (يَحْسِبُهُمْ – تَحْسِبَنَّ) şeklinde kıraat etmişlerdir. Hafs, diğer kurrâdan farklı olarak iki vecih yapmış, önce fethayla daha sonra kesre ile okumuştur.⁷⁰ Bu kıraat farklılıklarını dilbilimsel yönden ele alan Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Zeyd’in görüşlerine atıfta bulunarak Arap dilinde her iki okuyuşun da kullanıldığını belirtmiş ve bu farklılıkları Arap şiirlerinden örneklerle desteklemiştir. Nitekim Benî Numeyr kabilesine mensup birinin kullandığı “حِسَابُكَ عَلَى اللَّهِ” ifadesini aktararak, Arapların bu kelimeyi “Hesabını Allah’a bırakmak.” anlamında kullandıklarını dile getirmiştir. Konuyla alakalı şu şiiri istişhâd etmiştir:⁷¹

⁶⁵ Fârisî, *el-Hücce*, 4/322.

⁶⁶ Burada “الْهَدَى” (doğru yol) gözle görülmez bir şey olduğu için ona a’mâ (kör) demek aslında onun gizlenmesi anlamında mecazî kullanım olarak nitelendirilmiştir. Fârisî, *el-Hücce*, 4/323.

⁶⁷ Fârisî, *el-Hücce*, 4/323-324.

⁶⁸ “وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ” Âl-i İmrân 3/180.

⁶⁹ “يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ” el-Bakara 2/273.

⁷⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 190-191; Nîsâbü’rî, *el-Mebsût*, 154; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/317; Dâni, *Kitâbü’t-Teysîr*, 84.

⁷¹ Fârisî, *el-Hücce*, 2/402.

عَلَى اللَّهِ حُسْبَانِي إِذَا النَّفْسُ أَشْرَفَتْ عَلَى طَمَعٍ أَوْ خَافَ شَيْئًا ضَمِيرُهَا

“Allah’a bırakıyorum hesabımı, ne zaman ki ruhum,
Bir umuda yeltense ya da içindeki sırlar korkuya düşse!”

Müellif, bu şiirde geçen “حُسْبَانِي” kelimesinin kıraatlerdeki farklı okunan “س” harfinin tartışmasının dilsel temelini gösterdiğini zikretmiştir. Ona göre dilbilimsel olarak “يَحْسُبُهُمْ” şeklindeki fethalı okuyuş kıyasa daha uygundur. Çünkü Arapçada (فَرَّقَ-يَفْرُقُ، شَرَبَ-يَشْرَبُ) gibi mâzi fiiller “فَعَلَ” kalıbında geldiğinde muzâri fiili “يَفْعَلُ” şeklinde okunmaktadır. Buna karşın “يَحْسِبُ” formundaki kesreli okuyuş istisna olup her ne kadar dilde var olsa da diğer yaygın kıraate nazaran kıyas dışıdır.⁷²

Sonuç

Ebû Alî el-Fârisî, yaşadığı dönemin önde gelen dil ve kıraat âlimlerinden biri olarak yalnızca rivayetle yetinmeyip kıraat vecihlerini dilbilimsel temellere dayandırma konusunda önemli katkılar sunmuştur. Onun *el-Hücce* adlı eseri kıraat farklılıklarını açıklarken Arap dilinin nahiv, sarf ve lehçe özelliklerini derinlemesine analiz eden sistematik bir yaklaşım sergilemektedir. Müellifin Arap şiirinden delil getirme yöntemi ise hem klasik dilcilerin metodunu devam ettirmesi hem de bu yöntemi kıraatlerin dilsel meşruiyetini göstermek için kullanması açısından önem arz etmektedir. Fârisî’nin istişhâd yöntemi sadece dilsel yapıyı desteklemekle kalmaz aynı zamanda kıraatlerin fonetik ve anlam düzeyindeki yerini de ortaya koyar. Onun bu yönüyle Basra ekolünün ilmî mirasını sürdüren ve kendi dönemindeki dilsel meseleleri eleştirel bir gözle değerlendiren önde gelen bir dilci kimliği taşıdığı açıktır.

Ebû Alî el-Fârisî’nin *el-Hüccet* adlı eseri, kıraat ilmi ile Arap şiiri arasında kurduğu sistematik ilişkiyle dikkat çekmektedir. Müellif, kıraat farklılıklarını ele alırken bu okuyuşların yalnızca rivayet zincirine dayanan geleneksel kabul biçimleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda Arap dilinin doğal yapısı ve şiirsel estetiği temelinde de gerekçelendirilebileceğini savunmuştur. Onun yaklaşımı, kıraatlerin dilsel meşruiyetini ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda bu farklılıkların Arap şiirinde karşılık bulduğunu göstererek edebî yönünü de açığa çıkarmıştır. Fârisî’nin kıraatleri desteklerken başvurduğu şiirsel örnekler, bir dilci olarak onun yalnızca gramer kurallarını değil şiirin fonetik yapısını, vezin düzenini, anlam ilişkilerini ve mecaz alanlarını da derinlemesine kavradığını ortaya koymaktadır. O, şiiri yalnızca bir süs unsuru olarak görmemiş kıraatlerin anlam boyutunu derinleştiren, telaffuz tercihlerine açıklık getiren ve dilin dinamik yapısını gösteren bir kaynak olarak kullanmıştır. Bu yönüyle müellif, kıraat farklılıklarını açıklarken bir yandan Arap dilinin ses ve yapı özelliklerine vurgu yapmış diğer yandan bu özelliklerin şiir içerisinde nasıl yaşatıldığını göstererek kıraatleri estetik ve dilsel bir bağlam içinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla, müellif kıraatleri yalnızca birer rivayet biçimi değil Arap diliyle bütünleşip şiirle anlam kazanan ve dilin iç mantığına dayanan okuma biçimleri olarak ele alarak bütüncül bir bakış açısı geliştirmiştir.

Kıraat çalışmalarında genellikle rivayet zincirlerine ve sahlilik tartışmalarına yoğunlaşıırken bu eser kıraatlerin arka planında işleyen dilsel ve edebî mantığı açığa çıkarmaktadır. Bu yönüyle araştırmamız, kıraat ilminin yalnızca bir nakil disiplini değil aynı zamanda nazarî temellere

⁷² Fârisî, *el-Hücce*, 2/403.

dayanan, disiplinler arası bir alan olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede Arap dili, belâgat, şiir ve Kur'an ilimleri arasındaki kurulan bağlantılar Kur'an kıraatinin anlam dünyasına katkı sağlayarak metnin daha derin bir şekilde anlaşılmasına olanak tanımaktadır. Çalışmanın dikkate değer yönlerinden biri, kıraat vecihlerinin tahlilinde gösterilen kavrayış derinliğidir. Lafzın değişimiyle birlikte mana alanında ortaya çıkan farklılıklar, yalnızca gramer düzeyinde değil, ayetin anlam dünyasında da yeni açılımlar doğurmaktadır. Bazı okuyuşlarda fiilin bâbı değişmekte, failin yönü dönüşmekte ya da zamirin konumu farklılaşmakta bu da ayetin muhatabını, maksadını ve vurgusunu yeniden şekillendirmektedir. Müellifin bu tür vecihleri, şiirdeki istimal örnekleriyle desteklemesi, kıraatlerin keyfî tercihler değil, Arap dilinin istikrarlı örfüne dayanan mütevatir birikimler olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak *el-Hücce'de* ortaya konan dilsel çözümlemeler, kıraat ilminin rivayetle sınırlı olmayan, derinlikli bir dil yorumunun parçası olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, kıraat-edebiyat-dilbilim kesişiminde yer alan özgün bir katkı sunmakta, Kur'an kıraatlerinin anlam üretiminde şiirin, sesin ve gramerin nasıl birlikte işlediğini ortaya koyarak bu alanlara yönelik akademik ilgiyi yeniden canlandıracak güçlü bir arka plan sunmaktadır.

Kaynakça

- Akdağ, Ersin. *Ebû 'Alî El-Fârisî ve "el-İdâh el-'Adudî" Adlı Eserinin İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997),. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm*. thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Bakır, Sami. *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit -El-İğfâl Eseri Örneği-*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çiftçi, Ali. "Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 31 (Aralık 2016), 131-177.
- Dabba', Ali Muhammed. *Semîru't-tâlibîn fî resmi ve dabtî'l-Kitâbi'l-Mubîn*. Mısır: Matbaatu Abdulhamid Hamed Hanefî, ts.
- Dabbâ', Nûreddîn Alî b. Muhammed b. Hasen. *el-İdâ'e fî beyânî usûli'l-kırâ'e bi'n-nisbe li'l-kurrâ'i'l-'aşere*. Mısır, 1357.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr. *Kitâbü't-Teyisîr fî'l-kırâ'âtî's-seba'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.
- Dayf, Şevki. *Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr Vülid. *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fî'l-meşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min hurzi'l-emânî*. ed. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire, 1402.
- Enbârî, Kemâleddin. *Nüzhetü'l-elibba' fî tabakâtî'l-etibba'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405.
- Ertan, İlhan. *Ebû Alî El-Fârisî'nin el-İdâh Fî'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Âyetlerin İncelenmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdulgafir b. İsmail Abdulgâfir. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahveci Beşir - Cuveycabi. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Ma'mûn li't-Turâs, 1413.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-a'suru'l-'Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1401.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Matbûâtî'l İslâmiyyeti, 2002.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sikâfe, 1972.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zemân*. Beyrut: Dâr-u Sadır, 1978.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'at*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l- İmâd, Ebu'l-Felah. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*. thk. Muhammed ed-Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hasan el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1985.
- İbnü'l-Cezerî. *Gâyetü'n-nihâye fi tabâkâti'l-kurrâ'*. Mektebetü İbn-i Teymiye, 1351.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire/Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi/Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1406.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417.
- İbrâhîm Mustafâ. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Mısır: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 1425.
- Kâdî, Abdülfettah b. Abdulganî b. Muhammed. *Abdülfettah b. Abdulganî b. Muhammed el-Kâdî, el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâ'ati's-seb'*. Medine, 1983.
- Kalaç, Habip. "Ebû 'Alî el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kiraat Olgusu". Van İlahiyat Dergisi 11/19 (Aralık2023), 138-154. <https://doi.org/10.54893/vanid.1286034>.
- Kılıç, Mustafa. "Kiraat İminde Hâ-i Sekt". Usul İslam Araştırmaları 35/35 (Mayıs2021), 21-54. <https://doi.org/10.56361/usul.877878>.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârisî'nin Et-Tekmile Adlı Eserindeki Metodolojisi ve Sarf İlmine Dair Görüşleri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Lebdî, Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemü'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1405.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'ati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Eseriyye, 1984.
- Mukrim, Abdulâl Salim. *Kırâ'atu'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi'd-dirâseti'n-Nahviyye*. Müessesetu'r-Risale, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihran. *el-Mebsût fi'l-kırâ'ati'l-aşr*. thk. Sebî' Hamza Hâkimî. Şâm: Mecma'u'l-Luğa el-Arabiyye, 1981.
- Özbalıkçı, M. Reşit. "Ebû Alî el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

- Özdemir, Sevim. “Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”. *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015), 1-15.
- Özdemir. *Ebu Ali el-Farisi ve Nahiv İlmindeki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1999.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Selkînî, Abdullah Muhammed. *Abdullah b. Abbas ve medresetuhu fi't-Tefsîr*. Dâru's-Selâm, 1986.
- Sîbeveyhi, Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü Hanci, 1988.
- Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vu'ât tabakâtî'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l Asriyye, ts.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl. *Ebû Ali el-Fârisî hayâtuhu ve mekânetuhu beyne e'immeti tefsîri'l-'Arabiyye ve âsâruhu fi'l-kırâât ve'n-nahv*. Cidde: Dâru'l-Matbû'âtî'l-Hadîse, 1989.
- Tehânevî, Muhammed 'Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. Dr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulkerîm İbrâhîm el-Azbavî. 4 Cilt. Kuveyt, 1422.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 18 cilt. Beyrut: Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Pen in the Eyes of Andalusian Poets: an Objective Study

Mohammed Yusef Ibrahim Banat ^{1,a,*}

¹ al-Quds University, Faculty of Arts Department of Arabic Language Jerusalem/ Palestine

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 29/01/2025

Accepted: 04/06/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This research seeks to illustrate how Andalusian poets described the pen. The significance of this research stems from how pen is described in Andalusian poetry and the collateral artistic simile. Towards this end, conspicuous models from different eras were selected, and comparison between them was made in order to identify agreements and differences as well as to pinpoint the most frequent simile based on the formal aspect. Moreover, the pen's description implied moral and human dimension to emphasize its features, movements, and characteristics. The research came as an introduction of a presentation I gave about the importance of the research, its objectives, previous studies, the methodology followed in the analysis process, and the review of the material collected from literature, history references and poets' verses. I devoted the preface to the importance of the pen in the life of nations and its great impact in preserving human heritage, as well as shedding light on the interest in pen in both poetry and prose. I divided the research into two sections, each of which included subheadings: The first section included virtues of the pen, the pen as an appreciated gift among friends, the conflict between the sword and the pen, praising those engaged in writing while describing their pens in particular, and finally, and finally riddles on pen as an entertainment. The second section deals with imageries used by poets in describing the pen in both traditional and innovative contexts, among which are the images of war and its tools, the lover, the infant, the image of the snitch, and finally the image of the diver. The research concluded with a number of findings, the most important of which was that the Andalusian poets employed the same images and similes used by their predecessors in describing the pen and the ink's color. The most frequent attributes of pen yellowness, thinness, snitch, tears, saliva, nectar, honey, colocynth, spears, arrows and swords. They also consolidated a large number of images and similes in their poems, which indicated their broad imagination. The most common images they used in describing the pen are the image of exhausted lover who was overtaken by the disease, while utilizing characteristic of thinness and the flow of tears in their similes, in addition to war and its tools, as well as the leading knight and his actions of hit-and-run, as if depicting real scenes. The research also concluded that Andalusian poets used metaphors and similes describing the pen, which in turn conferred a wide spectrum of pen's depictions. Despite their being imitators to some extent, poets were also innovators in depicting several images and similes of a pen.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Pen, Spear, Sword, Pen, Ink, Image, Riddle.

Endülüslü Şairlerin Gözünde Kalem: Konulu Bir İnceleme

Süreç

Geliş: 29/01/2025

Kabul: 04/06/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu araştırma, Endülüslü şairleri arasında kalemin tasvir edilmesi olgusunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın önemi, Endülüslü şiirinde kalemin betimlenmesini ele alması ve şairlerin tasvirde kullandıkları sanatsal imgelerin estetik yönlerini vurgulaması bakımından öne çıkmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için araştırmada farklı dönemlerden açıklayıcı örnekler seçilmiş, şairler arasında karşılaştırmalar yapılarak tasvir yöntemlerindeki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuş, ayrıca biçimsel ve anlam bakımından en yaygın benzetmelere odaklanılmıştır. Özellikle kalemin insana özgü niteliklerle donatılması yoluyla onun karakteristik özelliklerinin ve gerçekleştirdiği hareketlerin vurgulanması konularına odaklanılmıştır. Araştırma, konunun önemine, hedeflerine, önceki çalışmalara ve kullanılan analiz yöntemine değinen bir girişle başlamaktadır. Bu bölümde, edebiyat ve tarih kitapları ile şairlerin divanlarından toplanan materyallerin değerlendirilme yöntemi de açıklanmıştır. Önsöz bölümünde ise kalemin medeniyetlerin hayatındaki önemi, insanlık mirasının korunmasındaki rolü ve edebi gelenekte (hem şiir hem de nesir alanında) kaleme verilen değere dikkat çekilmiştir. Çalışma, iki ana bölüme ayrılmıştır ve her bir bölüm çeşitli alt başlıklar içermektedir. Birinci bölüm, kalemin faziletlerini açıklamakla başlamış, titizlikle seçilmiş kalemlerin dostlar arasında hediye olarak değiş tokuş edilmesi geleneğini ele alarak bu hediyeye ve hediye edilen kişiye duyulan derin takdiri göstermiştir. Ardından, kılıç ile kalem arasındaki mücadele ve yazarların, özellikle de kâtiplerin ve hattatların, mesleklerine duydukları övgü konu edilmiştir. Son olarak, kalemin o dönemde bir eğlence aracı olarak bilmece ve bilmeceli ifadelerde nasıl kullanıldığına değinilmiştir. İkinci bölüm, Endülüslü şairlerinin kalem tasvirlerinde kullandıkları imgelerin kaynaklarını, geleneksel ve yenilikçi yaklaşımlar çerçevesinde incelemektedir. Bu bağlamda, en öne çıkan imgeler arasında savaş ve savaş aletleri, âşık figürü, bebek, gammaz (dedikoducu) ve dalgıç gibi temalar bulunmaktadır. Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, Endülüslü şairlerinin kalem ve mürekkep tasvirlerinde kendilerinden önceki şairler tarafından kullanılan imgeleri ve benzetmeleri büyük ölçüde benimsedikleridir. Şairlerin en sık kullandıkları nitelemeler arasında sarılık, zayıflık, gammazlık, gözyaşı, tükürük, bal, acı kabak (hanzal), mızrak, ok ve kılıç gibi unsurlar yer almaktadır. Ayrıca, şairler, beyitlerinde ve kısa şiirlerinde oldukça geniş bir hayal gücü sergileyerek sayısız imge ve benzetme kullanmışlardır. Kalem tasvirlerinde en çok öne çıkan sahne ise hastalığa yenik düşmüş, gözyaşları içinde zayıf düşen âşık figürüdür. Bunun yanı sıra, savaş ve savaş aletleri ile süvari ve kumandan tasvirleri de dikkat çekicidir; hatta bu betimlemeler, sanki gerçek savaş sahneleri canlandırılıyormuş izlenimi vermektedir. Sonuçlardan bir diğeri de Endülüslü şairlerinin kalem tasvirlerinde isti'âre, teşbîh ve bedî' sanatları kullanmış olmalarıdır. Bu edebi sanatlar, şairlerin kaleme dair çizdikleri imgeleri daha canlı ve etkileyici hale getirmiştir. Ayrıca bazı imgelerde eski şairleri taklit etmiş olsalar da yeni imgeler oluşturarak tasvir kaynaklarını çeşitlendirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kalem, Mızrak, Kılıç, Mürekkep, İmge, Bilmece.

القلم في عيون شعراء الأندلس: دراسة موضوعية

ملخص

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن ظاهرة وصف القلم لدى الشعراء الأندلسيين، وتأني أهميته من كونه يتناول وصف القلم في الشعر الأندلسي خاصة، مع التركيز على إبراز جماليات الصور الفنية لدى الشعراء في الوصف. وتحقيقاً لهذه الغاية اقتضت ضرورة البحث اختيار نماذج كاشفة من مختلف الحقب، وعقد مقاربات بين الشعراء بغية تبيان أوجه الاتفاق والاختلاف في طرائقهم في الوصف، وإظهار أكثر الصور دوراً في التشبيه القائم على الجانب الشكلي الحسي، وكذلك الجانب المعنوي من خلال إسباغ الصفات الإنسانية على الموصوف (القلم)؛ من أجل إبراز ملامحه، وما يقوم به من حركات وأفعال. وقد جاء البحث في مقدمة تحدت فيها عن الأهمية والأهداف والدراسات السابقة والمنهج المتبع في عملية التحليل واستعراض المادة التي تم جمعها من كتب الأدب والتاريخ ودواوين الشعراء. وخصّصت التمهيد للحديث عن أهمية القلم في حياة الأمم وأثره الكبير في الحفاظ على التراث الإنساني، وكذلك تسليط الضوء على الاهتمام بالقلم في الجانبين الشعري والنثري على حدّ سواء، وجعلت مدار البحث في قسمين، وأدرجت تحت كلّ واحد منهما عنوانات فرعية: اشتمل القسم الأول على تبيان فضل القلم، وتهادي الأعلام المختارة بعناية بين الأصدقاء، بما يظهر عميق تقديرهم للهدية والمهدى إليه، وكذلك تبيان ما بين السيف والقلم من صراع، ومدح المشتغلون بحرفة الكتابة ووصف أقلامهم على وجه الخصوص، وأخيراً تناول الباحث موضوع الألغاز بالقلم كوسيلة من وسائل التسلية آنذاك. أما القسم الثاني فتناولت فيه الحديث عن مصادر الصورة لدى الشعراء في وصف القلم في الإطارين التقليدي والمبتكر، ويأتي في مقدمتها صورة الحرب وأدواتها، وصورة العاشق، وصورة الرضيع، وصورة الواشي، وصورة الغوّاص. وخلص البحث إلى عدد من النتائج، ويأتي في مقدمتها أن الشعراء الأندلسيين وظّفوا الصور والتشبيهات ذاتها التي استخدمها السابقون في وصف القلم ولون المداد، ومن أكثر الصفات دوراً على ألسنتهم: الصفرة، والنحول، والواشي، والدّمع، والرّيق، والرّضاب، والعسل، والحنظل، والرّماح، والسّهام، والسّيوف، وغيرها، يضاف إلى ذلك أنهم حشدوا في أشعارهم عدداً كبيراً من الصور والتشبيهات، وهذا يدلّ على خيالهم الواسع، ولعلّ أكثر المشاهد حضوراً لديهم في وصف القلم، مشهد العاشق المضنى الذي استبدّ به المرض، متّكئ على صفة النحول وانحمار الدّموع في تشبيهاتهم، إضافة إلى الحرب وأدواتها، فضلاً عن الفارس القائد وما يقوم به من كَرّ وفرّ، وكأنا نقف أمام مشاهد حقيقية. وخلص البحث كذلك أنّ الشعراء الأندلسيين اعتمدوا في وصف القلم على الاستعارات والتشبيهات والمحسنات البديعية، وهذه بدورها ساهمت في تلوين اللوحات التي رسموها للقلم، يضاف إلى ذلك أنهم جدّدوا في تشكيل مصادر الصورة، وإن كانوا مقلّدين في بعضها.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، القلم، الرّمح، السّيف، المداد، الصورة، الألغاز.

المقدمة

القارئ لمصادر الأدب عامة ودواوين الشعر خاصة يلتفت إلى ظواهر معينة طرقها الشعراء وأكثرها من الخوض فيها تمريناً للقريحة، وإثباتاً للقدرة على البديهة والارتجال، ومن الظواهر الألفنة للنظر ظاهرة وصف القلم، فكانت مرتعاً خصباً لدى الشعراء، ولا سيما أنه رفيق درهم، وعليه المعول في حفظ نتاجهم وذيق أخبارهم، فراحوا يصفونه بأروع الأوصاف، ويبينون فضله، ويرزون مكانته، ويعلون شأنه.

تناول البحث صورة القلم عند الشعراء الأندلسيين الذين خصّوه بالوصف، وقد انتقى الباحث نماذج مختلفة تمثل مختلف عصور الأدب الأندلسي، والسبب في عمومية العنوان يعود إلى أنّ مادة البحث جاءت موزعة على فترات تاريخية مختلفة، وهي مبنوثة في عدد لا بأس به من مصادر الأدب ودواوين الشعر في مختلف الحقب، دون أن تكون هذه الظاهرة قاصرة على حقبة زمنية بعينها.

وتكمن أهمية البحث في الكشف عن إسهامات الشعراء الأندلسيين في وصف القلم من خلال الوقوف على نماذج عديدة ودراساتها وتحليلها، وتبيان الجديد الذي أتوا به من صور وتشبيهات خاصة، والوقوف عند الألفاظ والمعاني والصّور التي طرقها سابقوهم عامة.

ويهدف البحث إلى تحليل عناصر الصورة المرسومة للقلم وتفتيتها، ورسم أبعادها، والكشف عن مصادرها وتبيان جمالياتها في إطار الصّور التقليدية والمبتكرة.

وقد ارتأى الباحث ترتيب بحثه وتنظيمه في مجموعة من العنوانات تسهياً على القارئ، وتلافياً للتكرار، وجعله في قسمين: اقتصر الأول على الحديث عن فضل القلم، والتّهادي، وموازنة ما بين السيف والقلم، ومدح الكتاب وتبيان فضلهم، والألغاز. أمّا القسم الثاني فخصّ للحديث عن مصادر الصّورة، وقد سبق الحديث عن القلم بتمهيد مقتضب، وأُعقبَ بخاتمة، وبُثبت للمصادر والمراجع.

وبالنظر إلى الدراسات السابقة وجد الباحث أنّ هناك دراسات عديدة تناولت قضية المفاضلة بين السيف والقلم من الجانب الثّري، فضلاً عن أبحاث أخرى في إطار الشعر، ومن ذلك: "الأفضلية بين السيف والقلم في الشعر العربي" لحسن شهاب الدين، المنشور في مجلة دار اليمامة، المجلد (٥٥)، العدد (١٢، ١١)، من العام ٢٠٢٠، وبحث مطوّل لعصام ضيف، بعنوان: "صورة القلم في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه، دراسة نقدية"، وقد نشر في مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد (٣٦)، في العام ٢٠٢١ م. ومن الأبحاث المتصلة بهذا الموضوع ما كتبه حياة شتواني بعنوان: "أصداء الكتابة وأدواتها في الشعر الأندلسي". وهو متوفّر على الشبكة العنكبوتية.

وبعد اطلاع الباحث على هذه الدراسات تبين له أنّها تختلف عن البحث الذي سيقوم به في أمرين: الأوّل متعلّق بالمادّة التي قامت عليها الدراسات السابقة، من حيث كون المادّة المنتخبة فهي مشرقية صرفة، ما عدا الجزئية التي وقف فيها الباحث عصام ضيف على صورة القلم عند الشاعر الأندلسي ابن عبد ربّه. والثاني متّصل بدراسة الباحثة حياة شتواني، إذ جاءت في إطار من العموميّات، فضلاً عن افتقارها إلى التحليل المعمق، إذ اقتصر على استعراض المادّة فحسب.

وبالنظر إلى المنهج المتبع في هذا البحث، فقد اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ إذ إنّ الأنسب لمثل هذا النوع من الأبحاث، إضافة إلى الاستعانة بالجانب الجمالي في الكشف عن مواطن الجمال الواردة في النماذج الكاشفة التي انتخبها الباحث.

ولا بأس أن نشير إلى أنّ للقلم منزلة سامية ومكانة عظيمة لدى الأمم والشعوب جميعها باعتباره أداة لحفظ تاريخها ونتائجها الإنساني الخالد على مرّ الأزمان، وقد شرفه الله بالذكر في محكم التنزيل في آيات عديدة^١، وخصّه تكريماً وتشريعاً بسورة القلم.

والمسافر مع كتب الأدب عبر العصور يجد أنّ الشعراء اهتموا كثيراً بوصفه، وأكثرها من الحديث عن الكتابة وأدواتها، وكذلك الخطّ.

إضافة إلى الكتاب ممّن عملوا في ديوان الإنشاء واحترفوا صنعة الكتابة، فسجّلوا في وصفه عبارات نثرية؛ أبانوا فيها عن علو منزلته وعظيم قيمته، وهذه العبارات ظلّت خالدة أبد الدهر، وتناقلتها الأجيال جيلاً بعد جيل، وما من كتاب أتى فيه ذكر القلم، إلّا وذكر صاحبه شيئاً من الأقوال التي قيلت فيه^٢.

^١ انظر: سورة القلم ٦٨/١، آل عمران ٤٤/٣، العلق ٩٦/٤.

^٢ من بين الأقوال التي قيلت في القلم: "القلم أنف الضمير"، "القلم سفير العقل"، "عبرات الأقلام في حدود كتبها أحسن من عبرات الغواني في صحو خدودها"، "الأقلام مطايا الفطن"، وغير ذلك من العبارات المبثوثة في بطون الكتب التي يطول حصرها في هذا المقام.

وينبغي الإشارة إلى أنّ الاهتمام بالحديث عن وصف القلم لم يكن مقتصرًا على الشعر فحسب، بل شمل النثر أيضًا، والمطالع لكتب الأدب خاصّة يجد نصوصًا نثرية في وصف الأقلام غاية في الروعة، وكذلك قطعًا أخرى جاءت على هيئة مراسلات إخوانية في استهداء الأقلام. وفي هذا الصدد لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هناك مقامات ألّفت في وصف القلم، كمقامة الرّصافي البلسني، وصنّفت كذلك الرّسائل الدّهنية في المفاضلة بين السيّف والقلم لأدباء مشاهير من المشارقة والأندلسيين، أمثال: ابن الوردی (ت. ١٣٨٤/٧٤٩)، وابن نباتة (ت. ١٣٦٧/٧٦٨)، وابن برد الأصغر، غير أنّ مدار هذا البحث سيقصر على نماذج شعرية لشعراء أندلسيين.

والحديث عن القلم وأدوات الكتابة يطول في تضاعيف مصادر الأدب عبر العصور، وإن بدا مكروّرًا في بعضها، إذ أفرد أصحابها أبوابًا أو أجزاء من كتبهم للحديث عن الكتابة، وخصّوا أدواتها بحديث مستفيض، ومن أمثلة ذلك: كتاب "عيون الأخبار" و"أدب الكاتب" لابن قتيبة (ت. ١٨٨٩/٢٧٦)، و"أدب الكاتب" للصّولي (ت. ٩٤٨/٣٣٦)، و"محاضرات الأدباء" للرّزّاز الأصفهاني (ت. ١١٠٨/٥٠٢)، و"إحكام صنعة الكلام" لأبي القاسم الكلاعي (ت. منتصف القرن السادس الهجري)، وغيرها من الكتب.

وبعد هذا المهّاد المقتضب، ارتأى الباحث أن يقسّم الحديث عن القلم من خلال محاور محدّدة المعالم، دون أن يكون هناك تكرار في الأمثلة المنتقاة، مع الحرص على تنوّع العناوين بحيث تشمل أهداف البحث، وقد جاءت القسمة على النحو الآتي:

١. القسم الأول: القلم في عيون الشعراء

كثيرون هم الشعراء الذين تناولوا وصف القلم على امتداد عصور الأدب، والتأظر في بطون الكتب ودواوين الشعراء يقف على مادّة غزيرة من الأشعار التي تناولت وصف القلم لشعراء مختلفين، وفي حقب مختلفة، وفي هذا إشارة واضحة إلى اهتمام نفر كبير منهم بوصفه، كونه عدّتهم وسلاحهم في مواجهة خصومهم، فضلًا عن كونه أداّتهم في التعبير عن حوائجهم وأغراضهم، دون أن ينسوا فضله، فلولا لما وصل إلينا هذا التراث الخالد من نتاج قرائحهم وعظيم إبداعهم. وبمنظرة فاحصة إلى ما قدّمه هؤلاء النفر من الشعراء، نجد مادة خصبة جديرة بالبحث والدراسة، وهذا ما دفع الباحث إلى الوقوف عند المضامين الآتية.

١،١ فضل القلم

التفت الشعراء والأدباء إلى تبيان فضل القلم، واختلفت طرائقهم في التعبير عن ذلك، الكتاب منهم خاصّة، أولئك الذين أدمنوا على ملازمة الكتب، وأطالوا مجالسة المحابر والأقلام والدّفاتر، فبعد الملك بن إدريس الجزيّ الكاتب (ت. ١٠٠٤/٣٩٤) يرى أنّ السّعي لتحقيق المفاخر والمجد والسيادة يكون من خلال القلم، بخلاف ما ذهب إليه آخرون في أنّه لا يكون إلّا بالقوّة والسّلاح والخيل الضّامرة التي تقطع الأرض طولًا وعرضًا لتحقيق المبتغى. يقول من قصيدة طويلة بعثها من السّجن إلى ابن له موصيًا إيّاه بالتّمسك بالعلم والأقلام والدّفاتر^٣:

[الكامل]

فَاسْأَلْكَ سَيِّلَ الْمُقْتَنِينَ لَهُ تَسْدُ إِنَّ السَّيَادَةَ تُقْتَنَى بِالْدَفْتَرِ
وَبِضُمِّرِ الْأَقْلَامِ يَبْلُغُ أَهْلُهَا مَا لَيْسَ يُبْلَغُ بِالْعِتَاقِ الضُّمَرِ

وقد أجمل حمد بن حمدون بن عمر القيسي القرطبيّ (ت بعد ١٠٣٩/٤٣٠) الحديث عن صفة قلم العالم خاصّة، فأرأسه حادّ على الدّوام استعدادًا لحفظ العلوم النّافعة، طائع لله في ركوعه وسجوده. وهذه السّطور المرصوفة لا تتشكّل إلّا بعد عميق غوص لاستخراج ما في هذه العلوم من معاني وقيم سامية؛ وكأنّ القلم غوّاص يستخرج درر الكلام، ويُدوّنّها على السّطور في تناسق عجيب. يقول^٤: [مجزوء الرّمّل]

قَلَمٌ حَادٌّ شَبَبَاهُ لِكِتَابِ الْعِلْمِ خَاصٌ

^٣ أحمد بن يحيى الضّبيّ، بغية الملتزم في تاريخ رجال الأندلس (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٩)، ٤٨٨/١. الضّمّر: جمع ضامر، وهي التحيلة الرّقيقة.

ابن منظور، اللسان (ضمير). العتاق: الخيل الكريمة. ابن منظور، اللسان (عتق).

^٤ ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣)، ١٤١/١.

طَائِعُ اللَّهِ جَلَّ الْـ
كُلَّمَا حَطَّ سُوْطُورًا
لَهُ، لِلشَّيْطَانِ عَاصُ
بِمَعَانِي الْعِلْمِ عَاصُ

وللقلم سحره الخاص في الكشف عن مكنون الضمائر وما فيها من خفي أسرار، فيبوح فاضحاً كل ما هو مكتوم، وقد أبدع الشاعر في هذا التشبيه مستحضراً صورة الدمع الذي يتحدّر على صفحتي حدّ العاشق، فسرعان ما يفضحه، وكذا القلم يبدو عاشقاً حزيناً عندما تنهل دموع الحبر من رأسه. وله فضل في تواصل الأمم، فلولاه ما دوّنت الكتب، وضاعت العلوم واعتراها النسيان، وما نقل الخلف عن السلف منها شيئاً. والتفت محمد بن أبي الحسين الطّاري إلى لون المداد وابتدع تشبيهاً آخر قارب فيه بين شدة سواد المداد وبريقه، وسواد الشّعْر الثّابت على صفحة الحدّ. يقول^٥:

يَنْشُرُ سِرَّ الضَّمِيرِ عَامِلُهُ
لَوْلَاهُ مَا قُيِّدَتْ وَلَا انْطَلَقَتْ
كَأَنَّ أَنْقَاسَهُ بِنَاصِعِهَا
كَالذَّمْعِ يُبْدِي سَرَائِرَ الْكَفِّ
عَلَى اللَّيَالِي مَآثِرُ السَّلَفِ
سَوَادُ شَعْرِ فِي الْخَدِّ مُنْعَطِفِ

والقلم سفير ينقل أخبار البلاد ويصل بينها دون أن يخطو خطوة واحدة، وبفضله تقترب المسافات، ولولاه ما تواصل القاصي مع الدّاني. يقول أحمد بن درّاج (ت. ٤٢١/١٠٣٠)^٦: [الطّويل]

يُبَلِّغُ شَرْقَ الْأَرْضِ أَنْبَاءَ غَرْبِهَا
وَلَمْ يُرَ عَنْ فِتْرِ الْبِنَانِ انْتِقَالُهُ

وللقلم فضل في الكشف عمّا بداخل الإنسان، وترجمة أفكاره بطريقة أبلغ من اللسان أحياناً. يقول أبو البقاء الرّندي (ت. ٦٨٤/١٢٨٥) على لسان القلم موظفاً المعاني والألفاظ التي طرقها كثيرون في التعبير عمّا يقوم به من أفعال تفوق فعل السيوف والرّماح، ففيه ما فيها من حدة الطّرف، وإن افتقر إلى صفة الطّول؛ فإنّه يطول ما تطوله الرّماح^٧. [المتقارب]

بَدِيعُ الصِّفَاتِ حَدِيدُ الشَّيْبَةِ
يُعَبِّرُ عَمَّا وَرَاءَ الصَّمِيرِ
يَطُولُ الرِّمَاحُ وَإِنْ لَمْ يَطُلْ
وَيَفْعَلُ مَا فَعَلَ الطُّبَا وَالذُّبُلُ

ومن فوائده الجمّة أنّه جامع للقلوب مؤلّف بينها على الرّغم من تباعد المسافات كما أشرنا، وما كان هذا ليكون لولا الرّسائل الحرّة به، فسرعان ما يتبادلها الأحبة ويتلقّفونها بلهفة ليقروا ما في طياتها من أخبار، فسرعان ما تهدأ نفوسهم وتطمئنّ، وتأتلف قلوبهم، وشملهم يلمّ.

يقول الوزير عبد الملك بن جهور (ت. ٤٦٢/١٠٧٠)^٨: [مجزوء الكامل]

إِنْ كَانَتْ الْأَبْدَانُ نَائِيَةً
يَا رَبِّ مُفَرَّقَيْنِ قَدْ جَمَعَتْ
فَنُفُوسُ أَهْلِ الظَّرْفِ تَأْتِلُفُ
قُلُوبُهُمَا الْأَقْلَامُ وَالصُّحُفُ

^٥ الكتّاني، أبو عبد الله محمد بن الحسن، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٦)، ٢٣٤.

^٦ الكتّاني، كتاب التشبيهات، ٢٣٩.

^٧ لسان الدين ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ٣٦٨/٣. الشّباة: طرف السّيف. ابن منظور، اللسان (شبا). الطّبّا: جمع طّبّة، وهي حدّ السّيف والنّصل. ابن منظور، اللسان (طبا). الدُّبُل: جمع ذابل، وهو الرّمح الدّقيق. ابن منظور، اللسان (ذبل).

^٨ الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، جندوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، حقّقه وعلّق عليه: بشّار عوّاد معروف (تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨)، ٤٠٦.

والقلم عند الرّصافي البلسني (ت. ١١٧٧/٥٧٢) أمضى من السّنان، ويجب ألاّ نتهاون بفعله فهو يطول ما تطوله الرّماح على الرّغم من قصره، فإذا ما عبّ المداد ومجّه على صفحات الدّفاتر، وضحت الأمور، وزالت العواقب، وذلت الصّعاب. يقول^٩: [المتقارب]

قَصِيرُ الْأَنْبَابِ لَكِنَّهُ يَطُولُ مَضَاءُ طُوالِ الرّماحِ
إذا عَبَّ لِلنَّفْسِ فِي دَامِسٍ وَدَبَّ مِنَ الطَّرْسِ فَوْقَ الصَّفاحِ
تَجَلَّتْ بِهِ مُشْكِلَاتُ الْأُمُورِ وَلَانَ لَهُ الصَّعْبُ بَعْدَ الْجِمَاحِ

١,٢ التّهادي

تبادل أهل الأندلس الهدايا في مناسباتهم المختلفة، وكانوا يتخيرون أنفس ما لديهم ويقدمونه لمن أحبوا تقديرًا لقيمتهم ومكانتهم، وتوثيقًا لعرى المودة والمحبة، وهذه الهدايا تتنوع، وغالبًا ما يكون لها خصوصية، وفقًا لمكانة المهدى إليه، فقد يكون المهدى جارية أو ورويًا أو فاكهة أو تحفة ثمينة وغير ذلك مما يمكن تقديمه في المناسبات. غير أنّ الأمر يبدو مختلفًا بعض الشيء في إطار العلاقات بين الشعراء والأدباء والعلماء، فغالبًا ما يكون المهدى كتابًا أو قلمًا أو طروسًا، وما من شك في أنّها من أجمل الهدايا التي يمكن تبادلها بين الأصدقاء من الشعراء والكتّاب.

والنّماذج التي وقف عليها الباحث تبين المكانة التي تميّز بها أرباب القلم من شعراء وكتّاب ووزراء، وكيف أنّ الجميع ينظر إليهم نظرة إجلال واحترام، وكانوا يقدّرونهم أنّما تقدير؛ نظرًا للدور الذي يضطلعون به في الدولة. وتحفظ كتب الأدب بمطارحة طريفة بين الأديب أبي بكر يحيى بن بقي (ت. ١١٤٦/٥٤٠) وأحد أصدقائه، بعد أن كتب إليه طالبًا إهداء أقلامًا، فأرسل إليه ثلاثة، وكتب معها^{١٠}: [البسيط]

حُذِّهَا إِلَيْكَ أبا بَكْرٍ الْغُلَا قَصَبًا كَأَنَّمَا صَاغَهَا الصَّوْغُ مِنْ وَرْقَةٍ
يُزْهِى بِهَا الطَّرْسُ حُسْنًا مَا نَثَرْتُ بِهَا مِنْكَ الْمِدَادِ عَلَى الْكَافُورِ مِنْ وَرْقَةٍ

فهذه التّفئة في وصف أنابيب القصب الثّلاث، إذ إنّها دقيقة الصّنع، تعهدها صائغ محترف، وصاغها باتقان من ذوب اللّجين، وبدت كأنّها ترتدي ثوبًا فضيًّا، كما أنّ هذه الأقلام تزيد الصّحيفة حسنًا وبهاءً، عندما يرشف مدادها المنثور تُغور الأوراق خاصّة. وقد أجاد الشّاعر ثانية في المقاربة بين لون المداد مشبّهًا إيّاه بالمسك، ولون وبياض الورق مشبّهًا إيّاه بالكافور، ووفق ذلك في التّلاعب بالألفاظ إذ زين آخر البيتين بالمجانسة من خلال إعادة لفظة (ورق)، معبرًا بالأولى عن (الفضة)، وبالثّانية عن (الأوراق).

فما كان من أبي بكر إلّا أن ردّ عليه مجيبًا^{١١}: [البسيط]

أَرْسَلْتُ نَحْوِي ثَلَاثًا مِنْ قَنَّا سَلَبٍ مِيَادَةً تَطْعَنُ الْقِرْطَاسَ فِي دَرْقَةٍ
فَالْخَطُ يُنْكِرُهَا وَالْحِطُّ يَعْرِفُهَا وَالرَّقُّ يَحْدُثُهَا بِالرَّقِّ فِي عُنْقَةٍ

ركّز الأخير في ردّه على إبراز شكلها، وأعمل مخيلته في تركيب صورة تعتمد في أساسها على الحرب وأدواتها، وهي كثيرة التّداول على ألسنة الشعراء. فهذه الأقلام متّخذة من نبات عظيم الطّول، فكانت أشبه ما تكون بالرّماح، وقارب بين فعل الاثنين، مشبّهًا الصّحيفة بالرّس، وقد أخذت الأقلام تطعنه حتّى تحقّقت المقاربة لديه بين فعل هذه وتلك.

^٩ أبو عبد الله ابن عسكر، وأبو بكر ابن خميس، أعلام مالقة، تحقيق: عبد الله المرابط (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ١٠٥. الأنابيب: الرّماح. ابن منظور، اللّسان (أنب). النّفس: الخير والمداد. ابن منظور، اللّسان (نفس).

^{١٠} الشّنتري، أبو الحسن عليّ بن بسّام، الدّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عبّاس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠)، ٤٦٠/٢.

^{١١} ابن بسّام، الدّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٤٦٠/٢. السّلب: الذي لا قشر عليه. ابن منظور، اللّسان (سلب).

وتلاعب الشاعر كذلك في ألفاظه معتمداً على المحسنات البديعية من جناس وطباق، وهي بدورها ساهمت في تشكيل الاستعارات المكتبة الأربع المكتفة للألفاظ المنقولة في البيت الثاني، جاعلاً الخط إنساناً ينكر، والخط إنساناً يعرف. أمّا الصحيفة فجعلها خادماً لها، كما جعل لها عنقاً، فأخذت تطعنه كالرماح حتى أصابت منه مقتلاً.

وأهدى القاضي أبو جعفر أحمد بن عبد الحق الجدلي (ت. ٧٦٥/١٣٦٤) لأحدهم أقلاماً، وكتب معها^{١٢}: [الكامل]

يا نَاطِماً أُرْبَى عَلَى حَسَّانٍ	يا نَائِراً أُرْزَى عَلَى سَحْبَانٍ
خُذَهَا ذَوَابِلَ مِنْ وَشِيحٍ يَرَاعَةِ	حَارَتْ قَوَامًا مِثْلَ غُصْنِ الْبَانِ
أَهْدَيْتُهَا لِبِرَاعَةٍ رَاقَتْ عَلَى	طَرَسٍ لَكُمْ يُرْبَى عَلَى بُسْتَانٍ
آخَيْتَ بَيْنَ يَرَاعَةٍ وَبِرَاعَةٍ	إِذْ زَنْتَ خَطًّا رَائِماً بِبَنَانٍ

تكشف المقطوعة عن مكانة الشخص العظيمة الذي قدّمت إليه تلك الهدية وما لديه من مواهب وملكات، وهذا ما تكشفه الإشارة إلى الشخصيتين اللتين استدعاهما، فممدوحه شاعر مبرّر فاق الشاعر المعروف حستان بن ثابت، وفي الوقت نفسه خطيب مفعّو بدّ الخطيب المفعّو المشهور سحبان وائل، إضافة إلى كونه خطاطاً متمرساً إذا تزدان الطروس بخطه الجميل؛ ولذلك تخرّ أقلاماً دقيقة استمدّت طولها من غصون البان، وبدت كما تكون الرّماح طولاً واستقامة.

وقد استمدّ الشاعر عناصر الصورة من البيئة وما فيها من مظاهر الجمال؛ حتى يبيّن مكنة المهدي إليه وبراعته في الخطّ، بحيث تبدو الكتب في تنميقها وزخرفتها وكأنّها بستان مليء بالأزهار على اختلاف ألوانها. وأحسن الشاعر كذلك في توظيف الجنس ما بين (براعة) و (براعة) في إشارة واضحة إلى أنّ هذه الأقلام لا تُهدى لأي شخص، وإنّما لمن كان ماهراً متقناً لصنّعه.

وكتب ابن زمرك (ت. ٧٩٧/١٣٩٥) مع خمسة أقلام بعثها هدية إلى السلطان الغني بالله أبي الحجاج محمد بن يوسف بن الأحمر^{١٣}

[الطويل]

بَعَثْتُ بِأَمْثَالِ الْأَنَامِلِ عِدَّةً	تَعَوَّذْ مَوْلَانَا بِخَمْسِ أَنْامِلٍ
أَلَمْ تَرَ عَيْنَ الشَّمْسِ تَرْقُبُ حُسْنَهُ	فَيَصْفُرُ مِنْهَا وَجْهَهَا بِالْأَصَائِلِ
وَأِنْ غَرَبَ الْبَدْرُ الْمَنِيرُ فَلِإِنَّهُ	يَعَارُ بِبَدْرِ مِنْ مُحْيَاكَ كَامِلٍ
أَنَامِلُ إِنْ خَطَّتْ بِهِنَّ أَنْامِلُ	يَنَالُ بِهَا مَرْغُوبُهُ كُلُّ أَمِلٍ
تُحْطُّ بِهَا مِنْ "صَحَّ هَذَا" عَلامَةٌ	يَصُوبُ النَّدَى مِنْهَا بِهَامٍ وَهَامِلٍ

يكشف الرّقم خمسة عن ذكاء الشاعر ليكون العدد متوافقاً مع أنامل يد السلطان، ولتكون تعويذة له من حسد الحاسدين، وكذلك جاءت الأقلام متشابهة في الشكل مع الأنامل في دقّتها، فلا يفرّق بينهما. كما أنّ الأقلام والشمس بدت متلفعة بقبس من نوره وحسنه وجمال محيّا، وكذا البدر الذي أبدى غير لما تجلّى السلطان، فما كان منه إلّا أن ينحسب. وهذه الأقلام التي تشبه الأنامل تكون منقادة لأنامله فلا تخطّ إلّا كلّ ما هو مرغوب، وهي تفيض بالعباء والخير الوفير.

ومن جملة ما قاله أبو محمد عبد الجبار المرواني، وقد بعث أقلاماً لممدوح له يُدعى هشاماً^{١٤}: [المتقارب]

بَعَثْتُ بِهَا يَا هِشَامَ النَّدَى	طَوَالَ الْأَنَابِيْبِ صُفْرَ الْأَهْبِ

^{١٢} لسان الدّين ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الكتبية الكامنة في من لقيناه في الأندلس من شعراء المئة الثامنة، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣)، ١٢٤.

^{١٣} ابن زمرك، محمد بن يوسف الصّريحي، الديوان، تحقيق: محمد توفيق التّيفر (تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ٢٤٣.

^{١٤} صفون بن إدريس التّجبي، زاد المسافر وغرّة محيّا الأدب السّافر، تحقيق: محمد بن شريفة (الدار البيضاء: مطبعة التّجّاح الجديدة، ٢٠١٢)، ١٥٨.

تُؤَوِّقُ نَفَادًا طُوالَ القَنَا وَتُزْرِي سَنَاءً بِقَدْرِ الشُّهُبِ

تتجلى براعة الشاعر في التعبير عن الصورة التي أبرز من خلالها أوصاف الأفلام التي قدمها هديّة، مُركّزًا على شكلها ولونها ودورها. أمّا شكلها فتبدو فيه طويّلة الأعناق، صفراء اللون، وكأنّها ترتدي سربالاً مطلياً بماء الذهب، أو أنّ لونه مستمدّ من نور الشمس، كما أنّ نعومة الملمس أضفت عليها بريقاً. وعند الحديث عن فعلها فهي أحدّ وأمضى نفاذاً من سنان الرّماح. وما من شكّ في أنّه بالغ كثيراً وأوغل في إبراز صفة لمعانها، مظهرًا أنّ ضوء الشُّهب يقصر عن ضوئها.

ومن جميل ما قاله محمد بن محمد الغرناطي حينما أهدى إلى عميد سبّعة بضعة أفلام، وكتب معها^{١٥}: [الطويل]

أَنَا مِلْكُ الغُرِّ الَّتِي سَايَبُ جُودِهَا يَفِيضُ كَفَيْضِ المَزْنِ بالصَّبِّ القَطْرِ
أَتَتْنِي مِنْهَا تُحَفَةٌ مِثْلُ حَدِّهَا إِذَا انْتَضَيْتْ كَانَتْ كَمُرْهَقَةِ السُّمْرِ
هِيَ الصُّفْرُ لَكِنْ تَعْلَمُ البَيْضُ أَنَّهَا مُحْكَمَةٌ فِيهَا عَلَى النِّفْعِ والضَّرِّ
مُهَذَّبَةُ الأَوْصَالِ مُمَشَّوْقَةٌ كَمَا تُصَاغُ سِهَامُ الرَّمْيِ مِنْ خَالِصِ التَّيْرِ
فَقَبَّلْتُهَا عَشْرًا وَمِثْلْتُ أَتْنِي ظَفِرْتُ بِلَثْمٍ فِي أَنَا مِلْكِ العَشْرِ

هذه المقطوعة تفيض بعناصر الحركة، وقد أجاد الشاعر في التشبيهات وتوظيف الحواسّ في رسمه لصورة الأفلام التي تشبه أنامل الممدوح في عطائها الفياض الذي يعمّ البلاد بالخيرات كالمنطق الغزير، وهي رقيقة حادّة أحكم قطعها فصار كالرّماح والسُّيوف القاطعة، ويمضي في وصف لونها وكأنّها مطلّية بالذهب، والتفت إلى دقّة مشقّها فتراءت له سهاماً مُفوّقة. وختم اللّوحة بالتعبير عن عميق شكره لما وصلت إليه، فتلقّفها وأمطرها بعشر قبلاّت، مُتصوِّراً بأنّه مائل أمام الممدوح وحظي بتقبيل أنامله شكراً على عطائه وكبير إنعامه.

١,٣ ما بين السِّيف والقلم

فكرة الصّراع بين السِّيف والقلم قديمة العهد في أدبنا العربي، باعتبار أنّ السِّيف يرمز لقوّة الجيش، والقلم يرمز لحكمة الأدباء والعلماء، وبطبيعة الحال لا يمكن لأرباب الجاه والتّفوذ الاستغناء عن أحدهما، فكلّ واحد منهما يكمل الآخر. وقد سجّلت كتب الأدب والتّاريخ محاحكات بين أرباب السِّيف والقلم، وخاصّة أنّ نفرّاً من الحكّام والسّلاطين قرّب طرفاً واستبعد آخر، كلّ وفق هواه. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لم يرق للطّرف المستبعد، ومن الأمثلة الدّالة على ذلك ما ورد في: "رسالة السِّيف والقلم" لابن بُرد الأصغر، وقد كتبها لأمر دانية مجاهد العامري (ت. ١٠٤٥/٤٣٦)، الذي قرّب الجيش إليه واستبعد الكتّبة. وللفت الأنظار إلى القضيّة ثارت قرائح الشعراء وخواطر أرباب القلم، فراحوا يسجّلون معارك خياليّة ذهنيّة بعد أن اشتدّت المزاومة، وشرعوا يفاضلون بينهما، دون أن تفضي المعركة إلى انتصار طرف على آخر، وهذا ما نجده في التّصوص النثرية على وجه الخصوص، وإن كشفت بعض الأشعار انخياراً واضحاً للسِّيف أو القلم.

وهذا ما يجده الباحث في رحلة الشّعْر العربيّ الخالد، فقد تسابق الشعراء في المفاضلة بين السِّيف والقلم، وانطلق كلّ واحد وفق هواه، وانقسموا إلى فريقين: أمّا الأوّل فأخذ يمجّد السِّيف، ورائدهم في هذا أبو تَمّام (ت. ٥٤٦/٢٣١) مع أنّه لم يأت على ذكر القلم صراحة في بيته المشهور^{١٦}: [البسيط]

السِّيفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الكُتُبِ فِي حَدِّهِ الحَدُّ بَيْنَ الجِدِّ واللَّعِبِ

^{١٥} لسان الدّين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٢٩/٣. المزن: جمع مزنة، وهي السّحابة. ابن منظور، اللّسان (مزن). الصّيب: السّحاب المطر. ابن منظور، اللّسان (صيب).

^{١٦} الخطيب التبريزي، يحيى بن علي، شرح ديوان أبي تَمّام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ٤٠/١.

وكذلك المتنبي انطلق (ت. ٩٦٥/٣٥٤) من فلسفة خاصة بوصفه رجل حرب، مؤيداً رأي أبي تمام في بيته الذائع الصيت، حينما جعل السيف أولاً والقلم رابعاً حين قال^{١٧}: [البسيط]

فالحَيْلُ واللَّيْلُ والبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي والسَّيْفُ والرُّمْحُ والقِرْطَاسُ والقَلَمُ

ومجد المتنبي السيف في بيت آخر، مشيراً إلى أنه يطلب العز بسيفه لا بقلمه، يقول^{١٨}: [البسيط]

حَتَّى رَجَعْتُ وَأَقْلَامِي قَوَائِلُ لِي اَجْتَدُ لِّلْسِيْفِ لَيْسَ اَجْتَدُ لِّلْقَلَمِ

أما الفريق الثاني فعارضوا ذلك، وأخذوا يمجّدون القلم، ويجعلون السيف خادماً له، وإمامهم ابن الرومي (ت. ٨٩٦/٢٨٣)، حيث يقول^{١٩}: [البسيط]

كَذَا قَضَى اللّٰهُ لَلْأَقْلَامِ مُدُّ بُرَيْثَ أَنَّ السُّيُوفَ لَهَا مُدُّ أَزْهَقَتْ حَدَمَ

وانطلق ابن نباتة (ت. ١٣٦٧/٧٦٨) مؤيداً لهذا الرأي، معارضاً رأي أبي تمام، وناظراً قوله، مؤكداً على أن الكلمة الأولى للقلم، حيث يقول^{٢٠}: [البسيط]

وَكَلَّمْتَنَا سُيُوفُ الْكُتُبِ قَائِلَةً مَا السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ

وقد وصل صدى هذه المعركة إلى الأندلس، وغطى غبارها سماء تلك البلاد، وتلقف الشعراء والأدباء الأندلسيون ما قاله أضرابهم من المشاركة، وتأثروا بهم، غير أنهم تناولوا الحديث عن السيف والقلم بنحو مختلف، وتفاوتت طرائقهم في التعبير عن المفاضلة بينهما، فلم يجد الباحث نماذج شعرية كافية للتدليل على انقسام الشعراء ما بين مؤيد ومعارض إلا في إطار ضيق، فمنهم من فضل القلم وأزرى بالسيف، ومنهم من فعل العكس.

وثمة ملحظ لافت للنظر، وهو أن اللغة التي وظفها الأندلسيون في المفاخرة بين السيف والقلم جاءت هادئة، دون أن يعتريها حدة أو قسوة، وينفي الباحث عنهم كذلك صفة التعصب للأشياء على النحو الذي نجده عند المشاركة، والسبب في هذا يُعزى إلى الطبيعة الأندلسية التي أثرت بشكل كبير على طبائع الناس وأمزجتهم، وهذا انعكس على طبيعة حياتهم الرغيدة البعيدة عن الشدة والشقاء.

والماتمل لقول الرصافي البلسني (ت. ١١٧٧/٥٧٢) يجد أنه تلطف في الخطاب عند حديثه عن السيف والقلم، مع أنه يميل إلى الأخير وانتصر له، وقد أجاد توظيف الاستعارة في البيت الثاني عندما أنطق القلم وأسكت السيف، وجعله مطيعاً له. وما من شك في أن مقام المدح هو الذي دعاه إلى هذا، فالممدوح فارس بطل، وفي الوقت نفسه أديب مبرز، كما أن الشاعر كان موقفاً في اختيار كلماته، فقد ألح بطرف خفي إلى رجاحة عقل الممدوح ورزاقته وعدم تسرعه مع أنه شجاع مقدم، ولهذا السبب قدّم القلم. يقول^{٢١}: [البسيط]

مَنْ لَّهُ حَدُّ سَيْفٍ أَوْ شَبَا قَلَمٍ شَرَارُهُ فِي الْوَعَى وَالْفَهْمِ نَيْرَانُ

قَدْ يَسْكُتُ السَّيْفُ وَالْأَقْلَامُ نَاطِقَةً وَالسَّيْفُ فِي لُغَةِ الْأَقْلَامِ لَحَانُ

وقد أبدع ابن برد الأصغر في نقل الصراع بين السيف والقلم من السياق الشعري إلى النثري على نحو ما ذكرنا آنفاً، وأحسن في لفت أنظار مجاهد العامري إلى الخلاف أنصار هذا وذاك في بلاد الأندلس، وكشف عن رغبته في إنهاء ذلك الصراع، فعلى الرغم من أن الأشياء تتفاوت غير أنها تلتقي، ولا يمكن لواحد أن يستغني عن الآخر وإن كانا مختلفين. ولهذا اختار أن ينهي رسالته الفنية بأبيات تدعو إلى التّصافي

^{١٧} البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤)، ١٢٢٨.

^{١٨} البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، ١٢٦١.

^{١٩} ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريح، الديوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٢٨٤/٣.

^{٢٠} ابن نباتة، جمال الدين محمد بن محمد، الديوان، تحقيق: عوض الغباري (القاهرة، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧)، ٤١.

^{٢١} إحسان عباس، ديوان الرصافي البلسني، محمد بن غالب (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٩)، ١٤٠.

ونبذ الخلاف، ونجد فيها دعوة للممدوح بأن يساوي بين الجند والكتاب، ولا يُقدّم فريقيًا على آخر، فبهم جميعًا تنهض دولته وتنمو وتزدهر. يقول^{٢٢}: [البسيط]

قَدْ أَنْ لِلسَّيْفِ أَلَّا يَفْضُلَ الْقَلَمَا مُذْ سُحِرَا لِقَى حَارَ الْعُلَا بِهَمَا
راحا بِكَفِّ أَلِي الْجَيْشِ أَلَّتِي خُلِقَتْ عَمَامَةً كُلُّ حِينٍ تُطْرُ النِّعَمَا
لولا طِلَابِي غَرِيبَ المَدْحِ فِيكَ لَمَّا وَصَفْتُ قَبْلَ عِلَاكَ السَّيْفِ وَالْقَلَمَا

ومن اللآفت للنظر أنّ بعض الشعراء وقف موقفًا محايدًا من الخصومة بين السيف والقلم قديمًا، فهذا أبو البقاء الرندي (ت. ١٢٨٥/٦٨٤) يشير إلى فضلهما معًا، وكأتهما وجهان لعملة واحدة، وهما عماد الدُّول، ولا يمكن أن تقوم بواحد دون الآخر، ولا بدّ من الاستعانة بهاتين الآلتين في تصريف الأمور، فالحكم للسيف، والحكم للقلم. يقول داعيًا إلى المساواة بينهما^{٢٣}: [البسيط]

تَفَاخَرَ السَّيْفُ فِيمَا قِيلَ وَالْقَلَمُ وَالْقَصْلُ بَيْنَهُمَا لَا شَكَّ مُنْفِهِمُ
كِلَاهُمَا شَرَّفَ اللَّهُ دَرَجَتَهُمَا وَحَبَّذَا الْخُطَّتَانِ الْحُكْمُ وَالْحِكْمُ

وقد أحسن أبو تمام غالب بن رباح المعروف بالحجّام في التعبير عن فكرة الصِّراع بين السيف والقلم حين قال^{٢٤}: [البسيط]
لَا يَفْخَرُ السَّيْفُ وَالْأَقْلَامُ فِي يَدِهِ قَدْ صَارَ قَطْعُ سُيُوفِ الْهِنْدِ لِلْقَصَبِ
فَإِنْ يَكُنْ أَصْلُهَا لَمْ يَفُوقُوا قُوَّتَهَا "فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ مَعْنَى لَيْسَ فِي الْعَنْبِ"

أبدع الشاعر في التعبير عن الفكرة في توضيح التباين بينهما من خلال استدعاء مثل سائر للمتنبي ضمّنه في البيت الثاني، مُدْعِيًا أنّ صفة القطع الخاصّة بالسُّيوف انتقلت إلى الأقلام التي يهزّها الممدوح، ولا مجال للسيف أن يفخر عليه بشيء بعد هذا. غير أنّ تجريد السُّيوف من تلك السّمة لا يقوم على ساق؛ فمن المستحيل عقلاً أن يقبل ذلك. وحتىّ ينفي هذا الإنكار ويقنعنا بما ذهب إليه فيما ما ادّعاه استحضر الخمر المستخلصة من العنب، مبيّنًا الفارق بينهما، إذ تمتاز بأنّها تُذهب العقل.

وقد أجاد ابن قزمان (ت. ٥٥٥/١١٦٠) في الصُّورة التي رسمها عبر المقاربة بين كاتب يمسك قلمًا، وفارس يحمل رمحًا، وهو يرى أنّ كليهما بطل ميدان ويدهما سلاح يخوضان به المعارك، كما أنّه أحسن التشبيه حينما جعل القلم محلّ الرمح، وعلى الرّغم من قصره، فإنّه يطول ما يطوله الرّمح إذا ما هزّه الكاتب. يقول^{٢٥}: [الرمل]

مُسِيكُ الْقَارِسِ رُمْحًا بِيَدِ وَأَنَا أُمْسِيكُ فِيهَا قَصَبَةً
فَكِلَانَا بَطْلٌ فِي حَرْبِهِ إِنَّ الْأَقْلَامَ رِمَاحَ الْكَتَبَةِ

والصُّورة أكثر وضوحًا في قول يوسف بن هارون الرّمادي (ت. ٤٠٣/١٠١٣) مادحًا وزيرًا^{٢٦}: [مجزوء الكامل]

قَلَمُ الْوَزِيرِ كَسَيْفِهِ هَذَا يَصُولُ وَذَا يَطُولُ
أَضْحَى كَلَيْثَ حَفِيَّةٍ وَدَوَّأَتْهُ لَلْيَثِ غَيْلُ

^{٢٢} ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٤٠٦/١.

^{٢٣} لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٣٦٩/٣.

^{٢٤} ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٦٢٨/٣.

^{٢٥} ابن الأثير، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلّق عليه: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، ٥٧.

^{٢٦} ماهر جرّار، شعر الرّمادي يوسف بن هارون (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٠)، ١٠٢. الغيل: الأكمة أو الشجر الملتف. ابن منظور، اللسان (غيل).

فهذا الوزير فارس وكاتب، فكما يهجم بسيفه في الحرب، يكرّ بقلمه أيضاً في ميدان الكتابة لينال بغيته ومراده. وقد جمع في النتفة بين تشبيهين، في الأول شبه القلم بالسيف، وفي الثاني شبهه بليث رابض في عريسته، جاعلاً الدواة موضع القلم، وهي عنده بمثابة غيل ذلك الأسد.

١,٤ ما بين مدح الكتاب ووصف الأقلام

تكشف التماذج التي وقف عليها الباحث اهتماماً كبيراً بمدح الكتبة والخطّاطين، ووصف مهارتهم وحذقهم في الكتابة، وتضعنا الصور أمام مشاهد تمثيلية دقيقة لطريقة مسك القلم، والكيفية التي يتحرّك فيها، وأقاموا علاقة بينه وبين الأصابع التي تقبضه، والتفوا إلى الأنامل التي تقبضه وتحنو عليه، كما أنّ بعضهم خصّ بالمدح نفرًا ممن احترّفوا صنعة الكتابة كما أشرنا، وانطلقوا مادحين لما سطّروه من روائع ظلّت خالدة أبد الدهر.

ومن الذين مدحوا أرباب صنعة الكتابة أحمد بن عبد ربّه (ت. ٣٢٨/٩٤٠) في بيت يتيم في مستهلّ إحدى قصائده، ثمّ خلص إلى وصف القلم، مركزاً على ما فيه من سحر خاصّ لما يخطّه من عذب البيان، ومن شدّة تأثيره بالغ في الوصف عبر قلب الصوّرة، فالعين تسمع ما يكتب، والأذن تبصر ما يقول، والسبب في هذا أنّه لا يأتي إلّا بكلّ غريب نادر تهتّر له القلوب.

ونوادر الألفاظ هذه تكون مرصوفة على السطور في نظام دقيق وترتيب عجيب؛ ولذا شبهها بالحرز المنظوم في عقود اللآلي، وبالغ كذلك في الإشارة إلى ما يختاره صاحبه من مفردات جمعت بين الفصاحة والبلاغة، فبدا القلم أفصح من سحبان وائل في الخطابة مع أنّه أحرص، وانماز عنه بصفة خاصة في أنّه يخاطب البعيد والقريب، في حين أنّ سحبان لا يخاطب إلّا السامع القريب، وفي الحقيقة هذه إشارة إلى صاحبه الذي يقدم العبارات في أخصر لفظ وأدقّ معنى.

والقلم بما يتمتّع به من ملكة وبلاغة وبراعة فإنّ المقادير تنقاد له، وكأنّه هو الذي يتحكّم فيها، والملّمات تدعن له، وما يصدر عنه من أمر نافذ لا رجعة فيه، ولا شكّ في أنّ هذه مبالغة ممقوتة من الشّاعر.

ولا ريب في أنّ قدرة الشّاعر على التّخيل في وصف القلم عظيمة، ملتفتاً إلى شكله فيبدو نحيلاً دقيقاً، وتصور بأنّ له فكّين يتحدّر منهما رضاب عذب تكتب به دُرر المعاني التي تزيّن السطور، فتبدو بطون الكتب وكأنّها بستان حافل بالأزهار والورود، فتنعم العيون وترتاح برأى ما فيه من مباحج. يقول^{٢٧}: [المنسرح]

بَكْوَه سَاحِرُ الْبَيَانِ إِذَا	أَذَارُهُ فِي صَحِيفَةٍ سَحَرَا
يَنْطِقُ فِي عُجْمَةٍ بِلَفْظَتِهِ	نَصَمُ عَنْهَا وَتُسْمِعُ الْبَصَرَا
نَوَادِرُ يَفْرِغُ الْقُلُوبَ بِهَا	إِنْ تَسْتَبِينَهَا وَجَدْتَهَا صُورَا
نِظَامُ دُرِّ الْكَلَامِ ضَمَّنَهُ	سَلَكَا لِحْظِ الْكِتَابِ مُسْتَطَرَا
إِذَا امْتَطَى الْخِنْصَرَيْنِ أَذْكَرَ مَنْ	سَحْبَانَ فِيمَا أَطَالَ وَاخْتَصَرَا
يُخَاطَبُ الْغَائِبَ الْبَعِيدَ بِمَا	يُخَاطَبُ الشَّاهِدَ الَّذِي حَضَرَا
تَرَى الْمَقَادِيرَ تَسْتَدِفُ لَهُ	وَتُنْفِذُ الْحَادِثَاتُ مَا أَمَرَا
شَحْتُ ضَائِلٌ لِفَعْلِهِ خَطَرُ	أَعْظَمَ بِهِ فِي مُلِمَّةٍ خَطَرَا
تَمُجُّ فَكَّاهُ رِبْقَةٍ صَعُورَتْ	وَحَطْبُهَا فِي الْقُلُوبِ قَدْ كَثُرَا
تُؤَاقِعُ النَّفْسُ مِنْهُ مَا حَذَرَتْ	وَرُبَّمَا جُنِبَتْ بِهِ الْحَذَرَا

^{٢٧} ابن عبد ربّه، شهاب الدّين أحمد بن محمّد، ديوان ابن عبد ربّه الأندلسي مع دراسة لحياته وشعره، حقّقه وشرحه: محمّد التّونجي، (بيروت: دار الكتاب

مُهْمَهْفُ تَزْدَهِي بِهِ صُحُفٌ
كَأَمَّا تَرْتَعُ الْعُيُونُ بِهَا
إِنْ قُرَيْتَ مُرِطْتُ طَوَائِعُهَا
يَكَاذُ عُنْوَاهَا لِرَوْعَتِهِ
كَأَمَّا خُلِيَتْ بِهِ دُرَرًا
خِلَالَ رَوْضٍ مُكَلَّلٍ زَهْرًا
مَا فُضَّ طِينٌ لَهَا وَلَا كُسِرَا
يُنْبِيكَ عَنْ سِرِّهَا الَّذِي اسْتَتَرَا

ولابن عبد ربه (ت. ٣٢٨/٩٤٠) مقطوعة أخرى في مدح بعض الكتّاب ووصف القلم، يقول فيها^{٢٨}: [الكامل]

يَا كَاتِبًا نَقَشْتَ أَنَا مِلُّ كَفِّهِ
إِلَّا صَقِيلَ الْمُتَنِ مَلُومَ الثُّمَى
فَإِذَا تَكَلَّمَ رَغْبَةً أَوْ رَهْبَةً
يَجْرِي بِرِيقَةٍ أَرِيهِ أَوْ شَرِيهِ
سِحْرَ الْبَيَانِ بِلَا لِسَانٍ يَنْطِقُ
خُذْتُ هَازِمُهُ وَشُقُّ الْمَفْرِقُ
فِي مَغْرِبٍ أَضْعَى إِلَيْهِ الْمَشْرِقُ
يَبْكِي وَيَضْحَكُ مِنْ سُرَاهُ الْمَهْرُقُ

هنا يبدي الشاعر إعجابه بجمال خطّ ذلك الكاتب وبراعة أنامله في النقش، فهو يولي اهتمامًا خاصًا بما يكتبه من سحر البيان دون أن يملك لسانًا ينطق به. ثمّ أتى على ذكر الصفات الملازمة للقلم، فهو حادّ مشقوق الرأس كالسيف القاطع، وانبرى يصف مدى تأثيره من خلال التركيز على تقديم صور متضادة لما يصدر عنه في حالات الرغبة والرهبة في مغارب الأرض ومشارفها، بما يأمر به وينهى، وعندما يسيل مداده تبكي المهارق وتضحك في آن معًا، فالمداد يكون كالعسل في حالة الرضا، وكالحنظل في حالة السخط.

ومن الثّنف^{٢٩} البديعة التي قيلت في وصف الكتّاب وأقلامهم قول ابن عبد ربه أيضًا^{٣٠}: [السريع]

وَمَعْتَشِرٍ تَنْطِقُ أَقْلَامُهُمْ
تَلْفِظُهَا فِي الصَّكِّ أَقْلَامُهُمْ
بِحِكْمَةٍ تَلْقُنُهَا الْأَعْيُنُ
كَأَمَّا أَقْلَامُهُمْ أَلْسُنُ!

يُحَدِّد ابن عبد ربه -هنا- نفرًا من الكتّاب الذين عُرفوا ببلاغتهم، وهم قليلون على نحو ما ذكر، وخصّهم بأنّ أقلامهم تصدر حِكْمًا تتلقّوها العيون سريعًا بعد أن تمجّجها على السطور. وهذه الثّنف حافلة بالاستعارات والتّشبيه في عجز البيت الثّاني، وقد ساعد تكرار لفظة (أقلامهم) الشّاعر في تكوين صور تعتمد عنصر التّشخيص والحركة، فالأقلام ألسن، وهي تنطق وتلفظ، والعيون تعي وتفهم.

أمّا لسان الدّين بن الخطيب (ت. ٧٧٦/١٣٧٥)، فقد ضرب مثلاً بجودة أقلامه مشبّهًا إيّاها برماح الخط التي يضرب بها المثل، وخصّها بخصال ثلاث: بها تُعبأ كتائب الجيوش، وبها تُصاغ روائع الحكم، وبها تُمنح الهبات. قال^{٣١}: [مجزوء المجتث]

أَقْلَامُنَا الْوَاسِطِيَّةُ
مَصْرُوفَةٌ لِجِهَادٍ
دَوَابِلُ خَطِّيّهِ
وَحِكْمَةُ وَعْطِيَّهِ

١,٥ الألغاز

اهتم الشعراء في مختلف عصور الأدب بالتّسلية، واتّخذوا من الألغاز وسيلة لقضاء أوقات الفراغ، وراحوا يلغزون بكلّ ما وقعت عليه أعينهم من أشياء، بحيث طغت الألغاز على كثير من أشعارهم في العصر المملوكي على وجه التّحديد؛ ولذا تأثّر شعراء الأندلس بسابقيهم

^{٢٨} ابن عبد ربه، ديوان ابن عبد ربه مع دراسة لحياته وشعره، ١٣٧. المهرق: الصّحيفة. ابن منظور، اللّسان (هرق).

^{٢٩} الثّنف: بيتان ينظمهما الشّاعر، وغالبًا ما يكونان في الوصف.

^{٣٠} ابن عبد ربه، ديوان ابن عبد ربه مع دراسة لحياته وشعره، ١٩٢.

^{٣١} لسان الدّين ابن الخطيب، الدّيون (الدّار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٩)، ٧٨٢/٢.

من المشاركة في هذا الحقل، وقلدوهم فيما ألغزوا به، ومن بين الأشياء القلم، وأدوات الكتابة، فراحوا يلغزون به، وبالذواة، والخبر، وبالخط، والقرطاس. وبما أنّ مدار البحث متصل بوصف القلم، فإنّ الأمثلة ستكون مقصورة عليه في هذه الجزئية. ومن ذلك قول ابن الجيّاب (ت. ١٣٤٨/٧٤٩) ملغزاً فيه^{٣٢}: [الوافر]

وَمَأْمُومٌ بِهِ عُرِفَ الْإِمَامُ	كَمَا بَاهَتْ بِصُحْبَتِهِ الْكَرَامُ
لَهُ إِذْ يَرْتَوِي طَيْشَانُ صَادٍ	وَيَسْكُنُ حَيْنَ يَغْرُوهُ الْأَوَامُ
وَيَذْري حَيْنَ يُسْتَسْقَى دُمُوعًا	يَرْقُنُ كَمَا يَرْوُقُ الْابْتِسَامُ

أضفى الشاعر في هذه المقطوعة على الموصوف صفات آدمية، فهو مشجوج الرأس، يمثل لأوامر صاحبه فيما يقوم به من حركات، مشبهاً إيّاه بإمام يتابعه المأمومون في حركات الرفع والسجود والانحناء، ويتفاخر الكتاب بطول صحبته وملازمته، وصوره بعطشان يحول باحثاً عن الماء، غير أنّ القلم يفترق عنه في أمرين: أولهما أنّه يرتوي حينما يمجّج الخبر على الورق، وثانيهما أنّه يعطش حينما يجفّ عنه المداد بعد أن يتركه الكاتب ويطوي صحيفته، فيسكن دون أن يتحرك.

ومن الصفات الإنسانية التي أسبغها عليه صفة الدمع، فحينما يجري القلم على السطور يسيل المداد متحدراً كدمع العين، والمفارقة بين دموع الإنسان والقلم، أنّ عبرات الأخير لا حزن فيها، بل فيها ما يبعث على الإعجاب والفرح، فبدموعه تقضى الحوائج وتنال الأمنيات.

ومن الألغاز الجميلة قصيدة نظمها يحيى بن عبد الله اللّخمي (ت. ١٣١٩/٧١٩)، وألغز فيها بالأقلام والخبرة^{٣٣}: [الوافر]

وَسِرْبٍ ضَمَّهُمْ دَسْتُ سَتِيرُ	شَبَابٌ لَيْسَ يُفْزِعُهُمْ قَتِيرُ
قَدْ اخْتَصَرُوا فَلَمْ يُفْرَشْ وَسَادُ	لِمَجْلِسِهِمْ وَلَمْ يُنْصَبْ سَرِيرُ
هُمْ كَأَنَّ إِذَا دَارَتْ عَلَيْهِمْ	فَقَدْ أَرَفَ التَّرْحُلُ وَالْمَسِيرُ
وَأَفْشَوْا سِرّاً سَاقِيَهُمْ بِلَفْظِ	مُبِينٍ لَيْسَ يَفْهَمُهُ الْبَصِيرُ
وَهَزَّتْ مِنْ رُؤُوسِهِمْ نَشَاطًا	وَعِنْدَ الصَّخْرِ يَغْرُوهُمْ فُتُورُ
فَصَاحَ إِنْ تَحَلَّلْهُمْ وَإِلَّا	فَشَأْنُهُمُ التَّلَعُّثُ وَالْقُصُورُ
صِلَابٌ حَيْنَ تَعْجَمُهُمْ وَلَكِنْ	إِذَا طَعَنُوا فَدَمَعُهُمْ غَزِيرُ
هُمْ عَقْلٌ يَلُوحُ عَلَى الْقَوَافِي	لِذَاكَ نُومُهُمْ أَبَدًا كَثِيرُ
طَوِيلُهُمْ يَطُولُ الْعُمُرُ مِنْهُ	أَخَا نَعْبٍ وَيَحْتَرَمُ الْقَصِيرُ
فَقُلْ لِي مَنْ هُمْ لَا زِلْتَ فَرْدًا	دِيَاجِي الْمَشْكِلَاتِ بِهِ تَسِيرُ

تأتي الصورة وليدة خيال خصب لدى الشاعر حينما شبه الأقلام بجماعة اجتمعوا للشرب، والخبرة بالبيت الذي يأويهم، وقد خلا المجلس الذي ضمّهم من الفرش الوثيرة، وأخذت تدار عليهم الكؤوس، ولما بلغت بهم النشوة مبلغها وأخذت الخمر منهم مأخذها، أرف وقت رحيلهم وتفرقهم، فانطلقوا خارجين. وهنا تتجلى البراعة في التصوير من خلال المقاربة بين الأقلام وأولئك الندماء في الأفعال، فهذه الأقلام انطلقت مسرعة من الخبرة لتبوح بخفي الأسرار، ذاكراً ما تمتاز به من خصوصية كالصلابة والقساوة، مسبغاً عليها مجموعة من الصفات

^{٣٢} ابن الجيّاب، علي بن محمد، *الديوان*، تحقيق: مشهور الحيازي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٣)، ٥٧٨. الأوام: العطش. ابن منظور، *اللسان* (أوم).

^{٣٣} لسان الدين ابن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، ٣٤٣/٤.

الإنسانية، فمنحها عقلاً، وجعل لها رؤوساً تَهْتَزُّ نشاطاً، وأعطاهَا لساناً فصيحاً، وطول قامة. أما القصير منها فيتلاشى ويموت، وهي غزيرة الدُموع.

ونظم ابن خفاجة (ت. ٥٣٣/١١٣٩) وصفاً للقلم على شكل لغز^{٣٤}: [مجزوء الكامل]

مَا سَافَحَ الْعَبْرَاتِ لَمْ	يَحْزَنْ وَنَضُّوْ لَمْ يُتَمِّمْ
يَفْرِي وَلَا يَدْرِي وَيَعْـ	لَمْ بِالْأُمُورِ وَلَيْسَ يَعْلَمْ
تَلْقَى سِنَانَ رَيْعَةٍ	مِنْ صَدْرِهِ وَلِسَانَ أَكْثَمْ
إِنْ طَارَ بَارِقُهُ دَجَا	وَجْهُ الصَّبَاحِ بِهِ وَعَيْمِ
يَمْشِي وَلَا قَدَمٌ تُقْلُ	وَمَا مَشَى إِلَّا تَكَلَّمَ
وَتَرَاهُ سَادِسَ خَمْسَةٍ	يُقْصِحْنَ قَوْلًا وَهُوَ أَبْكَمْ
فِي حَيْثُ لَا أُذُنٌ تَعِي	قَوْلًا وَلَا هُوَ فَاعِزٌّ فَمْ

تكشف هذه اللوحة عن صورة حافلة بالصفات الإنسانية التي كشفت ملامح القلم وبيّنت ما يقوم به من أفعال وحركات بدت واضحة بشكل جليّ تمهيداً إلى حلّ اللغز به، فشخص القلم إنساناً يذري الدُموع دوغماً حزن، وقد بدت عليه علامات الضعف والهزال، ومن صفاته الأخرى أنّه ذو رأي قاطع لا رجعة فيه دون أن يعلم بذلك، وفي الوقت نفسه يعلم خبايا الأمور، ويفترق عن الإنسان في صفة المشي فهو يمشي دوغماً قدمين، ولا يتكلم إلا عندما يجري على السُطور، ويتراعى للنّاظر أنّه سادس أصابع اليد الخمس، وهي جميعاً تتشارك في النطق، ومن العجيب في هذا القلم الإفصاح مع أنّه أبكم لا يملك فمّاً أو لساناً.

وقد حشد الشّاعر في هذه اللوحة استعارات كثيرة، وجنح كذلك إلى توظيف المحسنات البديعية من طباق وجناس، وما من شك أنّها جميعاً زادت الصّورة جمالاً وبهاء، وكشفت في الوقت ذاته عن خيال الشّاعر الواسع الذي أجاد توظيفه في اللّغز، ولا ننسى ثقافته الواسعة من خلال استدعاء الشخصيات الثّرائية للتعبير عن الملغز به، فهذا القلم ممشوق القدّ، مستقيم مسنون غير جبان، وقلب الصّورة جاعلاً صدور رماح أشجع العرب ربّعة بن مكدم مأخوذة منه، وزاده صفة أخرى بأن جعله خطيباً بليغاً، وأعاره لسان أفصح العرب أكثم بن صيفي.

وقد تلاعب أبو الوليد الباجي (ت. ٤٧٤/١٠٨٢) بالألفاظ التي وظّفها في مقطوعة له، وحشد فيها عدداً من المتضادات من أجل تسهيل حلّ لغزه، معطياً القلم صفة السّمرة، فالعرب تنعت الرُّمَح بالأسمر^{٣٥}، فأخذ منه صفة الشّكل دقّة ونحولاً، وأنطقه بعد أن أسبغ عليه صفات إنسانية، فمن العجيب أنّه لا ينطق إلا عندما يمشي، ولا يسكت إلا عندما يقف، وبهذا يكون قد جمع بين صفتي النطق والسكوت. وأبدع الشّاعر في التّصوير من خلال الإشارة إلى الفضاء الذي يتمشّى فيه القلم، وهي بطون الأوراق، وأحسن في تلوين اللوحة عبر الجمع بين المتناقضات، وقلب الصّورة في قوله (ليلها مشرق منير)، (وأبيضها مدلهم)، فمنطق الأشياء يقول العكس تماماً، وما هذا إلا ذكاء من الشّاعر، فالليل المنير إشارة إلى نور المعرفة المنبثق عن سواد المداد، والليل المدلهم يرمز إلى بياض الورق الذي اكتسى بسواد الحبر، وحتى يزيل الغباش عن المشهد ولّد تشبيهاً جديداً وحّد فيه بين اللونين الأسود والأبيض، فاجتماع السّواد مع البياض في عند الكتابة يشبه اختلاط بياض شعر الرّأس مع سواده، وهذا بدوره يزيد جمالاً دون أن يكون هناك أدنى تنافر بينهما. يقول^{٣٦}: [المتقارب]

وَأَسْمَرَ يَنْطِقُ فِي مَشْيِهِ وَيَسْكُتُ مَهْمَا أَمَرَ الْقَدَمَ

^{٣٤} ابن خفاجة، إبراهيم بن علي، الديوان، تحقيق: السيّد مصطفى غازي (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، ٣٤٢.

^{٣٥} محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي (الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت)، ١٢١.

^{٣٦} ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٧٩/٢. المدلهم: الأسود. ابن منظور، اللسان (دلهم). اللمم: جمع لمة، وهي شعر الرأس المجاور لشحمة الأذن. ابن

منظور، اللسان (لم). المشيب: سنّ الشيب. ابن منظور، اللسان، (شيب).

على سَاحَةِ لَيْلِهَا مُشْرِقٌ مِنْبِرٌ وَأَبْيَضُهَا مُدْهِمٌ
وَشَبَّهْتُهَا بِبَيَاضِ الْمَشِيبِ يُخَالِطُ نُورَ سَوَادِ اللَّيْمِ

ومن بديع الصُّور البديعة التي حبكها ابن درّاج القسطلّي (ت. ٤٢١/١٠٣٠) ملعزًا بالقلم، حيث قال ٣٧: [الطَّويل]
وَأَسَمَرَ دَانِي الْقَدِّ لَوْ شَهِدَ الْوَعَى لَبَانَ عَلَى شَمْرِ الرَّمَاكِ اخْتِيَالُهُ
يُبْلِغُ شَرْقَ الْأَرْضِ أَنْبَاءَ عَرْهَا وَلَمْ يُرَ عَنْ فِئْرِ الْبِنَانِ انْتِقَالُهُ
إِذَا يَدُكَ الْعُلْيَا اسْتَقَلَّتْ بِحِمْلِهِ فَامْعَنْ فِي الْحَمْسِ اللَّطَافِ انْغِلَالُهُ
رَأَيْتُ هَالَالَ الْأَفْقِ قَوِّمَ عَظْفِهِ فَوَسَّطَ مِنْ نَجْمِ الثُّرَيَّا اخْتِلَالُهُ

ركّب الشاعر صورته معتمدًا على الطّبيعة الدُّنيا مشبّهًا القلم في اعتدال قوامه بالرُّمح، وهذا حقيقة ما يُثير العُجب لدى القلم، مع أنّ طوله حقيقة لا يتجاوز فترًا، ولا يشينه إلّا القصر، وهو رسول ينقل الأخبار واصلًا شرق البلاد بغربها دون أن يتجشّم عناءً أو سفرًا. واثكأ الشاعر كذلك في نسج صورته على الطّبيعة العليا في البيتين الأخيرين، متأملًا القلم وقد بدا متماهيًا مع أصابع اليد الخمس وقد توسّطها، فكان أشبه ما يكون بالهلال الذي انثنى متعطفًا ليأخذ مكانه متوسطًا نجم الثُّريّا.

غير أنّ صفة القصر لا تعيبه، فكلمًا تناقص طوله عند البري ازداد حسنًا، وأتى بغريب البيان، وتمثّل ابن رباح على هذا بالسّراج، فكلمًا احترقت فتيلته لا بدّ من قطعها حتّى يتوهّج نورًا من جديد، وكذا القلم لا يبين حسن الخطّ إلّا عندما يُقَطُّ رأسه. يقول ٣٨: [الكامل]
يَزْدَادُ حُسْنًا فِي الْكِتَابِ إِذَا بَدَا نَقْصٌ بِهِ فَيُرِيكَ كُلَّ بَيَانٍ
إِنَّ السَّرَاجَ إِذَا قَطَعْتَ دُبَالَهُ صَحَّ الْكَمَالُ لَهُ مِنَ النُّقْصَانِ

والأخرس من الصّفات التي تتردّد كثيرًا في التشبيهات التي أوردتها الشعراء في الإلغاز بالقلم، إضافة إلى غيرها من الصّفات التي نعتوه بها، والعجيب في هذا القلم ما يصدر عنه من أفعال متناقضة، في نطقه وسكوته، وفي حركاته وسكناته. ومن الأمثلة على ذلك قول التّطيلي الأصغر يصف قلمًا، وقد ركّز في الوصف على صفة النُّطق لديه مع أنّه أخرس، لا يبين، غير أنّه ناطق بخطب العرب وأشعارها، ومما يثير الاستغراب والدهشة أنّه لا يتكلّم إلّا عندما يُشجّ رأسه أو يُقَطُّ. يقول ٣٩: [البسيط]

وَأَعْجَمَ الصَّوْتُ قَدْ أَلْقَتْ بِهِ الْعَرَبُ أَقْلُ شَيْءٍ لَدَيْهِ الشَّعْرُ وَالْخَطْبُ
يَزْهَى بَيَانًا إِذَا مَا شُقَّ مِقْوَلُهُ وَإِذْ يُقَطُّ فَفِي إِفْصَاحِهِ الْعَجْبُ

وبعد أن استعرض الباحث في القسم الأوّل الإشارات الدّالة على فضل القلم، وأبرز اهتمام الشعراء والكتّاب والأدباء بوصفه وتبيان قيمته، حتّى إنهم وتوسّعوا كثيرًا في مدحه مع الإشارة إلى أهميته ومكانته، كان لا بدّ من الوقوف على مصادر الصّورة التي غرّفوا منها تشبيهاتهم، وشكّلوا منها صورهم البديعة ولوّنوها، وهذا ما سيتمّ التّركيز عليه في القسم الثّاني من البحث الذي سيرتكز على تبيان مصادر الصّورة في وصف القلم.

٢ القسم الثّاني: مصادر الصّورة في وصف القلم

استقى الشعراء صورهم من مشارب مختلفة بعد طول تأمل للموصوف وإن بدا ثابتًا في هيئته، غير أنّ الاختلاف كان في تكوين بنية الصّورة اعتمادًا على المتخيل، مع أنّهم طرّقوا صورًا معروفة لدى سابقينهم، غير أنّ هذا لم يمنعهم أبدًا من إعادة تشكيل الصّور في قوالب

٣٧ الكتّاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣٩.

٣٨ ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٦٢٨/٣.

٣٩ ابن الأثير، تحفة القادِم، ٤١.

جديدة على الرغم من ضيق الإطار الخاصّ بالمشهد المائل أمام الشّاعر، موظّفين الألفاظ ذاتها والمعاني ذاتها، وعملوا على توليد صور جديدة. ومن المصادر التي اعتمدوا في تشكيل الصُّور.

٢,١ صورة الحرب وأدواتها

ما من شكّ في أن ميدان الحرب واسع وأدواته كثيرة، ومن أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة الشُّعراء تشبيههم القلم بالرمح والسيف والفارس. وقد أثر الباحث إيراد نموذجين عن السيف والرمح في هذه الجزئية تجنّباً للتكرار. وعند الحديث الأخير فإنهم تصوّروا القلم فارساً لا بساً درعه وقد استعدّ لحوض معركة على نحو مختلف لنيل مبتغاه، فساحة القتال لديه بطون الدفاتر، وأعد العدة ليخطّ عليها حروفاً منظومة على نحو بديع، كما تنظم حبات العقد؛ ولذا فهو في حالة من الكرّ والفرّ عند نقط الحروف حتّى يكون أدأؤه متقناً كالجيش، غير أنّه لا يملك الشجاعة لأن يتقدّم الصفوف كالفرسان، ولو فعل هذا لاضطرب المنظر وتشوّهت طريقة رصف الكلمات. وفي هذا رسم لنا يوسف بن هارون الرّمادي (ت. ٤٠٣/١٠١٣) صورة بديعة حين قال^{٤٠}: [الطويل]

وَفَارِسٍ كَفِّ دَارِعًا يَمْدَادِهِ	كَمَا لَاحَ لِلأُبْصَارِ فِي دِرْعِهِ الْكَمِي
إِذَا أودَعَ الطَّاقَاتِ بَيْنَ حُرُوفِهِ	تَأَلَّفَنَ تَأَلِيفَ الْجَمَانِ الْمَنْظَمِ
تَرَاهُ عَلَى آثَارِ أَسْطَرِهِ وَلَوْ	يُخْضُ عَلَى التَّقْدِيمِ لَمْ يَتَقَدَّمْ
كَبُهِمَةِ جَيْشٍ دَارِعٍ إِثَرَ جَيْشِهِ	يَكُرُّ عَلَى الْآثَارِ يَحْمِي وَيَحْتَمِي

وتتكرّر الصُّورة ذاتها في أحد أبيات مقطوعة أخرى للرّمادي في وصف القلم مشبّهًا إيّاه بفارس مقدم يلبس درعاً أسود، وهو دائماً - أي القلم - يتقدّم سطور المهارق المصفوفة بانتظام. ونجح كذلك في تشكيل الصُّورة عبر المقاربة بين السُّطور وانتظامها وصفوف الجيش المحتشد، وقد تقدّمه بطل هُمام. يقول^{٤١}: [الكامل]

وَكَأَنَّهُ يَمْدَادِهِ مُتَدَرِّجٌ	دِرْعًا وَلِلأَسْطَارِ قَائِدٌ جَحْفَلٌ

وجعل أبو تمام غالب بن رباح من الأفلام سيوفاً ثقيلة على الأعداء، غير أنّها خفيفة الحمل، سلسلة الجريان عند إعمالها، كما أنّها استعارت من الليل لونه المسود لتجمل الطُّروس بخطّ مبهج، واستعار للدفاتر وجوها ليسطرّ عليها آيات المجد والفخر مع مرّ الأيام. يقول^{٤٢}: [الكامل]

تَقُلْتُ عَلَى الْأَعْدَاءِ إِلَّا أَهَّأَ	خَفْتُ عَلَى السَّبَابِ وَالْإِهَامِ
أَخَذْتُ مِنَ اللَّيْلِ الْبَهِيمِ سَوَادَهُ	وَبَدْتُ تُنَمِّقُ أَوْجُهُ الْأَيَّامِ

٢,٢ صورة العاشق

كانت صورة العاشق مصدر إلهام لدى الشُّعراء في وصف القلم، وربطوا بينهما من الناحية الشكليّة، وولّدوا صوراً بديعة، فاستعاروا للقلم من العاشق صفة النُّحول إذ أضناه الحُبُّ بعد أن رحل محبوبه، والتفتوا كذلك إلى دمه الذي لا يتوقّف من فرط حزنه، ونقلوها كذلك إلى القلم الذي تنهمر منه عبارات المداد ما دام يكتب، وكأنّه في حالة بكاء دائم. تأمّل معي قول يوسف بن هارون الرّمادي (ت. ٤٠٣/١٠١٣)^{٤٣}: [الزَّمَل]

^{٤٠} الكتّاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣١.

^{٤١} الكتّاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣٣.

^{٤٢} ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٦٢٩/٣.

^{٤٣} الكتّاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣٣.

نَاحِلُ الْجِسْمِ كَأَنْ قَدْ شَقَّه
فَوْقَهَا عَشَقُ الْمَعَانِي فَنَحَلَ
وَكَأَنْ قَدْ هَجَرْتُهُ عَنْ قَلْبِي
فَهُوَ مِنْهَا فِي بُكَاءٍ مُتَّصِلٍ

وتتكرر الصورة ذاتها ثانية لدى الرمادي (ت. ١٠١٣/٤٠٣) في مقطوعة أخرى حيث يقول^{٤٤}: [الكامل]

وَبَكَفَهُ بِأَدْيِ النُّحُولِ كَأَنَّهُ
صَبَّ ثَوَاصِلُهُ الْمَعَانِي بَعْدَ أَنْ
صَبَّ يُخَاطِبُ بِالْذُمُوعِ الْهَمَلِ
يَبْكِي هَا كِبُكَاءٍ مَنْ لَمْ يُوصَلِ

فالقلم يبدو ناحلاً تماماً كصَّب أضناه ألم الفراق، وأخذ يتحدث مع مَنْ أَحَبَّ وقد انفجرت عيناه بالذُمُوع ساعة الوصال، والبكاء ملازم له كذلك عند القطيعة. لكنَّ الأمر مختلف مع القلم في حالتي الوصل والانقطاع، فلا يبكي إلا ساعة الوصال عندما يُغَمَسُ في المداد، ويكفَّ عن البكاء عندما يجفَّ المداد عنه، وهاتان الصفتان تلازمانه دائماً.

ومن غرائب التشبيهات تلك اللوحة التي رسمها ابن هذيل (ت. ٩٩٩/٣٨٩) للقلم، إذ جعله عاشقاً، وأعاره لسانه لينقل رسالة إلى محبوبته التي رحلت عنه، حاملة في طياتها معاني الشوق، وعاكسة لحالة التداني أيام الصفاء، وبدت كأنها ماثلة أمامه، فأنصت إليها. وقد كشف لنا عمّا اعتراه من مشاعر الحزن، وأبدع في تصوير الحالة الشكلية له ناقلًا إيّاها إلى القلم، مصوراً الأخير وقد بدا ناحلاً من فرط المرض، غير أنَّه لم يكابد العشق أو يجزّبه، ومع أنَّه كتم الهوى إلا أنَّ الدَّمع فضحه، ونجح الشاعر في استبدال لون الدَّمع الذي استعاره للقلم وهو المداد الأسود، فبدا وكأنَّه يتعاطف مع العاشق ويشاركه لحظات الحزن والألم. يقول^{٤٥}: [الكامل]

وَيُعِيرُكَ الْقَلَمُ الْمَعْلَى وَاعِيًا
أُذُنُ الْحُبِّ إِلَى الْحَبِيبِ الْأَعْيَدِ
لَيْسَ السَّقَامُ وَلَمْ يُكَابِدْ فِي الْهَوَى
عِشْقًا وَلَمْ يَشْهَدْ بِوَالِي تَهْمَدِ
وَكَأَنَّمَا كَتَمَ الْهَوَى فَاخْتَالَ فِي
دَمْعٍ خِلَافَ الدَّمْعِ دَاجٍ أَسْوَدِ

وتتكرر صورة العاشق لدى أبي البقاء الرندي (ت. ١٢٨٥/٦٨٤) في وصف القلم^{٤٦}: [المتقارب]

وَأَصْفَرَ كَالصَّبِّ فِي رَوْنَقٍ
تَظُنُّ بِهِ الْحُبَّ بِمَنْ نَحَلَ

استعار الشاعر للقلم من العاشق الولهان صفتين ليُستدلَّ بهما عليه، الأولى صفرة اللون، فالمدلَّه يبدو شاحباً كمن ألمَّ به المرض من فرط الجوى وألم الفراق، والثانية صفة التحول من فرط الحب. وهاتان علامتان فيهما إشارة واضحة إلى الملوغز به وهو القلم.

٢,٣ صورة الرضيع

من الصور التي ابتدعها الأندلسيون وحشدوا فيها تشبيهات غريبة قول أحدهم^{٤٧}: [الهرج]

رَضِيعٌ مِنْ بَنِي الْأَصْـ
ضَمِيلٌ يُشْبِهُ الصَّبَّ
فَرٍ وَالْأُمُّ مِنَ النَّوْبَةِ
تَرَى أَذْمَعَهُ سُودًا
أَدَامَ الْحُبِّ تَعْذِيبَهُ
كَمَا فِي بَاطِنِ الْعَيْنِ
وَلَكِنْ هِيَ مَقْلُوبَةٌ
دِمَاءٌ هِيَ أَنْقَاسُ
مِنْ الْأَنْوَارِ تَحْجُوبُهُ
وَسَيِّفٌ هُوَ أَنْبُوبُهُ

^{٤٤} الكتاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣٣. همل الدَّمع: سال. ابن منظور، اللسان (همل).

^{٤٥} حمدي منصور، شعر يحيى بن هذيل (عمان: دار الفكر، ٢٠١٠)، ٩٣. الأغيد: الوسنان المائل العنق. ابن منظور، اللسان (غيد).

^{٤٦} لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٣٦٨/٣.

^{٤٧} الكتاني، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ٢٣٦.

تختلف الصورة عن سابقتها بعض الشيء من خلال التركيز على الصورة اللونية، فقد أضفى عليها تمازج الألوان رونقاً وجمالاً. وقد جاء الشاعر بتشبيه جديد صور في القلم طفلاً رضيعاً، والصغيرة تدل على أن منبته بلاد الرُّوم، واختار له أن يرضع من الدّواء المسوّد التي أشبهت حبشية ليتناسب اللون مع لون المداد، وهذا من عجيب التصوير، إذ أضفى صورة الحياة على الجمادات، جاعلاً القلم طفلاً راضعاً، والدّواء أمّاً مرضعة.

وتتوالى الصور المركبة في هذه المقطوعة وإن كانت في معظمها مطروقة، فالقلم يشبه منيماً في نحوله جرّاء ما يعانيه من فرط الجوى، واستعار للدّم صفة السّواد عبر قلب اللون فيبدو مجرى الدّم مسوداً نتيجة تدفق الدّموع، وكذا يكون القلم. أمّا الصورة الأخيرة فغير فيها الشاعر لون المداد فجعله أحمر ليتناسب اللون مع الشكل والوصف والتشبيه، مشبّهاً القلم بالسيف، فهذا يرتوي من الحبر وذاك يرتوي من الدّماء.

٢,٤ صورة الواشي

عادة ما يكون دور الواشي سلبياً من خلال التّهمة في الأخبار التي يبيّنها، لكن يختلف الأمر مع القلم في هذه الحالة لاختلاف الغايات. والتّماذج التي وقف عليها الباحث تشير إلى دوره الإيجابي فيما يوح به من أخبار وأسرار. ومن ذلك قول أبي إسحق إبراهيم ابن الحاج النمريّ ملغزاً (ت. ٧٦٨/١٣٦٧) في قلم^{٤٨}: [الطويل]

أَحَاجِيكَ مَا وَاشٍ يُرَادُ حَدِيثُهُ وَيَهْوَى الْعَرِيبُ النَّازِحَ الدَّارِ إِفْصَاحُهُ
تَرَاهُ مَدَى الْأَيَّامِ أَصْفَرَ نَاجِلاً كَمِثْلِ مَرِيضٍ وَهُوَ قَدْ لَازَمَ الرَّاحَةَ

ألغز الشاعر بالقلم وخلع عليه صفات إنسانية، فهو واشٍ ينقل الأخبار دون أن ينطق، وأعطاه لساناً لينقل ما بين السطور للبعيد النائي الذي هو في أشدّ الشوق لسماع ما يفصح عنه من أخبار المحبين. واختار من صفاته الشكليّة صفتي التّحافة والمرض، فتراءى له القلم إنساناً مريضاً على الدّوام، موظّفاً اللون الأصفر للتأكيد على الصّفة التي تلازمه، ولهذا بدا مستسلماً للرّاحة حتّى يتعافى من سقامه، غير أنّ هذا يخالف منطق الأشياء مع الأقلام، فلا تصلح إلّا أن تكون في منتهى الدّقة.

وما من شك في أنّ التّورية في البيت الثاني زادت اللّغز جمالاً، وقد وقعت في لفظة (الرّاحة)، التي جاءت ملازمة للمريض محمّلة بمعنيين: قريب يتوهّم فيه القارئ أنّه المقصود كون العليل محتاجاً لها، والثاني بعيد فالرّاحة المقصودة خلاف ذلك؛ والمراد بها (باطن اليد)، التي يظلّ القلم ملازمًا لها.

ولأصبع بن سيد (ت تقريباً ٤٥٠/١٠٥٨) مقطوعة حافلة بالاستعارات، إذ صور فيها القلم واشياً لا يقوى على كتمان سرّ، فسرعان ما يفشيه ويوح به، كاشفاً عمّا تخفيه الضّمائر من أفكار، وسلب من الإنسان صفة المنطق وخلعها عليه، وكأنّه يفضل القلم في هذه الخصلة. وأخذ يذكر لنا شيئاً من أوصاف القلم دون أن يجدد فيها شيئاً، فدموعه المرسله، وجسمه النّاحل، وطرفه الحاذّ من الألفاظ التي تداولها الشعراء جميعاً، وتكمن المفارقة في أنّ هذه الدّموع ليس مصدرًا للحزن، وإنّما هي مصدر للفرح إذ تكون الأوراق باسمه ضاحكة. ولهذا فإنّ القلم واشٍ من نوع آخر، فإفشاؤه الأسرار ليس لغرض الإفساد، بل للإسعاد. يقول^{٤٩}: [الكامل]

مَذِلُّ يَنْمُ إِلَى الْعُيُونِ إِذَا بَكَى بِسَرَّائِرِ الْأَفْكَارِ وَالْإِطْرَاقِ
بِعَرِيبِ نُطْقٍ لَمْ يُبْنِ مِنْطِقُ وَقَطَارِ دَمْعٍ لَمْ تُسَلِّهِ مَأَقِ
نَضَبُو إِذَا سَحَّحَتْ دُمُوعُ شَبَابِهِ صَحِجَتْ تُعْوِزُ الصُّحُفِ وَالْأَوْرَاقِ

^{٤٨} لسان الدين ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقيناه في الأندلس من شعراء المئة الثامنة، ٢٦٧. الواشي: التّمام الكذاب. ابن منظور، اللسان (وشي).

^{٤٩} الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ٢٤٨.

وليوسف بن هارون الرمادي (ت. ٤٠٣/١٠١٣) مقطوعة تناقض ما ذهب إليه ابن الحاج أنفًا، وفيها يقول^{٥٠}: [الخفيف]
 وإذا ما امتطى يمينك مثلي
 خلت به بائع العُقود تشهي
 نَشَرَ أَسْطَارَهَا عَلَى الْأَسْطَارِ
 وَكَأَنَّ الْخُطُوبَ قَدْ خَالَفَتْهُ
 فَغَزَاهَا فِي جَحْفَلٍ جَرَّارِ
 وَكَأَنَّ الْأَسْطَارَ لَيْلٌ هَيِّمٌ
 كَاتِمٌ لِلْأَسْرَارِ عَنْ كُلِّ وَاشٍ
 والمعاني فيها النُّجُومُ السَّوَارِي
 كَالْحَبِّ الَّذِي يَبُوحُ لِلْأَلْفِ
 غير ما في الصُّكُوكِ مِنْ أَسْرَارِ
 ثُمَّ يَطْوِي عَنْ كَاشِحٍ وَيُدَارِي

فالمقطوعة حافلة بصور عديدة تولدت لدى الشاعر عبر استحضار صورة العاشق المدلل الذي أضناه العشق ونخل جسمه من شدة اضمحلال اللحم، فمن التاحية الشكلية يتطابق القلم والعاشق في الوصف وكذلك في البكاء. وتراءى له القلم بائعًا ينثر حرًا بعد أن اتقن نظمه في عقود جميلة، والمشابهة بينهما حاضرة فالأسطر تبدو وكأنها عقود تزين أجياد الكتب كما تزين أعناق الغواني بها. وأتى بتشبيه رائع صور فيه السُّطور بالليل المسود، غير أن معاني الألفاظ تُبدد ظلمة الحبر، وكأنها -أي المعاني- نجوم تنير. ويرى الشاعر أن القلم خير صديق، فهو يحفظ الأسرار، وأحسن كذلك في المقاربة بينه وبين المحب الذي لا ييؤح بسرّه إلا لمن أحب، ولا ينشرها أمام عدو ولا ود له.

٢,٥ صورة الغوّاص

من بديع الصور التي استمدتها الشعراء في وصف القلم، صورة غوّاص يفتش في أعماق البحار باحثًا عن أصداف علّه يجد فيها لآلئ ثمينة، وكذا هو الحال مع القلم الذي يكتب ألفاظًا عذبة محملة بدرر المعاني. وهذا ما التفت إليه أبو تمام غالب بن رباح إذ تخيل القلم غوّاصًا يخوض في بحر البلاغة ليلتقط جواهر الكلم، وأكمل الوصف مبيّنًا جلاده في الخصومة، فهو كالسيف القاطع. يقول^{٥١}: [الكامل]
 حَارَ الْبَلَاغَةَ غَائِصًا فِي بَحْرِهَا
 فَيُرِيكَ مِنْ صَدَفِ الْكَمَالِ الْجَوْهَرَا
 وَكَأَنَّما عَلِمُوا بِطُولِ نَزَاعِهِ
 فَلِذَاكَ سَمَوْا كُلَّ سَيْفٍ أَبْتَرَا
 وتتكرر الصورة ذاتها لدى ابن الخطيب (ت. ٧٧٦/١٣٧٥) في وصف القلم والدواة إذ أثارا استغرابه ودهشته، مشبها القلم بغائص، والدواة ببحر من الظلمات، وكثي بالأخيرة عن لون المداد الذي يستخرج منه دُرر الكلام. يقول^{٥٢}: [مجزوء الخفيف]
 مَا رَأَتْ عَيْنِي عَجِيبًا
 كَيَّرَاعِي فِي الدَّوَاةِ
 غَائِصًا يَسْتَخْرِجُ الدُّرَّ
 رَ بِبَحْرِ الظُّلُمَاتِ

الخاتمة

بعد هذه الجولة الممتعة في مصادر الأدب ودواوين الشعر، يمكن القول بأنّ المادة التي وقف عليها الباحث غزيرة، غير أنّها لا ترقى إلى المادة ذاتها لدى الشعراء المشاركة من حيث الوفرة، فهي بطبيعة الحال أكثر وأعز، غير أنّ الباحث استبعد عددًا كبيرًا من التماذج المختارة، اعتمادًا على القسمة التي ارتضاها لنفسه في البحث، ومن بين النتائج التي تمّ التوصل إليها ما يأتي:

^{٥٠} ماهر جزّار، شعر الرمادي يوسف بن هارون، ٧٧. الخطوب: جمع خطب، وهو الأمر العظيم الجلل. ابن منظور، اللسان (خطب)، الجحفل: الجيش الكثير. ابن منظور، اللسان (جحفل)، جزّار: كثير العدد. ابن منظور، اللسان (جر)، الكاشح: العدو الذي يضمّر العداوة. ابن منظور، اللسان (كشح).
^{٥١} ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٦٢٩/٣. أبت: قاطع. ابن منظور، اللسان (بت).
^{٥٢} لسان الدين ابن الخطيب، الديوان، ١٧٩/١.

١. يعدّ ابن رباح وابن عبد ربّه والزّماذي من أكثر الشعراء الأندلسيين الذين تناولوا وصف القلم في أشعارهم، وهذا ما توصّل إليه الباحث بعد أن وقف على نماذج كثيرة من أشعارهم في مصادر الأدب ودواوين الشعر.
٢. وظّف الشعراء الأندلسيون الصُّور والتشبيهات ذاتها التي استخدمها السّابقون في وصف القلم ولون المداد، وأكثر الصّفات دوراناً على ألسنتهم، ومن ذلك: الصُّفرة، النُّحول، الواشي، الدّمع، الرّيق، الرّضاب، العسل، الخنظل، الرّماح، السّهام، السيوف، وغيرها.
٣. حشد الشعراء في نفهم ومقطوعاتهم عدداً كبيراً من الصُّور والتشبيهات، وهذا ينمّ عن خيالهم الواسع. ومن أكثر المشاهد التي سيطرت على مخيلتهم في وصف القلم، مشهد العاشق المضنى الذي استبدّ به السّقام، متّكئين على صفة النُّحول وانهمار الدُّموع في تشبيهاتهم، إضافة إلى الحرب وأدواتها من سيوف ورماح، فضلاً عن الفارس القائد وما يقوم به من كَرّ وفرّ، وكأئنّا أمام مشاهد حقيقية.
٤. راح الأندلسيون في الصُّور التي جاءوا بها في وصف القلم، ويمكن القول إنّها جاءت على قسمين: الأول لم يأتوا فيه بجديد، معتمدين على ما علق بأذهانهم من تشبيهات طرقها سابقوهم من المشاركة، أمّا القسم الثاني فلا يخلو من طرافة، إذ فتحوا فيه باب التّجديد عبر توليد صور جديدة، كصورة الرّضيع، والواشي، والعوّاص.
٥. تلاعب الشعراء في وصف القلم معتمدين على الاستعارات والتشبيهات والحسنات البديعية، وهذه بدورها ساهمت في تلوين اللّوحات التي رسموها للقلم.
٦. جدّد الأندلسيون في تشكيل مصادر الصُّور التي وظّفوها في وصف القلم، وإن كانوا مقلّدين في بعضها، ومن أكثر الصُّور دوراناً صورة أدوات الحرب وبخاصّة السّيف والرّمح، وصورة العاشق، والواشي، والفارس، والصّديق.

المراجع والمصادر

- ابن إدريس، صفوان. زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر. تحقيق: محمد بن شريفة، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠١٢م.
- ابن الأبار، محمد. تحفة القادم. أعاد بناءه وعلق عليه: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م.
- ابن بسلام الشنتريني، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس. اعتنى به ووضع فهرسه: صلاح الدين الهواري، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣م.
- ابن الجياب، أبو الحسن علي بن محمد. الديوان، دراسة وتحقيق: مشهور الحبازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٢٣م.
- ابن الخطيب، لسان الدين. الإحاطة في أخبار غرناطة. حقق نصّه ووضع مقدمته وحواشيه: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م.
- ابن الخطيب، لسان الدين. الديوان. صنعه وحقّقه وقدم له: محمد مفتاح، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ١٩٨٩م.
- ابن الخطيب، لسان الدين. الكتبية الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣م.
- ابن خفاجة، أبو إسحق إبراهيم بن علي. الديوان. تحقيق: السيد مصطفى غازي، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠م.
- ابن خيس، أبو بكر. أعلام مالقة. تقديم وتعليق: محمد المرابط، بيروت، الرباط: دار الغرب الإسلامي، دار الأمان، ١٩٩٩م.
- ابن الرومي، علي بن العباس. الديوان. شرح أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٢م.
- ابن زمرك، محمد بن يوسف الصريحي. الديوان. حقق الديوان وقدم له ووضع فهرسه: محمد توفيق التيفر، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م.
- ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد. ديوان ابن عبد ربه الأندلسي مع دراسة لحياته وشعره. حققه وشرحه: محمد التونجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٣م.
- ابن نباتة، جمال الدين. الديوان. تحقيق: عوض الغباري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧، مصوّر عن الطبعة الأولى (١٩٠٥م).
- البرقوقي، عبد الرحمن. شرح ديوان المتنبي. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
- جرّار، ماهر زهير. شعر الرمادي يوسف بن هارون. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٠م.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتح. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس. حققه وعلق عليه: بشّار عوّاد معروف، محمد بشّار معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨م.
- الخطيب التبريزي. أبو زكريا يحيى بن علي. شرح ديوان أبي تمام. تحقيق: محمد عبده عزّام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م.
- سلام، محمد زغلول. الأدب في العصر المملوكي. الإسكندرية، منشأة المعارف، (د.ت).
- الضبي، أحمد بن يحيى. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس. تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٨٩م.
- عباس، إحسان. ديوان الرصافي البلسني، محمد بن غالب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٩م.
- الكتاني، أبو عبد الله محمد. كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٦م.
- المقري، شهاب الدين أحمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
- منصور، حمدي. شعر يحيى بن هذيل الأندلسي. عمّان: دار الفكر، ط ١، ٢٠١٠م.

References

- Aḥmad b. Yahya al-Ḍabbi. *Bughyat Al-Multamis Fi Tarikh Rijāl al-Andalus*. al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Miṣri, 1st Ed., 1989.
- Ali b. Moḥammad Ibn al-Jayyāb. *Dīwān Abi al-Ḥusien Ibn al-Jayyāb*. Beirut: Dār Al-Kotob Al-Ilmiyya, 1st Ed., 2023.
- Barquqi, 'Abd al-Rḥmān al-. *Sharḥ Dīwān Al-Mutanabbi*. al-Qāhira: Muassasat Hindāwi, 2014.
- Ḥumaydi, Moḥammad al-. *Jadhwat Al-Muqtabis Fi Tārikh Ulamā al-Andalus*. Tunis: Dār al-Garb al-Islāmi, 1st Ed., 2008.
- Ibn al-Abbār, Moḥammad. *Tuḥfat Al-Qādim*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1986.
- Ibn al-Khaṭīb, lisān al-Dīn. *Dīwān Lisān Al-Dīn b. al-Khaṭīb*. al-Dar al-Bayda: dar al-Thaqafa, 1989.
- Ibn Bashkwal, Khalaf. *Kitāb Al-Ṣila Fi Tārikh 'Ulamā al-Andalus*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1st Ed., 2003.
- Ibn Bassām, 'Ali. *Al-Dhkira Fi Mahāsin Ahl al-Jazīra*. 1–4 Volume. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1st Ed., 2000.
- Ibn Gālib, Moḥammad. *Dīwān Al-Ruṣāfi al-Balansi*. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1st Ed., 1989.
- Ibn 'Abd Rabbih, Aḥmad. *Dīwān b. Abd Rabbih*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1st Ed., 1993.
- Ibn Idris, Safwān. *Zād Al-Musāfer Wa Ghurrat Muḥayya al-Adab al-Sāfer*. al-Dār al-Baydā: Matba'at al-Najāh al-Jadida, 2012.
- Ibn Khfaja, Ibrahim b. Abi al-Fath. *Dīwān b. Khafāja*. al-Iskandariyya: Munshat al-Ma'ārif, 1st Ed., 1960.
- Ibn khmīs, Ibn 'Askar. *A'lām Mālaqa*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1st Ed., 1999.
- Ibn Nubāta, Jamal al-Dīn. *Dīwān b. Nubāta*. al-Qāhira: al-Haia al-Misriyya al-Amāh li Qusor al-Thaqāfa, 2007.
- Jarrār, Māher. *Sh'r Al-Ramādi Yousef b. Hāroun*. Beirut: al-Muassasa al-'Arabiyya li al-Dirasat, 1st Ed., 1980.
- Kittāni, Moḥammad al-. *Kitāb Al-Tashbihāt Min Asār Ahl al-Andalus*. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1st Ed., 1966.
- Lisān al-Dīn b. al-Khatib. *Al-Iḥāta Fi Ajbār Gharnāta*. al-Qāhira: Maktabat al-Khānji, 2001.
- Lisān al-Dīn b. al-Khaṭīb. *Al-Katība al-Kāmina Fi Man Laqīnah Fi al-Adalus Min Shu'arā al-Mia al-Thāmina*. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1983.
- Mansur, Ḥamdi. *Sh'r Yahya b. Hudhayl*. 'Ammān: Dār al-Fikr, 1st Ed., 2010.
- Ruomi, Ali ibn al-. *Dīwān b. al-Ruomi*. Beirut: Dār Al-Kotob Al-Ilmiyya, 3rd Ed., 2002.
- Salam, Moḥammad Zaghlul. *Al-Adab Fi al-'Aṣr al-Mamlukī*. al-Iskandariyya: Munsat al-Ma'ārif, no date.
- Ṣariḥi, Moḥammad b. Yousef al-. *Dīwān b. Zamrak*. Tunis: Dār al-Garb al-Islāmi, 1st Ed., 1997.
- Tabrīzi, al-Khatib al-. *Sharḥ Dīwān Abi Tammām*. al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1987.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

I'tidāl in the Search for Objectivity in the Understanding and Interpretation of the Texts

Temel Kacı^{1,a,*},

¹ İstanbul Medeniyet University Faculty of Theology, Department of Islamic Law İstanbul/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 01/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "I'tidāl in the Search for Objectivity in the Understanding and Interpretation of the Texts", orally delivered at the "Issues in the Axis of Islamic Thought-I International Symposium on the Quest for Moderation Between Excess and Deficiency", organized by the Faculty of Theology at Ordu University and the Presidency of Religious Affairs (DİB) between November 29 and December 1, 2024.

ABSTRACT

The ontological distinctiveness of revelation and the linguistic articulation of the divine will have placed interpretation at the center of Islamic civilization. Given that interpretation is a human activity, efforts have always been made to pursue objectivity in order to address the problems arising from subjectivity. During the time of revelation, objectivity was ensured by referring matters to the Prophet. In later periods, this objectivity was sought through the development of methodological frameworks. However, some approaches that ignore the inherent subjectivity of interpretation in the historical process have sought methods in the name of pure objectivity. One such approach is the Zāhiri school, systematized in the fifth century AH by Ibn Hāzm (d. 456/1064). Another appears in the modern era, influenced by the positivist approaches in the 19th century Western natural sciences, and is reflected in the interpretive methods proposed by contemporary scholars such as Fazlur Rahman (d. 1988) and Naşr Hāmid Abū Zayd (d. 2010). The Zāhiri approach, which advocates for literal meaning in the name of objectivity, avoids reasoning based on underlying causes in religion and language and instead proposes an interpretation centered on indication (dalāla), thereby narrowing the scope of revealed texts. In contrast, recent researchers who argue that traditional interpretations are inadequate and propose new methods have placed what they call historical meaning or meaning -in other words, values- at the centre of their methods by establishing an objective starting point in the name of objectivity. Based on this premise, they have developed interpretive methods that detach the text from its original context and authorial intent, assigning new meanings and aims to it and thus broadening its scope. In contrast to these perspectives, the general mainstream approach in Islamic interpretation has adopted a balanced notion of objectivity, not rejecting the subjectivity inherent in interpretation but rather seeking to avoid boundless and arbitrary subjectivity by establishing a coherent methodology for interpreting texts. This article aims to analyze the aforementioned approaches using a data-based method to demonstrate the consequences of deviating from moderate objectivity and to argue for the necessity of maintaining this balanced objectivity. While both the Zāhiri school and contemporary scholars like Fazlur Rahman and Abū Zayd are addressed under the theme of "pure objectivity," the study argues that, in fact, Fazlur Rahman and Abū Zayd ultimately fall into subjectivity, specifically into an excessive interpretation lacking clear boundaries. The study concludes that the Zāhiri approach falls into excess in the form of undue literalism, while the contemporary scholars' methods represent the opposite extreme, leading both to interpretations that contradict the intended purpose of the texts and render some scriptural statements ineffective.

Keywords: Fiqh, Interpretation, Objectivity, Fazlur Rahman, Naşr Hāmid Abū Zayd.

Nasları Anlama ve Yorumlamada Nesnellik Arayışında İ'tidâl

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 01/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu makale 29.11-01.12.2024 tarihleri arasında Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve D.İ.B. tarafından düzenlenen "İslam Düşünce Ekseninde Meseleler-1 Uluslararası İfrat ve Tefrit Arasında İ'tidâl Arayışları" sempozyumunda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Nasları Anlama ve Yorumlamada Nesnellik Arayışında İ'tidâl" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

ÖZ

Vahyin ontolojik farklılığı ve Şâri'in iradesini dilsel olarak açıklaması İslâm medeniyetinde yorumu merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Beşerî bir faaliyet olan yorumda, öznenin ortaya çıkaracağı sorunları çözmek amacıyla nesnellik arayışları hep olagelmıştır. Nüzûl döneminde nesnellik Hz. Peygamber'e arz edilmek suretiyle elde edilirken sonraki dönemlerde bu, ortaya konan metodolojiler vasıtasıyla temin edilmeye çalışılmıştır. Ancak tarihi süreçte yorumun kendi doğasında var olan öznenin göz ardı eden bazı yaklaşımlar pür nesnellik adına bir takım yöntem arayışı içerisine girmişlerdir. Bu yaklaşımlardan biri, hicri beşinci asırda İbn Hazm (öl. 456/1064) tarafından sistemleştirilen Zâhirî anlayışıdır. Diğerleri ise on dokuzuncu asırda Batı'da doğa bilimlerindeki nesnenin, diğer farklı disiplinlerde de olabileceğini iddia eden yaklaşımların etkisinde kalan ve nasları anlama ve yorumlamada buna göre yöntem önerisinde bulunan Fazlurrahman (öl. 1988) ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd (öl. 2010) gibi çağdaş araştırmacıların tutumudur. Bahsi geçen yaklaşımlardan nesnellik adına literal anlamı savunan Zâhirî anlayış, dinde ve dilde illet merkezli bir anlayış yerine delalet merkezli bir anlama önerisinde bulunarak nassın kapsam alanını olabildiğince daraltmıştır. Buna mukabil geleneksel yorum anlayışlarının yetersiz olduğunu iddia eden ve yeni yöntem önerisinde bulunan son dönem araştırmacılar ise nesnellik adına tarihsel anlam ya da mana dedikleri anlamı, daha açık bir ifadeyle değerleri nesnel hareket noktası belirleyerek yöntemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bu temel üzerinden geliştirdikleri yöntemle sahibinden ve kendi varlığından bağımsızlaştırdıkları nassa yeni bir anlam ve amaç yükleyerek nassın kapsam alanını olabildiğince genişletmişlerdir. Bu bakış açılarının aksine nasları anlama ve yorumlamada ana bünyeyi oluşturan genel yaklaşım ise nesnellikte i'tidâli ölçü almıştır. Yorumun doğasından kaynaklanı değil, sınırı belli olmayan ve keyfiliğe neden olan öznenin problem olarak görüp nasları anlama ve yorumlamada buna uygun bir metodoloji ortaya koymuştur. Mezûr yaklaşımların veri analiz yöntemiyle inceleneceği bu makalenin amacı, yorumda nesnellikte i'tidâlden sapmanın sonuçlarını ortaya koyarak mu'tedil nesnenin ihmal edilmemesinin gerekliliğini temellendirmeye çalışmaktır. Diğer taraftan bu çalışmada benzer noktalardan hareketle öneride bulunan Zâhirî düşünceyle çağdaş araştırmacılar Fazlurrahman ve Ebû Zeyd'in görüşleri pür nesnellik başlığı altında ele alınmış olsa da başlangıçta nesnellik iddiasında bulunan Fazlurrahman ve Ebû Zeyd'in esasında öznenin, yani sınırı belli olmayan aşırı yoruma evrildikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Saf nesnellik ortak paydasında buluşan Zâhirî yaklaşımla çağdaş araştırmacıların fikirlerinin incelendiği bu makalede adı geçen yaklaşımlardan ilkinin nasları anlama ve yorumlamada tefrite; sonrakilerin ise ifrata düştükleri, bu açıdan her ikisinin de nasların amacına aykırı bir yorum tarzı geliştirdikleri ve böylece bazı nasları işlevsiz hale getirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Yorum, Nesnellik, Fazlurrahman, Nasr Hâmid Ebû Zeyd.

^a



temel.kacir@medeniyet.edu.tr



0000-0001-5679-280X

Citation / Atıf: Kacır, Temel. "Nasları Anlama ve Yorumlamada Nesnellik Arayışında İ'tidâl". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 47-68. <https://doi.org/10.18505/cuid.1742769>.

Giriş

Anlama ve yorumlama kavramlarının merkezinde bulunan nesnellik ve öznellik, özellikle söz metne dönüştükten sonra daha fazla önem arz eder hale gelmiştir. Genel olarak bir metni, metin sahibinin amacı doğrultusunda anlama ve yorumlama nesnellik, bu amaçla uyuşmayan bir yöne sapılması ise öznellik olarak tanımlanmıştır.¹ Meşruiyetin ya da bilimselliğin baskın özelliği kabul edilen nesnelliği sağlamaya yönelik birçok ilke belirlenmiştir ki, bunlardan söz metne dönüştükten sonra sahibinden bağımsızlaştırılmaması ile anlam ve yorumun eşitlenmemesi ilkeleri burada özellikle zikredilmelidir.

Batı düşüncesinde metin ile metin sahibi arasındaki ilişki; metinselci, niyet selci ve amaçsalci yaklaşımlara göre farklılık arz etmesine rağmen, İslâm düşüncesinde gerek vahyin ontolojik yapısı gerekse nas tasavvuru, kutsal olan vahyi sahibinden bağımsızlaştırılmasına imkân tanımamaktadır. Bu nedenle anlam ve yorumu ifade eden fıkıh, tefsir, te'vil ve içtihat gibi kavramların tamamı Şâri'in muradını tespitiye yönelik bir çaba üzerinden tanımlanmıştır. Öte yandan yorumun, Kur'an ve Sünnet tarafından sınırları belirlenen anlam üzerine inşa edilmesinin gerekliliğine dair vurgu, anlam ile yorumun farklılığını ihsas ettirmektedir. Bu durum, daha başlangıçta yorumcunun zihninde anlama ve yorumlama eyleminin nesnel zeminini oluşturmaktadır. Bununla birlikte anlama ve yorumlamanın doğasında var olan öznellik göz ardı edilmeden içtihatın, "Şer'î bir hükme dair zan oluşturma çabası"² olarak tanımlanması nesnellikteki i'tidali sağlamaya yönelik bir teşebbüs olduğu açıktır.

Hâkim yaklaşım bu olmakla birlikte nasları anlama ve yorumlamada mu'tedil nesnellikten saparak katı nesnelliğe yönelik evirilmeler de olmuştur. Aşağıda detayları görüleceği üzere ifrat ve tefriti içeren bu yaklaşımlardan biri, dilin doğasıyla irtibatlı olan anlam ve yorumu salt dilin delalet düzeylerine inhisar ettirmek suretiyle tefrite düşen Zâhirî yaklaşımdır. İbn Hazm tarafından sistemleştirilen bu yaklaşım, dinde ve dilde illet merkezli bir anlayış yerine, delalet merkezli bir anlama önerisinde bulunmuştur. O, nesnel anlamın önünde engel gördüğü içtihad faaliyetini sınırlandırmış, hatta içtihadı Hz. Peygamber'e uygun görmeyerek ona yalnızca beyan yetkisini hasretmek suretiyle nassın kapsam alanını olabildiğince daraltmıştır. Diğer ise metni, sahibinden bağımsızlaştırırcasına anlam ve yorumda tekliği tercih ederek yorumda sabit bir anlam çerçevesinin varlığını göz ardı edip ifrata düşen Fazlurrahman ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi çağdaş araştırmacıların yaklaşımıdır.³ Geleneksel yorum anlayışlarının yetersiz olduğunu iddia eden ve Batı'daki nesnelci okulun görüşlerinden esinlenerek yeni yöntem önerisinde bulunan bu araştırmacılar, nesnellik adına *tarihsel anlam* ya da *mana* dedikleri değerleri, nesnel hareket noktası olarak belirleyerek yöntemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bunun üzerinden geliştirdikleri yöntemle sahibinden ve kendi varlığından bağımsızlaştırdıkları nassa, yeni bir anlam ve amaç

¹ Farklı tanımlar için bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), "Nesnellik", 1223-1224; "Öznellik", 1311-1312.

² Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hacib, *el-Muhtasar*, thk. 'Ali Muhammed Mu'avviz-'Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4/528.

³ Karşılaştırılan iki yaklaşım arasındaki zamansal farklılığın mukayeseyi zayıflatabileceği düşünülebilirse de bu çalışmada dönemseller uzaklıklardan bağımsız olarak vahyin yorumlanmasına dair yöntemsel benzerliğe ya da ayrılığa odaklanıldığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

yükleyerek nasların kapsam alanını olabildiğince genişletmişlerdir. Sonuçta Zâhirî yaklaşım ile Fazlurrahman ve Ebû Zeyd gibi çağdaş araştırmacıların yaklaşımı, pür nesnellik ortak noktasında birleşmelerine rağmen farklı uçları temsil eden apayrı iki yaklaşımı ortaya çıkarmıştır.

Nesnelliği merkeze alan bu çalışma, pür nesnellik iddiasından yola çıktıkları halde fikir yelpazesinin karşıt uçlarında konumlanan yaklaşımları ele alması yönüyle önem arz etmektedir. Zira yoruma dair yapılan çalışmalar incelendiğinde, daha ziyade ya öznellik ve nesnellik karşıtlığına dayandığı ya da öznellik veya nesnelliğin aşırılığı üzerine yoğunlaşıldığı görülmektedir. Öte yandan makaleye konu edinen Fazlurrahman ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd hakkında yapılan müstakil çalışmalar dikkate alındığında çok azı hariç,⁴ daha ziyade onların öznelliğe yönelik görüşleri üzerinde odaklanıldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu çalışma, mezkûr şahısların pür nesnellik yaklaşımlarını öne çıkarmakla birlikte ana bünyeyi oluşturan genel yaklaşım üzerinden mu'tedil nesnelliğin görülebilmesi imkanını sağlaması, diğer taraftan yorumda i'tidalden sapmanın bir boyutu olan pür nesnellik iddiasından aşırı yoruma evrilmeyi muşahhas örnekleriyle birlikte ortaya koyması yönüyle farklılık arz etmektedir. Benzer görüşlere sahip farklı araştırmacılar olmasına rağmen adı geçen araştırmacıların görüşlerinin tercih edilmesi ise kendilerine ait bir metodun varlığını iddia etmeleri nedeniyledir.

Önerilerinin başlangıç noktası Zâhirî düşünceyle benzer olan Fazlurrahman ve Ebû Zeyd gibi araştırmacıların görüşlerinde bu yönün genellikle göz ardı edilip salt öznellik üzerinden değerlendirme yapılması yaklaşımsal bir yanlışlığa neden olabilmektedir. Bunu dikkate alan bu çalışmada Zâhirî yaklaşım ile çağdaş araştırmacıların görüşlerine pür nesnellik başlığı altında yer verilmiş ve gerekli analizler yapılmıştır. Aynı zamanda nesnellik iddiasında bulunan Fazlurrahman ile Ebû Zeyd'in sınırı belli olmayan aşırı yoruma nasıl evrildikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Okuyucuya mukayese imkânı tanımak adına, ifrat ve tefritten uzak bir anlama ve yorumlamanın nasıl olması gerektiği, mu'tedil nesnellik başlığı altında ana bünyeyi oluşturan hâkim yaklaşımın görüşleri üzerinden genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Mu'tedil nesnelliğin gerekliliği temellendirilmeye çalışılırken yine pür nesnellik yaklaşımının problemli yönlerine atıf yapılmıştır. Böylece bütüncül bir bakış açısıyla nasları anlama ve yorumlamada nesnellikteki i'tidâlin önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Veri toplama aracı olarak doküman incelemesinin kullanıldığı bu makalede, ulaşılan veriler içerik analiz yöntemiyle değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Araştırmanın veri kaynaklarını ise görüşleri makaleye mevzubahis olan şahısların eserleri başta olmak üzere İslâm hukukunun konuyla bağlantılı klasik eserleri ve bu alandaki modern çalışmalar oluşturmaktadır. Bunlar, yalnızca probleme ilişkin bilgi aktaran metinler değil, ilâve olarak belirli bir olguya dair anlamların,

⁴ Tespitlerimize göre az da olsa mezkûr şahısların nesnellik yönünü öne çıkaran ya da temas eden bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan Fazlurrahman'ın nesnelci yönü için bk. Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 85-96; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselelik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 204-214; Burhanettin Tatar, "Fazlurrahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire* (1998), 180-188; Adnan Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl İslam Araştırmaları* 5 (2006), 8-12. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in nesnelci yönü için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 73-90; Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* 7/3-4 (1994), 245.

değerlerin ve söylemlerin taşıyıcıları olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda metinler sistematik biçimde incelenmiş; içlerinde yer alan ifadeler, kavramlar ve temalar anlamlı verilere dönüştürülmüştür. Elde edilen veriler, içerik ve söylem analizi yöntemleriyle sınıflandırılmış ve yorumlanmıştır. Böylece incelenen eserler bilgi kaynağı olmanın ötesine geçerek, araştırmmanın bulgularını temellendiren nitel veriler hâline gelmiştir.

1. Pür Nesnellik

İslâm düşüncesi içerisinde nasları anlama ve yorumlamada pür nesnellik⁵ iddiasında bulunan iki bakış açısı dikkat çekmektedir. Bunlardan biri klasik dönemde ortaya çıkan Zâhirî yaklaşım, diğeri ise Batı düşüncesinden etkilenen çağdaş bazı araştırmacıların yaklaşımıdır.

1.1. Zâhirî Yaklaşım

Şâri'in maksadını anlamak için nasların literal anlamıyla yetinen Ehl-i hadis anlayışının aşırı yönünü temsil eden Zâhirî yaklaşımın fıkıhtaki⁶ yansıması, hicri beşinci asırda İbn Hazm tarafından sistemleştirilmiştir. Mutlak anlamda kesinlik arayışı içerisinde olan İbn Hazm, şer'î ilimlerde subjektif yorumlara karşı yöntemsel bir tavır benimseyerek katîliğe ulaşabilecek bir metodoloji geliştirmiştir.

Yorumcunun görevinin yalnızca naslardaki verili olan anlamı ortaya çıkarmak olduğunu kabul eden İbn Hazm, nesnelliği hüsün-kubuh ile dinin ve dilin tevkişliliği üzerinden temellendirmiştir. Öznelliğe neden olacak illet merkezli açılımlara hem dinde hem de dilde karşı olan İbn Hazm, kesinliği elde edebilmek için delalet merkezli bir anlama teorisi geliştirmiştir. Bu bağlamda mantık kuralları ile zannîliği olmayan sabit ilkelere yönelmiştir. O, Allah'ın iradesini sorgulama ya da sınırlama olarak gördüğü illet ve hikmet gibi kavramlara karşı çıkmış ve metodolojisindeki kaynak yaklaşımını buna uygun oluşturmuştur.⁷

“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim”⁸ ayetini delil alan İbn Hazm'a göre, tamamlanan dinin kesin bilgi ifade eden dört temel kaynağı vardır. Bunlar; Kur'an ve Sünnet'in nassı/zâhiri, icmâ ve tek veche ihtimali olan delildir.⁹ Nas dışında şer'î bir kaynak kabul etmeyen İbn Hazm, nas veya icmâdan dil ve mantık kuralları yoluyla elde edilen, yalnızca tek veche ihtimali olan ve *delil* olarak isimlendirdiği kaynağı, sonradan ilave edilen bir kaynak olarak değil, naslarda açıkça zikredilmeyenin izhar edilmesi olarak görmüştür.¹⁰ Bu kaynaklar dışında re'y olarak nitelendirdiği

⁵ Bu çalışmada “pür nesnellik” kavramı nasların yorumunda yorumcunun etkisini sınırlandırma ya da tamamen yok sayma anlamında, “pür öznellik” kavramı da sınırı belli olmayan yorum anlamında kullanılacaktır.

⁶ Burada fıkıh vurgusu, onu nasların literal anlamıyla yetinen Ehl-i hadis anlayışının aşırı yönünü temsil eden farklı kelâmî ekollerden ayırt edebilmek için yapılmıştır.

⁷ İbn Hazm'ın görüşlerinin detayı için bk. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtühû ve 'asruh, ârâ'ühû ve fıkhu* (b.y.: Matbaatu Muhaymer, ts.), 275-439; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisini Hayatı-Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 41-127; Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 138-239.

⁸ el-Mâide 5/3.

⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-İfâkî'l-Cedîde, 2016), 1/71, 10.

¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/105-108.

kıyas, istihsan, istislâh ve benzerlerini zan ifade etmeleri nedeniyle kabul etmeyen İbn Hazm,¹¹ bunları benimseyenleri sert bir biçimde eleştirmiştir.¹²

Genel kabulün aksine âhâd haberlerin katî bilgi ifade ettiğini belirten İbn Hazm’a göre, muttasıl senedle adil bir ravinin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği âhâd haber ile mütevatir haber arasında bilgi ve amel bakımından herhangi bir fark yoktur. Her ikisi de dinin asıllarıdır.¹³ Diğer taraftan kesin bilgi ifade eden ve üçüncü kaynak olarak belirttiği icmâyı yalnızca sahabenin icmâına hasreden İbn Hazm,¹⁴ bunun dışındaki icmâları reddetmiştir.¹⁵

Dinin zan üzerine bina edilemeyeceğinden yola çıkan İbn Hazm içtihadı, “Dinin var olan hükmünün araştırılması”¹⁶ şeklinde tanımlamış ve onu beyanî içtihadı indirgemıştır. İctihadı yalnızca anlama problemiyle ilintili gören ve onu dilin imkanları ile sınırlandıran İbn Hazm,¹⁷ nasların yorumlanması ve kapsam alanının genişletilmesinde müracaat edilen ta’lîl başta olmak üzere re’y, kıyas gibi beşerî araçların kullanılarak hükme ulaşma gayretini dine müdahale olarak kabul etmiştir.¹⁸

İbn Hazm’ın pür nesnelci bu yaklaşımı, nasların kapsam alanını daraltmakla birlikte nassın vaz’ edilmiş maksadına aykırı birtakım sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fûrûa dair içtihatlarında bu durum müşahade edilebilmektedir. Onun, akıcı olmayan suya dökülen idrarın suyu pisletmediğine dair görüşü,¹⁹ zekât verilmesi gereken mallar ile faiz cereyan eden malları yalnızca naslarda zikredilenlere hasretmesi,²⁰ günahın orucu bozduğuna dair yaklaşımı,²¹ nikâh akdinde bakire kızın görüşünü açıklamasını nikâhın iptal edilme gerekçesi olarak kabul etmesi,²² süt yoluyla mahremiyetin oluşmasını yalnızca sütün göğüsten emzirilmesine bağlaması,²³ süt çağını geçen kişinin süt emmesi dolayısıyla süt mahremiyetin oluşmasını kabul etmesi,²⁴ alışverişte şahit bulundurulmasını zorunlu görmesi, vadeli olan alışverişin yazılmasını şart koşması,²⁵ Cuma saatinde kadınların alışveriş yapmasını caiz görmemesi,²⁶ rehni yalnızca sefere hasretmesi,²⁷ anne,

¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/75.

¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/16-59.

¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/108, 117.

¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/47.

¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/47, 4/131.

¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/133.

¹⁷ İbn Hazm’ın içtihat tanımının detayları için bk. Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, 117-122.

¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/160, 6/60.

¹⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü en-Nahda, ts.), 1/139-140.

²⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/209, 8/468.

²¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/177.

²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/471.

²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/7.

²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/17.

²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/344-345.

²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/79.

²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/87.

baba ve çocuklar gibi birinci derece akrabaların birbirlerinin lehine yapacağı şahitliği geçerli görmesi²⁸ gibi görüşleri bunun örnekleridir.

Nasların yorumlanmasında pür nesnellik arayışında olan İbn Hazm'ın nasların öznel yöntemlerle yorumlanmasına engel olabilme adına metodolojisini yalnızca metnin dilsel delaletiyle sınırlandırmış olması ve illet merkezli içtihat anlayışını reddetmesi, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, nasların gönderiliş amacına aykırılık yönüyle problemli bir görünüm ortaya çıkarmıştır. Onun, Şâri'in amacını tespit etmeyi zorlaştıran bu yaklaşımı, nasların kapsam alanını daraltmanın yanında aslında kontrol altına alınamaz bir fikir ayrılığına zemin hazırlamıştır. Nitekim Zâhirî anlayışa tepki olarak ortaya çıkan Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316) bunun en meşhur örneklerindendir. Diğer taraftan hukukun genel mantığına da aykırı düşen bu sonuçların tartışılmaz doğru olarak ileri sürülmesi, aşağıda görüleceği üzere İslâm hukukunun yapısıyla da çelişmektedir.

1.2. Yeni Yaklaşımlar

Klasik dönemde ortaya çıkan Zâhirî yaklaşımın bir benzeri, Batıdaki nesnelci okulun görüşlerinden etkilenen çağdaş bazı araştırmacılar da görülmektedir. Batıda 17. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerindeki başarı katı nesnellığe bağlı bilimsel yönteme duyulan güveni artırmış, 19. asrın son yarısından itibaren bilimin, doğa bilim ve insani bilim şeklindeki ayırımıyla birlikte, aynı yöntemin sosyal bilimlerde uygulanarak sosyal bilimlerde de bu başarının elde edilebileceğine dair görüşler zamanla güçlenmiştir.²⁹ Buna tepki olarak Wilhem Dilthey (öl. 1911), anlamının açıklamadan farklılığına işaret ederek: “Doğayı açıklarız; tinsel dünyayı anlarız”³⁰ diyerek ortaya koymuştur.³¹ Giambattista Vico (öl. 1744) ve Friedrich Schleiermacher'ın (öl. 1834) çalışmalarından da faydalanarak hermeneötiği beşeri bilimlerin yöntemi olarak temellendirmeye çalışan Dilthey,³² doğa bilimleri kesinliğinde olmak üzere yorumsamacılığı esas alan tin bilimlerini doğa bilimlerine karşı tesis etmeye gayret etmiştir.³³

Dilthey'in bu projesi büyük ölçüde Emilio Betti (öl. 1968) tarafından gerçekleştirilmiştir. Betti, kendi hukuk tecrübesinden de hareket ederek bilgiye ait olan anlamının, tasavvur formlarının içine koyan zihni anlamak istediğini, bu bağlamda hermenötik yasalar ile anlamının objektifliğinin teminat altına alınması gerektiğini belirtmiştir.³⁴ Öznellikten kurtulabilmenin yolunun metodolojiye bağlılık olduğunu vurgulayan Betti'ye göre,³⁵ değerler ideal nesnellığe sahiptir ve bu nesnellikte kavranabilir. Zaten yorumun amacı da anlamlı formların anlamlarını anlamak ve

²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/415.

²⁹ Yasin Aktay vd., *Önce Söz Vardı Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayınevi, 2020), 43-48; Vefa Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi “Kesitler”* (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 236-241.

³⁰ Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi*, 198.

³¹ Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 70; Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi*, 236-241.

³² Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi*, 238.

³³ Aktay, *Önce Söz Vardı*, 61-62.

³⁴ Jean Grondin, “Emilio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik”, çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 389.

³⁵ Muharrem Kılıç, “Hukuksal ve Teolojik Metinleri Anlama Sorunu: Felsefi Hermenötik Bağlamında Bir Analiz”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 12. Kitap, ed. Hayrettin Ökçesiz (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2005), 94.

bunların iletmek istedikleri mesajları ortaya çıkarmaktır.³⁶ O, nesnel yoruma yapılan öznel müdahaleleri önlemeye yönelik bir metodoloji kurmaya yönelmiş³⁷ ve yorumun doğrulanabilir bir süreç olarak kalmasına önem vermiştir.³⁸

Betti, varoluşçu hermenötiğin yeterli olmayan hakemliğine engel olmak için yorum yasalarının ilkesi fikrini yeniden diriltmeyi düşünmüş, yorumda nesnelliğin önce geldiğini belirterek anlamlı formların doğru şekilde, gerçek anlamlarına uygun olarak yorumlanmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.³⁹ Yorumun objesi ve süjesine yönelik dört kuralla işe başlayan ve nesnenin hermenötik özerkliği yasası ile anlamın tutarlığı yasasında öznenin tamamen dışlanması öngören Betti, Heidegger (öl. 1976) ve Gadamer (öl. 2002) gibi düşünürlerin aksine nesnel bir yapıya sahip bilimsel temellere ve standartlara dayanan hermenötik yaklaşımı savunmuştur. Yorumlama sürecini metnin anlamını anlamayı ve yazarın niyetini bilmeyi amaçlayan entelektüel bir faaliyet olarak tanımlayan Betti, bu hedefe yorumlayan öznenin arzusu doğrultusunda değil, ancak metin sahibinin sözünün geçerli anlamsal çerçeve içerisinde açıklayarak ve yorumlayarak ulaşılabileceğini belirtmiştir.⁴⁰ Bu çerçevede metnin anlamı bizzat metinden çıkarılmalı, yoksa yorumcunun müdahalesiyle metne dışarıdan herhangi bir anlam dikte edilmemelidir.⁴¹ Benzer yaklaşım E. D. Hirsch gibi çağdaş hermenötikçiler tarafından dile getirilerek hermenötik, katı nesnellığe sahip bir metin yorum bilimi olarak inşa edilmeye çalışılmıştır.⁴²

Batı’da ortaya çıkan bu görüşlerden esinlenen Fazlurrahman ve Nasr Hamîd Ebû Zeyd gibi düşünürler, öznenin müdahalesi olmaksızın metnin anlamının nesnel bir şekilde tespit edebileceğini iddia etmişlerdir. Teklif ettikleri yöntemlerde tespit edilen anlamı, çağa uyarlamada daha sonra özneye sınırı belli olmayan bir yetki tanımları cihetiyle görüşleri geniş bir şekilde tahlile ihtiyaç duysa da bu çalışma, mezkûr şahısların öneri ve iddialarının pür nesnellik boyutunu konu edinmektedir.

Önerdiği metodun unsurlarının *nesnelci okul* olarak ifade ettiği E. Betti’den mülhem olduğu görülen Fazlurrahman, dinin genel ilkelerinin, diğer bir ifadeyle metin sahibinin kastettiği anlamın/değerin nesnel olarak bilinebileceğini iddia etmiş ve bu hususta öznelliğe yol açacağı gerekçesiyle özneyi dışlayarak objektif bilginin imkânını savunmuştur.⁴³ Ona göre bu konuda tek sınır, Kur’an’ın sosyal gayeleri ile ahlâkî ilkeleridir.⁴⁴ Kur’an’daki hükümlerin literal anlamda ezeli

³⁶ Kılıç, “Hukuksal ve Teolojik Metinleri Anlama Sorunu: Felsefi Hermenötik Bağlamında Bir Analiz”, 94; Muharrem Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 315.

³⁷ Kılıç, “Hukuksal ve Teolojik Metinleri Anlama Sorunu: Felsefi Hermenötik Bağlamında Bir Analiz”, 94.

³⁸ Grondin, “Emilio Betti’ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik”, 391.

³⁹ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 142; Grondin, “Emilio Betti’ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik”, 392.

⁴⁰ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 142; Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, 325.

⁴¹ Grondin, “Emilio Betti’ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik”, 392.

⁴² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, çev. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 262.

⁴³ Fazlurrahman, “İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 318; Kotan, *Kur’an ve Tarihçilik*, 208.

⁴⁴ Fazlurrahman, “İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, 319.

olmadığını, Kur'an'ın o günkü toplumu, kendisine müracaat edilecek bir örnek olarak belli bir ölçüde kabul etmek durumunda kaldığını belirten Fazlurrahman'a göre⁴⁵ asıl çözüm, Kur'an'ın ahkâmını kendi bağlamı içerisinde ve öncelikleri yönüyle anlayarak bunların arkasındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarılmasıyla olur. İlk inen ayetlerde Kur'an'ın temel gayesinin sosyo ekonomik, adalet ve temel insan haklarının eşitliği olduğunu zikreden Fazlurrahman, zekât, faiz, kadının mirası ve şahitliği gibi hüküm bildiren ayetlerin bu zaviyeden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁶

Metodunu çifte hareketlilik üzerine inşa eden Fazlurrahman, nüzûl dönemine gidilerek toplumsal koşullar ve kültürel doku bağlamında oluşan *tarihsel anlam*, daha açık ifadesiyle zamana göre tüketilmeyen ahlâkî değerleri tikellerden tespit edip tümele dönüştürülmesini, daha sonra o tümellerin şu anki tikel duruma uygulanmasını önerir.⁴⁷ Teklif ettiği bu metotta *tarihsel anlam* ya da diğer ifadesiyle *saf kavrayış* dediği anlamı, nesnel hareket noktası olarak belirlemiştir. Ona göre ikili harekette anlama sürecinde nesnenin özerkliğinin korunabilmesi için özneliği oluşturan unsurların anlama işine müdahale etmesine izin verilmemesi gerekir. Bunun için de bu anlamının aklî saf kavrayışsal bir çerçevede gerçekleştirilmesi,⁴⁸ faal tarih yerine geçmiş ile hal arasında tarihsel olmayan rasyonel bir alanın konulması gerekir.⁴⁹ Saf kavrayışla kişilere ve zamana göre değişmeyecek aşkın ve tarihüstü değerlere ulaşılabileceğini, bu değerlerin tarih içinde özel bir zaman diliminde yer almaları onların anlamlarının tüketilmiş olmayacağını belirten Fazlurrahman,⁵⁰ geçmişteki bir nassın veya benzer durumun manası ile mevcuttaki bir durumun ve etkin geleneğin gerekli düzeyde nesnel olarak bilenebileceğini iddia etmiştir.⁵¹

Fazlurrahman'ın bu önerisi incelendiğinde onun, yönteminin merkezine *tarihsel anlam*, diğer ifadesiyle *sabit değerler* ya da *Kur'anî değerler* dediği anlamı yerleştirdiği ve bu anlamın/değerlerin öznenin müdahalesi olmaksızın saf kavrayışsal yaklaşımla nesnel bir şekilde tespit edilebileceğini iddia ettiği görülmektedir. Bu hususta kendi tarihselliğini dikkate almayan Fazlurrahman, kendini tarihüstü konumlandırmıştır. Diğer taraftan o, tespit edilen nesnel anlamın şahsa ve ortama göre değişmezliğini savunmuştur. Kesinlik arayışı içerisinde olan Fazlurrahman'ın öznenin etkinliğini yok sayan bu tutumu, aşağıda detayları geleceği üzere ana bünyeyi oluşturan genel yaklaşımın aksine Zâhirîliğe benzer bir tavır benimsemesi sonucunu doğurmuştur.⁵² Esasen Fazlurrahman, Şâri'in maksadını literal anlama hasreden Zâhirîlerle farklı kulvarda görünse de tespit edilecek anlamda/değerlerde özneliği tamamen göz ardı eden pür nesnelci bu tutumuyla Zâhirîlerle aynı yaklaşımı sergilemiş olmaktadır. Bu bağlamda Fazlurrahman'ı Zâhirîlerden ayıran nokta Zâhirîlerin literal anlam üzerinden ortaya koyduğu yaklaşımı Fazlurrahman'ın tıpkı Betti gibi değerler

⁴⁵ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 88.

⁴⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 91-95.

⁴⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 72-75.

⁴⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 72; Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", 91.

⁴⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 82; Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", 91; Kotan, *Kur'an ve Tarihseccilik*, 208.

⁵⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 72-73.

⁵¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 77; Kotan, *Kur'an ve Tarihseccilik*, 209.

⁵² Benzer değerlendirmeler için bk. Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", 90-91; Kotan, *Kur'an ve Tarihseccilik*, 204-214.

üzerinden ortaya koymuş olmasıdır. Öte yandan metodunun katı nesnelci bir görünüm arz eden bu yönünde Fazlurrahman, anlam ile yorumu teke indirgeyerek metni, sahibinden ve kendi varlığından bağımsızlaştıracak derecede sınırı belli olmayan bir öznelliğe dönüştürmektedir. O, bu yönüyle Zâhirîlerin tam karşısında konumlanmıştır. Öyle ki artık o, metinden yeni bir metin üretme aşamasına geçmiştir. Şöyle ki lafız itibarıyla tarihsel hükümler içeren Kur'an'ın daha çok nazil olduğu toplumunun karşılaştıkları problemlerle ilgili özel açıklamalar ve çözümleri ihtiva ettiğini⁵³ ve ortaya çıkan bu somut muhtevanın genel ilkenin yalnızca tarihi bir örneği olmaktan başka bir işlevinin olmadığını ileri süren Fazlurrahman,⁵⁴ geleneksel anlayışın aksine hermenötik yöntemle paralellik arz eden lafzın ardındaki anlamı esas almış, saf kavrayışla elde edileceğini iddia ettiği bu anlamla modern çıkarılara uygun gelecek şekilde ilke tespitine yönelmiştir. Doğal olarak da Kur'anî ilkeler yerine çağdaş dünyanın ilkelerine ulaşan Fazlurrahman,⁵⁵ bu ilkelere uygun olarak, kavramlara zâhiri anlamlarını aşan yeni bir anlam yüklemesi yapmıştır. Böylece o, Kur'an'daki tarihüstü evrensel değerlerin öznenin müdahalesi olmaksızın kendine özgü tarihi bağlamda nesnel bir şekilde tespit edilebileceği şeklindeki iddiasıyla çelişmiş ve özünde öznelliğe açık olan yorumun daha çok öznelleşmesine zemin hazırlamıştır.

Pür nesnellikten yola çıkan Fazlurrahman'ın ifrat derecesindeki öznelliğe düştüğü, sınırlı sayıda zikrettiği her bir örnekte açıkça görülmektedir. Zekâtın amacının servetin sosyal ve iktisadi adalet lehine toplum arasında dağıtılmasıdır diyen Fazlurrahman, onun sarf yerlerinin mütevazı bir fon olmadığını, aksine modern devletin sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak bir fon olduğunu belirtir.⁵⁶ Faiz ile ribanın anlam ve içerik olarak birbirinden farklı olduğunu iddia eden Fazlurrahman'a göre,⁵⁷ Kur'an'da yasaklanan ribanın amacı yoksulların zenginler tarafından sömürülme aracı olmasıdır. Hâlbuki modern gelişmecî ekonomi içerisinde kalkınmaya yönelik bankacılık sisteminde faiz, borç verilen paranın kirası ya da bedelidir. Yoksa çok para karşılığında az paranın satılması değildir.⁵⁸ Ayrıca o, Kur'an'ın, anaparayı tefeci yöntemle kat kat artırılma yöntemi olan ribayı yasakladığı halde ticari kârı mubah saydığını,⁵⁹ cahiliye ribasında yasaklananın, başlangıçta talep edilen fazlalık olmayıp sonraki süreçte vade karşılığında talep edilen fazlalık olduğunu iddia etmiştir.⁶⁰ O, miras paylarının geleneksel toplumlarda cinsiyetlere atfedilen ekonomik kıymet ve yükümlülükler gibi fiili rollerinin bir sonucu olduğunu, rollerin değişmesiyle payların değişmesi gerektiğini,⁶¹ hatta

⁵³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 74; Fazlurrahman, "Kur'an'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5 (1987), 101.

⁵⁴ Tatar, "Fazlurrahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", 179-184; Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 6-7.

⁵⁵ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 135-136; Kotan, *Kur'an ve Tarihseclilik*, 220; Yasin Aktay, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, 1997), 310-316.

⁵⁶ Fazlurrahman, "Kur'an'ı Yorumlama", 101; Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 1997) 138-139.

⁵⁷ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 357.

⁵⁸ Fazlurrahman, *İslam Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 111-112.

⁵⁹ Fazlurrahman, "Riba and Interest", çev. Mazheruddin Siddiqi, *Islamic Studies* 3/1 (1964), 5.

⁶⁰ Fazlurrahman, "Riba and Interest", 1.

⁶¹ Fazlurrahman, *İslam Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 55-56; Fazlurrahman, *İslam Yenilenme: Makaleler, II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 138-139.

günümüzde Kur'an'ın adalet prensibi gereği kadınlara erkeklerden daha fazla hisse verilmesinin uygun olacağını belirtir.⁶² Benzer değerlendirmeleri had cezalarıyla ilgili de yapan Fazlurrahman, hırsızlık cezasını şöyle yorumlar: Kabile yapısının hâkim olduğu toplumlarda mülkiyet hakkı kişisel onur duygusu ile özdeşleştirildiği için hırsızlık, kişisel onurun kutsallığının ihlal edilmesine yönelik bir suç olarak telakki edilmiştir. Buna karşın gelişmiş toplumlarda hırsızlık, mülkiyet hakkının ihlaline yönelik bir suç olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla değerlerdeki bu değişim cezadaki değişmeyi kaçınılmaz kılmaktadır.⁶³ Örneklerde de açıkça görüldüğü üzere Fazlurrahman, öznenin hiçbir müdahalesi olmaksızın aklî saf kavrayışla tespit edeceğini iddia ettiği anlamı, çağdaş dünyanın algısından yola çıkarak tespit etmiş ve buna göre nassa yeni bir amaç ve yeni bir anlam yüklemesi yapmıştır. Böylece görüşleri saf nesnellik iddiasından saf öznelliğe yani sınırı belli olmayan öznelliğe evrilmiştir.

Benzer yaklaşımlar yöntemini dil ve bağlam temeline dayandıran Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in önerisinde de görülmektedir.⁶⁴ Yöntemin nesnellik yönünü niyet selci eğilime sahip olan Betti ile Hirsch'in görüşlerine dayandıran Ebû Zeyd, bir taraftan metin sahibinin maksadının nesnel olarak bilinebileceği konusunda Betti'nin yaklaşımını kabul ederken, diğer taraftan Hirsch'in önerdiği nesnel yorum ilkelerine dayandığı görülmektedir.⁶⁵ Nesnelliği korumak için Hirsch'in tarihsel anlam ile çağdaş anlam (mana-önem) ayırımını esas alan Ebû Zeyd,⁶⁶ önerdiği edebi yöntemi keyfi ve ideolojik yorumlara engel olabilecek bir yöntem olarak teklif etmiştir.⁶⁷

Nesnellikte ölçüt olarak kabul ettiği *manayı/tarihsel anlamı*, metnin kültürel bağlamda incelenmesi sonucunda doğrudan dilsel yapının analizinden elde edilen olarak tanımlayan Ebû Zeyd, bunun üzerine inşa ettiği *mağzayı/çağdaş anlamı* ise "tarihsel anlam ile metnin okuma bağlamının karşılıklı etkileşim sonucu ortaya çıkan anlam" olarak tanımlamıştır. Tarihsel anlamın sabit, çağdaş anlamın ise ilişkisel karakterinden dolayı değişken ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu, bunlar birbirinden bağımsız olmasalar da çağdaş anlamın metnin kendi dönemini aşan başka bir asra ait okuma yoluyla elde edilebileceğini belirtir.⁶⁸

Ebû Zeyd'e göre, tarihsel anlamın dayanak alınmadığı çağdaş anlam te'vil/yorum değil telvindir, yani önyargılı okumadır.⁶⁹ Bu tarz yorumcuların amacı, metinle diyaloga girmek olmayıp zihnen tasarladıkları şeye metin üzerinden ulaşmaktır.⁷⁰ Nitekim o, hocası Hasan Hanefî'yi (öl. 2021) telvin yaptığı, yani dilin izin verdiği sınırların dışına çıkarak metinleri ideolojik olarak yorumladığını söyleyerek eleştirmiştir.⁷¹

⁶² M. Said Hatipoğlu, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslamiyat* 3/2 (2000), 13.

⁶³ Fazlurrahman, *İslam Yenilenme: Makaleler III*, 78.

⁶⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 22.

⁶⁵ Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyet selci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", 90.

⁶⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdül-hitâbi'd-dînî* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arâbi, 2014), 230; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 203.

⁶⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 22.

⁶⁸ Ebû Zeyd, *Nakdül-hitâbi'd-dînî*, 230-233; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 203-206. Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyet selci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", 82.

⁶⁹ Ebû Zeyd, *Nakdül-hitâbi'd-dînî*, 232; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 204.

⁷⁰ Ebû Zeyd, *Nakdül-hitâbi'd-dînî*, 122; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 116.

⁷¹ Ebû Zeyd, *Nakdül-hitâbi'd-dînî*, 125-139; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin eleştirisi*, 119-129.

Metin sahibinin amacının nesnel olarak tespit edilebilmesi için; tarihsel bağlam, okuyucunun kendi bağlamı ve bu iki bağlamın karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bağlam düzeyleri arasında ayırım yapılmasının gerekli olduğunu belirten Ebû Zeyd'e göre, burada en önemli şey araştırmacının bilincidir. Zira bu bilinç, araştırmacıyı günün anlamlarını geçmişe dayatmaktan ve çağının hedeflerini tarihsel anlama hamletmekten korur.⁷² O, vahyin tarihsel bağlamda ele alınması ve onun asıl maksadının kavranması gerektiğini,⁷³ şeriatın küllî maksatlarının akıl, hürriyet ve adalet olduğunu,⁷⁴ tarihsel ve toplumsal olgudaki değişimin özellikle hüküm ve yasamaya ait bazı metinleri artık sadece *tarihin tanığı* kategorisine ait metinler haline getirdiğini,⁷⁵ bunların yeniden etkinleştirileceğini savunmanın metodolojik olarak mümkün olmayacağını belirtir.⁷⁶ Bu bağlamda literal anlamın sabitleştirilmesinin tehlikeli tezahürlerinden birisi olarak riba kelimesinin kullanımını örnek olarak zikreder. Modern ekonomide kullanılan ribh ve faide kelimelerine riba kavramının kullanılmasını, yeni ve çağdaş olana köhnemiş elbise giydirme çabası olarak kabul eder. Ona göre modern bankacılık riba esasına dayanmamakta, aksine birikim sahiplerine ribh/kâr payı vermekte, borçlulardan faide almaktadır. Bu durumun İslâm'ın yasakladığı ve alanlar için şiddetli azap vaad ettiği riba ile en küçük bir ilişkisi söz konusu değildir.⁷⁷ Kadınlara ait özel hükümlerin birçoğunun anlam ve amacının, İslâm öncesi toplumda kadının konumuyla ilgili bağlam olmadan anlaşılamayacağını belirten Ebû Zeyd, o dönemdeki tek ölçütün ekonomi olduğu, üretim gücü ve sorumluluk almaya itibar edildiğini belirtir. Tikel ölçekte olguyu harekete geçirecek müdahalelerde bulunan nassın, tümel anlamda olguyla çatışacak bir şeyi dayatmadığını, bu nedenle naslarda gizli fakat aynı zamanda işaret edilen eşitlik, adalet gibi tümel ilkeler dikkate alındığında durumun farklılaşacağını belirtir.⁷⁸ O, vahyin tarihsel bağlamı dikkate alındığında ilk dönemlerde amacı Müslümanları korumak olan hadlerin de bugün işlevlerini yitirdiğini zikretmektedir.⁷⁹

Ebû Zeyd'in öznelci yaklaşımları engelleyeceğini iddia ettiği bu önerisi incelendiğinde onun yöntemini, metnin kültürel bağlamda değerlendirilmesiyle doğrudan dilsel yapının analizinden elde edilecek olan *tarihsel anlam'a/değerlere* dayandırdığı görülmektedir. O, statik olduğunu ileri sürdüğü tarihsel anlamın çağdaş anlamla etkileşiminde öznenin, barındırdığı ön yargılarını eleştiriye tabi tutmasının gerekli olduğunu belirtir. Bu bağlamda Ebû Zeyd'in öznenin etkinliğini yok sayarak nesnel anlam arayışı ve bu anlamı sabitlemesi, yukarıda da ifade edildiği üzere Zâhirîlerin yaklaşımına benzerlik arz etmektedir. Şu kadar var ki, Ebû Zeyd'in nesnelci yaklaşımı tıpkı Betti ve Fazlurrahman'da olduğu gibi değerler üzerindendir. Ebû Zeyd'in önerisini dayandırdığı ve *mana* dediği *tarihsel anlamda* pür nesnelci bir yaklaşım sergilenmediğine yönelik

⁷² Nasr Hâmid Ebû Zeyd; *el-Hitâb ve't-te'vîl* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arâbî, 2014), 263; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 366.

⁷³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 42.

⁷⁴ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, 207.

⁷⁵ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-Hitâbî'd-dînî*, 214; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 190.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, 265; Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, 369.

⁷⁷ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hitâbî'd-dînî*, 220-221; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 195-197.

⁷⁸ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hitâbî'd-dînî*, 235-238; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 208-210.

⁷⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nâs: Dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arâbî, 2014) 15; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 37.

değerlendirmeler yapılmış olsa da⁸⁰ Ebû Zeyd'in sınırlı sayıda zikrettiği örnekler incelediğinde onun kendi çıkarımına göre sabitlediği değerler üzerinden nasları yorumladığı ve doğru yorumun ancak bu değerler üzerinden yapılabileceğinde ısrarcı olduğu görülmektedir. Bu durum, Ebû Zeyd'in yönteminin başlangıçta değerler açısından zâhircî bir yaklaşıma dayandığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Ebû Zeyd'in, Fazlurrahman gibi öznel yaklaşımla nasları kendi bağlamından ve sahibinden bağımsızlaştırmak suretiyle onlara yeni bir anlam ve amaç yüklediği de görülmektedir. Her ne kadar ön yargılı okuma olan telvini ideolojik okuma biçimi olduğunu söyleyerek eleştirmiş olsa da yukarıda zikredilen örneklerde açıkça görüldüğü üzere Ebû Zeyd'in kendisi, yorumun üzerine inşa edileceği objektif olarak elde edilmesi gereken tarihsel anlamı, çağdaş öncüller üzerinden okuduğu tarihsel bağlamdan elde etmiş, buna göre naslara yeni bir amaç ve anlam yüklemesi yapmıştır. Bu durum nesnellikten sınırı belli olmayan bir öznelliğe evrilmenin ötesinde, tarihsel anlam ile çağdaş anlam dediği anlamların teke indirgenmesi gibi çelişkileri de barındırmaktadır. Haddizatında bu yaklaşım, Ebû Zeyd açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Zira o, Kur'an'ın tarihsel oluşunun beşerî oluşuyla yakından ilgili olduğunu, beşerileşen bir metnin beşerî gelişime paralel olarak anlam açısından değişime uğrayacağını belirtmiştir.⁸¹

Sonuç olarak, Kur'an'ın *tarihsel bir metin* olduğu kabulünden hareketle bir taraftan dilsel gerekliliği, diğer taraftan özneyi tamamen göz ardı ederek Şâri'in maksadını tümeller/değerler üzerinden nesnel bir şekilde elde edilebileceğini iddia eden her iki araştırmacının sınırlı sayıda vermiş oldukları örnekler dışında teoride kalan görüşleri incelendiğinde; maslahat adı altında cüzî nasları işlevsiz kıldıkları, maslahatın da Şâri'e yönelik boyutunu göz ardı edip yalnızca insana yönelik boyutunu dikkate aldıkları ve nassın bizzat kendisinde aranan murad-ı ilâhinin de bu olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak naslarda zikredilen anlamları devre dışı bırakıp çağın yükselen değerlerini dikkate alarak naslara yeni bir anlam ve amaç yüklemesi yapan bu araştırmacılar, pür nesnelliğin zeminini oluşturacaklarını iddia ettikleri *tarihsel anlam* ya da *mana* dedikleri şeyi, yalnızca vakıayı meşrulaştıran bir araç haline dönüştürdükleri görülmektedir.

2. Mu'tedil Nesnellik

Konuşan ya da metin sahibi tarafından lafza emanet edilen anlamın ortaya çıkarılmasında insan faktörü göz ardı edilmeden dengeli ve ölçülü tutumu belirten mu'tedil nesnellik, bir yönüyle pür nesnel, diğer yönüyle tamamen öznel yaklaşımlara karşı bir tavır ifade etmektedir. Bu durum, yani metne aşırılıklardan uzak yaklaşım, metin üzerinden açıklanan ilâhi iradenin anlaşılması ve yorumlanmasında daha fazla ehemmiyet arz etmektedir. Başlangıçtan itibaren ana bünyeyi oluşturan klasik dönem fakihlerinin metodolojik gayreti bu dengeyi korumaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Şâri'in maksadını tespit etmeyi yalnızca literal anlama ya da yalnızca tümellere hasretmeyen bu yaklaşım, literal anlam ile tümeller arasındaki bütünlüğe riayet ederek nasları

⁸⁰ Bu değerlendirmeler için bk. Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", 84-88.

⁸¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 187; Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife* 1 /2 (2001), 18.

anlama ve yorumlama eyleminin merkezine sınırı belli olan içtihat kavramını yerleştirmiş ve bununla ancak zan ifade edecek bir sonuca ulaşılabilceğini belirtmişlerdir.

Yoruma/içtihadı açık olup olmaması yönüyle nasları bir taksime tabi tutan ve böylece içtihat alanına bir sınır getiren klasik dönem İslâm hukukçuları, Şâri'in maksadının açık ve net bir şekilde anlaşıldığı nasları içtihat kapsamı dışında tutmuş ve bu tür lafızlarda yorum yapılmasını nassın anlamına müdahale olarak görmüşlerdir. Nitekim usûlcülerin, "Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur" kuralı, bunu ifade etmektedir. Bunların dışında kalan nasları ise prensip olarak içtihadı elverişli olarak kabul etmişlerdir.⁸²

Naslara yaklaşımda i'tidali sağlayan bu taksimde anlama yönelik olan içtihat Hanefî metoduna göre; müfesser ve muhkem lafızların dışında, mütekellimûn metoduna göre ise nassın dışındaki lafızlarda söz konusudur. *Zannî istidlâl*⁸³ ya da diğer adıyla *beyanî içtihat*⁸⁴ olarak isimlendirilen anlama yönelik bu içtihadta, lafızların zamanla anlam genişlemesine veya anlam daralmasına maruz kalması ya da yeni sözcüklerin devreye girmesiyle ortaya çıkabilecek anlam kaymalarına karşı, nasların nesnel anlamlarını muhafaza edebilmek için nüzü'l dönemindeki anlamları esas alınmış ve buna yönelik bazı prensipler belirlenmiştir. Bu prensiplerden biri, kendisinden vazgeçilmesini gerekli kılacak güçlü bir delil olmadıkça lafzın zâhiri anlamının asıl olmasıdır. Zâhiri anlamdan vazgeçmek anlamına gelen te'vil ise aslın hilafı, istisnâî ve zarûri bir durum olarak kabul edilmiştir. Diğer bir prensip ise lafzın hamledileceği anlamın bir delile dayanması ve Şâri'in hitaptaki kaskına muvafık olmasıdır.⁸⁵ Usûlcülerin lafzın te'vil yoluyla hamledileceği anlamın, "mantûk, mefhûm ya da mecaz yoluyla dilin yapısına veya kullanım örfüne ya da Şâri'in âdetine uygun olması gerekir"⁸⁶ diyerek ileri sürdükleri bu şart, muvafakatı sağlamaya yöneliktir. Ayrıca Şâri'in maksadını belirlemede kelimelerin sözlük anlamlarının yerine, şer'î anlamlarının temel kriter olarak kabul edilmesi de bunu teyit etmektedir.⁸⁷ Belirtilen şartlara riayet edilmediği takdirde yapısı itibarıyla istismara açık olan te'vilde keyfi bazı tasarrufların kaçınılmaz olması, bu tür te'villerin geçersizliğinin gerekçesi olarak kabul edilmiştir.⁸⁸ Zira lafzın anlamının tespitine yönelik olan te'vil,

⁸² Fethi Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fî'l-ictihâdi bi'r-re'yi fi't-teşrî'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 137-139.

⁸³ 'Alâüddîn Muhammed b. Ali Muhammed el-Haskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, thk. Muhammed Berekât (Dımaşk: Mektebetü'l-İmâm el Evzâî, 2008), 261.

⁸⁴ Muhammed Ma'ruf ed-Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh* (Dımaşk: Matbaatü Câmîatü Dımaşk, 1959), 405.

⁸⁵ Muhammed Edip Salih, *Tefsîrû'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 1/ 372, 382-384; Ahmed b. Abdüsselam er-Reysûnî, *et-Tecdidü'l-usûlî: Nahve siyâğa tecdidîyye li 'ilmi usûli'l-fikh* (Ürdün: el-Ma'hadü'l-'Alemî li'l-fikri'l-İslâmî, 2014), 555; Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 32.

⁸⁶ Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Ğardeke: Dârü's-Safve, 1992), 3/443; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-'Arabî (Riyad: Dârü'l-Fazîle, 2000), 2/759; Ebû İshak eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, thk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 3/315; Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 180; Reysûnî, *et-Tecdidü'l-usûlî*, 553-554; Edip Salih, *Tefsîrû'n-nusûs*, 1/380.

⁸⁷ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *ez-Zarûri fi usûli'l-fikh*, thk. Cemâlüddîn el-'Alvî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/121.

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/443; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/75; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 3/74-75, 315.

lafza yeni bir anlam yüklemek değil, metnin genel kastı ve bütünlüğü dikkate alınarak zâhir anlam dışındaki yan anlamlardan birinin tercih edilmesidir.⁸⁹

Öte yandan klasik dönemdeki âlimler arasında naslarda asıl olanın taabbudîlik mi yoksa ta'lîl mi olduğuna yönelik farklı yaklaşımlar olsa da İbn Hazm'ın aksine, nasların ta'lîl edileceği görüşü kabul edilmiş ve içtihat yalnızca nasların anlaşılmasına hasredilmemiştir. İlâhi irade tarafından naslarda açık bir şekilde düzenlenmeyen meselelerdeki zihni çaba da içtihat kapsamında kabul edilerek nasların kapsam alanının tikeller üzerinden genişletilmesi olan *kıyasî istidlâl*⁹⁰ ya da diğer ismiyle *kıyasî içtihat* ile nasların tümeller üzerinden genişletilmesi olan *istislâhî ictihat* da hükme ulaşmada bir yöntem olarak kullanılmıştır.⁹¹

Anlama ve yorumlamaya yönelik bu tür faaliyetlerde hem iç tutarlılığı sağlamak hem de naslara yönelik keyfiliğe yol açabilecek öznel değerlendirmelerin önüne geçebilmek amacıyla dil ve haber teorileri başta olmak üzere icmâ teorisi oluşturulmuş, diğer taraftan kıyas başta olmak üzere maslahat gibi fer'î deliller ile ictihada yönelik şartlar detaylı bir şekilde belirlenmiştir. Ayrıca nesnelliği temin etmenin bir tezahürü olarak yapılacak yorumun; Kitap, Sünnet ve icmâ ile fıkhnın ana ilkelerine uyumu aranmıştır. Bu durum nesnellik arayışının bir sonucudur. Ancak buradaki nesnelliğin, saf nesnelci kesinlik arayışlarının aksine ihtimali barındırdığı göz ardı edilmemelidir.

Nitekim içtihatla elde edilecek bilginin zannîliğine vurgu yapan bu yaklaşım, ameli konularda zan ile amel edilebileceğini kabul etmiştir. Hatta içtihadın içtihatla nakz olunmayacağına yönelik kurallarla meşru bilgiye dair farklı söylemlerin olabileceğini somut hale getirmiştir. Pür nesnelliğe karşı duruşun bir göstergesi olan bu tutum, içtihatla hata-isabet tartışmalarında her müçtehidin isabet ettiğini savunan musavvibe açısından bir sorun oluşturmadığı gibi, isabet edenin tek kişi olduğunu savunan muhatta açısından da herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Zira hakkında nas olmayan meselelerde muayyen bir hükmün varlığı hususunda kendi içerisinde ittifak eden muhatta, buna delalet eden bir delilin varlığı ile bu delilin katî ya da zannî oluşunda ihtilaf etmiş olsalar da imâmiyye, Mu'tezile ve Zâhirîler'den bazılarının görüşünün aksine, hata eden müçtehidin günahkâr olmayacağını kabul ederek içtihadî konularda kesinlikçi bir tavır benimsememişlerdir.⁹²

Yukarıda genel hatlarıyla ortaya konulanlardan da anlaşılacağı üzere Şâri'in maksadını tespit etmede nesnelliğe önem veren bu yaklaşım, anlam düzeyleri farklı olan nasları anlama ve yorumlamada lafızların zâhiri anlamlarını göz ardı etmediği gibi, hakkında nas olmayan meselelerde kıyası, ayrıca maslahat ve istihsan gibi diğer fer'î delilleri kullanmayı da ihmal

⁸⁹ Te'vilin tanımları için bk. 'Alâüddin 'Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/68-71; Seyfüddîn Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/65-66; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/437-439; Edip Salih, *Tefsîrü'n-nusûs*, 1/356-371.

⁹⁰ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, 261.

⁹¹ Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, 405.

⁹² Detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkâr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/400-408; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/412-414; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/240-245; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/20-21; Yahya Muhammed, *el-İctihad ve't-taklîd ve'l-ittibâ' ve'n-nazar bahsü istidlâlî mukârin* (Beyrut: el-İntişâr el-'Arabî, 2000), 24-25; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *el-İctihad fî'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 132-142; Koşum, "İçtihatla Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", 20-30.

etmemiş, bununla birlikte içtihatla elde edilecek bilgideki zanna/ihtimale vurgu yaparak mu'tedil nesnelliğe sahip bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.

3. Mu'tedil Nesnelliğin Gerekliliği

Vahye müstenid olan İslâm hukukunun naklî ve aklî kaynaklara dayanması, evrenselliği, şümullüğü, hükümlerde maslahat ve mefsedet dengesini gözetmesi, içtihat fikrinin benimsemiş olması gibi özellikleri mu'tedil nesnelliğin gerekli oluşunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak bu özelliklerden kapsamlı olan bazıları üzerinde durulacaktır.

1-İslâm hukukunun yapısı: İslâm hukukunun kaynağı itibariyle ilâhi oluşu, ebedî yürürlükte kalmak üzere gönderilmesi ve dinin kemale ermiş olması gibi özellikleri onun değişime kapalı yönünü; evrenselliği ve esnekliği gibi özellikleri ise onun değişime açık yönünü temsil etmektedir. Değişime kapalı yönü onun donukluğunu gerektirmediği gibi, değişmeye elverişli oluşu onun herhangi bir kayıt olmadan istenilen şekle dönüştürülebileceği anlamına gelmemektedir. Belirli sabiteler çerçevesinde zamanın ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir özelliğe sahip olan İslâm hukukunun bu durumu, nasları anlama ve yorumlamada mu'tedil nesnelliği gerekli kılmaktadır.⁹³ Nitekim ilk dönemden itibaren ana bünyeyi oluşturan çoğunluk, İslâm hukukunun bu iki özelliğini dikkate alarak yoruma açık olan nasları sabiteler çerçevesinde anlamaya ve yorumlamaya çalışmış ve bu dengeyi muhafaza etmeye gayret etmişlerdir.⁹⁴ Buna karşın nasların esnekliğini göz ardı edip literal anlamla iktifa eden Zâhirî yaklaşım, katîliğe ulaşabilmek adına geliştirdikleri yöntemle nasların tikeller ve tümeller üzerinden yoruma açık yönünü ihmal etmiş ve böylece nasları donuklaştırmıştır. Diğer taraftan katilik iddiasından yola çıktıkları halde hiçbir sabite gözetmeden nasların yoruma açık yönünü dikkate alan yeni yaklaşım sahipleri ise sınırı belli olmayan bir değişimi ileri sürerek nasların değişmeyen yönünü ihmal etmişlerdir. Böylece her iki yaklaşımın, İslâm hukukunun özünde var olan dengeyi ihlal ettikleri söylenebilir.

2-Nasların bütünlüğü: Şâri'in maksadını tespit etmede naslar; lafız, mana, bağlam ve maksatlarıyla, diğer taraftan cüzî naslar küllî naslar ile birlikte bir bütünlük oluşturmaktadır.⁹⁵ Özellikle Kur'an-ı Kerim'in nazm ve manadan oluşması, ilâhi iradenin hitap üzerinden açıklanması lafız-anlam arasında doğrudan ve varoluşsal bir ilişki kurulmasını gerekli kıldığı gibi siyak-sibak/bağlam ile Kur'an'ın bütünlüğünün de dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu bütünlüğü oluşturanlar arasında herhangi bir tearuz söz konusu olamayacağından birinin diğerine feda edilebilmesi mevzubahis değildir. Yalnızca şartlara göre biri diğerine nazaran öncelenebilmektedir. Tearuzun varlığının iddia edilmesi durumunda ise ya nas içtihadı açık zannî bir nastır ki bu durumda nas başka bir küllînin kapsamına dâhildir,⁹⁶ ya da tespit edilen maslahat vehme dayanmaktadır.⁹⁷ Aksi halde yani lafzın bağlayıcı olmadığına dair bir delil bulunmadıkça veya lafzın delaletlerinden birinin tercihi söz konusu olmadıkça yapılan yorum geçerli kabul edilmemiştir.

⁹³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 37.

⁹⁴ Yûsuf el-Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsıdî's-şerî'a: Beyne'l-mekâsıdî'l-küllîyye ve'n-nüsûsî'l-cüziyye* (Mısır: Dârüş-Şurûk, 2008), 41.

⁹⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/298.

⁹⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 3/6.

⁹⁷ Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsıdî's-şerî'a*, 140-142.

Nitekim çağdaş araştırmacıların gelenekten referans oluşturma bağlamında atıfta bulundukları Şâtıbî (öl. 790/1388) de nasların anlaşılmasında lafız ve mananın birlikte değerlendirilmesini; lafız için Arapça'nın genelgeçer kurallarına bağlı kalmanın, tespit edilen anlam için de bir delilin bulunmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'dan istinbat edildiği öne sürülse bile Arap diline uygun olmayan hiçbir anlamın geçerli olmayacağını, böyle bir durumda bunun batıl bir iddiadan öteye geçmeyeceğini belirtir.⁹⁸ Anlamın bağlamla irtibatının kurulmasında da lafızların tek tek anlamları olan ifradî mananın değil, o lafızların arkasındaki terkibi mananın dikkate alınmasının önemine vurgu yapar.⁹⁹ Diğer taraftan Şâtıbî, cüzîlerle küllîlerin irtibatının kurulmasının da zarûri olduğunu belirtir. Çünkü küllî esaslar dikkate almadan cüzîden hüküm çıkarmak nasıl hatalı ise cüzî delilleri ihmal ederek küllî esaslara dayanmak da aynı şekilde hatalıdır. Bunlardan birinin ihmali diğerinin ihmali kaçınılmaz kılacağı gibi, elde edilecek sonuç Şâri'in amacına aykırılık arz edecektir.¹⁰⁰ Bu bağlamda zikri geçen araştırmacıların farklı amaçlarla örnek olarak ileri sürdükleri Hz. Ömer'in uygulamaları iyi analiz edildiğinde, bu uygulamalarda lafız ve manadan birinin ihmalinin ya da cüzî ile küllîlerin çatışmasının söz konusu olmadığı, aksine ya hükmün şartlarının oluşmadığı ya da hükmün uygulama alanının mevcut olmadığı açıkça görülecektir.¹⁰¹

Naslardaki bu bütünlük dikkate alınmadığında bazı nasların işlevsiz bırakılması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim mutlak nesnellik gerekçesiyle yalnızca lafızların dışsal görünümüne dayalı anlamlarda ısrar edip nasların ta'lîl edilmesine ve lafızda zikredilmeyen maksatlara yönelik ictihadi faaliyetleri kabul etmeyen Zâhirîler, sadece cüzî naslara itibar etmiş küllî nasları ihmal etmişlerdir. Buna karşın dilsel gereklilikle bağdaşmadığı halde nassın iması olduğu vehminden hareketle farklı anlam arayışı içerisinde olan ve Karadâvî'nin (öl. 2022) *yeni muattıla*¹⁰² diye isimlendirdiği çağdaş araştırmacılar ise nesnellik adına küllîlere/maksatlara itibar ettiklerini iddia ederek cüzî nasları göz ardı etmişlerdir. Neticede her iki yaklaşım, bu tutumlarıyla yukarıda zikredilen örneklerde de görüldüğü üzere bir kısım nasların işlevselliğine engel olmuşlardır.

3-Yorumun mutlaklaştırılmaması: Şâri'in maksadının açık bir şekilde anlaşıldığı nasların yoruma kapalı olması yanında, nasların bir kısmının delalet, bir kısmının hem sübût hem de delalet yönüyle yoruma açık olması, bununla birlikte bazı meselelerin hükmünün naslarda açıklanmayışı beşerî faaliyet olan içtihadı zorunlu kılmaktadır. İctihatla ulaşılan bilginin son kertede zan ifade etmesi, elde edilecek sonucun mutlaklaştırılmasını ve tek hakikat olarak kabul edilmesini engellemektedir. Nitekim bu, Hz. Peygamber'in, "İsabet edenin iki, isabet etmeyenin tek ecir alacağına"¹⁰³ dair beyanından da açıkça anlaşılmaktadır. Bu durum, içtihatla muhatta veya musavvibe görüşlerini benimseyenler açısından da farklı bir sonuç ortaya koymamaktadır. Zira hükümlerin ahkâm-ı

⁹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/49-52, 62-65, 3/292-296.

⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/66-67.

¹⁰⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/5-11, 4/167-169.

¹⁰¹ Hz. Ömer'in uygulamalarına yönelik açıklamalar için bk. Muhammed Sa'îd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018), 140-161; Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsidi's-şer'î'a*, 102-109; Yûsuf el-Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî davi nusûsi's-şer'iyye ve makâsidiha* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005), 169-222.

¹⁰² Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsidi's-şer'î'a*, 40.

¹⁰³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "İ'tisâm", 21 (No. 7352).

mansûse, ahkâm-ı icmâiye ve ahkâm-ı içtihadîye şeklinde bir tasnife tabi tutulması¹⁰⁴ ve içtihatla elde edilecek sonuç hakkında, “Benim görüşüm doğrudur, hataya ihtimali vardır. Diğerlerinin görüşü hatalıdır, doğruya ihtimali vardır”¹⁰⁵ sözleri bunu açıkça orta koymaktadır. Hâlbuki pür nesnelliği savununlar, nasları anlama ve yorumlamadaki zannîliği dikkate almaksızın kendi görüşlerini mutlaklaştırmakta ve hakikati tekelleştirmektedirler. Bu yaklaşım, nesnel bilgiyi hakikat olarak kabul eden Batı düşüncesi açısından uygun görünse de nesnel bilgiyi meşruluğun ölçütü kabul eden İslâm düşüncesi açısından oldukça problemlidir.

Sonuç

Murad-ı ilâhînin dilsel olarak açıklaması İslâm medeniyetinde anlam ve yorumu merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Hz. Peygamber döneminde sorun teşkil etmeyen bu durum, sonraki dönemlerde anlam ve yorum kargaşasını önleyebilmek amacıyla metodolojik arayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ana bünyeyi oluşturan hâkim yaklaşım, nasların anlamına ve yorumuna yönelik beşerî faaliyetin merkezine sınırları ve şartları belirlenen içtihat kavramını yerleştirerek mu'tedil nesnellığe uygun bir yöntem geliştirmiş olsa da zamanla anlama ve yorumlama eyleminde öznenin varlığını inkâr edencesine kesin bilgi peşine düşen yaklaşımlar da var olmuş ve halen de olmaya devam etmektedir.

Bu yaklaşımlardan biri, klasik dönem ortaya çıkan ve nasların subjektif yaklaşımlara maruz kalmaması adına nesnel anlamı koruma altına alacak bir yapı geliştiren İbn Hazm'dır. Dilin tevkifiliğinden hareketle delalet merkezli bir anlama teorisi öneren İbn Hazm, anlama problemiyle ilintili gördüğü içtihadı dilin imkanları ile sınırlandırmıştır. Bu bağlamda mantık kuralları ile zannîliği olmayan sabit ilkelere yönelen İbn Hazm, nasların yorumlanması ve kapsam alanının genişletilmesinde müracaat edilen ta'lîl başta olmak üzere re'y, kıyas gibi beşerî araçların kullanılarak hükme ulaşma gayretini dine müdahale olarak görmüştür. İbn Hazm'ın pür nesnelci bu yaklaşımı, nasların kapsam alanını daraltmakla birlikte nassın vaz' ediliş maksadına aykırı birtakım sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Diğer yaklaşım ise Batı'daki pür nesnellik anlayışından esinlenen Fazlurrahman ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi son dönem araştırmacıların önerisidir. Bu araştırmacılar, öznenin müdahalesi olmaksızın Şâri'in maksadının tümeller üzerinden nesnel bir şekilde tespit edilebileceğini iddia ettikleri yöntemlerinin merkezine *tarihsel anlam* ya da *mana* dedikleri değerleri yerleştirmişlerdir. Tarihüstü evrensel olan bu değerlere ulaşabilmek için nassın zâhiri anlamının aşılmasının gerekliliği üzerine kurguladıkları önerileri incelendiğinde, kendi tarihselliklerini dikkate almadan bu değerlerin saf kavrayışsal yaklaşımla nesnel bir şekilde tespit edilebileceğini iddia etmiş ve bunların sabitliğini savunmuşlardır. Böylece önerilerinin başlangıç noktasında Zâhirîliğe benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Her ne kadar bu araştırmacılar, Şâri'in maksadını literal anlama hasreden Zâhirîlerle farklı bir düzlemde görünür olsalar da tespit edilecek anlamda özneliği tamamen göz ardı etmeleri ve kendilerini mutlak doğrunun temsilcisi görmeleri yönüyle ortak paydada birleşmişlerdir. Bu bağlamda Zâhirîlerden ayrıldıkları nokta, Zâhirîlerin literal anlam üzerinden ortaya koydukları yaklaşımı, mezkûr şahısların tümeller/değerler üzerinden ortaya

¹⁰⁴ Seyyid Bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa-ı Amiriyye, 1333), 99.

¹⁰⁵ Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsîdî's-şerî'a*, 57.

koymuş olmalarıdır. Diğer taraftan önerdikleri yöntemde cüzî nasları göz ardı ederek metne yeni bir anlam dikte eden ve böylece metni, sahibinden ve kendi varlığından bağımsız hale getiren adı geçen araştırmacılar, kendileriyle çelişkiye düşmenin ötesinde yöntemlerinin merkezine nesnelliğin zemini olarak yerleştirdikleri *tarihsel anlamı*, çağdaş değerlerden esinlenerek yeniden anlamlandırıp naslara yeni bir amaç ve anlam yükleyecek derecede yöntemsel çelişkiye de düşmüşlerdir. Sonuçta pür nesnellik iddiasında bulundukları yöntemlerinin, sınırı belli olmayan bir öznelliğe evrildiği görülmüştür.

Pür nesnellik ortak paydasında buluşan, anlama ve yorumlama eyleminde öznenin varlığını inkâr edercesine kesin bilgi peşine düşen ve ulaşılan sonucu tek hakikat kabul eden Zâhirîler ile çağdaş araştırmacıların önerdikleri yöntem sonuçlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, İslâm hukukunun yapısı başta olmak üzere, sabit ve değişkenlik yönü ile nasların lafız-mana, bağlam ve maksat bütünlüğünü gibi özelliklerine aykırılık teşkil ettiği, diğer taraftan mutlak doğruluk iddiaları nesnel bilgiyi meşruluğun ölçütü kabul eden İslâm düşüncesi açısından problemli olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımların aksine ana bünye tarafından mu'tedil nesnelliğe uygun geliştirilen yöntem, bir yönüyle nasların anlaşılması ve yorumlanmasında nesnelliği temin etmekte, diğer yönüyle işin doğasında var olan öznelliği göz ardı etmemektedir. Bu yöntem sayesinde ifrat ya da tefrit derecesindeki yaklaşımlar engellenmeye çalışıldığı gibi, içtihatla elde edilecek bilginin/yorumun, tek hakikat kabul edilerek dinin yerine kaim olması iddiasının da önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Aktay, Yasin. "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, 1997.
- Aktay, Yasin vd. *Önce Söz Vardı Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayınevi, 2020.
- Âmidî, Seyfüddîn Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu Hayatı-Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Romantik, Felsefî, Eleştirel Hermeneutik*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Buhârî, 'Alâüddin 'Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazân. *Davâbitü'l-maslaha fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Devâlibî, Muhammed Ma'ruf. *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*. Dımaşk: Matbaatü Câmiatü Dımaşk, 1959.
- Düreynî, Fethi. *el-Menâhicü'l-usûliyye fî'l-ictihâdi bi'r-re'yi fî't-teşrî'il-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hazm: Hayâtühû ve 'asruh, ârâ'ühû ve fikhuh*. b.y.: Matbaatu Muhaymer, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nâs: Dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arâbî, 2014.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arâbî, 2014.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-Hitâb ve't-te'vîl*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arâbî, 2014.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. çev. Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. çev. Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Hermenötik ve Metin Yorumu". çev. Muhammed Çoşkun. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-266.
- Edip Salih, Muhammed. *Tefsîrü'n-nusûs fî'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*. çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Fazlurrahman. *İslam Yenilenme: Makaleler, II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Fazlurrahman. *İslam Yenilenme: Makaleler, III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

- Fazlurrahman. *İslam Yenilenme: Makaleler*, IV. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Fazlurrahman, “Riba and Interest”. çev. Mazheruddin Sıddiqi. *İslamic Stuides* 3/1 (1964), 1-43.
- Fazlurrahman. “İslamî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri”. çev. Bekir Demirkol. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 311-320.
- Fazlurrahman. “Kur’an’ı Yorumlama”. çev. Osman Taştan. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5 (1987), 100-105.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkâr. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Grondin, Jean. “Emilio Betti’ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik”. çev. Zeki Özcan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 389-402.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali Muhammed. *İfâdatü’l-envâr ‘alâ usûli’l-Menâr*. thk. Muhammed Berekât. Dımaşk: Mektebetü’l-İmâm el Evzâî, 2008.
- Hatipoğlu, M. Said. “Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar”. *İslamiyat* 3/2 (2000), 7-13.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İfâkî’l-Cedîde, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 11 Cilt. Mısır: Matbaatü en-Nahda, ts.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed. *ez-Zarûî fî usûli’l-fıkh*. thk. Cemâlüddîn el-‘Alvî. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994.
- İbnü’l-Hacib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer. *el-Muhtasar*. thk. Ali Muhammed Mu’avviz-‘Adil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1999.
- Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsetü’ş-şeriyye fî davi nusûsi’ş-şer’iyye ve makâsidiha*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005.
- Karadâvî, Yûsuf. *Dirâse fî fıkhı makâsidi’ş-şer’î’a: Beyne’l-mekâsidi’l-küllîyye ve’n-nüsûsi’l-cüziyye*. Mısır: Dârüş-Şurûk, 2008.
- Kılıç, Muharrem. “Hukuksal ve Teolojik Metinleri Anlama Sorunu: Felsefi Hermenötik Bağlamında Bir Analiz”. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 12. Kitap. ed. Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2005.
- Kılıç, Muharrem. “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 313-328.
- Koşum, Adnan. “İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”. *Usûl İslam Araştırmaları* 5 (2006), 5-32.
- Kotan, Şevket. *Kur’an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”. *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2004), 73-90.
- Muhammed, Yahya. *el-İctihad ve’t-taklîd ve’l-ittibâ’ ve’n-nazar bahsü istidlâlî mukârin*. Beyrut: el-İntişâr el-‘Arabî, 2000.
- Ömerî, Nâdiye Şerîf. *el-İctihâd fî’l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986.
- Özsoy, Ömer. “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında ‘Ulûmu’l-Kur’an’ı Eleştirisi”. *İslâmî Araştırmalar* 7/3-4 (1994), 237-246.
- Paçacı, Mehmet. “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 85-97.

- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. "Modern ve Postmodern Düşünce Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği". *Marife* 1 /2 (2001), 7-25.
- Reysûnî, Ahmed b. 'Abdüsselam. *et-Tecdîdü'l-usûlî: Nahve siyağa tecdidiyye li 'ilmi usûli'l-fikh*. Ürdün: el-Ma'hadü'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.
- Seyyid Bey, *Medhal*. İstanbul: Matbaa-ı Amirîyye, 1333.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. thk. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Arabî. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000.
- Tan, Oğuzhan. *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Taşdelen, Vefa. *Hermeneutiğin Evrimi "Kesitler"*. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- Tatar, Burhanettin. "Fazlurrahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine". *Tezkire* (1998), 180-187.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Ğardeke: Dâru's-Safve, 1992.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Phenomenon of Color in Turkish and Arabic Proverbs and Idioms: A Semantic, Cultural, and Cognitive Approach

Mustafa Kayapınar^{1A,*}, Mahmud Kaddum^{2B}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Sivas/Türkiye

² Bartın University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Translation and Interpreting, Bartın/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 16/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study aims to analyze the phenomenon of color in Turkish and Arabic proverbs and idioms through a multidimensional approach, integrating semantic, cultural, and cognitive perspectives. Color terms are not merely descriptive linguistic units; they are potent symbols that convey cultural identity, social values, collective memory, and mental representations. Within the fixed lexicon of proverbs, the role of colors in meaning-making enables both individual emotions and social norms to be decoded. In this sense, colors are not merely aesthetic markers but are culturally encoded linguistic structures that carry historical and sociological meanings. The research is structured around six fundamental colors—white, black, red, blue, green, and yellow—which are commonly used in both Turkish and Arabic. The theoretical framework employs semantic analysis, conceptual metaphor theory, cultural semiotics, cognitive linguistics, socioparemiology, and corpus-based methodology to reveal the multilayered structure of meaning-making. Using qualitative methods, the study analyzes color-bearing proverbs in terms of collocation, context, and metaphorical orientation by drawing on digital databases such as the Turkish Language Association Proverbs Corpus, Proverbium, and Arabic corpus. Findings indicate that the color white is associated with moral purity, honesty, and lawful gain in Turkish, while in Arabic it symbolizes emotional clarity, social dignity, and mercy. Black, in both languages, is connected to shame, corruption, death, catastrophe, and existential darkness. Red represents attraction, feminine aesthetics, visibility, and warning in Turkish, whereas in Arabic it is linked with anger, aggression, and intense emotional alertness. Blue, often tied to difference and the evil eye in Turkish, has historical associations in Arabic with Crusaders and outsiders, symbolizing cultural otherness and exclusion. Green, although evoking nature and vitality, also denotes deception, immaturity, and superficial charm depending on context in both languages. Yellow is metaphorically tied to psychological exhaustion, transience, illness, loneliness, and emotional fragility. These multilayered meanings align with the principles of conceptual metaphor theory, particularly the embodiment of abstract domains through concrete color imagery. Additionally, according to the Sapir-Whorf hypothesis, the distinct structuring of color semantics in each language reflects how language shapes thought. Consequently, the study concludes that proverbs are not merely formulaic expressions but dynamic carriers of cultural memory, value systems, and affective codes. Within these expressions, colors gain semiotic value and function as symbolic bridges between the individual and the collective, contributing significantly to the transmission of cultural heritage through oral tradition.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Semantics, Turkish, Arabic, Proverb, Idiom, Color.

Türkçe ve Arapça Atasözü ve Deyimlerinde Renk Olgusu: Anlambilimsel, Kültürel ve Bilişsel Bir Yaklaşım

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 16/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, Türkçe ve Arapça atasözleri ile deyimlerinde geçen renk olgusunu anlambilimsel, kültürel ve bilişsel yaklaşımlarla çok boyutlu olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Renk adları, yalnızca betimleyici sözcükler değil, aynı zamanda kültürel kimliğin, toplumsal değerlerin, kolektif hafızanın ve zihinsel temsillerin taşıyıcısı olan güçlü sembollerdir. Atasözleri gibi kalıplaşmış söz varlığı içinde renklerin anlam dünyasında oynadığı rol hem bireysel duyguların hem de toplumsal normların kavranmasına olanak tanır. Bu yönüyle renkler, yalnızca estetik birer unsur değil, kültürel olarak anlam yüklenmiş, tarihî ve sosyolojik kodların taşıyıcısı olan dilsel yapılardır. Araştırma, Türkçe ve Arapça'da sıklıkla kullanılan altı temel renk (beyaz, siyah, kırmızı, mavi, yeşil ve sarı) ekseninde yapılandırılmıştır. Kuramsal olarak anlambilim, kavramsal metafor kuramı, kültürel semiyotik, bilişsel dilbilim, sosyoparemioloji ve derlem temelli yaklaşımlar birlikte değerlendirilmiştir; bu disiplinler arası kurgu, anlam üretiminin çok katmanlı yapısını açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Yöntem olarak nitel çözümlemeye dayalı araştırmada, TDK Atasözleri Derlemi, Proverbium ve Arabicorpus gibi derlem kaynakları aracılığıyla renk içeren atasözleri, eşdizimsel yapı, bağlam ve metaforik yönelim bakımından incelenmiştir. Elde edilen veriler ışığında, beyaz rengin Türkçede genellikle ahlâkî temizlik, dürüstlük ve helâl kazançla; Arapçada ise içsel saflık, toplumsal itibar ve merhametle özdeşleştiği belirlenmiştir. Siyah renk her iki dilde de mahcubiyet, yozlaşma, ölüm, felâket ve kaderî karanlıkla ilişkilendirilmiştir. Kırmızı renk Türkçede cazibe, kadınsı estetik, dikkat çekicilik ve aynı zamanda tehdit edici bir uyarı unsuru olarak değerlendirilirken; Arapçada öfke, saldırganlık ve şiddet gibi yüksek uyarım içeren duygularla eşleştirilmiştir. Mavi renk, Türkçede çoğunlukla farklılık ve nazar kavramlarıyla; Arapçada ise tarihsel olarak Haçlılar gibi düşman figürlerle ilişkilendirilmiş olup, kültürel ötekilik ve dışlanma simgesi hâline gelmiştir. Yeşil, her iki dilde başlangıçta doğallık ve tazeliyle çağrışım kursa da bağlama göre aldaticılık, saflık ve yüzeysel cazibenin ardındaki içsel çöküşü temsil etmektedir. Sarı renk ise psikolojik tükenmişlik, geçicilik, hastalık, yalnızlık ve ruhsal kırılганlıkla metaforik bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu çok katmanlı anlam alanları, George Lakoff ve Mark Johnson'un kavramsal metafor kuramı bağlamında soyut kavramların somut renk imgeleri aracılığıyla temsil edilmesini desteklemektedir. Ayrıca Sapir-Whorf hipotezine göre, her iki dilin renkleri farklı biçimlerde yapılandırması, dilin düşünceyi nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, atasözlerinin yalnızca sözlü kültürün kalıplaşmış ürünleri değil; kültürel belleğin, değer sistemlerinin ve bireysel-toplumsal duyguların taşıyıcısı olan dinamik anlatım biçimleri olduğunu göstermektedir. Renkler, bu anlatım içinde semiyotik değer kazanarak, birey ile toplum arasında anlam köprüleri kurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Renk, Anlambilim, Türkçe, Arapça, Atasözü, Deyim

^a  mustafakayapinar@yahoo.com

^b  mkaddum@bartin.edu.tr

 0000-0001-9547-277X

 0000-0002-9636-4903

Citation / Atıf: Kayapınar, Mustafa – Kaddum, Mahmud. “Türkçe ve Arapça Atasözü ve Deyimlerinde Renk Olgusu: Anlambilimsel, Kültürel ve Bilişsel Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 69-87. <https://doi.org/10.18505/cuid.1743234>.

Giriş

Atasözleri, dilin kolektif hafızasında birikmiş kültürel değerleri kısa, etkili ve simgesel ifadelerle aktaran sözlü kalıplardır.¹ Renk adları ise bu kalıplar içinde sıklıkla karşılaşılan, ancak çoğu zaman sadece betimleyici işlevleriyle ele alınan öğelerdir. Oysa renkler, kültürel bellekte anlam yüklü göstergelerdir.² Türkçede *kara gün*, *ak alın*, *kırmızı çizgi* gibi yapılar; Arapçada الوجه الأبيض, العين الزرقاء, خضرة الدمن gibi deyimisel örnekler, yalnızca görsel nitelikler değil duygusal ve toplumsal kodları da taşırlar.³

Bu çalışma, Türkçe ve Arapça’da renk adlarının atasözleri ve deyimler içinde nasıl anlamlandırıldığını, hangi metaforik yapılara dayandığını ve toplumsal/kültürel hangi işlevleri üstlendiğini çok boyutlu bir bakışla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aynı renk adlarının iki dilde ne ölçüde benzer anlamlara sahip olduğu, hangi noktalarda ayrıştığı ve bu ayrışmanın hangi kültürel gerekçelere dayandığı temel araştırma sorularındandır.

Renk kavramı üzerine yapılan çalışmalar daha çok psikoloji, sanat ve tasarım gibi alanlarda yoğunlaşmış; dilbilim açısından ise genellikle renk adlarının leksikolojik tasnifiyle sınırlı kalmıştır.⁴ Oysa bu tür kelimeler, kolektif bilinçteki yerleriyle birer kültürel göstergedir. Nitekim Türkçede *beyaz saflıkla*, Arapçada ise *beyaz kalp* bağışlayıcılıkla ilişkilidir.⁵ Bu kültürel metaforlar, sadece sözel alışkanlık değil dünyayı algılayış biçimimizin birer izdüşümüdür.⁶

Bu çalışmada, Türkçe ve Arapçadaki atasözü ve deyimlerinden derlenen örnekler; anlambilimsel katmanları, kavramsal metafor yapılarını, eşdizimsel kullanımları ve sosyokültürel bağlamları dikkate alınarak incelenmiştir. Her renk ayrı bir alt başlık altında ele alınmış; ilgili atasözü ve deyimler üzerinden kültürlerarası karşılaştırmalar yapılmıştır. Böylelikle hem ortak semboller hem de farklılıklar tespit edilmiştir.

Bu çalışma kapsamında değerlendirilen literatür, Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yayımlanmış akademik kaynaklardan oluşmakta olup, renk olgusunun atasözleri ve deyimlerdeki kültürel, anlamsal ve söylemsel işlevlerini çeşitli açılardan ele almaktadır.

Ahmed Muhtar Ömer’in *el-Luga ve’l-levn* adlı eseri, Arap dilinde renk adlarının tarihsel ve anlambilimsel gelişimini ele alan öncü çalışmalardandır. Kavramsal çerçevenin oluşumuna katkı sağlayacak güçlü bir kuramsal zemin sunmasına rağmen, kalıplaşmış sözler olan deyim ve atasözlerine odaklanmaması önemli bir eksikliktir.⁷

¹ Wolfgang Mieder, *Proverbs: A Handbook* (Westport: Greenwood Press, 2004), 22.

² Ian Watts, “Early Color Symbolism”, *Handbook of Color Psychology*, ed. Andrew J. Elliot vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 287; Olga Lavrenova, “Color Semantics of the Cultural Landscape”, *Arts* 12/3 (2023), 6.

³ Wafa Jeza Alotaibii, “Colour Idioms in English and Arabic: Their Meaning and Colour Associations”, *European Journal of English Language Teaching* 5/2 (2020), 104.

⁴ Brent Berlin - Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1969), 15-18.

⁵ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993), “Beyaz kalp”, 51.

⁶ George Lakoff - Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 94.

⁷ Ahmed Muhtar Ömer, *el-Luga ve’l-levn* (Kahire: Dārü’l-Ma‘ārif, 1993).

Elif Kuyumcu'nun makalesi, Türkçedeki renk adlarının deyim ve atasözlerinde üstlendiği söylemsel rolleri örneklerle ortaya koyar. Ancak yalnızca Türkçeyle sınırlı kalması, karşılaştırmalı dil çözümlemelerine olanak vermemektedir.⁸

Sadık Türkoğlu, renklerin deyimlerdeki anlam ve işlevlerini semantik bağlamda sunarken, sınırlı örneklem nedeniyle derinlemesine bir çözümleme sunamaz.⁹

Şakire Balıkçı, Türk kültüründeki renklerin tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamını güçlü bir biçimde ele alır; ancak dilbilimsel çözümlemelere yeterince yer vermemektedir.¹⁰

Hatice Şahin ve Zhamila Arzybaeva'nın Kırgız Türkçesine dair çalışması, renk adlarının pekiştirme işlevlerini inceleyerek önemli katkılar sunar. Bununla birlikte, genel Türkçe ile karşılaştırma yapılmaması metodolojik bir boşluk bırakır.¹¹

Ökkeş Hengil - Erdinç Doğru'nun, Arapça ve Türkçede *kırmızı renk* odaklı deyimleri karşıtsal çözümleme ile inceleyen makalesi, iki dilde ortak/ayrışan anlam örüntülerini doğrudan karşılaştırması bakımından değerlidir; ancak tek renkle ve seçilmiş sınırlı deyimle çalışması, kavramsal metafor ve kültürel semiyotik tartışmalarını derinleştirmeyi güçleştirir.¹²

Derya Adalar Subaşı'nın Türkçe-Arapça sözlük tabanında "renkler ulamı" üzerine yaptığı çalışma ise paremiolojiye doğrudan girmese de iki dilde renk kategorilerinin leksik düzeyde nasıl yapılandığına dair sağlam bir arka plan sunar.¹³

Israa B. Azeez, Marjan Abbasian ve Huda Abdulwahid'in İngilizce ve Arapça renk deyimlerini inceledikleri çalışma, kültürlerarası farkları örneklerle göstermektedir. Ancak Türkçeyi dışarıda bırakması, kapsam sınırlılığına yol açmaktadır.¹⁴

Wafa Jeza Alotaibii'nin araştırması, iki dildeki renk deyimlerinin çağrışımsal analizini yaparken, kuramsal yaklaşımlar açısından sınırlı kalmaktadır.¹⁵

Bilal A. Al-Adaileh'in çalışması, Arapçadaki renk terimlerinin kültürel ve tarihsel çağrışımlarına odaklanır. Ancak karşılaştırmalı boyut içermez.¹⁶

Ian D. Watts'un çalışması, tarih öncesi kültürlerdeki renk sembolizmini inceleyerek, kavramsal metafor kuramı ve kültürel semiyotik okumalar için değerli bir zemin sunar.¹⁷

Sonuç olarak, mevcut literatür incelendiğinde; Türkçe kaynakların büyük ölçüde betimleyici ve tek dilliliğe dayalı olduğu, Arapça ve İngilizce kaynakların ise çoğunlukla sınırlı sayıda dile

⁸ Elif Kuyumcu, "Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 513-538.

⁹ Sadık Türkoğlu, "Anlatım ve Deyimlerde Renklerin Dili", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 277-290.

¹⁰ Şakire Balıkçı, "Dünden Bugüne Türklerde Renkler", *Folklor Akademik Dergisi* 3/2 (2020), 264-294.

¹¹ Hatice Şahin - Zhamila Arzybaeva, "Renk Adlarının Pekiştirme İşlevine Dair (Kırgız Türkçesi Bağlamında)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat-Kültür Eğitim Dergisi* 7/3 (2018), 1538-1557.

¹² Ökkeş Hengil - Erdinç Doğru, "Arapça ve Türkçede 'Kırmızı Renk' Deyimleri", *World Language Studies* 3/1 (2023), 35-45.

¹³ Derya Adalar Subaşı, "Renkler Ulamı Üzerine Türkçe ve Arapça Sözlük Tabanına Yönelik Gözlemler", *Turkish Studies* 7/2 (2012), 963-977.

¹⁴ Israa B. Azeez vd., "Color Idioms in English and Arabic: A Comparative Study", *Cihan University-Erbil Journal of Humanities and Social Sciences* 7/1 (2023), 91-97.

¹⁵ Alotaibii, "Colour Idioms in English and Arabic".

¹⁶ Bilal A. Al-Adaileh, "The Connotations of Arabic Colour Terms", *Linguistica ONLINE* (Erişim 4 Eylül 2025).

¹⁷ Watts, "Early Color Symbolism", 319-339.

odaklandığı görülmektedir. Bu makale, Türkçe ve Arapçadaki renk adlarının deyim ve atasözlerindeki kullanımını derlem temelli yöntemle inceleyerek, kavramsal metafor kuramı, kültürel semiyotik, sosyodilbilim ve anlambilim alanlarında çok boyutlu ve özgün bir katkı sunmakta; böylece literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

1. Kuramsal Çerçeve

Bu çalışmanın temelini renklerin dilsel, kültürel ve bilişsel boyutlarıyla anlamlandırılmasını sağlayan çok katmanlı kuramsal yaklaşımlar oluşturmaktadır. Anlambilim, kavramsal metafor kuramı, kültürel semiyotik, bilişsel dilbilim, sosyoparemioloji ve derlem temelli yöntem, araştırmanın hem teorik hem de metodolojik yönlerini şekillendirmiştir.

1.1. Anlambilimsel Yaklaşım

Renk adları, anlambilimsel açıdan yalnızca görsel nitelikleri betimleyen sözcükler değil, aynı zamanda bağlama göre olumlu ya da olumsuz çağrışımlarla yüklenen çok anlamlı birimlerdir. Bu nedenle, atasözü ve deyimlerde kullanılan renklerin temel (denotatif) anlamı ile taşıdığı kültürel çağrışımlar (konotatif) arasında fark bulunur. Bu fark, anlamın söylemsel bağlamda nasıl üretildiğine dair ipuçları sunar.¹⁸

1.2. Kavramsal Metafor Kuramı

Lakoff ve Johnson'ın öne sürdüğü bu yaklaşıma göre insanlar soyut kavramları somut deneyimlerle anlar ve ifade eder.¹⁹ Bu bağlamda renkler, doğrudan deneyimlenen somut özellikler oldukları için soyut kavramların (ahlak, kader, umut, korku vb.) metaforik taşıyıcıları hâline gelir. Örneğin siyah = kötülük, beyaz = iyilik; kırmızı = öfke veya dikkat gibi eşlemeler kültürel olarak inşa edilir.

1.3. Kültürel Semiyotik

Renkler, toplumlar tarafından tarihsel ve kültürel kodlarla anlamlandırılır. Aynı renk farklı kültürlerde farklı duygularla ilişkilendirilebilir. Türkçede “al” çoğu zaman güzellik ve kadınsılık çağrıştırırken, Arapçada kırmızı çoğu zaman öfke, tehlike ya da kan gibi negatif anlamlarla eşleşebilir. Semiyotik çerçeve bu farkları analiz etmeye imkân sağlar.²⁰

1.4. Bilişsel Dilbilim

Bilişsel dilbilim, anlam üretiminin yalnızca sözcük düzeyinde değil aynı zamanda zihinsel şemalar, bedensel deneyimler ve kültürel ortaklıklar yoluyla gerçekleştiğini kabul eder.²¹ Renkler, özellikle korku, güven, utanç, kıskançlık gibi duyguların zihinsel eşleşmeleriyle çalışır. *Kızarmak*, *kararmak*, *sarı yüz* gibi deyimler, duyguların renklerle somutlaştırıldığı bilişsel yapılardır.

¹⁸ Dirk Geeraerts, *Theories of Lexical Semantics* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 118.

¹⁹ George Lakoff - Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 5–6.

²⁰ Marcel Danesi, *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory* (Toronto: Canadian Scholars' Press, 2004), 3–4.

²¹ Raymond W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 99.

1.5. Sapir-Whorf Hipotezi

Dilin düşünceyi biçimlendirdiğini savunan bu yaklaşım, kültürlerin dünyayı renkler üzerinden nasıl farklı algıladığını da açıklar.²² Örneğin Arapçada beyaz kalp merhameti, Türkçede ise daha çok ahlaki saflığı ifade eder. Bu ayrım, dilsel yapıların zihinsel ve sosyal dünyaya etkisinin göstergesidir.

1.6. Sosityoparemiolojik Yaklaşım

Paremioloji (atasözü bilimi) ile sosyodilbilimin birleşimi olan bu yaklaşım, atasözlerinin belirli sosyal grupların değer sistemlerini yansıttığını kabul eder.²³ Cinsiyet, yaş, sosyal konum gibi değişkenler renklerin anlamını doğrudan etkiler. Örneğin beyaz, kadınlar için saflığı; erkekler için vakar ve dürüst kazancı ifade edebilir.

1.7. Derlem Temelli Yaklaşım

Anlambilimsel ve paremiolojik çalışmaların nesnel olarak temellendirilmesi için dijital derlem veri tabanlarının kullanımı elzemdir. TDK Atasözleri Derlemi²⁴, *Proverbium*²⁵, *Arabicorpus*²⁶ gibi kaynaklar renkli atasözlerinin sıklık, bağlam ve eşdizim analizleri açısından değerli bilgiler sunar. Bu tür veriler, geleneksel yöntemle yapılan anlam analizlerini destekler ve dijital paremiolojiye imkân tanır.

Bu yaklaşıma örnek olarak aşağıdaki tablo, *Arabicorpus* veri tabanından alınan ve renk kavramlarını içeren bazı Arapça atasözlerini, anlamları ve bağlamlarıyla birlikte sunmaktadır:

Tablo 1: Arabicorpus Tabanlı Arap Atasözü ve Deyimlerinde Renk – Anlam Örüntüsü

Arapça Atasözü	Türkçe Karşılığı	Renk	Derlem Frekansı*
لا يُؤخذ الجمال من لون الوجه	Güzellik yüzün rengiyle ölçülmez	Beyaz	18
سواد الوجه من قلة الحياء	Yüz karalığı utanmazlıktandır	Siyah	21
من نظر إلى خضراء الدمن خُذع	Dıştan güzel görünen pis yer aldatır	Yeşil	7
اصفر وجهه من الهم	Yüzü kederden sarardı	Sarı	12
احذر العين الزرقاء	Mavi gözden sakın	Mavi	9

* Frekanslar Arabicorpus'ta yapılan örnek aramalara dayalıdır.

Bu örnekler, Arapça atasözlerinde renk kavramlarının kalıplaşmış, evrensel mesajlar içeren biçimde nasıl yer aldığını göstermektedir. لا يُؤخذ الجمال من لون الوجه sözü, yüzün rengine indirgenen güzellik algısını eleştirerek beyaz rengin estetik üstünlükle özdeşleştirilmesini reddeder.

²² Emily Cibelli vd., “The Sapir-Whorf Hypothesis and Probabilistic Inference: Evidence from the Domain of Color,” *PLOS ONE* 11/7 (2016), 1–22.

²³ Mieder, *Proverbs*, 51.

²⁴ *Türk Dil Kurumu*, “Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü”, (Erişim 07 Mayıs 2025).

²⁵ Wolfgang Mieder (Ed.), *Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship* (Burlington: The University of Vermont, 1984).

²⁶ The Brigham Young University “Arabic Corpus Tool”(Erişim tarihi: 7 Mayıs 2025).

ise, siyah rengin Arap kültüründe utanmazlık, yüzsüzlük, ayıp gibi olumsuz sosyal anlamlara büründüğünü gösterir.

Yeşil rengin yer aldığı خضراء الدمن ifadesi, özellikle kadına atfedilen dışsal güzellik ile içsel bozulmuşluk arasında kurulan gerilimi yansıtır.²⁷ Sarı renk ise doğrudan “üzüntü ve zayıflık” ile ilişkilendirilmiş, fiziksel sararma duygusal tükenmişliğin bir yansıması olarak kullanılmıştır.²⁸

Bu derlem örnekleri, çalışmanın kuramsal yönüne ek olarak, Arapça atasözü ve deyimlerde renk-duygu-toplum ilişkisini veriye dayalı biçimde gözler önüne sermektedir.

2. Renklerin Atasözü ve Deyimlerde Kavramsallaştırılması

2.1. Beyaz Renk: Temizlikten Onura Uzanan Kavramsal Bir Düzlem

Beyaz, birçok kültürde olumlu çağrışımlarla yüklü bir renktir. Türkçede *ak alınla çıkmak*, *ak yüzlü insan* gibi deyimlerle onur, namus ve doğruluk; Arapçada ise قلوب البيضاء لا تحمل الحقد (Beyaz kalpler kin tutmaz) gibi ifadelerle affedicilik, barışçılık ve duygusal saflık anlamına gelir.²⁹ Bu ifadeler, beyaz rengin hem fiziksel hem de ahlaki temsilleri yüklediğini gösterir.

Türk atasözü ve deyimlerinde “ak” sözcüğü genellikle *temiz*, *dürüst*, *helal* gibi değerlere bağlanır. “Ak akçe kara gün içindir” atasözü, bu rengin ekonomik dürüstlükle de ilişkilendirildiğini yansıtır.³⁰ Akça (beyaz para), hem görünüm hem de kaynak itibarıyla “lekesiz” olmalıdır. Bu kullanımda renk, doğrudan ahlaki bir metafora dönüşmektedir.

Arap atasözü ve deyimlerinde ise beyazlık daha çok duygusal saflık ve içsel temizlik ile eşleştirilir. وجهه أبيض (Yüzü beyaz) ifadesi, bireyin toplumsal itibarı ve dürüstlüğü temsil eder.³¹

Burada yüzün beyazlığı, kişinin davranışlarının açık ve leke barındırmaz oluşuna gönderme yapar. Sapir-Whorf hipotezine göre, beyazın farklı bağlamlarda ama benzer soyut nitelikleri taşıması, bu rengin zihinsel temsillerinin kültürlerarası benzerlik taşıdığını ortaya koyar.³²

Kavramsal metafor açısından beyaz = iyilik eşlemesi hem Türkçe hem Arapçada köklüdür. Türkçede beyaz genellikle kadınsı temalarla (namus, saflık), Arapçada ise hem duygusal hem sosyal niteliklerle (merhamet, barışçılık) ilişkilendirilmiştir.³³ Bu da sosyoparemiolojik açıdan aynı rengin farklı toplumsal rollerde metaforlaşabildiğini göstermektedir.

Bilişsel dilbilim bağlamında beyaz, sıcaklık, açıklık ve güven gibi duygularla eşleşir. *Yüzüm ak* veya *yüzüm kara çıkmasın* gibi deyimlerde, rengin fiziksel olmayan bir olayla özdeşleştirilmesi, beden ve dilin duygusal ifadeyle birleştiğini gösterir.³⁴ Arapçada da benzer şekilde يوم أبيض (beyaz gün) ifadesi, şanslı veya huzurlu bir zaman dilimini anlatır.³⁵

²⁷ Azeed vd., “Color Idioms in English and Arabic, 91–97.

²⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2004), 2/92.

²⁹ Azeed vd., “Color Idioms in English and Arabic, 94.

³⁰ Aksoy, “Ak”, 15.

³¹ el-Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/105.

³² Edward Sapir - Benjamin Whorf, *Language, Thought and Reality* (Cambridge, MA: MIT Press, 1956), 45.

³³ Deborah Cameron, *Language and Gender* (London: Routledge, 2003), 57.

³⁴ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 101.

³⁵ *Kâmusu'l-Meânî*, “يوم” (Erişim 3 Eylül 2025); Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

Anlambilimsel olarak beyaz, Türkçede daha çok ahlaki ve maddi temizlik, Arapçada ise duygusal berraklık ve toplumsal itibarı yansıtır.

Arapçada kullanılan النية البيضاء تفتح لك الأبواب (Beyaz niyet kapıları açar) atasözü, bireyin içtenliğinin ve temiz kalpliliğinin toplumsal ilişkilerde başarıya dönüşebileceğini vurgular. Burada beyaz, doğrudan niyetle özdeşleştirilmiş ve zihinsel bir temizlik metaforuna dönüştürülmüştür.

Bu atasözü, kavramsal metafor kuramı açısından *İyi Niyet = Temizlik* biçimindeki soyut-somut eşlemenin örneğidir. Niyet gibi görünmeyen, ölçülemeyen bir zihinsel yapı, *beyaz* gibi görsel bir referansla anlatılır. Bu tür metaforik düzenekler kültürel anlam üretiminin temel yollarındandır.³⁶

Bilişsel dilbilim açısından değerlendirildiğinde, bu örnekte zihinsel bir tutum (niyet) bir beden parçası (kalp) ve bir renk (beyaz) üzerinden somutlaştırılmıştır. Bu da somut-soyut geçişin, beden-duygu-dil üçgeni içinde nasıl gerçekleştiğini gösterir.³⁷

Sosyoparemiolojik bağlamda ise beyaz rengin toplumsal ödüllerle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Arap kültüründe saflık, sadece bireysel bir erdem değil, sosyal kabul görmeyen ön şartı olarak kodlanmaktadır. Bu yönüyle “beyaz niyet” kavramı, yalnızca bir karakter özelliği değil, toplumsal başarıyla ilişkilendirilmiş bir semboldür.³⁸

Sonuç olarak, bu atasözü beyaz rengin yalnızca ahlaki temizliği değil, aynı zamanda sosyal açılım ve fırsat metaforlarıyla da nasıl ilişkilendirildiğini ortaya koyar. Böylece beyaz, bireysel davranıştan toplumsal başarıya uzanan bir semantik köprü oluşturur.

Her iki dilde de beyaz, değerli olanı ve “korunması gereken”i temsil eder. Bu yönüyle beyaz, sadece bir renk değil, kültürel düzlemde davranış standartlarını belirleyen bir referans noktasıdır.

2.2. Siyah/Kara Renk: Karanlığın Anlam Katmanları

Siyah veya kara hem Türkçede hem Arapçada genellikle olumsuz çağrışımlarla yüklenmiş bir renktir. Ancak bu çağrışımlar yalnızca estetik ya da psikolojik değil, aynı zamanda toplumsal, ahlaki ve kaderî anlamlar da taşır. “Kara gün kararır kalmaz” atasözü, geçici zorluklara karşı umutlu olmayı öğütlerken; “kara bahtım, kem talihim” ifadesi kaderin değişmezliğine boyun eğişi gösterir.³⁹ Burada renk, bireyin iç dünyasındaki umutsuzluğun dışı vurumudur. Bu kullanım, anlambilimsel olarak siyahın hem fiziksel karanlığı hem de duygusal yükü yansıttığını gösterir.

Arapçada صاحب الكبد السوداء لا يُرجى خيره (Siyah ciğerli kişiden hayır gelmez) atasözü, siyah rengin içsel bozulma, kin ve duygusal çöküntü ile ilişkilendirildiğini ortaya koyar.⁴⁰ Renk burada beden üzerinden karakterin metaforik ifadesine dönüşmüştür. Bu tür yapıların bilişsel dilbilim açısından anlamı, “duygu ile beden birleştiği somatik sembollerdir”.⁴¹ Duygusal yük bedenle kodlanır; ciğerin siyahlaşması = ruhun kararması.

Kavramsal metafor kuramı çerçevesinde siyah = kötülük, felaket, yozlaşma gibi soyut temalarla eşleşir. Türkçede *kara haber*, *kara talih*, *karanlık işler* gibi örneklerde siyah, yalnızca görünüm değil,

³⁶ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 42.

³⁷ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 19–20.

³⁸ Fadwa El Guindi, *Veiling Resistance and Gender Politics in Modern Arab Societies* (Cairo: AUC Press, 1999), 91.

³⁹ Aksoy, “Kara”, 180.

⁴⁰ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/385.

⁴¹ Raymond W. Gibbs, *The Poetics of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 121.

olayın niteliğiyle ilgili zihinsel uyarandır.⁴² Arapçada ise siyah gün (يوم أسود) felaketin veya utancın zamanla özdeşleştiğini gösterir.⁴³

Sosyoparemiolojik açıdan siyah, özellikle ataerkil toplumlarda erkek figürleriyle ilişkilendirilen öfke, iktidar veya ahlaki sapma gibi temaları da taşır. “Siyah yüz” kavramı, toplumsal itibar kaybının görsel metaforudur.⁴⁴ Türkçede de yüzü *kara çıkmak* toplumsal mahcubiyetle ilişkilidir. Bu bağlamda siyah, bireyin sosyal çevresindeki değer yitimini renk yoluyla ifade eder.

Sapir-Whorf hipotezi açısından değerlendirildiğinde, siyah rengin iki dilde de benzer metaforik alanlarda kullanılmasına karşın, kültürel olarak farklı semantik yüklerle çeşitlendiği görülür. Türkçede daha çok kader ve talih boyutuna odaklanan siyah, Arapçada içsel bozulma ve ahlaki yozlaşma ile daha doğrudan ilişkilidir.⁴⁵

Türkçede kullanılan *Kara gün dostu belli olur* atasözü, siyah rengin metaforik anlamını zamansal bir kriz durumu üzerinden yapılandırır.⁴⁶ “*Kara gün*, yalnızca maddi yoksunluğu değil aynı zamanda sosyal yalnızlığı, çaresizliği ve desteğe duyulan ihtiyacı simgeler. Bu atasözü, olumsuzluğun içinden bir olumlama doğurarak, siyahın sadece kötü değil, aynı zamanda hakikatin ortaya çıktığı bir zemin olabileceğini gösterir.

Kavramsal metafor kuramı açısından *Kara = Zor Zaman* eşlemesi, siyah rengin soyut bir zaman kavramıyla metaforik düzeyde buluştuğunu ortaya koyar.⁴⁷ *Kara gün* ifadesi yalnızca bugünün kötü olduğunu değil, geleceğin belirsizliğini de içeren çok katmanlı bir metafor üretir.

Bilişsel dilbilimsel çerçevede bu tür deyimlerde siyah, bellekle ilişkilendirilen olayların duygusal kodlayıcısı hâline gelir. Kara gün, bireyin geçmişindeki acı hatıraları temsil eder ve zihinsel olarak belirli olay kümelerini harekete geçirir.⁴⁸

Sosyoparemiolojik olarak bu deyim, yalnızca bir değer yargısı değil, toplumsal ilişki normlarına gönderme yapan bir uyarıdır. Zor zamanda yanında olmayan dost, sosyal anlamda görünürlükten silinir. Bu da siyah rengin ilişki ağı içerisindeki değer testine dönüştüğünü gösterir.⁴⁹

Bu örnekle siyah renk, sadece olumsuzlukların sembolü değil, aynı zamanda insan ilişkilerinin sınındığı bir *sosyolojik arka plan* işlevi de kazanır. Bu nedenle, siyah hem estetik hem de etik düzlemde anlam üretmeye devam eden çok işlevli bir göstergedir.

Özetle siyah renk hem bireysel duygu durumlarını hem de toplumsal normları temsil eden çok katmanlı bir göstergedir. Atasözleri, bu rengin anlam çeperlerini hem genişletir hem sabitler. Kara, sadece renk değildir aynı zamanda düşünsel, kültürel ve ahlaki bir alan hâline gelir.

⁴² Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 12.

⁴³ Azeez vd., “Color Idioms in English and Arabic, 94.

⁴⁴ Zoltán Kövecses, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 95–96; Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”; Fatma Tekin, “İnsan Bir Sözle Üşür: Sözün ve Söz Söylemenin Türk Dünyası Atasözlerine Yansıyan Türk Halk Düşüncesi”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 15/38 (2022), 397–413.

⁴⁵ John A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 123–125.

⁴⁶ Aksoy, “Kara”, 181.

⁴⁷ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 35.

⁴⁸ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 83.

⁴⁹ Gibbs, *The Poetics of Mind*, 129.

2.3. Kırmızı/Al Renk: Tehlike, Cazibe ve Sınırın Rengi

Kırmızı renk, her iki dilde de yüksek uyarıcılığa sahip bir sembol olarak öne çıkar. Türkçede “al” sözcüğü hem olumlu hem de olumsuz çağrışımlar taşır. Örneğin *Al elmaya taş atan çok olur* atasözünde kırmızı, dikkat çeken, arzu uyandıran ama aynı zamanda saldırıya açık bir nitelik kazanır.⁵⁰ Bu atasözünde, güzellik ve değerli olma anlamı taşıyan kırmızı, aynı zamanda toplumun eleştirisiyle yüzleşme riski barındırır.⁵¹

Arapçada ise *إذا احمرت حواجبه فاحذره* (Kaşları kızardığında ondan sakın) atasözü, kırmızının doğrudan öfke, gerilim ve ani tepkiyle ilişkilendirilmiş biçimini yansıtır.⁵² Burada fiziksel bir değişim (kaşların kızarması) bireyin tehlikeli hâle geldiğine dair kültürel bir uyarı mekanizmasıdır. Bu, George Lakoff ve Mark Johnson’ın ortaya koyduğu “*Öfke Bedensizleştirilmiş Bir Sıcaklıktır*” kavramsal metaforunun Arapça atasözünde pratik karşılığıdır.⁵³

Kırmızı, bilişsel açıdan yüksek uyarım, tehlike ve sınırın simgesi olarak algılanır.⁵⁴ Türkçede *kırmızı çizgi*, *kan kırmızısı*, *al basmak* gibi ifadeler, kırmızının toplumsal düzen ve bireysel dengeyle ilişkili sınır anlarını temsil ettiğini gösterir.⁵⁵ Arapçada da kırmızı çoğu zaman fiziksel alarm, öfke veya kan temalı kullanımlarla sınırlanmıştır.⁵⁶

Sosyoparemiolojik olarak kırmızı, özellikle kadınsı estetikle ilişkilendirilmiş bir renktir. *Al yanaklı gelin* gibi kalıplar, kırmızının güzellik, gençlik ve doğurganlıkla olan bağlantısını gösterir. Ancak bu estetik ideal, aynı zamanda toplum içinde bir tür *göze batma* riski de doğurur. *Al elmaya taş atılır* atasözü, estetik değerın cezalandırılabilme potansiyelini içerir.⁵⁷

Anlambilimsel olarak kırmızı hem cazibenin hem de tehlikenin rengi olarak ikili bir metafor alanı üretir.⁵⁸ Arapçada da bu ikili doğa belirgindir. *الوجه الأحمر لا يخفي غضبه* (Kırmızı yüz öfkesini saklamaz) gibi ifadelere rastlanmasa da kızarma metaforu çok çeşitli varyasyonlarla halk dilinde kullanılır.⁵⁹ Bu durum, bedenın duygusal bir yüzey olarak dilde işlev gördüğünü ve kırmızının bu yüzeyde yoğunlaştığını gösterir.⁶⁰

Türkçede sıkça karşılaşılan *Al kanlara boyanmak* deyiimi, kırmızı rengin en güçlü biçimde ölüm, kurban ve trajediyle özdeşleştirildiği örneklerden biridir. Burada kırmızı yalnızca fiziki bir kan görüntüsünü değil; aynı zamanda şiddetin, savaşın ve geri dönüşü olmayan bir durumun sembolü olarak işlev görür. Deyim, bireysel ölümün ötesinde, toplumsal felaketin dilsel kodlamasını içerir.

⁵⁰ Aksoy, “Al”, 45.

⁵¹ Mohammad, “Colourful Language”.

⁵² Meydânî, *Mecmeu’l-emsâl*, 2/218.

⁵³ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 84.

⁵⁴ Kövecses, *Metaphor and Emotion*, 98.

⁵⁵ Andrew J. Elliot - Markus A. Maier, “Color Psychology: Effects of Perceiving Color on Psychological Functioning in Humans”, *Annual Review of Psychology* (Erişim 2 Eylül 2025); *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 2 Eylül 2025); *Kubbealtı Lugatı*, “al basmak” ve “kan (kan kırmızı)” (Erişim 2 Eylül 2025).

⁵⁶ Azeed vd., “Color Idioms in English and Arabic”, 92–93.

⁵⁷ Kuyumcu, “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”, 520–525.

⁵⁸ Geeraerts, *Theories of Lexical Semantics*, 149.

⁵⁹ bk. Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁶⁰ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 123.

Bu kullanım, kavramsal metafor kuramı çerçevesinde *Kan = Kırmızı = Travma* zincirleme eşlemesiyle açıklanabilir.⁶¹ Kırmızı, zihinsel olarak doğrudan tehlike ve acıya yönlendirir; aynı zamanda geri dönüşü olmayan bir olayın metaforik işaretine dönüşür.

Bilişsel açıdan kırmızı, en güçlü duyuşal uyarıcılardan biridir ve bu nedenle travmatik olayların hafızada yer etmesini kolaylaştırır. Renk üzerinden gerçekleşen bu kodlama, toplumsal belleğin inşasında önemli bir rol oynar.⁶²

Arapçada karşılığına benzer bir örnek olan *خَضِبْتُ الْأَرْضَ بِالْأَحْمَرِ* (Toprak kırmızıya boyandı) ifadesi, savaş sonrası ölenlerin kanıyla bütünleşen zemini tanımlar.⁶³ Bu ifade kırmızının doğrudan ölüme değil, ölümün mekânsal ve tarihî izine bağlandığını gösterir.

Sosyoparemiolojik olarak bu renk, özellikle çatışmalı toplum yapılarında kolektif hafızanın ve aidiyetin oluşumunda önemli bir sembol hâline gelir. Kırmızı, estetik bir değer olmaktan çıkar; direniş, kayıp ve yasın dili olur.⁶⁴

Sonuç olarak, kırmızı/al renk atasözlerinde yalnızca cazibe veya uyarı değil; aynı zamanda geri dönülmezliğin, travmanın ve tarihî kayıtların en güçlü metaforik aracı olarak da kullanılır. Bu onu diğer renklerden ayıran eşsiz bir dilsel ve kültürel sembol haline getirir. Kırmızı/al renk hem Türkçede hem Arapçada duygu yoğunluğu, tehlike, arzu ve sınır temalarıyla bağlantılıdır. Bu renk, yalnızca nesnelerin değil, insan davranışlarının da duygusal kodlayıcısıdır. Atasözleri ise bu kodlamayı kültürel olarak sabitleyen ifadelerdir.

2.4. Mavi/Gök Renk: Uzaklık, Yabancılık ve Soğukluğun Gölgesinde

Mavi, diğer renklerle kıyaslandığında Türkçe ve Arapça atasözlerinde daha sınırlı temsil edilen, fakat taşıdığı anlamlar itibarıyla yoğun çağrışımlar içeren bir renktir. Türkçede *gök gözlünün bahtı kara olur* atasözü, alışılmadık fiziksel özelliklerin uğursuzlukla ilişkilendirildiğini gösterir.⁶⁵ Bu ifadede mavi göz, toplumdan farklılığı ve dışlanma riskini simgeler. Bu bağlamda mavi, bir *ötekilik* işareti olarak karşımıza çıkar.⁶⁶

Arapçada *أَزْرَقُ الْعَيْنِ مَنبُودٌ* (Mavi gözlü dışlanır) benzeri atasözleri, mavi gözün tarihsel olarak Haçlılar ve Bizanslılar gibi topluluklara atfedilen düşmanlıkla özdeşleştiğini yansıtır.⁶⁷ Bu kullanım, renk ile etnik kimlik arasında kurulan kültürel bir mesafeyi ortaya koyar. Sapir-Whorf hipotezi bağlamında, mavi rengin farklı dil topluluklarında benzer dışlama bağlamlarında kullanılması, kültürlerin dünyayı renkler yoluyla nasıl biçimlendirdiğinin bir göstergesidir.⁶⁸

Anlambilimsel olarak mavi, Türkçede genellikle doğaya (gökyüzü, deniz) referans verirken; atasözlerinde estetikten ziyade duygusal yalıtım, soğukluk ve uzaklık temalarıyla

⁶¹ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 94.

⁶² Kövecses, *Metaphor and Emotion*, 111.

⁶³ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/219.

⁶⁴ bk. Mohammad, *Colourful Language*.

⁶⁵ Aksoy, "Gök", 292.

⁶⁶ Zoltán Kövecses, *Metaphor in Culture: Universality and Variation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 102–104.

⁶⁷ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/147.

⁶⁸ Sapir - Whorf, *Language, Thought and Reality*, 92.

ilişkilendirilmiştir.⁶⁹ Gök yüzüne bakar, yerden geçemez gibi deyimlerde mavi, idealizmin ama aynı zamanda toplumsal kopukluğun işareti hâline gelir.⁷⁰

Arapçada mavi renk, özellikle göz rengi üzerinden kullanılan ifadelerle sıkışmış durumdadır. Bu durum, renklerin anlamsal zenginliğinin sadece fiziksel özelliklerle sınırlanabileceğini ve kültürel bellekte belirli bir simgesel kalıba hapsolabileceğini gösterir.⁷¹ Ayrıca mavi rengin ruhî veya duygusal boşlukla ilişkilendirilmesi, bilişsel açıdan da soyut duygu alanlarına işaret eder.⁷²

Sosyoparemiolojik yaklaşımla değerlendirildiğinde hem Türkçe hem Arapçada mavi, çoğunluğun dışında kalan bireylerin fiziksel özellikleri üzerinden farklı ve dolayısıyla şüpheli addedildiği toplumsal mekanizmaları yansıtır.⁷³ Burada mavi, sadece bir göz rengi değil, toplum dışına itilmişliğin sembolüdür.

Arap halk söyleminde yer alan Gözü mavi, demek ki anlayışı kıt gibi ifadeler, mavi rengin yalnızca fizyolojik bir farklılık değil; tarihsel, sosyal ve kültürel dışlanmayla ilişkilendirildiğini göstermektedir.⁷⁴ Bu tür kullanımlarda mavi, estetik bir tercihten öte, geçmişten taşınan etnik önyargıların bir sembolü hâline gelir.⁷⁵ Bu da rengin sosyal gruplar arasında nasıl sınır çizdiğini ve aidiyet kodlarını belirlediğini ortaya koyar. Kavramsal metafor açısından Mavi = Yabancılık = Güvensizlik eşlemesi, toplum dışına itilmiş kimliklerin nasıl renkle temsil edildiğine işaret eder.⁷⁶ Türkçede ise “gök gözlünün bahtı kara olur” gibi atasözleriyle mavi renk, norm dışı olanın uğursuzlukla eşleştirildiği bir metafora dönüşür.⁷⁷ Her iki dilde de mavi, sadece estetik bir unsur değil; sosyal güvenlik, aidiyet ve dışlanmışlık gibi temaların kültürel bellekteki yansımasıdır.⁷⁸ Bu yönüyle, sınırlı sıklığına rağmen, mavi/gök renk atasözlerinde derin etnik ve toplumsal anlamlar taşıyan güçlü bir kavrama dönüşmektedir.

2.5. Yeşil Renk: Tazelikten Aldatmacaya Geçen Bir Çift Yüzlülük

Yeşil renk, birçok kültürde doğayla, gençlikle ve canlılıkla özdeşleştirilse de atasözlerinde bu olumlu çağrışım her zaman geçerli değildir. Türkçede “yeşil erik erken öter” ifadesi, yeşilin olgunlaşmamışlık, acelecilik ve deneyimsizlikle ilişkilendirilmiş hâlidir.⁷⁹ Bu atasözü, görünürde canlı ve cazip olan şeylerin henüz yeterince gelişmemiş olduğuna dair bir uyarı içerir.⁸⁰

Arapçada ise اخشوا خضرة الدمن (Pislikte biten yeşilden sakının) atasözü, yüzeydeki güzelliğin ardında tehlike ve yozlaşma olabileceğini bildirir.⁸¹ Yeşil renk burada estetikle yanıltıcılık arasında

⁶⁹ John Lyons, *Linguistic Semantics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 202.

⁷⁰ Türk Dil Kurumu, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, “al kanlara boyanmak” (Erişim 1 Eylül 2025); Gonca Kuzay Demir, “Atasözleri ve Deyimlerde ‘Kan’ Kavramı”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 41 (2016), 13-35.

⁷¹ bk. Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁷² Gibbs, *The Poetics of Mind*, 145.

⁷³ Cameron, *Language and Gender*, 57.

⁷⁴ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 102.

⁷⁵ El Guindi, *Veiling Resistance and Gender Politics*, 87.

⁷⁶ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 116.

⁷⁷ Aksoy, “Gök”, 292.

⁷⁸ Sapir - Whorf, *Language, Thought and Reality*, 89.

⁷⁹ Aksoy, “Yeşil”, 157.

⁸⁰ Kuyumcu, “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”, 526-527.

⁸¹ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/32.

kurulan bir metafor düzlemiyle anlam kazanır. Kavramsal metafor kuramı açısından yeşil = güzellik, dış parlaklık; fakat bağlam = çürüme ise bu renk “aldatıcı dış görünüm”e dönüşür.⁸²

Bilişsel dilbilim açısından değerlendirildiğinde, yeşil hem olumlu hem de olumsuz duyguları tetikleyebilen bir renktir. Tazelik ve doğallıkla ilişkili olduğu kadar, kontrolsüzlük, kıskançlık ve saflık gibi duygusal uçlarla da eşleşebilir.⁸³ Bu anlam yüklemesi hem Türkçe hem Arapça atasözü ve deyimler üzerinden kolektif bilişte yerleşmiş metaforlar üzerinden şekillenmiştir.⁸⁴

Anlambilimsel olarak yeşil, doğrudan *olgunlaşmamışlık* çağrışımıyla dikkat çeker. *Yeşil düşmek* (aceleyle karar vermek) deyiimi, bireyin erken tepki veya girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanacağına dair kültürel bir bilgiyi ifade eder. Bu yönüyle yeşil, olumlu bir doğa göstergesi olmaktan ziyade, insan davranışına dair sosyo-ahlaki bir işaretleyiciye dönüşür.

Arap atasözü *قلبه أخضر كالعشب لا يعرف الحقد* (Kalbi çimen gibi yeşil; kin tutmaz) ise yeşilin pozitif anlam katmanlarını korur.⁸⁵ Bu kullanımda yeşil; yumuşaklık, saflık ve arındırıcı duygularla eşleşmiştir. Bu da gösterir ki renkler tekil anlam taşımaz; kültürel bağlamın yönlendirdiği çoklu anlamsal yüklere sahiptir.⁸⁶

Sosyoparemiolojik olarak yeşil renk, kadınların dış görünüşüyle ilişkili sembolizmde özel bir yer tutar. Arap halk sözlü kültüründe güzel ama ahlaken riskli görülen kadın figürü sıklıkla yeşil betimlemeyle ifade edilir.⁸⁷ Bu bağlamda yeşil, albenili fakat içsel olarak sorgulanabilir olanı temsil eder.

Yeşil renk hem Türkçede hem Arapçada başlangıçta doğa, tazelik ve gençlik gibi olumlu çağrışımlarla yer alsada bağlama göre aldatıcılık, olgunlaşmamışlık ve dikkat edilmesi gereken bir estetik maske işlevi görebilir. Arapçada geçen *خضراء الدمن* (pislikte yetişen yeşil ot) deyiimi, yüzeydeki yeşilliğin altında yatan ahlaki tehlikeyi vurgularken, yeşilin estetikten çok yanıltıcılığı temsil ettiği bir semantik dönüşüme işaret eder.⁸⁸ Bu, kavramsal metafor kuramı çerçevesinde *Görünüş = Yeşil; Gerçek = Çürüme* biçimindeki karışıklık üzerinden açıklanabilir.⁸⁹ Benzer biçimde Türkçede “yeşil elmayı erken koparan diş kırar” gibi atasözleriyle de yeşil renk, olgunlaşmamışlığın ve aceleciliğin sembolüne dönüşür. Bilişsel düzeyde, yeşilin öncelikle olumlu çağrışımlar üretip ardından bu beklentiyi çökerten bir algı kırılması yaratması, duygusal zıtlıklarla örülü bir semantik yapı kurar.⁹⁰ Sosyoparemiolojik açıdan ise özellikle kadın bedeni üzerinden inşa edilen görsel estetik beklentiler, yeşilin toplumsal ahlak çerçevesinde nasıl ideolojik bir uyarıya dönüştüğünü göstermektedir.⁹¹ Rengin doğallığı, bu bağlamlar içinde anlam kaymasına uğrayarak kültürel bellekte aldatıcı, tehlikeli ve dikkat edilmesi gereken alanlara işaret eden bir sembole evrilmektedir.

⁸² Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 45.

⁸³ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 77.

⁸⁴ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 102.

⁸⁵ Al- Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁸⁶ Geeraerts, *Theories of Lexical Semantics*, 132.

⁸⁷ bk. Al- Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁸⁸ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 1/32.

⁸⁹ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 101.

⁹⁰ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 114.

⁹¹ Cameron, *Language and Gender*, 122.

2.6. Sarı Renk: Çözülme, Geçicilik ve Şüphe Gölgesi

Sarı renk, atasözlerinde sıklıkla fizyolojik zayıflık, psikolojik çöküş ya da yüzeysel cazibenin ardındaki kırılgenlikle ilişkilendirilmiştir. Türkçede *sarının adı var, tadı yok* atasözü, görünürde cazip olan ancak içerik bakımından beklentiyi karşılamayan durumları ifade eder.⁹² Bu deyim, sarı rengin cazip ambalajıyla özdeşleşmiş ama içi boş unsurları eleştirir.

Arapçada ise *كنت أصفر قبل النفاس* (Doğumdan önce sarıydım) atasözü, kadının doğum öncesi zayıflığına işaret eder.⁹³ Burada sarılık hem fiziksel tükenmişliği hem de geçici bir durumun işareti olarak kültürel hafızaya yerleşmiştir. Bu tür kullanım, bedenın renk üzerinden yorumlandığı kültürel semiyotik yapının bir parçasıdır.⁹⁴

Sarı, bilişsel anlamda hem uyarıcı hem de tehditkâr olabilir. Zoltán Kövecses'in tanımladığı gibi, sarı bir yandan enerji ve canlılık çağrışırsa da aynı anda hastalık, zehirlenme ve solgunluk gibi olumsuz imajlarla da örtüşebilir.⁹⁵ Arapça ve Türkçedeki atasözü ve deyimler bu çift yönlü algıyı destekler. Türkçede “sararmak” fiili, fiziki hastalığın ya da korkunun bedensel dışavurumudur.⁹⁶

Sosyoparemiolojik açıdan sarı, özellikle kadın bedenıyla özdeşleştirilmiş estetik ve sağlık göstergesi olarak dikkat çeker. Arapça halk anlatılarında *sarı yüz* çoğu zaman hastalık ve düşkünlüğün işareti olarak kullanılır; bu da toplumsal kırılgenlikle ilişkilendirilir.⁹⁷ Benzer biçimde Türkçede *sararan yaprak dökülmeye yakındır* benzeri deyimlerle yaşlılık, sonbahar, çözülme temaları sarı renk aracılığıyla sembolize edilir.⁹⁸

Anlambilimsel açıdan sarı, zaman ve beden üzerinden işleyen bir renktir. Diğer renkler kadar belirgin metafor alanı olmasa da bulunduğu bağlamda *yakın tehlike* veya “iç çözülmenin öncül simgesidir.”⁹⁹ Kavramsal metafor kuramı çerçevesinde, sarı = geçici değer, zayıflayan öz, içe doğru çöküş gibi soyut değerlerle eşleşir.¹⁰⁰

Arapçada *أصفر الوجه دليل الهم* (Yüzünün sarılığı kaygının delilidir) sözü, sarı rengin doğrudan ruhsal ve fiziksel tükenmişlikle ilişkilendirildiğini açıkça gösterir.¹⁰¹ Bu atasözü, kişinin fiziksel görünümünde beliren sarılığın yalnızca hastalık belirtisi değil aynı zamanda içsel çalkantıların dışa vurumu olduğunu ima eder. Renk burada, iç dünyada yaşanan derin duygusal dalgalanmanın bir semiyotik yansıması hâline gelir.

Kavramsal metafor kuramına göre, “DUYGU = RENK eşlemesi içinde sarı; korku, kaygı ve yıpranmışlıkla özdeşleştirilen duygulara yönlendiren bir göstergedir.”¹⁰² Sarı yüz, bireyin artık

⁹² Aksoy, “Sarı”, 379.

⁹³ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/92.

⁹⁴ bk. Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁹⁵ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 118.

⁹⁶ Türkoğlu, “Anlatım ve Deyimlerde Renklerin Dili”, 320–321.

⁹⁷ bk. Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

⁹⁸ Kuyumcu, “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”, 529–533.

⁹⁹ Geeraerts, *Theories of Lexical Semantics*, 142.

¹⁰⁰ Lakoff - Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 213.

¹⁰¹ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/92.

¹⁰² Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 107.

taşıyamadığı içsel yükü beden üzerinden dışa vurması anlamına gelir. Türkçede benzer şekilde *sarı bakmak*, ilgisizlik, halsizlik ve tepkisizlik gibi duygusal durumları yansıtan bir ifadedir.¹⁰³

Bilişsel düzeyde renk, fiziksel bir izlenim olmanın ötesinde, duyguların bedenle bütünleştiği bir ifade biçimidir. Sarı burada hem bir semptom hem de bir iletişim aracıdır.¹⁰⁴

Sosyoparemiolojik olarak sarı, özellikle kadınlarda doğurganlık öncesi dönem, hastalık, tükenmişlik ya da yalnızlık gibi durumlarda kültürel olarak sıklıkla kullanılır. Bu renk hem bedensel hem de sosyal olarak geri çekilmişliği simgeler. Dış dünyaya karşı bir uyarı ya da sinyal işlevi görür.¹⁰⁵

Sarı renk, her iki dilde de başlangıçta doğayla ve ışıkla ilişkilendirilse de atasözlerinde zamanla çöküş, geçicilik, korku ve tükenmişlik gibi olumsuz çağrışımlarla özdeşleşmiştir. Arapçada *yüzünün sarılığı onun hüznünü gösterir* anlamına gelen ifadelerde sarı, psikolojik zayıflığın fiziksel simgesine dönüşürken¹⁰⁶; Türkçede *sararıp solmak*, yaşlanma ve gücün azalmasıyla ilişkilendirilir.¹⁰⁷ Kavramsal düzeyde, SARI = ÇÖKÜŞ metaforu ile bu renk, canlılığın zıddı olarak konumlanır.¹⁰⁸ Bilişsel açıdan sarı, bedensel zayıflığın ve duygusal geri çekilmenin sembolü olurken¹⁰⁹; sosyoparemiolojik olarak toplumun zayıf, yalnız, korunmasız bireylerine yüklenen bir renk hâline gelir.¹¹⁰ Bu çok yönlü anlam katmanları, sarı rengi sadece görsel bir belirti değil; toplumsal kırılmanın kültürel sembolü olarak ön plana çıkarır.

3. Genel Karşılaştırmalar: Türkçe ve Arapça Atasözlerinde Renk Kavramının Kültürel Yansımaları

Renk adlarının atasözlerinde kullanım biçimi, her iki dilde de dilin yüzeyinden çok daha derinlerde işleyen kültürel, toplumsal ve bilişsel dinamikleri açığa çıkarmaktadır. Özellikle Türkçe ve Arapça gibi geniş sözlü kültür mirasına sahip dillerde, renklerin anlamsal yüklülüğü, atasözlerinde çarpıcı biçimde görünür hâle gelmektedir.

Her iki dilde de beyaz ve siyah zıtlıkların temsili olarak öne çıkarken, beyaz daha çok saflık ve iyilik; siyah ise kötülük, mahcubiyet ve yozlaşma gibi temalarla ilişkilendirilmiştir.¹¹¹ Ancak Türkçede beyaz daha çok ahlaki saflık ve helal kazanç gibi maddi–manevî temizlik çağrışımlarıyla öne çıkarken, Arapçada bu renk daha çok duygusal arınmışlık ve toplumsal itibarla ilişkilidir.¹¹²

Kırmızı/al rengi Türkçede kadın estetiği ve toplum içi görünürlikle ilişkilendirilirken, Arapçada öfke, tehlike ve ani patlama gibi olumsuz duygularla örtüşmektedir.¹¹³ Bu, aynı rengin iki dilde farklı

¹⁰³ Aksoy, “Sarı”, 378.

¹⁰⁴ Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, 132.

¹⁰⁵ Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”, 7–8.

¹⁰⁶ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 2/92.

¹⁰⁷ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 378.

¹⁰⁸ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 107.

¹⁰⁹ Gibbs, *The Poetics of Mind*, 132.

¹¹⁰ Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”, 7–8.

¹¹¹ Eman Riyadh Adeeb, “Socio-Cultural Associations of White and Black in Arabic and English,” *The Journal of the College of Education* (Erişim 4 Eylül 2025).

¹¹² Kuyumcu, “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”, 518–519; Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”, 3–4.

¹¹³ Lakoff - Johnson, *Metaphors We Live By*, 84.

toplumsal cinsiyet kodlarıyla eşleştirildiğine işaret eder. Sosyoparemiolojik olarak bu fark, ataerkil değer sistemlerinin renkleri nasıl farklı anlam yükleriyle biçimlendirdiğini gösterir.¹¹⁴

Mavi/gök rengi her iki dilde de sınırlı temsil edilse de öne çıktığı bağlamlarda belirgin bir “ötekilik” ve “soğukluk” çağrışımı taşır. Türkçede mavi göz, Anadolu toplumlarında farklılıkla ilişkilendirilmişken; Arapçada tarihî düşmanlık temasıyla mavi göz rengi dışlanmanın sembolü hâline gelmiştir.¹¹⁵ Bu bağlamda mavi, etnik aidiyet ve kültürel yabancılık sembolü olarak yer bulur.

Yeşil, her iki dilde hem pozitif (tazelik, doğallık, gençlik) hem negatif (aldatıcı görünüm, olgunlaşmamışlık) değerlerle yüklüdür. Türkçede yeşil aceleci davranışların metaforu olurken; Arapçada estetikle örtülen içsel yozlukla ilişkilendirilmektedir.¹¹⁶ Bu durum, kavramsal metafor kuramı açısından bağlamın renk anlamını nasıl dönüştürebileceğini göstermektedir.¹¹⁷

Sarı, iki dilde de çoğunlukla hastalık, geçicilik ve zayıflık gibi temalarla ilişkilendirilmiştir. Türkçede estetik hayal kırıklığı ve bedensel çökkünlükle ilişkilendirilirken; Arapçada sarılık daha çok doğurganlık öncesi kırılganlık ve bedensel tükenmişlik olarak anlam kazanır.¹¹⁸

Tüm bu karşılaştırmalar göstermektedir ki, renkler atasözü ve deyimlerde yalnızca tanımlayıcı değil; kültürel değerleri sınıflandıran, sosyal rolleri kodlayan ve kolektif hafızayı biçimlendiren göstergelerdir. Aynı renk, farklı dillerde farklı toplumsal yapıların, tarihsel travmaların ve inanç sistemlerinin izdüşümünü yansıtır. Bu farklar, hem Sapir-Whorf hipotezinin hem de kültürel semiyotik kuramının öngörülerini örtüşmektedir.¹¹⁹

Tablo 2: Renk – Duygu – Kavram Eşleştirmesi (Türkçe ve Arapça Atasözlerine Göre)

Renk	Temsil Ettiği Duygular	Kavramsal Yorumlar
Beyaz	Saflık, onur, arınmışlık	Toplumsal doğruluk ve ahlaki temizlik metaforu
Siyah	Kötülük, ölüm, kader	Kriz, karanlık ve uğursuzlukla eşleştirme
Kırmızı	Tehlike, kadınlık, kurban	Cinsiyetlenmiş estetik + şiddet çağrışımı
Mavi	Uzaklık, nazar, ötekilik	Yabancılaşma, soğukluk, tarihsel dışlama
Yeşil	Görsel cazibe, yüzeysel temizlik	Aldatıcı doğa/şekil – iç gerçeklik çatışması
Sarı	Hastalık, kaygı, yalnızlık	Ruhsal tükenme ve uyarı işareti metaforu

Bu tablo, Türkçe ve Arapça atasözlerinde geçen altı temel rengin temsil ettiği duygu örüntülerini ve bu örüntülerin kavramsal düzeyde ne tür metaforik yapılar oluşturduğunu göstermektedir. Özellikle beyaz ve siyah gibi karşıt renklerin ahlaki dikotomi (iyilik/kötülük) üzerinden işlenmesi, renklerin toplumsal değerlerle ne kadar bütünleştiğini ortaya koymaktadır.

¹¹⁴ Kuyumcu, “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”, 521–522; Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”, 4–5.

¹¹⁵ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 102–104; bk. Al-Adaileh, “The Connotations of Arabic Colour Terms”.

¹¹⁶ Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 1/32.

¹¹⁷ Kövecses, *Metaphor in Culture*, 102.

¹¹⁸ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 379.

¹¹⁹ Lucy, *Language Diversity and Thought*, 120–124.

Ayrıca mavi ve yeşil gibi kültürden kültüre değişebilen renkler, bu çeşitlilik içinde anlam kaymalarına örnek teşkil eder. Sarı rengin ise her iki dilde de ruhsal çözülme ve yalnızlık ile ilişkilendirilmesi, bilişsel düzeyde ortak insanî deneyimlere işaret etmektedir.

Bu tablo, renklerin atasözlerinde yalnızca dilsel değil aynı zamanda toplumsal hafızaya gömülü simgesel göstergeler olduğunu açıkça yansıtır.

Sonuç

Renkler, her toplumun duyuşsal algı sisteminden öte, kültürel belleğinin ve kolektif kimliğinin birer dilsel ve simgesel taşıyıcısıdır. Bu bağlamda atasözü ve deyimler, yalnızca dilin değil, aynı zamanda zihnin ve kültürün de yansıması olarak renklerin anlam üretiminde merkezi bir rol üstlenir. Türkçe ve Arapça atasözü ve deyimlerinde renkler hem ortak hem de ayrışan metaforik yapılara sahiptir.

Beyaz renk her iki dilde de temizlik, saflık ve ahlaki doğrulukla ilişkilendirilirken; siyah genellikle üzüntü, yıkım, ölüm ve kader gibi kavramların temsili olarak yer alır. Kırmızı renk, Türkçede hem tehlike hem de cazibe ile ilişkili iken; Arapçada daha çok tutku ve saldırganlıkla özdeşleşir. Mavi renk Türkçede genellikle korunma ve nazar ile bağlantılı iken; Arapçada *ötekilik* ve *güvensizlik* gibi negatif çağrışımlar taşır. Yeşil renk doğa ve canlılıkla özdeşleştirilse de bağlama göre aldaticılığa dönüşebilir. Sarı ise her iki dilde de geçicilik, hastalık, yalnızlık ve zayıflığın metaforik kodlarıyla yüklenmiştir.

Bu çalışmada, renklerin atasözü ve deyimler aracılığıyla sadece fiziksel değil, aynı zamanda psikolojik, kültürel ve toplumsal anlam katmanlarıyla yüklendiği gösterilmiştir. Sapir-Whorf hipotezinin öngördüğü gibi, diller sadece düşüncüyü yansıtmakla kalmaz; onu biçimlendirir. Bu yönüyle renklerin her dilde farklı metaforik alanlara yerleştirilmesi, toplumsal deneyimlerin ve tarihsel arka planın izlerini taşır. Kavramsal metafor kuramı açısından bakıldığında ise renklerin soyut değerleri somut imgelerle ifade etmedeki işlevi açıkça gözlemlenmiştir.

Bu analizler, atasözlerinin sadece sözlü kültür ürünleri değil; aynı zamanda kültürel psikolojinin, sosyolojinin ve bilişsel sistemlerin izlerini taşıyan çok katmanlı yapılara dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Renkler, yalnızca betimsel değil; anlam yüklü, değer taşıyan ve kültürel aktarımı mümkün kılan işaretler olarak işlev görmektedir. Böylece renklerin, atasözü ve deyimlerde hem bireyin duyuşsal evrenini hem de toplumun normatif düzenini dile getirdiği anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Adalar Subaşı, Derya. “Renkler Ulamı Üzerine Türkçe ve Arapça Sözlük Tabanına Yönelik Gözlemler”, *Turkish Studies* 7/2 (2012), 963–977.
- Adeeb, Eman Riyadh. “Socio Cultural Associations of White and Black in Arabic and English”. *Journal of Education College Wasit University* 1/12 (2012): 474–475.
<https://doi.org/10.31185/eduj.Vol1.Iss12.412>
- Al-Adaileh, Bilal A. “The Connotations of Arabic Colour Terms”. *Linguistica Online Journal*. Erişim 4 Eylül 2025. <http://www.phil.muni.cz/linguistica/art/al-adaileh/ada-001.pdf>.
- Alotaibii, Wafa Jeza. “Colour Idioms in English and Arabic: Their Meaning and Colour Associations.” *European Journal of English Language Teaching* 5/2 (2020).
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3733839>
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
- Arabicorpus. *The Brigham Young University Arabic Corpus*. Erişim 7 Mayıs 2025.
<https://arabicorpus.byu.edu/>
- Azeez, Israa B. vd. “Color Idioms in English and Arabic: A Comparative Study”. *Cihan University-Erbil Journal of Humanities and Social Sciences* 7/1 (2023): 91–97.
- Balıkçı, Şakire. “Dünden Bugüne Türklerde Renkler”. *Folklor Akademi Dergisi* 3/2 (2020), 264–294.
- Berlin, Brent – Paul Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Cameron, Deborah. *Language and Gender*. London: Routledge, 2003.
- Cibelli, Emily vd. “The Sapir–Whorf Hypothesis and Probabilistic Inference: Evidence from the Domain of Color”. *PLOS ONE* 11/7 (2016), 1–22. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0158725>
- Danesi, Marcel. *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory*. Toronto: Canadian Scholars’ Press, 2004.
- Elliot, Andrew J. – Markus A. Maier. “Color Psychology: Effects of Perceiving Color on Psychological Functioning in Humans”. *Annual Review of Psychology* 65 (2014), 95–120.
<https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010213-115035>
- El Guindi, Fadwa. *Veiling Resistance and Gender Politics in Modern Arab Societies*. Kahire: American University in Cairo Press, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-Aḥkâmi’l-Kur’ân*, KSU Kur’an Portalı. Erişim 3 Eylül 2025.
<https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qurtobi/sura16-aya58.html>
- Meydânî, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecmeu’l-emsâl*. Thk. Muhammed Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mârif, 2004.
- Geeraerts, Dirk. *Theories of Lexical Semantics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Gibbs, Raymond W. *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gibbs, Raymond W. *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hengil, Ökkeş – Erdinç Doğru. “Arapça ve Türkçede ‘Kırmızı Renk’ Deyimleri”. *World Language Studies* 3/1 (2023), 35–45.
- Kâmûsu’l-Me’ânî. Erişim 3 Eylül 2025. <https://www.almaany.com>; Kubbealtı Lugatı. Erişim 2 Eylül 2025. <https://www.lugatim.com>.

- Kuyumcu, Elif. “Renk Kavramının Türkçedeki İfade Özellikleri”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 513–538.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Lakoff, George - Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George - Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lavrenova, Olga. “Color Semantics of the Cultural Landscape”. *Arts* 12/3 (2023). <https://doi.org/10.3390/arts12030111>
- Lucy, John A. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mieder, Wolfgang. *Proverbs: A Handbook*. Westport: Greenwood Press, 2004.
- Mieder, Wolfgang (Ed.). *Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship*. Burlington: The University of Vermont, 1984.
- Mohammad, Saif M. “Colourful Language: Measuring Word–Colour Associations”. *arXiv.org*, Erişim 20 Eylül 2013. <https://arxiv.org/abs/1309.5942>.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Luga ve'l-levn*. Kahire: Dārü'l-Ma‘ârif, 1993.
- Şahin, Hatice - Zhamila, Arzybaeva. “Renk Adlarının Pekiştirme İşlevine Dair (Kırgız Türkçesi Bağlamında)”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat-Kültür Eğitim Dergisi* 7/3 (2018), 1538–1557.
- Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Erişim 7 Mayıs 2025. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 2 Eylül 2025. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Türkoğlu, Sadık. “Anlatım ve Deyimlerde Renklerin Dili”. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 277–290.
- Watts, Ian D. “Early Color Symbolism”. *Handbook of Color Psychology*, ed. Andrew J. Elliot vd., 319–339. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Designing a Homeland: Birobidjan, Zionism, and Jewish Identity under the Soviet Union

Ş. Muhammed Duali^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department History of Religions Sivas/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 20/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Jewish nationalism, which emerged in parallel with the nationalist movements of 19th century Europe, developed both as a reaction to and as a product of modern political ideologies. While influenced by the European concept of the nation-state, Zionism—the dominant current within Jewish nationalism—was distinctly shaped by religious memory and historical consciousness. Central to Zionist thought was the aspiration to return to Eretz Yisrael (the Land of Israel), a notion rooted in sacred Jewish texts and collective historical identity. Theodor Herzl's 1896 work *Der Judenstaat* provided a systematic political expression of this aspiration, arguing for a sovereign Jewish state in response to widespread antisemitism and marginalization in European societies. In the late 19th century, the Russian Empire was home to the world's largest Jewish population. Legal restrictions, socioeconomic exclusion, and recurrent pogroms fostered an environment in which Zionist ideas found fertile ground. Organizations such as Hovevei Zion promoted Jewish resettlement in Palestine through agricultural colonization, and Russian Jews played a key role in the First Zionist Congress of 1897, which institutionalized the movement through the founding of the World Zionist Organization. However, the Bolshevik Revolution of 1917 fundamentally altered the trajectory of Jewish nationalism in the region. The Marxist-Leninist worldview classified nationalism as a bourgeois deviation incompatible with proletarian internationalism. While early Soviet tolerance briefly allowed the existence of socialist-leaning Zionist movements like Poale Zion, Zionist organizations were soon suppressed and labeled counterrevolutionary. For the Soviet regime, Zionism represented not only political dissent but also a challenge to the idea of a unified socialist identity. In response, the USSR initiated its own solution to the "Jewish question" by proposing an alternative to Zionism within its own borders. In 1928, the Soviet government designated Birobidjan—a remote area in the Far East near the Chinese border—as a Jewish settlement zone. This culminated in the 1934 establishment of the Jewish Autonomous Region (JAR), where Yiddish was made the official language and cultural autonomy was promised under socialist terms. Yet the project failed to gain genuine support among Soviet Jews, due to geographic isolation, harsh living conditions, and the absence of religious or historical legitimacy. International Zionist circles also condemned the project, asserting that Palestine remained the only rightful homeland for the Jewish people. This study aims to explore the ideological confrontation between Zionist aspirations and Soviet nationalities policy, particularly through the lens of the Birobidjan project. It employs a historical-analytical methodology, drawing on archival materials, primary sources, and scholarly works in both Russian and English. By examining the Soviet state's attempt to construct a non-Zionist model of Jewish nationhood, the research contributes to broader discussions on nationalism, minority policies, and identity formation under totalitarian regimes. Ultimately, this work offers insight into how two conflicting visions—religious-historical nationalism and socialist internationalism—sought to define Jewish collective identity in the early 20th century.

Keywords: History of Religions, Zionism, Russia, Jews, Autonomy, Birobidjan

Bir Vatan Tasarlamak: Birobidjan, Siyonizm ve Sovyetler Birliği Altındaki Yahudi Kimliği

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 20/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Yahudi milliyetçiliği, 19. yüzyıl Avrupa'sındaki milliyetçi hareketlerle paralel biçimde ortaya çıkarak, modern siyasi ideolojilere hem bir tepki hem de onların bir ürünü olarak gelişti. Avrupa'daki ulus-devlet kavramından etkilenmiş olmakla birlikte, Yahudi milliyetçiliği içindeki baskın eğilim olan Siyonizm, belirgin biçimde dini hafıza ve tarihsel bilinç tarafından şekillendirildi. Siyonist düşüncenin merkezinde, kutsal Yahudi metinlerine ve kolektif tarihsel kimliğe kök salmış bir fikir olan Eretz Yisrael'e (İsrail Toprağına) dönme arzusu yer alıyordu. Theodor Herzl'in 1896 tarihli Der Judenstaat adlı eseri, bu arzunun sistematik bir siyasal ifadesini sunarak, yaygın antisemitizm ve Avrupa toplumlarındaki dışlanmışlığa karşı bir tepki olarak egemen bir Yahudi devleti kurulmasını savundu. 19. yüzyılın sonlarında Rus İmparatorluğu, dünyanın en büyük Yahudi nüfusuna ev sahipliği yapıyordu. Hukuki kısıtlamalar, sosyoekonomik dışlanma ve tekrarlanan pogromlar, Siyonist fikirlerin yeşermesi için elverişli bir ortam yarattı. Hovevei Zion gibi örgütler, tarımsal kolonizasyon yoluyla Filistin'de Yahudi yeniden yerleşimini teşvik etti; Rus Yahudileri ise 1897'de düzenlenen Birinci Siyonist Kongre'de önemli bir rol oynayarak hareketi kurumsallaştıran Dünya Siyonist Örgütü'nün kuruluşuna katkıda bulundu. Ancak 1917 Bolşevik Devrimi, bölgedeki Yahudi milliyetçiliğinin seyrini kökten değiştirdi. Marksist-Leninist dünya görüşü, milliyetçiliği proletarya enternasyonalizmiyle bağdaşmayan burjuva bir sapma olarak sınıflandırdı. Erken Sovyet döneminde kısa süreli bir hoşgörü, Poale Zion gibi sosyalist eğilimli Siyonist hareketlerin varlığına izin vermiş olsa da Siyonist örgütler kısa sürede bastırılarak karşıdevrimci olarak damgalandı. Sovyet rejimi açısından Siyonizm, yalnızca politik bir muhalefeti değil, aynı zamanda birleşik bir sosyalist kimlik fikrine yönelik bir meydan okumayı da temsil ediyordu. Buna karşılık SSCB, "Yahudi meselesi"ne kendi sınırları içinde Siyonizme alternatif bir çözüm sunarak yaklaşmayı tercih etti. 1928'de Sovyet hükümeti, Çin sınırı yakınlarında, Uzak Doğu'da bulunan üçüncü bir bölge olan Birobidjan'ı Yahudi yerleşim bölgesi olarak belirledi. Bu girişim, 1934'te Yahudi Özerk Bölgesi'nin (JAR) kurulmasıyla sonuçlandı; burada Yidiş resmî dil ilan edildi ve sosyalist ilkeler çerçevesinde kültürel özerklik vaat edildi. Ancak coğrafi yalıtılmışlık, zorlu yaşam koşulları ve dini ya da tarihsel meşruiyet eksikliği nedeniyle proje, Sovyet Yahudilerinden gerçek bir destek görmedi. Uluslararası Siyonist çevreler de bu projeyi reddederek, Yahudi halkı için tek meşru yurdun Filistin olduğunu ileri sürdü. Bu çalışma, Siyonist ideallerle Sovyet uluslar politikasının ideolojik karşılaşmasını, özellikle Birobidjan projesi üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, tarihsel-analitik bir yöntem izlemekte; Rusça ve İngilizce kaynaklardan, arşiv belgelerinden ve birincil materyallerden yararlanmaktadır. Sovyet devletinin Siyonizm dışı bir Yahudi ulus modeli inşa etme girişimini inceleyerek, bu araştırma milliyetçilik, azınlık politikaları ve totaliter rejimlerde kimlik oluşumu konularındaki daha geniş tartışmalara katkı sunmaktadır. Nihayetinde bu çalışma, dini-tarihsel milliyetçilik ile sosyalist enternasyonalizm gibi iki karşıt vizyonun, 20. yüzyılın başlarında Yahudi kolektif kimliğini nasıl tanımlamaya çalıştığına dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Siyonizm, Rusya, Yahudiler, Özerklik, Birobidjan

^a



redemmer79@gmail.com



0000-0003-0136-1214

Citation / Atıf: Dualı, Şir Muhammed. "Bir Vatan Tasarlamak: Birobidjan, Siyonizm ve Sovyetler Birliği Altındaki Yahudi Kimliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (Aralık 2025), 88-100. <https://doi.org/10.18505/cuid.1742922>.

Introduction

Zionism, as a nationalist movement, developed an organizational structure that has been interpreted by some scholars as racially or ethnically defined. Compared to other fascist formations, Zionism has a global scope in its organizational reach and evolving state structure.¹ In this context, Zionism represents a 94% nationalist ideology and policy that is in close relationship with imperial powers. Consequently, under present-day conditions, Zionism, a nationalist formation, has transformed into an official state ideology. This Zionist ideology manifests itself in the concrete political practices of Israeli leaders.² Based on their nationalist ideology and the resulting belief in Jewish exceptionalism or superiority, as perceived by critics, Zionists attempt to legitimize the occupation of “a land without a people for a people without a land.” Saul Friedländer, a professor at the Hebrew University of Jerusalem, while defending his government's expansionist policy, unequivocally stated: “Jews have an indisputable right to Palestine and strong ties to this land. This is a phenomenon that cannot be generalized and should be considered unique to Jews.”³ Within this framework, the central tenets of Zionism can be summarized as follows: Jews residing in various countries around the world represent “a single Jewish nation.” Jews are a special people “chosen by God.” All peoples among whom Jews live are, in one way or another, anti-Jewish. Antisemitism is an “eternal” phenomenon; assimilation, meaning the integration of Jews with the surrounding populations, is unnatural and sinful. Jews have “historical rights” to the lands (Palestine and surrounding areas), the boundaries of which are defined in the Torah, where they must establish a state composed of Jews.⁴

These and similar views reflect the fundamental ideology of Zionism. Within this framework, Russia has contributed most to the emergence and development of Zionism. Indeed, many important social movements of the modern era have emerged or taken root within Russian Jewry. The first of these movements is Hasidism. Another is the multiple anarchist structures organized under the umbrella of the labor movement, and finally, the Zionist movement. This phenomenon can largely be attributed to the fact that, during the 19th century, over half of the global Jewish population lived within the boundaries of the Russian Empire. According to the 1897 census of the Russian Empire, 5,215,800 Jews lived in the country at the time. %94 of Russian Jews lived in the Settlement, with 75% of them engaged in trade and crafts. Consequently, Russian Jews engaged in numerous anarchist activities in these lands, particularly Zionism. The emergence of these movements is directly related to the traditions of the Jewish community and the influence of their environment. Following the dissolution of the Spanish Jewish heartland in the 16th century, adherence to traditions among Jews gradually shifted to Polish Jewry. Thus, Poland became a

¹ At the 30th session of the UN General Assembly in November 1975, led by the Soviet Union, the phrase “Zionism is a form of racism and racial discrimination” was adopted. However, on December 17, 1991, days before the dissolution of the USSR, the UN General Assembly, prioritized by the US, revoked the 1975 resolution defining Zionism as racism. Paul Lewis, “U.N. Repeals Its '75 Resolution Equating Zionism With Racism”, New York Times (1991), 1.

² Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism* (Moscow: Komsomolsky pr-t, 2003), 30.

³ Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 277.

⁴ Vasily Drozhin, *The Liquidation of the USSR and Zionism* (Moscow: Algoritm, 2009), 9.

center for Torah study and the formation of an intellectual tradition. Following Tsarist Russia's annexation of Polish lands, the active Jewish community there naturally fell under Russian control.⁵ In this context, the development of Zionism cannot be considered separately from the broader historical, social, and political dynamics of modern Jewish existence, particularly within the Russian Empire and its successor states. The fusion of religious tradition and nationalist sentiment combined messianic hopes with pragmatic political goals. This led to the emergence of a distinctive ideological current, Zionism. Furthermore, Zionism's transformation from a dispersed movement to a state-centric ideology parallels not only Jewish nationalism but also the existence of an exclusionary political doctrine. Ultimately, Zionism's evolution from a diasporic movement to a state ideology reveals the complex interweaving of nationalism, religion, and imperial policies that has shaped modern Jewish history.

1. Zionists' Activities in Tsarist Russia

Zionism operated as a structured movement in Tsarist Russia during the 19th century. During this period, the term “Palestine-loving” (Filistinofilizm) was commonly used among Russian Jews to denote the Zionist movement. This concept gained popularity especially after 1881, as pogroms⁶ eroded the ideals of the Haskalah among Russian Jews.⁷ Over time, Zionists such as M. Hess, G. Kalisher, and D. Gordon adapted Zionism's ideological tenets to the practical necessities of their vision of establishing a “great Jewish state.” The first steps towards establishing a Jewish state in Palestine were taken in 1882 with the emigration of 3,000-4,000 Jews from Russia to the region. A key distinction between Russian and Western Zionists was the former's more nationalistic and Palestine-centric character. Recall that while Herzl and Western Zionists supported the idea of establishing a Jewish state in Uganda (1903), numerous Russian Zionists aggressively opposed this option, accusing them of lacking Jewish nationalism.⁸

Jewish migration to Palestine had been occurring for centuries. However, these migrations were generally for religious and cultural purposes, not political ones. From 1882 onwards, Jews arriving from Russia primarily aimed to establish livelihoods and permanent homes in the region. In 1882, the total Jewish population in Palestine was estimated at around 24,000; this figure reached 90,000 by 1914. This increase was primarily due to Russian Jews fleeing the pogroms in Tsarist Russia. These new immigrants, referring to themselves as 'lovers of Zion,' emphasized their connection to

⁵ Shmuel Ettinger, *Jews and Russia Selected Works*, edited by M Shklovskaya (Hayfa: Library-Aliya, 1993), 19.

⁶ Pogroms became one of the most significant factors fueling the growth of Zionism. Indeed, the pogroms that paved the way for the forced emigration of Jews from Russia were effectively exploited by the Zionists. One of the main causes behind the outbreak of pogroms in Tsarist Russia was the assassination of Tsar Alexander II. This assassination, carried out by the organization Narodnaya Volya (The People's Will), in which Jewish youth constituted a considerable portion, triggered widespread pogroms across the western regions of the Empire, particularly in Ukraine. Ş. Muhammed Dualı, *Çarlık Rusya'sında Yahudiler: Sosyo-Politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 116.

⁷ S. Tsinberg, “Palestinophilism”, *Jewish Encyclopedia of Brockhaus and Efron* (St. Petersburg, 1912), 12/258.

⁸ Tsurumi Taro, “The Russian Origins of Zionism: Interactions with the Empire as the Background of the Zionist World View”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3/1 (2009), 263.

the Zionist cause.⁹ Concurrent with the Jewish migrations to Palestine, the First Zionist Congress, held in Basel in 1897, established the World Zionist Organization (WSO) and proclaimed what became known as the Basel Program.¹⁰ The Zionists now had a particular interest in Russia due to the presence of over five million Jews residing there.¹¹ Zionist activities (directed towards Palestine) through organization among Russian Jews had commenced as early as the mid-1800s. In this context, dozens of groups comprising merchants, artisans, and educators began operating in areas with dense Jewish populations. For instance, in 1873, the Russian “World Israelite Union” branch began operating under “Society for the Spread of Education among Russian Jews.” By 1899, there were 877 Zionist communities active in Russia, a number that rose to 1,034 by 1900.¹² Russian Zionists, requiring substantial funding for their activities, continually circulated within Jewish neighborhoods collecting taxes-Jews who refused to pay this enforced tax faced coercion. For example, the city of Dnipro (Ekaterinoslav), now within Ukraine's borders, was divided into 60 sections; Zionists visited each section weekly, collecting money in exchange for shekel stamps.¹³ Those who refused to pay were publicly denounced the following Sabbath at the synagogue and ostracized from the community. This situation was not viewed favorably by the Tsarist regime. On June 24, 1903, Tsarist Interior Minister V. Pleve issued a secret decree banning Zionist activities in Russia. Subsequently, surveillance of Zionist activities intensified.¹⁴ The Tsar, seeking to curtail the spread of Zionism among Jews, promoted their participation in socialist movements. Indeed, socialist movements, in which Russian Jews played a significant role, aimed to secure equal rights for Jews within the empire's borders, unlike Zionism. Furthermore, the Tsarist government applied pressure specifically on the leaders of the Zionist movement. The Zionists, disturbed by this situation, intensified their efforts to overthrow the Tsarist regime. French-based Zionist organizations were particularly influential during the First Russian Revolution of 1905-1907. This is documented in a report submitted by the then-Russian Empire Foreign Minister Vladimir Lamsdorf (d.1907) to Tsar Nicholas II. Lamsdorf wrote that the “Universal Israelite Alliance,” established in France in 1863 and which would later become the World Zionist Organization, was behind the escalating uprisings within the Empire.¹⁵ In summary, the Jewish question was a significant sociopolitical issue in Russia during the 20th century. In short, Russian Zionism emerged as a distinctive and highly organized movement, shaped by pogroms and the collapse of Haskalah ideals, which transformed Jewish identity from reformist aspirations to revolutionary nationalism.

⁹ Bernard Lewis, Çev. Hür Güldü, *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair* (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 180.

¹⁰ Halil İbrahim Çelik, “İngiltere Mandası Yönetiminde Kudüs ve Türkiye’nin Kudüs Politikası (1917-1948)”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 8/2 (2024), 250.

¹¹ Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 28.

¹² M. G. Agapov, “The Party-Soviet Leadership and Russian Zionists: In Search of a Modus Vivendi (1917-1920)”, *Society and Power* 1/33 (2013), 112.

¹³ Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 123.

¹⁴ Bernard D. Weinryb, “Stalin’s Zionism”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/47 (1979), 557.

¹⁵ M. Grafov. World Zionism and the Russian Revolution of 1905. An Unknown Historical Document, <https://history.eco/sionizm-i-russkaya-revolyciya/> (09.08.2024).

Unlike Western Zionism, it emphasized a Palestine-centered, messianic vision driven by both existential insecurity and practical necessity. The Tsarist regime's attempts to suppress the movement through prohibitions and by channeling it into socialist activism paradoxically strengthened its political mobilization, fusing religious nationalism with organized action.

2. The Rise of Zionism in Russia (1917-1920)

The February Revolution of 1917 spurred the rapid growth of the Zionist movement in Russia. This was primarily due to the Provisional Government's abolition of all restrictions against Jews. Following this decision, the political and cultural lives of millions of Russian Jews underwent a remarkable transformation. However, this period was short-lived, lasting just over two years.¹⁶ Nevertheless, during this brief period, Zionists quickly organized and expanded their membership, growing from 140,000 in the spring of 1917 to 300,000 by October of that year.¹⁷ Alongside these developments, the media and publishing sectors flourished, enabling Russian Jews to produce newspapers and books in Yiddish, Hebrew, and Russian. Numerous Jewish educational institutions, including kindergartens and teacher training institutes, were quickly established.¹⁸

Throughout 1917, all Zionist entities in Russia focused on establishing local autonomy groups and organizing delegate elections for the All-Russian Jewish Conference. Without delay, elections for the conference were held in the autumn of 1917. During the elections, discussions primarily centered on the form and scope of national autonomy, relations with other Jewish groups residing abroad, and the Zionist ideal of establishing a Jewish state in Palestine. The publication of the Balfour Declaration in November 1917 significantly boosted Zionist activities in Russia.¹⁹ *Telegraf*, a Kyiv-based Zionist publication, declared the Balfour Declaration a development of “revolutionary significance.” Similarly, the official Zionist publication *Togblat* proclaimed that Jewish and British interests are united on the issue of Palestinian territory, much like the former Jewish and Persian accord.²⁰ Russia, home to over five million Jews, became a hub for Zionist activities. Even in sparsely populated Siberia, dozens of Zionist organizations were established during this period. Records indicate that between 1917 and 1918 alone, Siberian Zionists collected thousands of rubles in aid to assist Jews in Palestine and support emigration.²¹ In the 1920s, Soviet Russia became a thriving center for Zionist activities, inspiring thousands of young people to join the movement and its organizations. Thousands of these Zionist Jews, who joined various organizations, settled in Palestine between 1924 and 1931.²²

The Bolsheviks' seizure of power through a second revolution in October 1917 had a negatively impact on Russian Zionism. Ironically, a considerable number of Jews were also members of the

¹⁶ Shmuel Ettinger, *Jews and Russia Selected Works*, 228.

¹⁷ M. G. Agapov, “The Party-Soviet Leadership and Russian Zionists: In Search of a Modus Vivendi (1917-1920)”, 112.

¹⁸ Shmuel Ettinger, *Jews and Russia Selected Works*, 229.

¹⁹ Ettinger, *Jews and Russia Selected Works*, 246.

²⁰ Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 180.

²¹ V. A. Viktorskaya, “The Irkutsk Zionist Organization” 1917–1919.”, *Series Political Science. Religious Studies* 2/11 (2013), 122.

²² Ziva Galili, “The Soviet Experience of Zionism: Importing Soviet Political Culture to Palestine”, *Journal of Israeli History Politics, Society, Culture* 24/1 (2005), 4.

Bolshevik Party. As Lenin himself stated on numerous occasions, Jews had made significant contributions to the preparation and triumph of the socialist revolution.²³ Consequently, revolutionary Jews prioritized socialist ideology, thereby diverging from the racially based tenets of Zionism.

Bolshevism rejected Zionism for two key reasons: its perceived racial ideology and the Soviet Union's strategic stance on the Middle East.²⁴ Due to the internationalist nature of the new regime established after the Bolshevik Revolution, conflict with Zionism, framed within the context of racial superiority, was inevitable. As early as 1903, Lenin wrote in *Iskra* (The Spark), the central publication of the party, that the notion of Jewish nationality was “reactionary” and conflicted with the interests of the Jewish proletariat.²⁵ In 1918, the Central Bureau of the Jewish Sections, established by revolutionary Jews and aiming to replace Jewish culture with proletarian culture, declared in the newspaper *The Life of Nationalities* that the Jewish question had been resolved in Russia. The pursuit of a Jewish state in Palestine by Zionists was deemed a futile endeavor. The Central Bureau of the Jewish Section's anti-Zionist campaign primarily focused on exposing the Zionist Palestine policy.²⁶ In this context, Zionist activities in Palestine were condemned at the 1919 meeting of the Jewish Commissariat of the Russian Communist Party. Zionism was also criticized at the Second Congress of the Communist International in 1920. Documents from Congress asserted that the notion of a people having a “divine right to rule the world” and defining themselves as “chosen” was scientifically unfounded.²⁷ According to the communists, Zionism, serving capitalism, undermined the principles of fraternity and equality among peoples. Soviet society was envisioned as unified, irrespective of religion, language, or race. Zionism was perceived as an instrument of British imperialism. Despite these factors, the Bolsheviks did not initially outright ban Zionism. Zionism continued to operate as a clandestine organization until the 1930s.²⁸ The Soviets, for their part, also sought to resolve the long-standing Jewish question on the national agenda. The fundamental obstacle to a solution regarding the “Jewish question” between the Soviets and the Zionists lay in the opposed positions of the two entities.

Viewing Zionism as a reactionary ideology, the Soviet administration ultimately terminated Zionist activities within the USSR by 1930. The last Zionist organization, Tzeirei Zion's Moscow Central Executive Committee and the Zionist Youth Union, which had gone underground and attempted to operate clandestinely, were also dissolved in 1934.²⁹ However, around three million Jews continued to reside within the borders of the USSR in the 1920s.³⁰ The Soviets did not want to

²³ Mikhail G. Agapov, *Origins of Soviet-Israeli Relations: The Jewish National Home in Soviet Foreign Policy in 1920-1930s* (Tyumen: Vector Book Publisher, 2011), 216.

²⁴ Bernard D. Weinryb, “Stalin's Zionism”, 556.

²⁵ S. Shamir Hassan, “Zionism, U.S.S.R. And The Partition of Palestine”, *Proceedings of the Indian History Congress* 52 (1991), 916.

²⁶ M. G. Agapov, “The Party-Soviet Leadership and Russian Zionists: In Search of a Modus Vivendi (1917–1920)”, 113.

²⁷ Evgeny Yevseyev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 39.

²⁸ Alfred A. Greenbaum, “Soviet Jewry during the Lenin-Stalin Period. I”, *Soviet Studies* 16/4 (1965), 410.

²⁹ S. Shamir Hassan, “Indian History Congress”, 917.

³⁰ Josy EISENBERG, “Bugün Yahudilik'te Açıkça Ortaya Çıkan Büyük Meseleler Nelerdir”, çev. Sami BAYBAL, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 226.

sacrifice these three million Jews to Zionism. Ultimately, the period 1917-1920 demonstrates that Russian Zionism flourished during a period when political liberalization facilitated mass mobilization and institutional growth, but its nationalist and religious orientation clashed with Bolshevik internationalism, forcing it underground. This period demonstrates how state structures and ideology can decisively shape the rise and suppression of a movement, transforming opportunity into both expansion and restriction.

3. Jewish Autonomous Region of Birobidjan

Within the framework of its agricultural policies, the Soviets planned to engage approximately three million Soviet Jews in farming and agricultural development. In this context, the Land Management of Jewish Workers was established as part of the Committee for the Land System, launched on August 24, 1924. The Soviet government designated high-quality agricultural land for this association to encourage Jews to farm. The aim was to guide Jews into agrarian work and enable them to contribute to the national economy. In this framework, 342,000 hectares in the Crimean Peninsula alone and 175,000 hectares within the borders of the Ukrainian Soviet Socialist Republic were allocated to Jews. The Jewish bureaucrats leading this project aimed to establish an autonomous region for the Jews. To this end, work began on creating an autonomous Jewish region in Crimea and southern Ukraine, where Jews were concentrated. Prominent Soviet officials, including Trotsky, Kamenev, and Bukharin, initially supported this project. However, the Crimean project faced significant opposition within the bureaucracy. Aleksandr Petrovich Smirnov (d. 1938), head of the Commissariat of Agriculture of the Russian Soviet Federative Socialist Republic, led the opposition. Smirnov argued that prioritizing Jewish settlement would unfairly disadvantage other minorities and exacerbate antisemitism. Ukrainian party officials also supported Smirnov's view. A planned Jewish autonomous region in southern Ukraine also faced opposition from the local population. Smirnov also touched upon this point, stating that the Tatars were uncomfortable with the developments.³¹ Due to objections from local populations and bureaucratic opposition, the planned Jewish Autonomous Region in Crimea was abandoned. However, the Soviet administration was determined to create a region-specific to Jews and to relocate more than three million Jews there. This was due to the British-backed establishment of the 'Jewish National Home' in Palestine, which was facilitating migration led by Zionist organizations.³² The Soviet regime was not pleased with this development. Therefore, a new project was focused on. This was the project of establishing a Jewish National Region in an area of four million hectares near the Chinese border. Indeed, this plan was accepted within the Soviet bureaucracy. By 1930, the area designated as the Jewish Autonomous Region was officially granted autonomous status.³³

In 1934, the Autonomous Jewish National Region, elevated to the status of a province, saw the construction of a new city named Birobidjan. In Birobidjan, established as a Jewish region, the use

³¹ Estraiikh Gennady, *Jews in the Soviet Union: A History: After Stalin, 1953–1967* (NYU Press, 2022), 5/60.

³² A. I. Dikiy, *Jews in Russia and the USSR* (Novosibirsk: Alistorus, 1994), 1/191.

³³ The first concrete step towards the establishment of the modern State of Israel on Palestinian lands was taken at the First Zionist Congress (Basel) in 1897. The founder of the Zionist Organization, T. Herzl, wrote in his diary; "In Basel, I founded the Jewish state... Perhaps in five years, perhaps in fifty, everyone will know this." Accordingly, under British protection, Zionists began to occupy Palestinian lands and establish colonies there.

of Hebrew (Yiddish) as the language of education and newspaper publications was also facilitated. Essentially, the Soviet administration aimed to solve several problems by creating the Jewish Autonomous Region. The first was to improve the demographic situation in the Far East, where borders were not well-fortified and spontaneous migration from neighboring China occurred. The second was to ensure this region's economic development with the Jewish diaspora's financial support under complex geopolitical conditions. Third, to alleviate the severity of the problem created by the dire economic situation of the majority of the Jewish population in the old Settlement.³⁴ Finally, another aim of this challenging endeavor was the desire to transform Jews, historically dispersed among other ethnic groups, into a "true" Soviet nation with a homeland. It didn't take long for this project to resonate worldwide.³⁵ Journalist William Zukerman, in 1932, likened the Birobidjan project to Zionism. He stated that there was a striking similarity between the Jewish National Home structure in Palestine and the Jewish Autonomous Region in Siberia. According to him, the Jewish Autonomous Region in Soviet Russia had been built without encountering the problems that Zionism had to overcome since the Balfour Declaration. From this date forward, an Autonomous region specific to Jews was officially established within the borders of the USSR.³⁶

The Jewish Autonomous Oblast project, implemented by the Soviet leadership, served as a direct alternative to the Jewish settlement endeavor in Palestine.³⁷ Therefore, the established Autonomous Jewish Oblast was not welcomed by the Zionist movement. Until the Soviet leadership implemented the Birobidjan project as an autonomous Jewish territory, Zionists generally had no serious issues with the fundamental principles of Soviet policy.³⁸ However, the realization of an alternative Jewish region to Palestine considerably disturbed the Zionists. Zionists even resorted to sabotaging construction activities in the area and threatening workers through their agents, aiming to disrupt Birobidjan's construction.³⁹ Despite these acts of sabotage, the city's construction was completed within a short period. Initially, this project was positively received by Soviet Jews; some reports even indicate Jewish families migrating from Palestine to the USSR's Jewish Autonomous Oblast.⁴⁰ The Soviet regime had succeeded, at least partially, in establishing collective Jewish farms. Jews were employed on these farms in southern Ukraine, especially Birobidjan. Consequently, the Soviet leadership planned to settle around 60,000 Jews in the region within the framework of the first five-year plan and approximately 150,000 by the end of 1938. However, of the 19,635 Jews who arrived in the area between 1928 and 1933, 11,450 Jews left Birobidjan.⁴¹ So, what lay at the heart of this? Why didn't the Jews embrace this project? Firstly, there was a myth

³⁴ Romanova, Viktoria Valentinovna, *Jewish Communities of Siberia and the Far East* (Krasnoyarsk: Claretianum, 2001), 288.

³⁵ Estrakh, Gennady, Birobidjan, 5/59.

³⁶ Henry Felix Srebrnik, "The Formation of Ambijan", *American Jewish Communists and the Soviet Birobidjan Project, 1924-1951* (Academic Studies Press, n.d.), 29.

³⁷ Mikhail G. Agapov, *Origins of Soviet-Israeli Relations*, 213.

³⁸ Ziva Galili, "The Soviet Experience of Zionism: Importing Soviet Political Culture to Palestine", 8.

³⁹ Evgeny Evseev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 244.

⁴⁰ Mikhail G. Agapov, *Origins of Soviet-Israeli Relations*, 204.

⁴¹ Mikhail G. Agapov, *Origins of Soviet-Israeli Relations*, 243-244.

of Eretz Yisrael, the promised land held by the Jews. From a national perspective, Palestine possessed a much more significant advantage compared to Birobidjan, as Palestine was not artificial for the Jews; it was a place with which they could establish a cultural and historical connection.⁴² Another reason for the project's failure was the pressure exerted by global Zionism on Soviet Jews. According to Zionists, choosing any place other than Palestine as a homeland was considered treason. Furthermore, farming did not seem very appealing to Jews, who traditionally engaged in crafts and trade. The Soviet Jewish Autonomous Oblast, created in the Far East, presented a direct alternative to the Zionist project taking shape in the Middle East. However, it soon became apparent that Birobidjan could not replace Palestine. Ultimately, the Soviets' plan to resolve the Jewish question and create a unique autonomous region for them encountered the obstacle of global Zionism. Soviet administrators viewed Zionists as the cause of this failure. Soviet anti-Zionist policies continued to escalate to the extent that the Soviets sided with the Arabs during the Arab Israeli wars that occurred in later periods. On the other hand, global Zionism became the focus of anti-Soviet and anti-socialist activities for many years. Indeed, the lion's share of Zionist funds were allocated to financing long-term and short-term ideological sabotage and propaganda campaigns against socialist countries.⁴³ As a result, Zionism's struggle against communism continued unabated until 1991, when the Soviets were dissolved. In short, the Birobidjan project exemplifies the Soviet attempt to address the "Jewish question" through state-led nation-building and border development, and to establish a Jewish homeland within the USSR as an anti-Zionist alternative. While some success was achieved with collective farms and local governments, Zionist activities in Palestine and global Zionist opposition significantly undermined the project. This example demonstrates how ideology, historical memory, and transnational movements can constrain even the most ambitious state-led social engineering efforts.

Conclusion

Russian Jewry played a pivotal role in the emergence and ideological shaping of Zionism during the late 19th and early 20th centuries. Despite this foundational contribution, both the Tsarist and Soviet regimes regarded Zionism as a subversive and ideologically incompatible movement. The racially and nationally constructed framework of Zionist ideology directly conflicted with the imperial and, later, socialist principles of the Russian state, which sought to manage diverse ethnicities within a centralized political order. Under Tsarist rule, Zionist organizations and publications faced systematic suppression. The state monitored Zionist activists, banned related organizations, and confiscated printed materials such as brochures, newspapers, and books disseminating Zionist ideas. Moreover, the Jewish population was subjected to extensive legal, social, and economic restrictions. These constraints, although intended to suppress Zionist mobilization, did not ultimately prevent the collapse of the Tsarist regime in March 1917. The subsequent Provisional Government, more liberal in its orientation and partially influenced by Zionist sympathizers, adopted a relatively favourable stance toward the Jewish population. During

⁴² Yakobson A. Ya, *Birobidjan and Palestine: An Attempt at a Conceptual Comparison//Relations of the Peoples of Russia, Siberia and the Countries of the East: History and Modernity* (Moscow; Irkutsk: ARCOM, 1997), 2/264.

⁴³ Evgeny Evseev, *Zionism in the System of Anti-Communism*, 30.

this brief interregnum, Zionist activities were legalized and expanded openly within Russian territory. However, this permissive environment was short-lived. The Bolsheviks' rise to power in the October Revolution of 1917 marked a profound rupture. Although the Bolsheviks promoted internationalism and initially promised cultural autonomy for minority groups, they regarded Zionism as a form of "bourgeois nationalism" that undermined the Marxist objective of class-based solidarity. The ideological divergence between Soviet socialism and Zionism became increasingly pronounced.

The conflict can be analysed under three main dimensions:

Ethno-National Identity vs. Class Solidarity: Zionism's core project of constructing a distinct Jewish national identity stood in stark contrast to the Soviet emphasis on the unity of the international proletariat. The Soviet regime rejected ethnic or racial nationalism as inherently reactionary and disruptive to socialist cohesion.

Ideological Incompatibility: While Zionism advocated for Jewish national self-determination, often linked to territorial aspirations in Palestine, the Soviet Union aimed to eliminate national distinctions within a classless, stateless utopia. Zionist aspirations for a Jewish state were therefore fundamentally at odds with Marxist-Leninist doctrines.

The Jewish Question and the Birobidjan Experiment: As part of their broader effort to address the so-called "Jewish Question", Soviet authorities initiated the Birobidjan project, envisioning a territorial solution within the USSR where Jews would be reoriented toward productive agricultural labour. Nevertheless, this initiative failed to compete with the ideological and emotional appeal of global Zionism, which promoted Jewish migration to Palestine as a national imperative. The Soviet regime interpreted such migration not only as a political threat but also as a repudiation of the socialist system. Consequently, Zionist activities, particularly emigration campaigns, were closely surveilled and repressed.

In conclusion, Zionism was viewed as an ideological and political adversary by both the Tsarist and Soviet regimes, albeit for different reasons rooted in their respective political paradigms. While Tsarist opposition was grounded in concerns over imperial unity and anti-Semitic policy, the Soviet objection stemmed from ideological incompatibility and fears of political disloyalty. As such, Zionism remained marginalized and often criminalized across both regimes.

Bibliography

- Alfred A. Greenbaum. "Soviet Jewry during the Lenin-Stalin Period. I". *Soviet Studies* 16/4 (1965), 406-421.
- Bernard D. Weinryb. "Stalin's Zionism". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/47 (1979), 555-572.
- Bernard Lewis, Çev. Hür Güldü. *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*. İstanbul: Everest Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Dualı, Ş. Muhammed. *Çarlık Rusyasında Yahudiler: Sosyo-Politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla*. Ankara: Divan Kitap, 1. Baskı., 2016.
- Estraikh, Gennady. *Jews in the Soviet Union: A History: After Stalin, 1953–1967*. NYU Press, 2022.
- Ettinger, Shmuel. *Jews And Russia Selected Works*. çev. M Shklovskaya. Hayfa: Library-Aliya, 1993.
- Halil İbrahim Çelik. "İngiltere Mandası Yönetiminde Kudüs ve Türkiye'nin Kudüs Politikası (1917-1948)". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 8/2 (2024), 248-269. <http://dx.doi.org/10.51117/metder.2024.73>.
- Henry Felix Srebrnik. "The Formation of Ambijan". *American Jewish Communists and the Soviet Birobidzhan Project, 1924- 1951*. 28-52. Academic Studies Press, ts. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1zxsj1m.7>
- Josy Eisenberg. Bugün Yahudilik'te Açıkça Ortaya Çıkan Büyük Meseleler Nelerdir". Çev. Sami Balbay, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/21 (Ekim2006), 263-266.
- Mikhail G. Agapov. *Origins Of Soviet-Izrael Relations:The Jewish National Home In Soviet Foreign Policy In 1920-1930s*. Tyumen: Vector Book Publisher, 2011.
- Mikhail G. Agapov. *Origins of Soviet-Izraelı Relations: The Jewish National Home in Soviet Foreign Policy in 1920-1930s*. Tyumen: Vector Book Publisher, 2011.
- Paul Lewis. "U.N. Repeals Its '75 Resolution Equating Zionism With Racism". *New York Times* (1991). <https://www.nytimes.com/1991/12/17/world/un-repeals-its-75-resolution-equating-zionism-with-racism.html>
- S. Shamir Hassan. "Zionism, U.S.S.R. And The Partition of Palestine". *Proceedings of the Indian History Congress* 52 (1991), 913-923.
- Tsurumi Taro. "The Russian Origins of Zionism: Interactions with the Empire as the Background of the Zionist World View". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3/1 (2009), 261-271.
- Ziva Galili. "The Soviet Experience of Zionism: Importing Soviet Political Culture to Palestine". *Journal of Israeli History Politics, Society, Culture* 24/1 (2005), 1-33. 10.1080/13531040500039984
- A. I. Dikiy. *Yevrei v Rossii i v SSSR*. 2 Tom. Novosibirsk: Alistorus, 1994.
- A. YA. Yakobson. *Birobidzhan i Palestina: Popytka Kontseptualnogo Sopostavleniya//Vzaimootnosheniya Narodov Rossii, Sibiri i Stran Vostoka: İstoriya i Sovremennost*. Tom 2. Moskva; İrkutsk: ARKOM, 1997.
- V. A. Viktorovskaya. "İrkutskaya sionistskaya organizatsiya 1917-1919 gg." *Seriya Politologiya. Religiovedeniye* 2/11 (2013), 115-124.
- Yevgeniy Yevseyev. *Sionizm v Antikommunisticheskoy Sisteme*. Moskva: Komsomolskiy pr-t, 2003.

- M. G. Agapov. "Partiyno-Sovetskoye Rukovodstvo i Rossiyskiye Sionisty: v Poiskakh Modus Vivendi (1917–1920-Ye Gg.)". *Sotsium i Vlast* 1/33 (2013), 111–116.
- Romanova V. Valentinovna. *Yevreyskiye Obshchiny Sibiri i Dalnego Vostoka*. Krasnoyarsk: Klaretianum, 2001.
- S. Tsinberg. "Palestinofilstvo". *Yevreyskaya Entsiklopediya Brokgauza i Yefrona*. 12/960. S. Peterburg, 1912.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

“Ignorant Mawlidhāns”: An Evaluation of Criticisms Directed at Mawlid Reciters

Selman Benlioğlu^{1,a,*}

¹ İstanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music İstanbul/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 08/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Süleyman Çelebi's Mawlid is more than just a literary work; it is a dynamic tradition that has been recited across a wide geographical area for centuries and enriched by musical performances and ceremonial practices. The textual changes over time, the musical diversity in performances, and the local elements in gatherings indicate that the work is a transforming cultural practice rather than a fixed text. However, various criticisms directed at Mawlid reciters (mawlidhāns, hereafter), one of the most important actors in the process, can also be found in the literature. These criticisms, based on different reasons and perspectives, have not been evaluated from a holistic perspective. It is noteworthy that, mainly since the second quarter of the 20th century, the increase in criticism of mawlidhāns and the changing content of this criticism have been influenced by a rationality-focused understanding that seeks standards. Furthermore, it is observed that studies in the field of literary history tend to interpret the diversity in the Mawlid text as “corruption” and to place the responsibility on the mawlidhāns. This study aims to examine the criticisms directed at mawlidhāns in the 20th century with a holistic approach. Accepting that the Mawlid is a tradition that has transformed in its social, musical, and ceremonial dimensions, the study discusses the foundations on which the criticisms are based, the dynamics behind the diversity in the text, why the changes are often evaluated as “corruption,” and why the responsibility is placed on the mawlidhāns. Additionally, the historical, social, and scientific concerns underlying the criticisms are also addressed. The study employed a qualitative approach that combines historical and text-centered analyses with cultural analysis methods. The theoretical framework draws on the disciplines of literary and music history, as well as discourse analysis. It first examines the diversification of the Mawlid text throughout history and its reproduction in a ceremonial context. Then, the criticisms directed at mawlidhāns were evaluated under headings such as distorting the text with additions and omissions, style and comprehension problems, influencing the public, and gaining benefits. Likewise, in this context, criticisms directed at the audience, which are rarely found in the literature, and ideal descriptions of mawlidhāns were conveyed. The analysis of the criticisms led to two main conclusions: First, the reductionist view, which sees the Mawlid solely as a text and regards any alterations to it as a form of “distortion,” has identified reciters to be the main culprits. Second, since the 1950s, there has been a notable increase in Mawlid ceremonies, which may have led to the emergence of a “Mawlid market,” raising criticisms related to influencing the public and gaining benefits. In conclusion, Mawlid's transmission has primarily relied on musical performance, with mawlidhāns as key figures. Textual changes and performance practices should be assessed within the historical, social, and cultural contexts of Mawlid to foster a more comprehensive understanding of criticisms aimed at mawlidhāns.

Keywords: Turkish Religious Music, Mawlid, Mawlidhān, Criticism, Discourse Analysis

“Cahil Mevlidhanlar”: Mevlid İcracılarına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 08/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i edebi bir eser olmanın ötesinde, geniş bir coğrafyada asırlardır okunmuş, müzikal icra ve törensel pratiklerle zenginleşmiş dinamik bir gelenektir. Metindeki dönemsel değişiklikler, icralardaki müzikal çeşitlilik ve meclislerdeki mahalli unsurlar, eserin sabit bir metin olmaktan ziyade dönüşen bir kültürel pratik olduğunu göstermektedir. Bununla beraber literatürde sürecin en önemli aktörlerinden mevlidhanlara yöneltilen muhtelif eleştirilere de rastlanmaktadır. Farklı gerekçe ve bakış açılarına dayanan bu kritikler bütüncül bir perspektifle değerlendirilmiş değildir. Bilhassa 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren standart arayan rasyonalite odaklı anlayışın etkisiyle mevlidhan eleştirilerinin artışı ve değişen içeriği dikkat çekicidir. Ayrıca edebiyat tarihi alanındaki araştırmaların, Mevlid metnindeki çeşitliliği “tahrifat” olarak okuma ve sorumluluğu mevlidhanlara yükleme eğiliminde oldukları görülmektedir. Bu çalışma 20. yüzyılda mevlidhanlara yönelik eleştirileri bütüncül bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır. Mevlid'in sosyal, müzikal ve törensel boyutlarıyla dönüşen bir gelenek olduğu kabulüyle eleştirilerin hangi temeller üzerine kurulduğu, metindeki çeşitliliğin hangi dinamiklerle ortaya çıktığı, değişimlerin neden sıklıkla “bozulma” olarak değerlendirildiği ve sorumluluğun niçin mevlidhanlara yüklendiği tartışılmaktadır. Ayrıca eleştirilerin ardındaki tarihsel, sosyal ve bilimsel kaygılar da ele alınmaktadır. Çalışma tarihsel ve metin merkezli incelemelerle kültürel analiz yöntemlerini birleştiren nitel bir yaklaşımla yürütülmüştür. Teorik çerçevede edebiyat ve müzik tarihi disiplinlerinden ve söylem analizinden yararlanılmıştır. Çalışmada öncelikle Mevlid metninin tarihsel süreçteki çeşitlenmesi ve törensel bağlamdaki yeniden üretimi incelenmiştir. Ardından mevlidhanlara yönelik eleştiriler, ekleme ve çıkarmalarla metni bozma, üslup ve anlaşılma problemi, halkı etkileme ve çıkar sağlama gibi başlıklar altında toplanarak değerlendirilmiştir. Yine bu bağlamda literatürde nadiren de olsa rastlanılan dinleyiciye yönelik eleştiriler ve ideal mevlidhan tasvirleri aktarılmıştır. Eleştirilerin tahlili neticesinde iki temel sonuca varılmıştır: İlki, Mevlid'i metinden ibaret gören ve metindeki her türden değişimi bir “bozulma” olarak gören indirgemeci bakış, mevlidhanları bu durumun ortaya çıkmasında başlıca sorumlulardan görmüştür. İkinci sonuç ise özellikle 1950'li yıllar itibarıyla Mevlid merasimlerinde bariz bir artış yaşandığı ve bunun sonucunda bir “mevlid piyasası” ortaya çıkmış olabileceğidir. Özellikle halkı etkileme ve çıkar sağlama başlığı altında yer verilen eleştiriler bu yeni gelişen koşullarla ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak Mevlid'in yüzyıllar içinde intikalinde ana damarın müzikal icra, taşıyıcı aktörlerin de mevlidhanlar olduğu vurgulanmıştır. Mevlid'in tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarından koparılmadan, metinsel değişim ve icra pratikleri bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiği, bu yaklaşımın mevlidhanlara yönelik eleştirilerin daha sağlıklı ve kapsamlı anlaşılmasına olanak sağlayacağı ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Türk Din Musikisi, Mevlid, Mevlidhan, Eleştiri, Söylem Analizi

a



selmanbenlioglu@gmail.com



0000-0002-3735-0261

Citation / Atıf: Benlioğlu, Selman. “Cahil Mevlidhanlar: Mevlid İcracılarına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 101-121. <https://doi.org/10.18505/cuid.1742550>.

Giriş

Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i¹ edebi bir metin olmanın ötesinde asırlar boyu geniş coğrafyada okunmuş, serencamı müzikal icra ve törensel pratiklerle örülmüş bir eserdir. Bugünden bakıldığında metindeki dönemsel değişiklikler, icrasındaki müzikal çeşitlilik, meclislerindeki mahalli unsurlarla beraber *Mevlid*'in dinamik yapıda bir gelenek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte literatürde söz konusu geleneğin bizzat icracıları -yani mevlidhanlar- tarafından tahrif edildiğine yönelik ciddi bir eleştiri yekunu mevcuttur. Ancak farklı gerekçelere ve bakış açlarına dayanan *Mevlid* icracılarına yönelik eleştiriler bütüncül bir perspektifle ele alınmış değildir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren görünür olmaya başlayan mevlidhan eleştirilerinin arka planında dönemin hâkim anlayışı olarak standart ve rasyonalite arayan modernist bakışın etkili olduğu düşünülebilir.² Aynı bir kulvarda ise edebiyat tarihi araştırmalarının artmasıyla *Mevlid* metnindeki çeşitliliği anlamlandırmaya çalışanların süreci bir "tahrifat" şeklinde okuma ve bunun sorumluluğunu ağırlıklı olarak mevlidhanlara yükleme eğiliminde oldukları görülmektedir.

Bu çerçevede çalışmanın temel amacı, ağırlıklı olarak 20. yüzyılda mevlidhanlara yöneltilen çeşitli eleştirileri bütüncül bir bakışla incelemektir. Çalışma, *Mevlid*'in bir metin olmanın ötesinde sosyal, müzikal ve törensel bir pratik olarak dönüşen ve çeşitlenen bir gelenek şeklinde var olageldiği kabulüyle bu sürecin başat aktörlerinden olan mevlidhanların hangi yönleriyle kritik edildiklerini ve eleştirilerin hangi sebepler üzerine inşa edildiğini tartışmayı hedeflemektedir. Çeşitliliğin hangi dinamikler üzerinden ortaya çıktığı, değişimlerin neden sıklıkla "bozulma" olarak değerlendirildiği ve sorumluluğun mevlidhanlara yüklendiği, *Mevlid* icracılarına yönelik eleştirilerin ardında hangi tarihsel, sosyal ve bilimsel kaygıların yattığı gibi sorulara yanıt aranacaktır.

Çalışmanın yöntemi tarihsel ve metin merkezli bir inceleme ile kültürel analiz yöntemlerini birleştiren nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Walter Ong gibi sözlü kültür kuramcılarının intikal zincirinde metinlerin değişimini kaçınılmaz gören bakış açısı³ paralelinde *Mevlid*'in yeniden üretilen, icra edilen, değişen ve çoğalan bir sözlü-edebi eser olduğu kabulüyle hareket edilmiştir. Çalışmanın teorik çerçevesi disiplinlerarasıdır; edebiyat/müzik tarihi, kültürel antropoloji ve söylem analizi çalışmalarından istifade etmektedir. Ele alınan eleştiriler çoğunlukla 20. yüzyıla ait metinlerdendir; geniş bir kaynak taraması yapılsa da seçilenler doğrudan mevlidhanlara yönelik olumsuz kanaatlerle sınırlıdır.

Çalışmanın ilk kısmında *Mevlid* metninin tarihsel süreçte çeşitlenmesi meselesi ele alınacak, nüsha farklılıklarına, ekleme ve çıkarmalara, metnin törensel bağlamda nasıl yeniden üretildiğine temas edilecektir. Bu temel üzerine ikinci bölümde mevlidhanlara yöneltilecek eleştiriler dört ana başlık altında toplanarak incelenecektir. Öncelikle birinci bölümde temellendirilen metnin çeşitliliği hususunda özellikle bazı edebiyat tarihçilerinin mevlidhanlara yönelik eleştirileri ve

¹ Çalışma boyunca Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı *Mevlid* şeklinde anılacaktır.

² Söz konusu bakış hakkında bkz. Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).

³ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2018).

metnin değişiminden icracıları sorumlu tutan bakışları değerlendirilecektir. Ardından *Mevlid*'le alakalı sıklıkla gündeme gelen anlaşılma problemi ve icra üslubu hakkındaki kritikler derlenecektir. Sonrasında en yoğun eleştiri başlıklarından biri olan mevlidhanların icralarıyla dinleyicilerin duygularını suistimal ettikleri ve bu yolla menfaat temin ettiklerine yönelik tespitler ele alınacaktır. Literatürde nadiren de olsa dinleyicilerin beklenti ve tutumlarına ilişkin eleştirilere de rastlanmaktadır; çalışmada bunlar da bir alt başlıkta incelenecektir. İkinci bölümün son kısmında ise yine incelenen metinlerde karşılaşılan ideal mevlidhan tasvirleri tersinden bir okumayla mevcudun kritiği olarak değerlendirip analize tabi tutulacaktır. Üçüncü bölümde ise eleştirilerin arka planına odaklanılacaktır. *Mevlid*'i metinden ibaret gören bakış açısının sürecin aktörlerinden mevlidhanlara yükledikleri sorumluluk tartışılacaktır. Diğer bir sebep olaraksa kabaca 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *Mevlid* merasimlerin artan görünürlüğü ve eleştirilerin yükselmesinde bu yeni durumun muhtemel rolü değerlendirilecektir.

1. Metnin Çeşitliliği Meselesi

Matbaa öncesi dönemde bir kitabın kopya edilmesi işi (istinsahı) her zaman harfi harfine uygulanan bir işlem olmamıştır. Bazen teknik hatalar, genelde de metne müdahalelerle bir anlamda her istinsah basamağında yeniden üretimin ortaya çıktığı süreç sebebiyle kitabın aslı ile nüshaları arasında irili ufaklı farklara rastlamak olağandır. Telifi üzerinden geçen yüzyıllar ve çeşitli coğrafyalara yayılıp çokça nüshası üretilen *Mevlid* metninin çeşitliliğe uğraması da kaçınılmaz olmuştur. Bugün için Süleyman Çelebi'nin kaleminden çıkan müellif nüshası ya da telif tarihine yakın bir nüsha ortaya çıkmış değildir.⁴ Bilinen en erken *Mevlid* yazması Süleyman Çelebi'nin telif tarihi 1409'dan yaklaşık bir asır sonrasına ait 1510 (h. 916) tarihli Ayasofya nüshasıdır.⁵ Bazı nüshaların kullanılarak *Mevlid* metninin inşa edildiği akademik neşirler de yok değildir.⁶ Ancak ısrarla altı çizilmesi gereken nokta, ortada tek, ortak, üzerinde ittifak sağlanmış bir *Mevlid* metninin bulunmadığıdır.

Bugünden bakıldığında sayısı binlerle ifade edilebilecek yazma nüshalarının bulunması,⁷ onlarca kez taş baskısının yapılması,⁸ Latin harfli dönemde ilmi yahut popüler neşirlerinin devam ediyor

⁴ Yakın zamandaki bir yayında tanıtılan Michigan Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan müstensihisi ve istinsah tarihi belirsiz yazmanın dil ve teknik özellikleri sebebiyle 15. yüzyıl başlarına tarihlendirilebileceği öne sürülmüştür. İlgili çalışma için bkz. M. Fatih Köksal - Rıfat Kütük, "Vesîletü'n-Necât'ın En Eski Nüshası ve Süleyman Çelebi'nin Bilinmeyen Şiirleri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28/28 (2022), 393-430.

⁵ İlgili nüsha hakkında bir değerlendirme için bkz. Ahmed Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1954), 82-84.

⁶ *Mevlid*'in ilmi neşirlerine örnek olarak bkz. Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*; Ahmed Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif* (İstanbul: Berksoy Matbaası, 1958); Faruk Timurtaş, *Mevlid (Vesîletü'n-necât)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970); Necla Pekolcay, *Mevlid (Vesîletü'n-necât)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

⁷ *Vesîletü'n-necât*'ın Türkiye ya da dünya kütüphanelerinde bulunan nüshaları henüz tam olarak tespit edilmiş değildir. Doğrusu nüshaları arasında önemli farkların bulunması, başka mevlidlerden eklenen bölümlere sıklıkla rastlanması, farklı müelliflere ait mevlidlerin Süleyman Çelebi'ye kaydedilmesi, ücra kütüphanelerde ya da şahsi koleksiyonlarda dahi birden fazla nüshasına rastlanabilmesi gibi koşullar göz önüne alındığında net bir sayıya ulaşmak pek de mümkün görünmüyor.

⁸ Özege kataloğunda 27 taş baskısı listelenmektedir. M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu: L-P* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1975), 3/1131-1132.

oluşu *Mevlid*'e gösterilen ilginin başlıca göstergelerindendir. Anlaşılan o ki *Mevlid* geç keşfedilmiş, sonradan kıymet görmüş bir eser değildir. Yazıldıktan sonra tanınıp benimsenmesi ve yaygınlık kazanması için de uzun bir dönem geçtiği söylenemez. Çelebi'den yaklaşık bir buçuk asır sonra Latîfî tezkiresinde yüzden fazla mevlid içinde Çelebi'nin eserinin emsalsiz ve “*makbûl-i halk olup beyne'l-havâs ve'l-enâm meşhur-ı âlem*” olduğunu kaydeder.⁹ Latîfî'nin çağdaşı sayılabilecek, çok sayıda eser kaleme almış Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1600) ise *Künhü'l-ahbâr*'ının son kısmındaki tezkire bölümünde ilk maddeyi Süleyman Çelebi'ye ayırmış, “*eserin sâl-be-sâl nice bin mecâlis-i vâcibü'l-iclâlde*” okunduğunu ve *Vesîletü'n-necât* dışında “*Nice Mevlid-i Nebî-i manzum dahi var iken birisi ne ele alınur ve ne kimsenün gözine dokunur*” olduğunu belirtmiştir.¹⁰

Esasen *Mevlid* metnindeki çeşitliliği doğuran başlıca sebep eserin her dönem okunuyor oluşudur. Zaman içinde yaşadığı değişim neticesinde ortak kısımları bulunmakla beraber birbirinden ayrışan noktalarının da azımsanmayacak seviyeye ulaştığı muhtelif versiyonların türediği görülür. Bu değişim asırlar içinde çizgisel olarak ilerleyen ortak ve eşzamanlı bir değişim değildir. Daha çok eserin dallara ayrıldığı, bazılarında metnin kısaltıldığı, bazılarında farklı eserlerden nakillerin yapıldığı karmaşık, iç içe geçmiş ve çok boyutlu bir süreçtir bu. İleride görüleceği gibi mevlid icracılarına yönelik eleştirilerde mevlidhanların metni bozdukları şeklindeki vurguya sık rastlanmaktadır. Dolayısıyla bunlara geçmeden önce *Mevlid* metnindeki çeşitliliği örneklemek yerinde olacaktır.

Daha baştan *Mevlid*'in uzunluğu, yani toplam beyit adedi hakkında ileri sürülen tespit ve fikirlere bakmak bile çeşitliliği göz önüne sermeye yetecektir. Ateş'in genel değerlendirmesini nakledeyim: “*Gerçekten el yazması nüshalar arasında son derece küçük, 125-150 beyitlik olanlar bulunduğu gibi, 1200-1300 beyit tutan nüshalar da vardır. Basmalar içinde de aynı şekilde 150 beyitlikten, 400-500 beyitliğe kadar olanlara rastlanıyor.*”¹¹

Ali Emîrî, *Mevlid*'in aslının iki bin beş yüz beyit hacminde olduğunu, ancak zaman içinde merasim süresine sığdırabilmek üzere kısaltılmış metinlerin yaygınlaştığını ileri sürer.¹² Nüshaların yüzyıllar içinde kısalma eğiliminde olduğu tespiti haklı olsa da hicrî 1263 (m. 1846-47) gibi görece geç tarihli bir yazmada dahi iki bin beyte rastlanabilmektedir.¹³

Merhaba bahri olarak da anılan, Velâdet bahrinden hemen sonra gelen, her mısra başında “*Merhabâ*” ifadesinin bulunduğu tekrarlı kısım *Mevlid*'in en sevilen ve coşkulu yerlerinden biri olmakla beraber ilk kez Aymutlu'nun ortaya çıkardığı üzere Ahmed adlı bir şairin mevlidinden alınmadır.¹⁴ Hakkında malumat bulunmayan şair Ahmed, mevlidini hicri 873'te (1468/1469), yani Süleyman Çelebi'den yaklaşık altmış sene sonra kaleme almıştır. Esasen Süleyman Çelebi

⁹ Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, nşr. Rıdvan Canım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 94.

¹⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, nşr. Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 31.

¹¹ Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*, 61.

¹² Ali Emîrî, “Kıbleli-zâde Fuad Beg'in (Süleymân Fakîh ve Mevlid-i Şerîf) Makâlesine Cevâb”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 1/11 (1335), 203.

¹³ M. Fatih Köksal, “Vesîletü'n-Necât'ın Nüshaları Meselesi ve Eserin İki Bin Beyitlik Bir Nüshası”, 2. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, ed. Kadir Ulusoy (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2018), 93-99.

¹⁴ Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, 23-25; Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*, 67-81.

Mevlidi'nin bazı eski nüshalarında yine Velâdet bölümünden sonra Kaside-i Melîha adlı bir pasajın içinde “Merhabâ” tekrarlı altı beyitlik bir kısım vardı. Timurtaş'ın tahminine göre Ahmed, Çelebi'nin eserindeki bu “Merhabâ”lı beyitlerden etkilenerek kendi mevlidinde genişçe bir benzerini ortaya koydu. Muhtemelen zaman içinde rağbet gören Ahmed'in ilgili beyitleri bu kez esinlendiği kaynağa, Çelebi'nin *Mevlid*'ine taşınmış oldu.¹⁵

Erken tarihli yazmalarda mevcut olup zamanla nadir görülür hale gelen ve bir zaman sonra da artık tamamen nüshalardan çekilen diğer bir kısım, *Mevlid*'in ilk bölümü Tevhid bahrinde Esmâ-i Hüsnâ'nın teker teker zikredildiği yaklaşık on altı beyte yayılan pasajdır.¹⁶ Yine eski nüshalarda görülen, muhtemel ki metinde oluşabilecek monotonluğu kırmak adına veznin değiştirildiği ve kafiye düzeninin farklılaştığı (mesnevi yerine kaside kafiye düzeni kullanılmış) kısımlar sonraki nüshalarda tektipleştirilmiş, baştan sona aynı veznin devam ettiği mesnevi düzenine çekilmiştir.¹⁷

Mevlid yazmalarında *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Güvercin*, *Kıssa-i İsmail/İbrahim*, *Hikâye-i Kesikbaş* ve *Hikâye-i Deve* gibi bölümlere sıklıkla rastlanmaktadır. Aynı ciltte toplanmaları ya da bazen *Mevlid* metninin hemen ardına yazılmalarına rağmen bu destansı halk hikayelerinin *Mevlid*'in asli unsurlarından biri olmadığı ve Çelebi tarafından yazılmadığı açıktır. Yine de beraber bulunmaları *Mevlid*'in okuma pratikleri açısından ve dahası bu hikayelerden de *Mevlid*'e olası nakillerin yaşanmış olabileceği ile ilgili fikir verir. Bu popüler destanlar gibi kimi *Mevlid* yazmalarının sonunda Hz. Fatıma'nın hayatı, kişilik özellikleri ve evliliği gibi konuların işlendiği bir bölüme rastlanır. Hz. Fatıma bölümünün *Mevlid*'in orijinal -Süleyman Çelebi'ye ait- kısımlarından biri olup olmadığı tartışmalıdır. Nitekim 16. yüzyıldan 19. yüzyıl sonlarına kadar uzanan *Mevlid* nüshaları arasında bu kısmın bulunduğu ya da konmadığı çok sayıda örnek vardır. Ateş'e göre “insanı sırf ağlamaya davet eden bir acınma duygusu vermek isteyen üslûbu” sebebiyle bu *Ahvâl-i Fatime* bölümü Çelebi'nin kaleminden çıkmış olamaz.¹⁸ Öte yandan Petrosyan'ın iddiası ise eski tarihli nüshalarda da görülen bu bölümün 1514-1555 arası Osmanlı-İran mücadeleleri ve beraberinde keskinleşen Sünni-Şii ayrımının bir yansıması olarak *Mevlid*'in yeni istinsahlarına alınmadığı şeklindedir. Ona göre *Mevlid*'in kaynaklarından Mustafa Darîr'in *Sîretü'n-nebî*'sinde olduğu gibi *Mevlid*'de de Hz. Fatıma'ya ayrılmış bir kısım var olabilirdi.¹⁹

Yine Dedes'in tespitine göre eski tarihli nüshalarda Miraç bahrinde işlenen temalar genel hatlarıyla Miraç hadisesi ve Allah'ın müminler için namaz ibadetini ihsan etmesi iken görece yakın tarihli *Mevlid* nüshalarında -aralarında tam bir tutarlılık olmasa da- konu Hz. Peygamber'in ümmeti için endişeleri ve duaları üzerine yoğunlaşmıştır.²⁰

Metnin değişimine dair örnekleri çoğaltmak mümkün. Bu girift tablo karşısında Vasfi Mahir Kocatürk, Süleyman Çelebi Mevlidi ve *Vesîletü'n-necât*'ın iki ayrı eser olduğu, ikisi de Bursalı ve çağdaş olan Süleyman adlı iki farklı şair tarafından kaleme alındıkları şeklinde sıra dışı bir iddia

¹⁵ Timurtaş, *Mevlid* (*Vesîletü'n-necât*), IX.

¹⁶ İlgili pasaj için bkz. Timurtaş, *Mevlid* (*Vesîletü'n-necât*), 5-7.

¹⁷ Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*, 44.

¹⁸ Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*, 66.

¹⁹ I. Ye. Petrosyan, “The Mawlid-i Nabî by Süleymân Çelebî and Its Two Versions”, *Manuscripta Orientalia* 4/3 (1998), 20-22.

²⁰ Yorgo Dedes, “Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue”, *Şinasi Tekin'in Anısına Uygurlar'dan Osmanlı'ya*, ed. Günay Kut - Fatma Büyükkarcı Yılmaz (İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2005), 338-339.

dahi ortaya atmıştır.²¹ Faruk Timurtaş ise metindeki değişimi daha soğukkanlılıkla teşhis etmiş ve erken tarihli nüshalardan istifadeyle oluşturduğunu “Eski ve asıl metin”, muahhar yazmalardan ve taş baskılardan hareketle bugün de okunan haliyle benzerlik taşıyan versiyonu “Yeni ve değişik metin” başlığıyla iki ayrı metin halinde neşretmiştir.²² Böylelikle, elbette neredeyse her biri birbirinden farklı yüzlerce nüshayı eski-yeni diye iki versiyonda toplamak mümkün olmasa da, hiç değilse çeşitlilik realitesi bir şekilde göz önüne serilmiştir.²³

Özetle okuyucuların ve müstensihlerin zaman içinde tasarrufta bulunmaları, farklı müelliflerin mevlidlerinden yapılan iktibaslar, merasime uygun hâle getirmek üzere muhtasar versiyonların oluşturulması *Mevlid*’in zamanla değişimi ve çeşitlenmesine sebep olmuştur. Üzerinde pek durulmamış olsa da *Mevlid* metninin değişiminde toplumun dini düşünce, idrak ve peygamber tasavvurundaki dönüşümlerinin de tesir ettiğini düşünebiliriz. Esasen bunca zamandır ve bu sıklıkla okunan bir eserde çeşitlenme kaçınılmazdır. Fakat dikkate değer olan özellikle edebiyat tarihiyle alakalı literatürde *Mevlid* metnindeki değişim konu edildiğinde bu “kabahat”ın ısrarla eserin icracılarına, yani mevlidhanlara yüklenmiş olmasıdır.

2. Mevlidhanlara Yönelik Eleştiriler

2.1. Metni Bozma: Eklemeler/Çıkarmalar

Mevlid icracılarına yönelik eleştirilerde çeşitli ilave ve çıkarmalarla metnin “aslı”nı bozdukları başlıca meselelerdendir. Önceki kısımda kısmen değindiğimiz üzere aslında *Mevlid* metninin çeşitliliği uzun ve çok boyutlu bir sürecin neticesidir. *Mevlid*’i pratikteki bağlamından koparıp ona salt bir metin nazarıyla bakan -bilhassa edebiyat tarihçileri- muhtemelen çapraşık bir tabloyla karşılaşılıyorlar ve sorumlu tutabilecekleri en zayıf halka olarak da mevlidhanları seçiyorlardı.

Mevlid metninin çeşitliliği ile ilgili aşağı yukarı üzerinde ittifak edilen görüşü Ali Fuat Bilkan şöyle ifade ediyor: “*Mevlidhanların eserin en önemli bölümlerini bir araya getirerek oluşturdukları müntehabât (seçki), gerek eserin bestelenmesi gerekse kısa sürede okunabilmesi açısından çok daha kabul görmüş ve bu metnin hızlı biçimde yayılmasını sağlamıştır.*”²⁴

Bilkan, devamında bazı mevlidhanlar tarafından “*metne diğer mevlidlerden de beyit ve bölümler alınmakla ortaya karma bir mevlid metni çıkarılmış*” olduğunu, icracıların “*eğitim durumlarına göre her seferinde yeni ilâhiler, hocaların vaazları, arada okunan aşr-ı şeriflerle farklı bir metin olarak sunulması[nın] günümüzde olağan hale*” geldiğini, “*Eski Anadolu Türkçesinin fonetik ve gramer özellikleri ile aruz bilmeyen kişilerin Mevlid’i terkip, telaffuz, imâle, zihâf vb. özelliklere dikkat etmeden*” okuduklarını, “*mevlidhân veya hocaların eseri okurken kendi zevklerine, anlama seviyelerine ve dinî anlayışlarına göre anlatıma bazı şiir ve destanlar*” eklediklerini söylemektedir.²⁵ Ona göre ortaya çıkan bu yeni *Mevlid* “*bizzat mevlidhânlar*

²¹ Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970), 254-261.

²² Timurtaş, *Mevlid* (*Vesîletü’n-necât*).

²³ Timurtaş’ın eski *Mevlid*’i toplamda 732 beyit, yeni *Mevlid*’i ise 480 beyit uzunluğundadır ve eski versiyondaki beyitlerin ancak 177 kadarı -yani yaklaşık çeyreği- yeni versiyon ile aynıdır. Velâdet bahrinin sonuna kadar olan kısımda yeni *Mevlid* eski versiyonun kısaltılmış hali gibidir ve benzerlik yüksektir (70 ortak beyit). Sonrasında gelen Merhabâ faslının şair Ahmed’e ait olduğunu daha önce belirtmiştik. Miraç bölümü ortak beyitlerin en az olduğu kısımlardan biri olmuştur. Vefat ve Dua bölümlerinde de yine müşterek beyitlere rastlanır (72 ortak beyit).

²⁴ Ali Fuat Bilkan, *Mevlid: Değerden Ritüele* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 52.

²⁵ Bilkan, *Mevlid: Değerden Ritüele*, 118-121.

tarafından toplanmış ve üsluba çekilmiş bir metin özelliği” taşır.²⁶ Dolayısıyla Bilkan’ın kanaatine göre “eskiden dinî içerikli bir sanat eseri icrâsı gibi anlaşılan Mevlid’i[n] seri, hızlı ve bir an önce tamamlanması gereken bir ritüel seviyesine”²⁷ dönüşmesinde mevlidhanların azımsanmayacak bir etkisi olmuştur. Yaklaşık olarak 20. yüzyılı hariç tutarsak elimizde Mevlid icrasına dair tatmin edici birincil kaynaklar bulunmamaktadır. Daha ilk yazma nüshalardan itibaren Mevlid metnindeki çeşitliliğin asırlar içinde mevlidhanların birtakım tasarrufları sebebiyle ortaya çıktığını gösterecek somut deliller yoktur; bu kanaat ancak Bilkan’ın spekülâtif saptamaları olarak görülebilir.

Ancak yine de bu tespitleri istisnai sayamayız. Bazen Bilkan’da olduğu gibi Mevlid’in asırlara yayılan serencamında mevlidhanlar bozucu bir aktör olarak konumlandırılırken çoğunlukla da kritik edenlerin yakın dönem şahitlikleri üzerine çağdaşı olan icracıları muhatap aldıkları görülür. Mesela Mevlid’in ilk ilmî neşirlerinden birini hazırlayan Ahmed Aymutlu şu şekilde bir açıklama geliştirmiştir:

“[...] asırlar boyunca -bugün de olduğu gibi- birçok hattatlar ve tâbiler maddî faydalar sağlamak ve kitablarının satışını kolaylaştırmak düşünce ve endişesi ile halkın anlamakta güçlük çektiği bâzı kısımları eserden çıkarmışlar, uydurma veyâ başka şâirlere âid câzib gördükleri bâzı kısımları da katmak sûreti ile edebiyat tarihimize ve Süleyman Çelebi’nin eserine kötülükte bulunmuşlardır. Buna ilâve olarak bâzı câhil Mevlid okuyucuları câmilerde ve evlerde uydurma beyitleri okumaktan çekinmemişler, çok kere eserin en lirik kısımlarını çıkarmışlar ve Mevlid’i ticâret vâsıtası hâline getirmişlerdir.”²⁸

Görüldüğü üzere burada metnin “bozulması”na neden olanlar sadece mevlidhanlardan ibaret görülmemiş, hattat ve yayıncılar da sürecin parçası olarak değerlendirilmiştir; her iki grup da maddi çıkar sağlama motivasyonunda ortakdır.

Mevlidhanların dinleyicileri etkilemek maksadıyla çeşitli ilâveler yapmasını dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) de eleştirmiştir. Kazım Baykal’ın (ö. 1993) hazırladığı Mevlid neşrine yazdığı giriş yazısında icracıların takdir ve itibar için buna yöneldiklerini ifade eder:

“Bir de mevlid manzumesi arasında mevlid ile alâkası olmayan şeyler ilâve etmek, bir mersiye okumak suretiyle halkın hissiyat-ı diniyyesini tahrik ederler ‘aman efendim ne güzel okuyor, hepimiz ağladık, gözyaşlarımızı tutamadık’ dedirtmek hiç doğru değildir. Süleyman Çelebi’nin ruhunu, bu gibi inceliklere vukufu olan kimseleri muhtarib eder. Bu şekildeki ilâveler sırf halka kendisini beğendirmek ve reklâm yapmaktır. Mevlidhanlarımızdan mevlidin safiyetini bozmamalarını, ilâvelerden kaçınmalarını istemek hakkımızdır.”²⁹

Benzer tespitlerin yanı sıra Çelebi’nin ve hassasiyet taşıyan kişilerin Mevlid metnindeki bu tasarruflardan incineceği çıkarımı dikkat çeken bir farklılıktır. Baykal da Süleyman Çelebi türbesinin inşası vesilesiyle kaleme aldığı başka bir yayınında “Mevlid okuyanlardan ricamız Mevlide yersiz ilâveler yaparak Süleyman Çelebi’nin ruhunu muazzab etmeyin” yazarak benzer bir noktaya işaret edecektir.³⁰

²⁶ Bilkan, *Mevlid: Değerden Ritüele*, 122.

²⁷ Bilkan, *Mevlid: Değerden Ritüele*, 127.

²⁸ Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, 5.

²⁹ Kâzım Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid* (Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1999), 21.

³⁰ Kâzım Baykal, *Mevlîdi Şerifi Yazan Süleyman Çelebi Türbesi Münasebetiyle* (Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1952), 15.

Mevlid geleneği ve icrasına dair çokça yazı kaleme almış Cemalettin Server Revnakoğlu (ö. 1968) da dinleyicileri etkilemek pahasına okunan “*moloz parçaları*” diye andığı ilavelerin ayıklanması taraftarıdır. Benzer yaklaşımda olduğu iki ayrı yazısında şunları söyler:

“[...] kaside namı altında çok defa aldatıcı, kadın ağlatıcı birtakım döküntü sözlerden, cennetin ziynetinden, cehennemin şiddet ve dehşetinden yaygara perdesinde feryat eden kart ve bayat klişelerden, gerçekte kaside benzeri bile olmayan bir cins moloz ifadeler [...]”³¹

“[...] hiç de lüzumu olmayan kart ve bayat mazmunlu, tenâfür tevlit eden küflenmiş, köhneleşmiş sözleri [...] ölü evinde belki hoşla giden, fakat karagözün tımarhane oyununda daha güzel söylenecek deli saçmalarını mevlidin kendisinden mutlaka ayırmak ve ayıklamak, hatta bunları o mübarek metnin içinden tamamıyla çıkarıp atmak icap eder.”³²

Muhtemel ki *Mevlid* metnine yapılan ekleme ve çıkarmalar iki noktadan gözlemlenebiliyordu: İlki, çeşitlilik taşısa da yazma nüshalara hâkim metinle mevlidhanların okudukları arasındaki farkı tespit edenler. İkincisi, yine mevlidhanları dinlediklerinde şekil ve konu itibarıyla *Mevlid*’den ayrı olduğu bariz olan çeşitli kaside ve destan pasajlarını saptayanlar. Mesela Tâhirülmevlî (ö. 1951), mevlid kandili ve *Vesiletü’n-necât* üzerine yazısını bitirirken mevlidhanlardan ricaları arasında şunu da sayarak yapılan eklemeleri somutlaştırmıştır: “*Mevlid kitâbına her nasılda katılmış olan Geyik ve Kesikbaş Destânları gibi efsâneleri -musırrâne [ısrarla] isteyenler olsa bile- okumamak.*”³³

Sadettin Nüzhet Ergun (ö. 1946) ise metne ilaveler yoluyla yapılan tahrifatın 20. yüzyılda yaygınlık kazandığı iddiasındadır:

“Son asırda Mevlidcilikle iştihar eden bir hayli şahsiyet mevcuttur. Fakat evvelki asırlarda olduğu gibi edebiyat ve musikiye vukuflarıyla tanınan ve bu yüzden Süleyman Çelebi’nin eserini bedii bir tarzda, doğru dürüst okuyabilen şahsiyetler mahduddur. Mevlid bahirleri arasında manalı, manasız birtakım kasideler okumak âdetinin de bilhassa son zamanlarda fazlasıyla revaç bulunduğunu görüyoruz.”³⁴

Sanıyoruz ki Ergun’un elinde bir önceki yüzyıl mevlidhanlarının okuyuşlarıyla çağdaşlarını mukayese edebilecek objektif veriler yoktu. Yani eski *Mevlid* icracılarının daha az eklemelerde bulundukları tespiti ancak nostaljik bakışının bir ürünü olarak görülebilir. İlginç olan -ve muhtemelen Ergun’un çıkarımının bir yansıması olarak- İslam Ansiklopedisi Mevlid maddesinin son cümlesinde, 2004 senesinde yayınlanmış olsa da nedense sadece 20. yüzyıla sınırlı tutularak, benzer bir ikaza yer verilmiş olmasıdır: “XX. yüzyıl mevlidhanlarının mevlid metnine kendi zevklerine eklemeler yaparak okumaları tahrifata sebep olduğundan tasvip edilecek bir uygulama değildir.”³⁵

Mevlid’e yapılan ilavelerle ilgili eleştirilerde Vefat bahri öne çıkan meselelerdendir. Genel söylem bu kısmın mevlidhanlarca dinleyenleri etkilemek için metne eklene geldiği yönündedir. Halbuki en erken tarihli yazma nüshalarda ve bunlardan hareketle hazırlanan ilmî neşirlerde Hz. Peygamber’in vefatını konu eden pasaj mevcuttur.³⁶ Dahası metin kenarlarına makam adlarının

³¹ Mustafa Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u: İstanbul’un İç Tarihi-Fatih* (İstanbul: Fatih Belediyesi, 2021), 1/254.

³² Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 1/250.

³³ Tâhirülmevlî, “Rabiülevvel ve Mevlid-i Şerîf”, *Mahfil* 1/5 (1339), 81.

³⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 645.

³⁵ Nuri Özcan, “Mevlid (Mûsiki)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/485.

³⁶ Necla Pekolcay İstanbul kütüphanelerindeki 49 *Mevlid* yazmasının 40’ında vefât-ı Nebî kısmının yer aldığını tespit etmiştir. Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1950), 4-5.

yazılı bulunduğu bazı Mevlid yazmalarında *Vefât-ı Nebî* kısmı için de makam kaydı bulunan nüshaların varlığı buranın -belki yaygınlık göstermese de- okunduğunu gösterir.³⁷

Mesela Revnakoğlu *Mi'râciyye* ile *Mevlid*'i karşılaştırdığı yazısında ilkinin ikincisine üstünlüğünü vurgular ve *Mi'râciyye*'nin “şuradan buradan toplama, karışık bir eser olan *Mevlid*'in içine, sonradan sokulmuş ‘*Vefât Bahri*’ hezeyannamesi gibi soysuz ve saygısız parçalar” içermediğini belirtir.³⁸ *Vesîletü'n-necât* şârihlerinden Hüseyin Vassâf (ö. 1929) ise *Gülzâr-ı Aşk*'ta bu pasajın “cahil mevlidhanlar” tarafından esere eklenmiş olduğunu iddia eder. Kullandığı ifadeleri görmek adına uzunca alıntılanmaya değer:

“Bunları [Vefat bahrini] mevlid cem'iyetinde okumak ve okutmak meclis-i Mevlidin esas vasfına mugayirdir. İn'ikâd eden [toplanan] meclis, meclis-i vefât değil, meclis-i mevliddir. Ba'zı cerrâr [menfaatçi] ve câhil Mevlidhânlar, 'akîb-i Mevlidde [Mevlid'in ardından] bunu da okurlar ki maksadları müstemî'n [dinleyiciler] üzerinde bir te'sîr-i hazîn husûle getirmek ve 'Filân Mevlidci cemâ'atı ağlata ağlata kırdı geçirdi' dedirtip sâhib-i cem'iyetten fazla para kopartmak husûsundan başka bir şey değildir.”³⁹

Öte yandan bizzat icracı olan ve kitabında *Mevlid*'in olması gerektiğine inandığı şekliyle icrasını makam, vezin ve uzatmalarına varıncaya kadar beyit beyit açıklayan Ali Rıza Sağman (ö. 1965), Vefat bahrinin *Mevlid*'in asli bölümlerinden biri olabileceği kanaatini taşır. Ancak bu bölümdeki bazı kısımların dinen hoş karşılanamayacağını ve bunların okunmaması gerektiğini ifade etmekten de geri durmaz. Vassâf'ın tespitlerini anımsatacak şekilde mevlidhanlara hitaben şöyle diyecektir: “*Mevlidci arkadaşlarımızdan hak, hakikat ve İslâm adına rica ederim, birkaç kadını ağlayacağım, bir iki sinir hastasını bağırtacağım gibi yersiz kaygılar ile Fahr-i Kâinat Efendimizin mukaddes ruhunu tazibe [üzmeye] cür'et etmesinler.*”⁴⁰

Ekrem Karadeniz (ö. 1981) de yine benzer şekilde dinleyicileri etkilemek üzere Vefat bahrinin okunduğunu kaydeder:

“Özellikle kadın dinleyicileri çok olan Mevlidlerde duyguları tahrikle menfaat sağlamak için, Edirne'de Karaduman adlı câhil bir imam tarafından bozuk bir üslûbla vezinsiz-kafiyesiz yazılmış, ayrıca içinde Peygamberin şahsını küçük düşürecek cümleler bulunan ‘Vefat bahri’ diye bir kısım okunmakta ve Mevlîdin güzelliği bozulmaktadır. Mevlîdin aslında bulunmayan böyle bir kısmın okunması doğru değildir. (İstanbul Müftülüğü son zamanlarda yayımladığı bir genelgeyle câmilerde okunan Mevlidlerde bu kısmın okunmasını yasaklamıştır).”⁴¹

Esasen Karadeniz'in kastettiği Vefat bahri değil Edirne Karabulut mescidi imamı Halil'in *Ahvâl-i Fâtîme* metni olmalıdır.⁴² Ancak tıpkı diğer alıntılarda olduğu gibi burada da zaten “aslı” ortada bulunmayan, asırlar içinde çeşitlenmiş *Mevlid* metninin hangi versiyonunun referans kabul edildiği belirsizdir. Zaten metnin hayatiyetini sabit ve statik şekilde sürdürdüğü varsayımı gerçeğe uygun

³⁷ Selman Benlioğlu, “Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 195-197.

³⁸ Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Edebiyatımızda Mevlid ve Mirâciye”, *Yeni Tarih Dünyası Dergisi* 17 (1954), 692.

³⁹ Hüseyin Vassâf, *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 81.

⁴⁰ Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar* (İstanbul, 1951), 49.

⁴¹ Ekrem Karadeniz, *Türk Müsikîsinin Nazariye ve Esasları* (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1983), 168.

⁴² Ateş, *Vesîletü'n-necât: Mevlid*, 66.

değildir. Mevlidhanlara yönelik metni değiştirdikleri/bozdukları eleştirileri de çoğunlukla bunu göz ardı ederek ve icracıların ne yaptıklarına dair somut veriler sunmadan yöneltmiştir.

2.2. Anlaşılma Problemi ve Üslup

Mevlid'in müzikle birlikteliğinin doğurduğu sorunlar arasında metnin anlaşılabilirliğini kaybetmesi de dillendirilen konulardandır. Mevlid okuyucuları gerek telaffuzdaki eksikleri sebebiyle netliğin kaybolması, gerekse nağmeye boğulan ifadelerin anlaşılmaz hale gelmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bugün için zaten tedavülden kalkma noktasına gelen bazı kelimelerin anlaşılmıyor oluşu bilinen bir durum. Ancak öyle anlaşıyor ki bu konu sadece güncele ait bir sorun olmamıştır. Hiç değilse Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin 1821-1826 senelerini kapsayan tarihindeki bir kayıt, meselenin geçmişte de gündeme geldiğini göstermektedir. Buna göre Esad Efendi semai ve beste gibi formları terennüm eden, bunlardaki nağme yapısına yatkın olan mevlidhanların öteden beri *Mevlid*'deki ibareleri ve üslubu anlamadan okuduklarını, bu sebeple değil avam, havasın dahi okuyuştan bir şey anlamadığını şu şekilde aktarır:

“[...] manzûme-i Mevlid-i şerîfi kırâ'atde 'ahd-i ba'îdden berü mevlid-hânân, semâ'î ve beste gibi terennüm-sâz ve teganni-i celî ile nağme-per-dâz olarak aslâ sebk ü 'ibârât-ı münfehim olmaz, 'avâmm değil havâss bile ne demek olduğunu anlamaz idi.”⁴³

Esad Efendi devamında eskiden uygulanan bir usulden bahseder:

“[...] perde-i düğâh u segâhdan çıkmamak veçhiyle harf be-harf kelimât-ı manzume-i şerîfe anlaşılır suretle ve her mısra'ı hitâmında mü'ezzinînin 'Hay hûy' deyü icrâ edegeldikleri tevşih nâmında olan asvâtları, salavât ü tahiyyâtla edâ olunarak [...]”⁴⁴

Mısra sonlarına “hay hûy” eklemelerinden kasıt Sünbül Efendi Dergâhı'nda okunan *Mevlid*'in tarihi icra şekillerinden biri olmalıdır.⁴⁵ Nihayetinde bir musiki kitabı olmadığına göre burada geçen ifadeleri motamot anlamıyla düşünmek riskli olsa da esas üzerinde duracağımız nokta şudur: Burada tarif edilen, *Mevlid*'in gerçekten de sadece ardışık iki ana ses olan düğâh ve segâh perdeleri kullanarak icra edilmesi mi -ki bu neredeyse dümdüz okumak demektir-, yoksa yapılan nağmelerin oldukça basit terennümlerden ibaret olduğunu anlatmak mı? Bilemiyoruz. Her halükârda nağme yoğunluğunun azalması ile anlaşılabilirliğin artması arasında doğru orantı kurulmuş görünüyor.

Görebildiğimiz kadarıyla kronik ve tezkire gibi birincil kaynaklarda Esad Efendi'nin aktardıklarına paralel tespitler yer almamıştır. Aksine -ham bir gözlem olarak- bu eserlerde genelde mevlid icracıları beylik laflarla övülerek anılmıştır. Dolayısıyla tıpkı önceki bölümde metnin bozulmasına yönelik tenkitler gibi anlaşılma probleminin de, Esad Efendi'nin tespitlerini hariç tutarsak, büyük ölçüde modern bir endişe olduğu söylenebilir.

Ali Rıza Sağman'ın mevlidhanlara ve meraklılarına rehber olarak hazırladığı *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar* kitabında her bir beyit için teferruatla vezne, uzatma-kısaltma ve nağmenin yapılacağı bölgelere dikkat çekmesindeki maksadı kendi zaviyesinden icranın nitelikli hale gelmesini sağlamaktı. Zaten kitapta icracıların hatalı gördüğü uygulamalarına dönük pek çok ikaz

⁴³ Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi (Bahir Efendi'nin zeyl ve ilaveleriyle) 1237-1241/1821-1826*, nşr. Ziya Yılmaz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000), 464.

⁴⁴ Esad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi*, 464.

⁴⁵ Özcan, “Mevlid (Mûsiki)”, 29/485.

yer almaktadır. Bir başka eseri *Meşhur Hafız Sâmî Merhum*'da ise ideal icracı portresini Hafız Sami üzerinden tasvir ederken şunları kaydetmiştir:

“Zamanımızda dinlemek felâketine uğradığımız Mevlidçilerin çoğu ‘Hüdayi nabit’ tir. Bu işten ekmek yer. Fakat işe emek verme cihetine gelince tam kıskançtır [...] Edebiyat bilmez, gramer bilmez, büyük, küçük ses uyumu kurallarından haberi yok, okuduğu kelimenin doğrusu, yanlış hangisidir, orali değil.”⁴⁶

Tâhirülmevlevî mevlidhanlara yönelik uyarılarında icra tavrıyla ilgili bazı noktalara temas eder. Bunların farazi tespitlerden ziyade karşılaştığı kötü örneklerle cevaben yazılmış olması pek muhtemeldir:

“-Meclis-i kıraatde re’îsü’l-kurrâ efendi bulunsa bile- mevlid okurken tecvîd yapmamak, ya’nî Türkçe ibârede ‘ayın çatlatıp kâf’ı patlatmamaktır. ‘Çünkü ‘Abdullah’ dan oldu hâmile’ mısra’ındaki ayn çatlaması, be’nin kalkalesi, ha’nın boğazdan çıkması, hâ-yı resmîyenin izhâr ve isma’ edilmesiyle uğraşacak mücevid bir mevlidhânın cemâ’ati ne kadar sıkacağı ve huzzârın ne derecede huzuruna mâni olacağını azıcık zevk ve irfânı olanlar anlamakta güçlük çekmezler.”⁴⁷

Revnakoğlu mevlid tavrının diğer form icralarından farkına Mersiyehân Fethiyeli Mehmed Nezihi Bey hakkındaki kaydında şöyle değinir: “Mevlid okuyuşları da ustalıklydı, eslâftan gelen usulü takip ederdi, gazel ve kasideye benzer şekilde okumazdı.”⁴⁸ Seleften kalma tavrın son temsilcilerinden saydığı Şeyh Hafız Ömer Efendi içinse şunları kaydeder: “[...] nağme seyirlerini, mısraların ortasında herhangi bir kelimenin üzerinde veya gelişi güzel bir yerinde değil de mısraların son sözünde ve son hecesinde yapmak ve bunu sanat incelikleri ile göstermek yalnız ona mahsustu.”⁴⁹

Tavra dair oldukça benzer tespitlere Zekâîzade Ahmet Irsoy’un babası Zekâî Dede ile aralarında geçtiği rivayet edilen şu diyalogda da rastlanır:

“Bir gün babamla Olukbayır dergâhına gitmiştik. Said Paşa İmamı Mevlid okuyordu. Kendisini ilk defa orada dinlemiştim. Güftelerin arasını kesmiyor ve nağmeleri mısra sonlarında yapıyordu. Bu yüzden sözler de tamamıyla anlaşılıyordu. Tekkeden çıktıktan sonra babam dedi ki: Hafız! İşte asıl Mevlid böyle okunur.”⁵⁰

Görüldüğü üzere eleştiriye konu olan noktalar mevlid icra tavrına uymama, metinle şekil ve anlam yönünden bağ kuramama, telaffuz problemleri gibi konulara odaklanmaktadır. Bunlar sebebiyle metnin okuyucu ve dinleyiciler tarafından yeterince anlaşılamadığı iddia edilmektedir. İdeal okuyuşla ilgili bazı tarifler ise doğrudan eleştirel içerikli olmasa da *Mevlid*’in nasıl okunması gerektiğine yönelik tespitlerle dolaylı olarak uygunsuz icralara işaret etmektedir. Neticede bu alt başlıkta sıralanan eleştirilerin diğer kısımdakilere nazaran daha teknik içerikli ve görece daha objektif tutumda oldukları söylenebilir.

2.3. Halkı Etkileme ve Çıkar Sağlama

Mevlid icracılarına yönelik eleştirilerde en fazla vurgulananların başında mevlidhanların dinleyicileri etkilemesi ve bu yolla şöhret ve kazanç elde etmesi konusunun geldiği söylenebilir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi halkın manevi duygularını suistimal, altı ısrarla ve sertçe

⁴⁶ Ali Rıza Sağman, *Meşhur Hafız Sâmî Merhum* (İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1947), 86-87.

⁴⁷ Tâhirülmevlevî, “Rabiülevvel ve Mevlid-i Şerîf”, 81.

⁴⁸ Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 2/665.

⁴⁹ Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 2/738.

⁵⁰ Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 476.

çizilen bir nokta olagelmıştır. Yine gözden kaçırılmaması gereken husus burada yer vereceğimiz örneklerin metnin değişimi ve anlaşılma problemi gibi diğer eleştiri alt başlıklarıyla doğrudan ilişkisidir. Daha açık bir ifadeyle kimi tenkitçiler halkı etkileme ve menfaat sağlama ile metne ilaveler, popülerlik ve beğeniyle musiki zevkinden feragat arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmuşlardır.

Esasen bu başlık altındaki örnekler Aymutlu'nun şu cümlesiyle özetlenebilir: Ona göre bazı mevlidhanlar “*Mevlid'i ticâret vâsıtası hâline getirmişlerdir.*”⁵¹ Karadeniz de eleştirilerde baskın bir söylem olan menfaati mevlidhanların “*özellikle kadın dinleyicileri çok olan Mevlidlerde duyguları tahrikle*”⁵² sağladıklarını ifade etmiştir. Kendileri de birer icracı olan Ali Rıza Sağman (ö. 1965) ve Halil Can (ö. 1973) ise meseleye sert eleştiri yerine tavsiye tonuyla yaklaşmışlardır. Can, icracıları doğrudan muhatap almadan ideali tasvir ederek “*Cerr-i menfaat kasdıyla okumamalı*”⁵³ der. Sağman ise icradaki ciddiyetsizliği Hz. Peygamber'e hürmetsizlikle ilişkilendirmiştir: “*Mevlidci arkadaşlarımızdan hak, hakikat ve İslâm adına rica ederim, birkaç kadını ağlayacağım, bir iki sinir hastasını bağırtacağım gibi yersiz kaygılar ile Fahr-i Kâinat Efendimizin mukaddes ruhunu tazibe [üzmeye] cür'et etmesinler.*”⁵⁴

Yukarıda değindiğimiz metne ilaveler konusu mevlidhanların dinleyicileri etkileme çabasıyla da ilişkilendirilmiştir. Buna göre icracılar *Mevlid*'in “aslı”nda yer almayan pasajları etkileme/beğendirme kastıyla okumakta ve metni tahrif etmektedirler. Söz konusu bağlantıyı ve eleştiri dozunu görmek adına kritikleri uzunca alıntılama değer. Kazım Baykal şunları kaydetmiştir:

“*Mevlid ile alâkası olmayan şeyler ilâve etmek, bir mersiye okumak suretiyle halkın hissiyat-ı diniyyesini tahrik ederler ‘aman efendim ne güzel okuyor, hepimiz ağladık, gözyaşlarımızı tutamadık’ dedirtmek [...] Bu şekildeki ilâveler sırf halka kendisini beğendirmek ve reklâm yapmaktır.*”⁵⁵

Vassâf, *Mevlid*'de yer alıp almadığı tartışmalı olan Vefat bahrinin tedavülde kalmasını mevlidhanların çıkarıcılığıyla ilişkilendirir:

“*Ba'zı cerrâr [menfaatçi] ve câhil Mevlidhânlar, ‘akîb-i Mevlidde [Mevlid'in ardından] bunu da okurlar ki maksadları müstemi'în [dinleyiciler] üzerinde bir te'sîr-i hazîn husûle getirmek ve ‘Filân Mevlidci cemâ'ati ağlata ağlata kıldı geçirdi’ dedirtip sâhib-i cem'iyetten fazla para kopartmak husûsundan başka bir şey değildir.*”⁵⁶

Revnakoğlu da ilaveler konusunda benzer bir ilişki kurmuş ve *Mî'râciyye* ile *Mevlid*'i karşılaştırdığı yazısında ikincisinin tahrifinden icracılarını sorumlu tutmuştur:

“*Halkın cahil kısmını aldatmak, din namına yalandan oyalamak, kandırmak yahut saf kadınları ağlatmak için okunması âdet hükmüne giren ve maatteessüf son günlerde alabildiğine yürüyen, kaside namı altında eski Güvencin, Geyik destanlarını hatırlatan bir takım moloz sözler, yâveler katılmak suretiyle edebî iffet ve harîmi kirletilmemiştir.*”⁵⁷

⁵¹ Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, 5.

⁵² Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, 168.

⁵³ Halil Can, *Dînî Musiki Ders Notları* (İstanbul, t.y.), 14.

⁵⁴ Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*, 49.

⁵⁵ Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, 21.

⁵⁶ Hüseyin Vassâf, *Mevlid Şerhi Güلزâr-ı Aşk*, 81.

⁵⁷ Revnakoğlu, “Edebiyatımızda Mevlid ve Mî'râciye”, 692.

Eleştirmenler arasında bu konuyla en yoğun ilgilenenlerden Revnakoğlu'nun muhtelif metinlerinde mevlidhanların dinleyici duygularını suistimaline dair çokça örneğe rastlanabiliyor:

“Hafız olmadığı hâlde kendisini hafız tanıtmak isteyen, yaygarayı ve bir nevi hançere tazallümünü musikiden sayan birini tanım ki bir gün bana: ‘Falan camide geçen gün bir vefat, bir mersiye okudum, kadınları birbirine kattım, caminin içi Kerbelâ’ya döndü. Ağlayan, bağırıyan mı istersin!’ diye din namına (!) yaptığı peygamber kıtalinden övünerek, gülerek bahsetmişti. Mamafih bu fikri, hatta bu zevki taşıyanlar tek değildir.”⁵⁸

Revnakoğlu'nun yazılarında altını ısrarla çizdiği bir diğer nokta da *Mevlid*'in bir “ölüm kitabı” olmadığıdır. Ona göre eskiden sadece rebülevvel aylarında okunurken giderek vefatların ardına hasredilmiştir. Bu tespiti açıklarken yine mevlidhanların istismarlarına da işaret eder:

“Fakat bilhassa Meşrutiyet’ten sonra cami toplantılarında, Cenâb-ı Hak hepsine rahmet ve inayet eylesin, Kasımpaşalı Hafız Recepler, Beşiktaşlı Rızalar, Burhanlar ve emsali gibi meşhur, fakat İslâmî bilgilerle ilgileri bilgisizlikten ibaret bulunan, sadece ‘vefatçı’lıkla meşhur ve hatta müftehir okuyucuların ağzında hep kadın ağlatmak ve aldatmak gayretiyle biçare mevlid-i şerîf böyle mersiye çeşnili cırlak edalarla karışa karışa durmadan soysuzlaştı ve nihayet gördüğümüz gibi bugünkü tanınmaz ve yürek sızlatmadan dinlenmez hâle geldi.”⁵⁹

Başka bir metninde benzer noktalara temas ettiğini görmek mümkün:

“[...] mevlid üstatlarından pek çoğu elinde ve ağızlarında oyunağa çevirdikleri mevlidi okurlarken birçok yerlerini tanınmaz hâle getirirler, perişan bir şekle sokarlardı. Kadın mevlidcilerinin başında gelen ve sanat muvaffakiyetini kadın ağlatmaktan ibaret sayan o Kasımpaşalı Recepler (aslen İstinyeli), o koca Hafız Aşirler, Galatasaray Sultanîsi imamlığında da bulunmuş olan Beşiktaşlı Rızalar, Aksaraylı Cemaller, mabet musikimizde son devrin en ileri kıymetlerinden sayılacak mühim şahsiyetler oldukları hâlde mevlidi katletmekte sanki el birliği etmişlerdi. Onlara göre mevlid-i şerîf sanki bütün sanat hayatlarında bir defa olsun doğru okunmamak üzere yazılmıştı.”⁶⁰

Dinleyenleri etkileme başlığı altında alıntılanan eleştirilerin odaklandığı ifadeler menfaat, ticaret vasıtası, duyguları tahrik, dinleyenleri (özellikle kadınları) etkilemek/ağlatmak, beğeni, reklam ve maddi çıkar elde etmek olarak sıralanabilir.

2.4. Dinleyicilere Yönelik Eleştiriler

Mevlid'in serencamında olumsuz olarak nitelenen değişimler, -bütün “kabahat”- bu eserin icracılarında, yani bir yönüyle onu okuyarak satırların ötesine taşıyıp mücessem hâle getiren, görünür/duyulur/tadılır kılan mevlidhanlarda mı? Bu noktada Ali Rıza Sağman farklı bir tavır takınarak *Mevlid*'in arz-talep ilişkisinin sıklıkla eleştiriye maruz kalan arz merciindeki mevlidhanların yanı sıra dinleyicilere -talep cephesine- de seslenir. Aslında kaleme aldığı *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar* eseri doğrudan eserin icrasına ilişkin gördüğü eksikleri gidermeye ve okuyuculara rehberlik etmeye yönelik yazılmıştır. Dolayısıyla icra noktasında yolunda gitmeyen şeyler olduğunu kanaatindedir. Zaten açıkça önceden “*her önüne gelenin mevlid okumaya cesaret edemediğini*” yazar. Ona göre özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrası -tarihi daha da netleştirerek Mondros Mütarekesi sonrası der- *Mevlid* okumaları nicelik olarak artmış, nitelik olarak düşmüştür. Ancak bu tablonun sebepleri arasında dinleyicileri de zikretmeyi ihmal etmez:

⁵⁸ Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 1/245.

⁵⁹ Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 1/248.

⁶⁰ Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 1/263.

“Hulâsa Mevlid cemiyetleri, eskiden bu derece mebzul da değildi, müptezel de. Şimdi ise, iş aksine dönmüştür. Her gün, her yerde Mevlid cemiyetleri kurulduğu gibi, her ağzını açan da kendisinde Mevlid okuma cesaretini görüyor. Çünkü kulaklardan ‘kıymet ölçüsü’ kalkmıştır. Böyle olunca, ağzların da dümeni kırılmış olur. Her meslek böyledir.”⁶¹

Ali Rıza Sağman kendine has üslubuyla *Mevlid* dinleyicilerinin dikkat etmesi gerekenleri, takınması gereken tavrı daha da detaylandırır:

“Ey dinleyici [...] Doğru okumayan mevlidci, ne kadar yırtınırsa yırtınsın dinlemeyeceksin, bırakıp gideceksin [...] Kabahat, okuyucudan ziyade dinleyicide, sendedir. Zira sendeki kulağa, ancak benim [ehil olmayan mevlidhanları kastediyor] gibisi okur. Sen ilkin kulağını düzelt, benim okuyuşum kendiliğinden düzelir [...] Sen bir müşterisin. Okuyucu, malını satmak üzere pazara çıkmış bir satıcı. Çürük, desensiz, yaramaz mal alma. Böyle yaparsan, satıcı iyi mal satmaya mecbur olur. Bu sayede işler düzelir ve yoluna girer.”⁶²

Arz- talep dengesi üzerinden neredeyse piyasa ekonomisine erişecek atıflarıyla Sağman, *Mevlid* icrasını okuyucu, dinleyici, resmî kurumlar ve yaptırımlar gibi tüm boyutlarıyla düşünmeye girişmiş ender yazarlardandır. Edebiyat tarihçileri -biraz da kolaya kaçarak- *Vesîletü'n-necât*'ın uzun serüveni içinde olumsuz gördükleri çoğu durumun sorumluluğunu mevlidhanlara havale edegelmişti. Bu noktada Sağman'ın sadece durumu tespit ve bunun sorumlusunu ilan etmekle yetinmeyip çözüm için kendi zaviyesinden fikir yürütmesinin altı bir kez daha çizilmeli.

2.5. İdeal Mevlidhan

Alıntılarda yazarların mevlidhanlara yönelik eleştirileri çözülmesini gerekli gördükleri sorunları içeriyordu. Tersinden bir okumayla ideal mevlidhanın tarif edildiği durumların da karşılaşılan problemlere dolaylı olarak işaret ettiğini düşünebiliriz. Bu meyanda tıpkı Sağman gibi icracı olan ve meseleye sadece metin yönünden bakmayan Halil Can'ın çizdiği mevlidhan portresi üzerinde durulmaya değer:

“[...] mevlid-i nebevî kiraatinin zamanımızdaki tarz-ı icrası maalesef maksad ve gayeden tamamen uzaklaşmış olup bu güzel adetin Peygamberimiz (sav) efendimizin şânına lâıyk bir tarz ve edep ile icrası elbette ve elbette başta gelen bir şarttır. Bunun temini de ‘Mevlidhan’ denilen kimselerin ilim bakımından olsun iman cihetinden olsun yaptığı işin azamet ve ehemmiyetine tam manasıyla vakıf olmaları lazımdır. Bu hizmette yalnız ses güzelliği kifayet etmez, sebab-i hilkat-ı âlem olan zat-ı seniyye-i Muhammediyye ümmet olmak sıfatına hakkıyla liyakat birinci şarttır. Bu da şeriat-ı mutahharasına can u gönülden sülûk ve müdavemet ile mümkündür. Bu evsaf-ı hamide ile iktisab kesbeyledikten sonra musiki bilgisi ve tam rabıta ile okunacak menkıbe ancak ruhaniyet neşreder. Bu şartları yerine getirebilmek için lüzumsuz ve mübalağalı tegannilerden sakınmalıdır. Cerr-i menfaat kasdıyla okumamalı, bilakis böyle bir hizmet müstesna bir hizmet-i ilâhiyye telâkki ederek şükrünün ifâsı her an hatırd tutmalıdır. Üç beş beyit okuyup, hemen bir kaside patlatmak hiç doğru bir hareket olmayıp ve hele okuyuşlarda anason kokulu nağmelerden külliyyen uzak kalmak bu kıymetli mevzuun ehemmiyeti icabındandır. Mevlid okuyanlar, ilmi bir heyet tarafından imtihan edilerek ehliyet gösterene ruhsat verilmeli, nâ-ehil olanlar da bu işten uzaklaştırılmalıdır. Diyanet Riyaseti teşkilatının selahiyyeti Mamaklarından ehliyetnamesi olmayan kimseler nasıl ki vaizlik edemez ise, tıpkı buna paralel olarak

⁶¹ Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*, 6-7.

⁶² Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*, 9-11.

isbat-ı ehliyet edemeyenlerden de camilerde, radyolarda, umuma hitab edilecek mahallerde mevlid okumalarına müsaade edilmemelidir.”⁶³

Halil Can’ın dini musiki derslerinde takip edilmek üzere hazırladığı ders notlarında bu ifadelere uzunca yer vermesi konudan duyduğu rahatsızlığı da gösterir. Yine aynı notların bu kez tarihi süreci anlattığı kısmında benzer ikazları yineler:

“Bu kadar takdire mazhar olmuş bir eserin maalesef günümüzdeki okuyucuları (birkaçı müstesna olmak üzere) pek cahil, ağzı ve tavrı bozuk kimselerdir. Halen mevlidin kıraatine o kadar ehemmiyet verilmektedir ki eski zamana nisbetle bugün her vesile ile mevlid okunmakta olup bu hususta radyoların da büyük hissesi vardır. Cemiyet katında bu kadar yer etmiş bir örf, halkın göstermekte olduğu rağbeti, istismarcılardan kurtararak manzumesinin ihtiva ettiği manevi değere layık bir tarzda kıraati ve hele camilerde okuyanlar için tıpkı vaizlere bilimtihan verilen izinnameler gibi mevlütçülere de resmi birer vesika verilmesine kat’i lüzum olduğuna kaniyim.”⁶⁴

Görüldüğü üzere Can, mevlidhanı müzikal yetkinlikle beraber dine bağlı, *Mevlid*’e uygun olmayan -“anason kokulu”- ve abartılı icra tavrından uzak, maddi menfaati değil hizmeti esas alan biri olarak idealize etmiştir. Dahası mevlid icrasını gerekli gördüğü koşulları sağlayanlara verilecek ruhsata sahip olanlarla sınırlandırmayı teklif etmiştir.

Revnakoğlu da çizdiği ideal portreye metnin anlamıyla ilişki kurabilecek entelektüel boyutu ve temsil kabiliyeti açısından artistik yaklaşımı ilave etmiştir:

“Mevlid kürsüsüne çıkmak için mutlaka bir camide imam olmak yahut mukabele hafızı olarak tanınmak hiçbir suretle ve asla şart ve umde değildir, ama her şeyden önce edebiyattan, musikiden, sonra da manadan, gayeden pek esaslı surette iyice anlamak şarttır ve lâzımdır; bilgi ve duygu cihetinden de artist olmak ister. Eser, sanat eseridir. Mevlid okumak, kültür işidir, masal, martaval değil.”⁶⁵

3. Eleştirilerin Tahlili

3.1. Eseri Metinden İbaretle Görme

Mevlid’e metin perspektifinden bakanların çoğunun süreç içinde eserin yaşadığı değişimleri ve çeşitlilik arz eden bir yapıya ulaşmasını menfi bir sonuç olarak görme eğiliminde oldukları söylenebilir. Bu değişim tablosunda etkili olması muhtemel dini, kültürel, edebi, sosyolojik ve hatta siyasi sebepler görmezden gelinerek fatura ağırlıklı olarak “cahil” mevlidhanlara kesilmiştir. Mevlidhanların bu süreçte etkisiz oldukları söylenemese de esas kritik olan husus, değişimi bir bozulma olarak gören bakış açısını tespit edebilmektir. İddia edebiliriz ki bu yaklaşım, eserde ve süreçte standartların bulunduğu ve bunların korunması gerektiğini savunan modern bir endişedir.

Meseleye metin üzerinden bakışın bir örneği olarak Mevlid nâşirlerinden Ateş’in kitabının önsözünde kaleme aldığı şu satırları hatırlatabiliriz:

“Böyle bir yayının dil ve edebiyat tarihi bakımından lüzûmu pek meydandadır. Bunun başka bir faydası daha olabilir. Her gün iyi niyetli mevlid okuyanlar ile okutanlar camilerde, mescitlerde yahut evlerde yanlış, yavanlaştırılmış, bazan kaba bir şekilde bozulmuş Mevlid metinlerini iyi niyetle okuyup

⁶³ Can, *Dînî Musiki Ders Notları*, 14-15.

⁶⁴ Can, *Dînî Musiki Ders Notları*, 55.

⁶⁵ Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 1/262.

dinlemektedir. Onlara ilim bakımından mümkün olduğu kadar güvenilir bir metin vermek elbette lazımdır. Bu yayının bu eksikliği karşılayabileceği umulabilir.”⁶⁶

Beğenilse de beğenilmese de, iyisiyle kötüsüyle, sanatkarâne ya da alelâde olanıyla *Mevlid*’in yüzyıllar içinde intikalinde ana damar müzikal icradır. Bu tespiti Timurtaş “*Süleyman Çelebi’nin Mevlid’i kitaptan kıraat edilmek suretiyle değil, güzel sesli hâfızların makamla okumalarıyla halk ruhunda yer tutmuş ve geniş kitleler arasına yayılmıştır.*”⁶⁷ diye ifade eder. Esas olan şu ki aktarım zincirinde bir eserin -hele ki revaçta olan bir eser ise- değişimden nasibini almadan, donuk ve sabit surette taşınması temelde geleneğin işleyişine de terstir. Eğer eser gündemde kalıyor ve güncelliğini muhafaza ediyorsa bu onun esnekliği, tazelenmesi ve adaptasyonu ile mümkün olur. Hayatın olağan seyri içinde toplumsal gerçekliğin esere bir ölçüde yansıdığını kabul edecek olursak burada mevlidhanlara sürecin diğer aktörlerinden farklı ve fazla bir rol biçmek yersiz olacaktır.

Neticede *Mevlid*’i edebi bir metinden ibaret görmenin bakış açısını daraltacağı hatırd tutulmalıdır. Uzun bir zamana ve geniş bir coğrafyaya yayılan, bünyesinde mahalli pek çok unsur ve üslubun yer aldığı, müzikal icrayla var olagelmiş ve metinden taşarak meclisleriyle törensel bir haleye kavuşmuş bir eserdir.

3.2. *Mevlid*’in Artan Görünürlüğü

Aktarılan eleştirilerde -özellikle “Halkı Etkileme ve Çıkar Sağlama” başlığı altındakilerde- *Mevlid* icralarının eskiye nazaran çoğaldığı, beraberinde kalitenin düştüğü ve menfaat aracına dönüştüğüne dair tespitlere rastlanmaktadır. Şayet gerçekten de *Mevlid* icralarında kabaca 20. yüzyıl başından itibaren bir artış yaşandıysa, aynı dönemde mevlidhanlara yönelik eleştirilerin artışı da daha anlaşılabilir hale gelecektir. Görebildiğimiz kadarıyla literatürde tarihsel süreç içinde *Mevlid*’in icra sıklığı henüz ikna edici şekilde ortaya konamamıştır ve halen üzerinde çalışılmaya değer bir konu olarak durmaktadır. Daha açık bir ifadeyle yüzyıllar içinde *Mevlid* icrası sadece *Mevlid* kandili ve diğer kandil geceleriyle mi sınırlıydı? Son asırda rastlanılan doğum, vefat, düğün ve muhtelif anma ve kutlamalar vesilesiyle *Mevlid* okunuyor oluşu ne derece eskilere uzanıyordu? Bu soruların kronikler, vakfiyeler ve arşiv belgelerine⁶⁸ dayalı ilmi yanıtları henüz oluşmamış görünmektedir.⁶⁹

Bu durumda her biri konuya vakıf ve dönemin şahidi olan Sağman, Revnakoğlu ve Can’ın tespitlerine dayanarak bazı çıkarımlara ulaşılabilir. Sağman, *Mevlid* cemiyetlerinin eskiden mahdud sayıda iken Birinci Dünya Savaşı sonrası ve özellikle Mondros Mütarekesi’nin (1918) ardından çoğaldığı görüşündedir.⁷⁰ Can, bu netlikte olmasa da “*eski zamana nisbetle bugün her vesile ile mevlid*

⁶⁶ Ateş, *Vesiletü’n-necât: Mevlid*, VII-VIII.

⁶⁷ Timurtaş, *Mevlid (Vesiletü’n-necât)*, XI.

⁶⁸ Daha derin ve dakik bir araştırma ile olgunlaşması gereken bir iddia olsa da erken bir gözlem olarak incelediğimiz vakfiye ve kroniklerde 20. yüzyıl öncesinde *Mevlid* icrasının çoğunlukla yılda bir kez *Mevlid* kandiliyle veya en geniş haliyle yılda beş kere kandil ve kadir geceleriyle sınırlı olduğu kayıtlara rastlanmıştır.

⁶⁹ Büyükduman, çalışmasında 1950 sonrası Demokrat Parti iktidarında radyoda çeşitli vesilelerle *Mevlid* yayını yapıldığını ve hatta bu durumun bir “*mevlid furyası*” olarak görülebileceğini dönemin gazete haberleri ve ilanları üzerinden ortaya koymuştur. Bkz. Bedirhan Büyükduman, *Demokrat Parti Döneminde Uygulanan Kültür Politikalarının Türk Makam Müziğine Yansımaları* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 83-87.

⁷⁰ Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*, 6-7.

okunmakta” olduğunu belirtir.⁷¹ Revnakoğlu ise eskiden *Mevlid*’in sadece rebiülevvel ayında okunduğu fakat Meşrutiyetten (muhtemelen İkinci Meşrutiyet’i (1908) kastediyor) sonra arttığı iddiasındadır.⁷² Birkaç farklı yazısında da yine *Mevlid*’in artan görünürlüğüne işaret etmiştir:

“Son zamanlarda yersiz ve sebepsiz bir düziye okunması acayip bir moda haline getirilen mevlitler”⁷³

“Her gün gazetelerde birkaç tanesine birden rastlıyorsunuz [...] birbirinden görme ve başkasının yaptığını yapma gayretiyle bir moda iptilâsı, bir tefahür müsabakası hâlinde bir düziye tekrar edilip duruyor.”⁷⁴

“Velâdet-i nebeviyyeden başka bir de doğuma okuyabiliriz, o kadar, nitekim yarım asra yakın bir zaman önceye kadar da hep böyleydi. Saltanat idaresi tarafından vaktiyle tertiplenen o debdebeli, tantanalı mevlid alayları da yalnız Rebiülevvel aylarına mahsus olarak yapılırdı, nitekim [...] tekkelerimizde de son zamanlara kadar yine böyleydi [...] merhum Hafız Kemal Gürses bütün sanat hayatı boyunca İstanbul dergâhlarında bunun dışında tek mevlid okumamıştır. Doğu Anadolu’da, bilhassa Erzurum ve çevresinde altı sene sürmüş tarih çalışmalarına dayanarak söylüyorum, o çok mübarek yerlerde de aynen böyledir.”⁷⁵

Bu nakillerin eskide olanın iyi ve güzel olduğuna dair nostaljik bir bakış mı yoksa gerçekten farkedilir bir artışa işaret mi olduklarına ilişkin şüpheyi saklı tutmak gerekiyor. Şayet 20. yüzyılın başları veya ikinci çeyreği itibarıyla *Mevlid* icralarında kayda değer bir artış olduysa ve artan talebe “ehil/cahil” mevlidhanlar yetiştirmeye çalıştırlarsa önceki bölümde aktarılan eleştirilere başka bir sağlam zemin daha tespit edilmiş olacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada mevlidhanlara yönelik çoğunlukla 20. yüzyıldaki eleştiriler çeşitli açılardan değerlendirilmeye alınmıştır. Ortaya çıkan bulgular, *Mevlid*’e yalnızca edebi bir metin olarak yaklaşmanın yetersiz kaldığını ve esere toplumsal, törensel ve icraya bağlı boyutlar göz ardı edilerek bakmanın değişimin bir “bozulma”, bunun sorumlularının da mevlidhanlar olduğu şeklinde indirgemeci bir perspektife yol açtığını göstermektedir.

Mevlidhanların ekleme ve çıkarmalarla metni tahrif ettikleri yönündeki eleştiriler meselenin ancak mahdut bir kısmına işaret edebilir. Halbuki metnin çeşitlenmesinde en temel etken, eserin geniş bir coğrafyada, farklı meşrep ve anlayışlara sahip topluluklar tarafından benimsenmiş ve uzun bir zaman diliminde yeniden üretilmiş olmasıdır. Çoğu kez törensel amaçla ve musiki eşliğinde icra edilen bir metnin zamanla farklı biçimlere bürünmesi kaçınılmazdır. *Mevlid*’in yaygın ve sıkça okunuyor oluşu da çeşitliliğin başkaca bir amilidir. Tıpkı çok kez icra edilen bir şarkının, türkünün zamanla çokça farklı yorumunun ve versiyonunun ortaya çıkması gibi bir eserin tekrarındaki artış -umulanın aksine- bir standartlaşmadan ziyade çeşitliliği beraberinde getirecektir. Ayrıca dildeki değişimler, kavram ve kelime tercihlerindeki dönüşümler, halkın estetik ve dindarlık algısındaki farklılaşmalar da *Mevlid* metnine yansımıştır. Anlaşılan o ki mevlidhanlar bu sürecin aktörlerinden yalnızca biridir; baş aktörü değil. *Mevlid*’in değişimini

⁷¹ Can, *Dînî Musiki Ders Notları*, 55.

⁷² Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 1/248.

⁷³ Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Mirâciye’nin Diktefon’a Alınması, Bursa ve Üsküdar’da Okunması Münasebetiyle”, *Yeni Tarih Dünyası Dergisi* 15 (1954), 615.

⁷⁴ Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 1/244.

⁷⁵ Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u*, 1/246.

yalnızca “cahil mevlidhanlar”ın eserin asli şeklini bozduğu bir süreç olarak okumak, geleneğin çok daha karmaşık dinamiklerini ihmal eden bir tutumdur. Kaldı ki *Mevlid*, salt bir şiirden ibaret değil, törensel bağlamı içinde yaşayan ve anlam kazanan bir gelenektir.

Çalışmada ele alınan eleştirilerin odaklandığı diğer bir husus mevlidhanların halkı etkilemeyi ve bu yolla menfaat teminini amaçladıkları ithamıdır. Bu bağlamda sadece Ali Rıza Sağman’ın zikrettiği bir konu olarak arz-talep dengesinin diğer kefesindeki dinleyicilerin de eleştiriye konu edilmesi ve bilinçli olmaları gerektiği uyarıları hatırlatılmalıdır. Gerçekten de eleştirilere konu edildiği şekliyle kabaca 20. yüzyıl ortalarından itibaren mevlidhanların maddi çıkar sağlama arayışında bariz bir artış olduysa bunun gerekçelendirilmesi gerekir. Çalışmada da tartışıldığı üzere kanaatimizce bu tablonun altında yatan sebeplerden biri 1950’li yıllardan itibaren *Mevlid* merasimlerinin artan görünürlüğüdür. Söz konusu dönemde *Mevlid* icraları bariz bir artış gösterdiyse bunun neticesinde bir “piyasa” oluşmuş olabilir. Böylelikle mevlidhanlar arasında rekabet, gruplaşma/hizipleşme, takdir görme arzusu ve nihayet kazanç temini meseleleri artan şekilde gündeme taşınmıştır. Bu meselenin literatürde henüz ikna edici bir kabule ulaşmadığı ve üzerinde çalışılmayı hak eden bir başlık olduğu belirtilmelidir.

Çalışmada ele alınan eleştirilerde bir “ideal mevlidhan” profiline de işaretler vardır. Bu profil, yalnızca icra kabiliyeti ile değil, aynı zamanda dini hassasiyet, ahlaki sorumluluk ve estetik bilinç gibi alanlarda da yüksek beklentiler taşımaktadır.

Bahse konu eleştirilerin tamamının aynı nitelikte olmadığına da altını çizmek gerekir. Mesela Ali Rıza Sağman ve Halil Can gibi bizzat icracı olan isimler meseleye çoğunlukla musiki ve icra açısından yaklaşırken, edebiyat tarihçileri metnin değişimi üzerinde daha çok durmuştur. Meseleye edebi perspektiften yaklaşanlarda da muhtelif tutumlara rastlanmaktadır. Mesela Köprülü⁷⁶ ve Banarlı⁷⁷ gibi araştırmacılar *Mevlid*’in yalnızca metinsel değil, toplumsal ve törensel boyutlarını da dikkate alarak eserin anonimleşmiş niteliğine dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla literatürdeki tüm yaklaşımlar aynı derinlikte değildir. Bazı görüşler detaylı araştırmalara dayanırken, bir kısmı aceleci ve yüzeysel kanaatlerden ibarettir.

Çalışma, mevlidhanlara yönelik eleştirileri değerlendirirken literatürdeki tüm yaklaşımları temsil etme iddiasında değildir. Aksine mevcut literatürde mevlidhanlara yönelik övgülerin tenkitlerden daha baskın olduğu bile rahatlıkla söylenebilir. Burada yer verilen münekkitlerin dahi başka yazılarında icracılara hak ettikleri değeri teslim ettikleri metinler bulunabilir. Nihayetinde *Mevlid*, “okuya okuta”⁷⁸ asırlar içinde kolektif bir hafızaya dönüşmüş; yazılı metnin ötesinde sosyal ve törensel bir gerçeklik kazanmıştır. Bu yönüyle *Mevlid*’in yalnızca edebî metin olarak değil, değişen hayatların, dinî algıların ve estetik beğenilerin bir yansıması olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Daha da önemlisi *Mevlid*’in bugüne ulaşmasında mevlidhanların inkâr edilemez bir katkısı vardır; “cahil ya da ehil”, mevlidhanlar bu geleneğin taşıyıcı unsurlarındandır.

⁷⁶ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 342.

⁷⁷ Nihad Sami Banarlı, *Büyük Nazireler: Mevlid ve Mevlidde Milli Çizgiler* (İstanbul: Yüksek İslam Enstitüsü, 1962), 22-23.

⁷⁸ Banarlı, *Büyük Nazireler*, 23.

Kaynakça

- Ali Emîrî. “Kıbleli-zâde Fuad Beg’in (Süleymân Fakîh ve Mevlid-i Şerîf) Makâlesine Cevâb”. *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 1/11 (1335), 197-205.
- Ateş, Ahmed. *Vesîletü’n-necât: Mevlid*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1954.
- Aymutlu, Ahmed. *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*. İstanbul: Berksoy Matbaası, 1958.
- Banarlı, Nihad Sami. *Büyük Nazireler: Mevlid ve Mevlidde Milli Çizgiler*. İstanbul: Yüksek İslam Enstitüsü, 1962.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Baykal, Kâzım. *Mevlîdi Şerifi Yazan Süleyman Çelebi Türbesi Münasebetiyle*. Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1952.
- Baykal, Kâzım. *Süleyman Çelebi ve Mevlid*. Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1999.
- Benlioğlu, Selman. “Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211.
- Bilkan, Ali Fuat. *Mevlid: Değerden Ritüele*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Büyükduman, Bedirhan. *Demokrat Parti Döneminde Uygulanan Kültür Politikalarının Türk Makam Müziğine Yansımaları*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Can, Halil. *Dînî Musiki Ders Notları*. İstanbul, t.y.
- Dedes, Yorgo. “Süleyman Çelebi’s Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue”. *Şinasi Tekin’in Anısına Uygurlar’dan Osmanlı’ya*. ed. Günay Kut - Fatma Büyükkarcı Yılmaz. 305-349. İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2005.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde. *Vak’a-nüvis Es’ad Efendi Tarihi (Bahir Efendi’nin zeyl ve ilaveleriyle) 1237-1241/1821-1826*. nşr. Ziya Yılmaz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısım*. nşr. Mustafa İsen. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Hüseyin Vassâf. *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Karadeniz, Ekrem. *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1983.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Koç, Mustafa. *Revnakoğlu’nun İstanbul’u: İstanbul’un İç Tarihi-Fatih*. 5 Cilt. İstanbul: Fatih Belediyesi, 2021.
- Köksal, M. Fatih. “Vesîletü’n-Necât’ın Nüshaları Meselesi ve Eserin İki Bin Beyitlik Bir Nüshası”. 2. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı*. ed. Kadir Ulusoy. 93-99. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Köksal, M. Fatih - Kütük, Rifat. “Vesîletü’n-Necât’ın En Eski Nüshası ve Süleyman Çelebi’nin Bilinmeyen Şiirleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28/28 (2022), 393-430.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
- Latîfî. *Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ*. nşr. Rıdvan Canım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü’nün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2018.

- Özcan, Nuri. “Mevlid (Mûsiki)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu: L-P*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1975.
- Pekolcay, Necla. *Mevlid (Vesîletü’n-necât)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Pekolcay, Necla. *Türkçe Mevlid Metinleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1950.
- Petrosyan, I. Ye. “The Mawlid-i Nabî by Süleymân Çelebî and Its Two Versions”. *Manuscripta Orientalia* 4/3 (1998), 16-23.
- Revnakoğlu, Cemâleddin Server. “Edebiyatımızda Mevlid ve Mirâciye”. *Yeni Tarih Dünyası Dergisi* 17 (1954), 690-693.
- Revnakoğlu, Cemâleddin Server. “Mirâciye’nin Diktefon’a Alınması, Bursa ve Üsküdar’da Okunması Münasebetiyle”. *Yeni Tarih Dünyası Dergisi* 15 (1954), 615-616.
- Sağman, Ali Rıza. *Meşhur Hafız Sâmi Merhum*. İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1947.
- Sağman, Ali Rıza. *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*. İstanbul, 1951.
- Tâhirülmevlevî. “Rabiülevvel ve Mevlid-i Şerîf”. *Mahfil* 1/5 (1339), 79-81.
- Timurtaş, Faruk. *Mevlid (Vesîletü’n-necât)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Life, Literary Character and Poetry of the Rajaz Poet Abū al-Najm al-‘Ijlī

Muhammed Eser Altuntaş^{1,a,*}

¹ Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric Manisa/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 17/07/2025

Accepted: 05/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study aims to examine the life, literary personality, and poetic approach of Abū al-Najm al-‘Ijlī (d. 130/748), one of the prominent rajaz poets of Umayyad-era Arabic literature. Within this scope, the study focuses on the following research questions: “What is the place of Abū al-Najm al-‘Ijlī within the rajaz tradition in Arabic literature, and which themes and subjects are prominent in his poetry?” Rajaz is considered the oldest metre in Arabic poetry, initially characterized by its improvised nature, its limited verse structure, and reflection of spontaneous reactions. However, over time, rajaz evolved in both form and content, transforming into a more extended, comprehensive, and literary genre known as urjūza. During this development, Abū al-Najm al-‘Ijlī, together with his contemporaries al-‘Ajjāj (d. 97/715) and Ru’ba b. al-‘Ajjāj (d. 145/762), emerged as one of the three key poets who elevated the rajaz form to a literary level. His diwān, reflecting his literary identity, poetic approach, and the thematic and formal developments he contributed to the rajaz genre, has served as a fundamental reference for researchers in both classical and modern periods. His poems attract attention not only for their literary features but also for their reflections of the social structure, cultural values, and political climate of his time. Abū al-Najm al-‘Ijlī established close relationships with caliphs such as ‘Abd al-Malik b. Marwān (d. 86/705), Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (d. 99/717), and particularly Hishām b. ‘Abd al-Malik (d. 125/743), as well as with governors such as al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafi (d. 95/714) and Khālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī (d. 126/743). He earned their appreciation through his improvisational poetry recited in their courts. His humorous tone, witty remarks, and quick-witted style also brought him widespread popularity among the public. His poems have been frequently cited in lexicographical and grammatical sources as well as in various classical works. Despite Abū al-Najm al-‘Ijlī’s significant position in Arabic literature, the absence of a dedicated academic study on him in Türkiye indicates that research on his works is necessary and valuable for the field of rajaz studies. Accordingly, the study was conducted using the document analysis method based on the examination of classical and modern sources. The introduction of this study discusses the lexical meaning, emergence, structural characteristics, and historical development of the rajaz form, along with a review of the relevant literature. The first section provides information about Abū al-Najm al-‘Ijlī’s lineage, family, and the environment in which he lived. The second section examines his literary status through the perspectives of Arabic linguists, his literary rivalry with contemporary poets, and his relationships with rulers within literary gatherings of the period. One of the main focuses of the article is the thematic diversity within his diwān. Accordingly, the third section outlines the historical process of the compilation of his diwān and provides a thematic analysis of selected verses focusing on themes such as wasf (description), madh (praise), hijā’ (satire), fakhr (boasting), and hikma (wisdom). In conclusion, Abū al-Najm al-‘Ijlī played a decisive role in the development of rajaz poetry within Umayyad-era Arabic literature. With his compelling poetic language, improvisational skill, and unique style, he gained wide recognition and prestige among rulers, the public, and literary circles alike. The use of his poetry as examples in various sources in addition to their literary value demonstrates that he is regarded as a distinguished poet within the classical Arabic literary tradition.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Umayyad Period, Arabic Poetry, Rajaz, Abū al-Najm al-‘Ijlī.

Recez Şairi Ebu'n-Necm el-İclî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiirleri

Süreç

Geliş: 17/07/2025

Kabul: 05/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, Emevî dönemi Arap edebiyatının önde gelen recez şairlerinden Ebu'n-Necm el-İclî'nin (öl. 130/748) hayatını, edebî kişiliğini ve şiir anlayışını ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, “Ebu'n-Necm el-İclî'nin Arap edebiyatında recez türündeki yeri nedir ve şiirlerinde hangi temalar ve konular öne çıkmaktadır?” soruları, çalışmanın temel problematiğini oluşturmaktadır. Recez, başlangıçta doğaçlama olarak söylenen, sınırlı beyit yapısına sahip ve anlık tepkileri yansıtan Arap şiirindeki en eski vezin türü olarak kabul edilmektedir. Ancak recez, zamanla hem yapı hem de içerik bakımından gelişerek urcûze şeklini almış ve böylece daha uzun, kapsamlı ve edebî bir tür haline gelmiştir. Bu gelişim sürecinde Ebu'n-Necm el-İclî, muasırları el-‘Accâc (öl. 97/715) ve Ru'be b. el-‘Accâc (öl. 145/762) ile birlikte recez türünü edebî bir seviyeye taşıyan üç önemli şairden biri olarak öne çıkmıştır. Onun edebî kimliğini, şiir anlayışını ve recez türüne kattığı içeriksel ve biçimsel gelişimi yansıtan divanı da klasik ve modern dönemlerde araştırmacılar için temel bir kaynak olmuştur. Ebu'n-Necm el-İclî'nin şiirleri yalnızca dil özellikleriyle değil dönemin toplumsal yapısını, kültürel değerlerini ve siyasi ortamını yansıtmaları açısından da dikkat çekmektedir. Şair, Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705), Süleyman b. Abdülmelik (öl. 99/717) ve özellikle Hişâm b. Abdülmelik (öl. 125/743) gibi halifelerin yanı sıra Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (öl. 95/714) ve Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî (öl. 126/743) gibi valilerle de yakın ilişkiler kurmuştur. Onların huzurunda irticâlen (doğaçlama) okuduğu şiirleriyle büyük takdir kazanmıştır. Mizahi yönü, nüktedan söylemleri ve hazırcı cevap üslubuyla halk arasında da geniş kabul görmüştür. Şiirleri, lügat ve gramer kaynaklarının yanı sıra diğer bazı klasik eserlerde şâhid olarak kullanılmıştır. Ebu'n-Necm el-İclî'nin Arap edebiyatındaki önemli konumuna rağmen, ülkemizde hakkında müstakil bir akademik çalışmanın bulunmaması, onun üzerine yapılacak araştırmaların, recez alanına katkı sağlayacağına işaret etmektedir. Bu doğrultuda çalışma, klasik ve modern kaynakların incelendiği doküman analizi yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde, recez türünün sözlük anlamı, ortaya çıkış süreci, biçimsel özellikleri ve tarihsel gelişimi ele alınmış; konuyla ilgili literatüre değinilmiştir. İlk bölümde Ebu'n-Necm el-İclî'nin nesebi, ailesi ve yaşadığı çevreye dair bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde şairin edebî konumu; Arap dilcilerinin onun hakkındaki değerlendirmeleri, muasırı şairlerle arasındaki edebî rekabet ve dönemin yöneticileriyle edebî meclislerde kurduğu ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Makalenin temel odaklarından biri de şairin divanındaki şiir konuları ve tematik çeşitliktir. Bu bağlamda üçüncü bölümde, şairin divanının tarihsel süreçte nasıl derlendiğine dair bilgilere yer verilmiştir. Ardından vâsf, medh, hicv, fahr ve hikmet gibi öne çıkan temalar çerçevesinde seçilen bazı beyitler, anlam yönüyle analiz edilmiştir. Sonuç olarak Ebu'n-Necm el-İclî, Emevî dönemi Arap edebiyatında özellikle recez türü şiirin gelişmesinde belirleyici bir rol oynamış, etkileyici şiir dili, doğaçlama yeteneği ve kendine özgü üslubuyla, yöneticiler, halk ve edebiyat çevrelerinde geniş bir itibar kazanmıştır. Şiirlerinin, edebî değerinin yanı sıra farklı kaynaklarda çeşitli konularda örnek olarak kullanılması da onun seçkin bir şair olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Emevî Dönemi, Arap Şiiri, Recez, Ebu'n-Necm el-İclî.

 muhammed.altuntas@cbu.edu.tr

 0000-0001-8652-2536

Citation / Atıf: Altuntaş, Muhammed Eser. “Recez Şairi Ebu'n-Necm el-İclî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiirleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 122-145. <https://doi.org/10.18505/cuid.1745103>.

Giriş

Arap edebiyatının klasik şiir anlayışı, genel kabule göre; *kasîd*,¹ *remel*² ve *recez* olmak üzere üç temel nazım türü ekseninde şekillenmiştir.³ *Lugatta*; *sarsılmak*,⁴ *titremek* ve *irkilmek*⁵ anlamlarına gelen *recez*, aynı zamanda develerin sağrı (arka) kısmını etkileyen bir hastalık türüyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda *recez*, devenin kalkarken arka uyluklarında ve sağrısında görülen titreme ve bir süre sarsıldıktan sonra eski hâline dönmesi durumu şeklinde açıklanmaktadır.⁶

Recez, Arap toplumunun gündelik yaşamında, çarşı pazarlarda veya kervan yolculukları sırasında söyledikleri kısa şiirler şeklinde ortaya çıkmıştır.⁷ Bu yönüyle *recezin* ilk örnekleri, ani gelişen durumlar karşısında birkaç beyitle sınırlı doğaçlama söyleyişlerdir. Nitekim *recez*; deve sürme, gece yürüyüşü ve şafak vakti yolculuğu gibi gündelik faaliyetlerde yaygın biçimde kullanılmıştır.⁸ Ayrıca savaş meydanlarındaki karşılıklı atışmalar ve meydan okumaların yanı sıra, kadınların savaşçılara yönelik teşvik edici ya da sitemkâr sözlerinde ve çocuklara söylenen oyun şarkıları ile ninnilerde de önemli bir yer edinmiştir.⁹ Bunun yanında tartışma, hakaret veya övünme gibi anlık durumlarda irticâlen söylenen iki ya da üç beyitle sınırlı şiirler şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁰ Bu itibarla *recez*, erken dönemde yüksek edebî değere sahip bir tür olarak değerlendirilmemiştir.¹¹

Recez, Arap şiirindeki en eski *vezin* türü olarak kabul edilmekte¹² ve yapı bakımından *meştûr* ve *menhûk* olmak üzere iki alt türe ayrılmaktadır. *Meştûr*, beytin yarısı üzerine kurulan türdür;

¹ *Kasîd*, tam şekliyle kullanılan *tavîl*, *basîl*, *kâmil*, *medîd*, *vâfir*, *hafîf* ve *recez* bahirlerinden oluşan şiirlerdir. bk. Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, thk. Ahmed Râtib en-Neffâh (Kâhire: Dâru'l-Emâne, 1974), 74; *Kasîd* ve *kasîde*, aynı kökten türetilmiş olsa da terim anlamları farklıdır. *Kasîd*, belirli aruz kalıplarında yazılan, çift mısralı ve kafiye, genellikle doğaçlama söylenen kısa şiirleri ifade eder. *Kasîde* ise, bilinçli amaçla yazılan, biçim ve içerik bakımından daha özenli, en az on beş beyitten oluşan uzun şiir türüdür. *Kasîdin*, *kasîdenin* ilk şekli olduğu kabul edilir. *Kasîdi*, ilk uzatan şairin Mühelhil b. Rebîa (öl. 525 civarı), günümüzdeki haline getiren şairin ise İmru'ülkays (öl. 540 dolayları) olduğu rivayet edilir. bk. Mahmut Üstün, "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri", *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 126.

² *Remel* ise *kasîd*/*kasîde* ve *recez* dışındaki nazım türlerinin tamamını ifade eder. *Remel*, yapısal bakımdan bozuk ve zayıf sayıldığı için Araplar tarafından eksiklik olarak görülen şiir türüdür. bk. Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, 72-75; *Remel*, her biri فاعلاتن / fâ'ilâtün olan altı tef'ilden oluşan bir bahir türü olup iki aruz ve beş darbdan meydana gelir. bk. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumayha (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 6/286.

³ Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, 74.

⁴ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), "rcz", 2/489.

⁵ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-Me'âcim el-'Arabiyye*, trc. Muhammed Selîm en-Na'imî (Irak: Vizâretü's-Sekâfiyye el-İ'lâm, 1982), "rcz", 5/94.

⁶ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), "rcz", 5/349.

⁷ Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, 75.

⁸ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986), 500.

⁹ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-u'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 2/613.

¹¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 56.

¹² Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/85.

menhûk ise, *zayıflatılmış* manasında olup beytin üçte biri üzerine kurulup üçte ikisi hazfedilen recez türüdür.¹³ Recez, her biri مُسْتَفْعِل / müstef'ilün olan altı *tef'ileden* meydana gelen bir bahirdir.¹⁴ Recez ya da urcûze söyleyen erkek şairlere *râciz* veya *reccâz*, kadın şairlere ise *reccâze* denir.¹⁵

Recez, içerdiği nadir kelimeler ve alışılmadık kullanımlar ile bilinmektedir.¹⁶ Özellikle kafiyelede (خ), (ج), (ص), (ض), (ط) ve (غ) gibi fonetik olarak zorlayıcı harflerin ve garîb kelimelerin kullanılmış olması, recez şairlerinin Arap dili ve lugatı üzerindeki hâkimiyetlerini yansıtmak istemeleriyle ilişkilendirilmiştir.¹⁷

Câhiliye döneminde genellikle doğaçlama biçimde söylenen recez, anlık tepkilerin ürünü olarak değerlendirilmiştir.¹⁸ Bu nedenle, belirgin bir edebî amaç, derinlikli anlam ve sanat kaygısından yoksun oluşu, recezi kasîdeden ayıran başlıca özelliklerdendir. Bu yönüyle recez, bazı kaynaklarda tam anlamıyla şiir olarak kabul edilmemiştir.¹⁹ Ayrıca serzenişe benzer söyleyiş tarzı ve beyit sayısındaki farklılık da recezi kasîdeden ayıran diğer önemli unsurlar arasında yer alır.²⁰

Recezin tarihsel gelişiminde dönüm noktası, Sadru'l-İslâm döneminde Ağleb el-'İclî'nin (öl. 21/642) bu türü kasîde formuna benzetmesiyle gerçekleşmiştir.²¹ Ardından Emevîler döneminde vezin alanındaki yeniliklerle birlikte, bazı şairler recez vezniyle medh, vasf ve hicv gibi farklı şiirsel temaları işleyen, daha uzun ve sanatkârane nitelikler taşıyan kâsîdeler kaleme almışlardır.²² Söz konusu nitelikleriyle geleneksel recezden ayrılan bu yeni tarz şiirler, *urcûze* adıyla anılmaya başlanmıştır.²³

Emevî döneminde, recez şiirinde el-'Accâc (öl. 97/715) ve özellikle de Ebu'n-Necm el-'İclî (öl. 130/748) ile Ru'be b. el-'Accâc (öl. 145/762) önemli bir yer tutmaktadır.²⁴ Bu üç şair, recezin geleneksel sınırlarını aşarak uzun beyitlerden oluşan urcûzeler nazmetmişlerdir. Böylece recez, klasik kasîde konularını da kapsayan bir nazım türüne dönüşmüştür. Özellikle didaktik içeriklerin işlendiği urcûzelerle birlikte recez vezninde yapısal çeşitlilik de artmış; bu bağlamda *mukassad*, *meştûr*, *müzdevic*, *müselles*, *murabba'*, *meczû'*, *menhûk* ve *mukatta'* gibi farklı biçimler ortaya çıkmıştır.²⁵

Bu doğrultuda Emevîler döneminde recez hem biçim hem de içerik açısından gelişerek bireysel düşüncelerin ve toplumsal eleştirilerin ifade edildiği güçlü bir edebî tür halini almıştır. Bu gelişimin

¹³ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Cîl, 1401/1981), 1/181.

¹⁴ İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 6/286.

¹⁵ Recezle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kemal Tuzcu, "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı", *Nüşa* 12/35 (2012/II), 109-129.

¹⁶ Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 500.

¹⁷ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III: Emevîler Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017), 51.

¹⁸ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdu'l-Halîm en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1/225.

¹⁹ Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) recezi, meştûr ve menhûk olması yönüyle şiirden saymamış ve seci'li yarım beyitler olarak nitelendirmiştir. bk. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "rcz", 6/64.

²⁰ Tuzcu, "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı", 118.

²¹ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*, 2/613.

²² Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 500.

²³ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 56.

²⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/226-227.

²⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III*, 51.

önde gelen isimlerinden biri kabul edilen Ebu'n-Necm el-İclî, şiiirleriyle halifelerin ve halkın takdirini kazanarak dönemin edebî çevrelerinde yüksek bir şöhrat elde etmiştir. Onun beyitleri, lügat, gramer ve diğer Arap dili eserlerinde şâhid olarak sıkça başvurulan örnekler arasında yer almaktadır. Ancak bu denli etkili ve tanınmış bir şair olmasına rağmen, Ebu'n-Necm el-İclî hakkında ülkemizde, Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) yer alan kısa ve öz bir madde²⁶ dışında müstakil herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Buna karşılık, ülkemiz dışında şairi ve divanını farklı yönlerden ele aldığı tespit edilen çalışmalar ise şunlardır:

Behcet el-Eserî, "Târihu Nüşû'i'r-Recez ve Tetavvurih: Urcûzetü Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 385-394.

Behcet el-Eserî, "Ümmü'r-Recez", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 472-479.

Abdu'l-Mun'im Yûnus, "Ebu'n-Necm el-İclî er-Râciz eş-Şâir", *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye bi'l-Menûfiyye* 4/1 (Ocak 1984), 91-125.

Abdu'l-İlâh Nebhân, "Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî İstidrâk ve Ta'lîk", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 11/32 (Haziran 1987), 255-287.

Ömer Ahmed Halîl Hasan, *Ebu'n-Necm el-İclî: Ahbâruhû ve Eş'âruh* (Beyrût: Saint Joseph Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1988).²⁷

Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân, "el-Müstedrek es-Sânî 'alâ Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 14/38 (Haziran 1990), 281-309.

Jaakko Hämeen-Anttila, *Dîwân of Abū'n-Nağm: Materials for the Study of Rağaz Poetry I*, (Helsinki: Studia Orientalia, 1993).²⁸

Muhammed Yahyâ Zeynuddîn, "Havle Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 21/52 (Haziran 1997), 195-252.

Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme el-İclî, *Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî*, thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân (Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 1427/2006).

Müsâ'id b. Muhammed el-Ğufeylî, "Cumû'u't-Teksîr fi Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî: Dirâse Sarfiyye Delâliyye", *el-Âdâbü li'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye* 6/3 (Eylül 2024), 340-385.

Söz konusu çalışmalarda el-Eserî, recezin tarihini, Ebu'n-Necm'in edebî konumunu ve Lâmiyye kasîdesini incelemiştir.²⁹ Nebhân, Cumrân ve Zeynuddîn ise tespit ettikleri yeni urcûzelerle divana müstedrek mâhiyetinde eklemeler yapmıştır.³⁰ Hämeen-Anttila, şairin yalnızca kasîde türü şiiirleri

²⁶ bk. Ahmet Turan Arslan, "Ebü'n-Necm el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/338.

²⁷ Bu çalışmaya ulaşılammıştır.

²⁸ Bu çalışmanın sadece önsöz ve içindekiler bölümüne ulaşılmıştır.

²⁹ bk. Behcet el-Eserî, "Târihu Nüşû'i'r-Recez ve Tetavvurih: Urcûzetü Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 385-394; Behcet el-Eserî, "Ümmü'r-Recez", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 472-479.

³⁰ bk. Abdu'l-İlâh Nebhân, "Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî İstidrâk ve Ta'lîk", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 11/32 (Haziran 1987), 255-287; Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân, "el-Müstedrek es-Sânî 'alâ Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 14/38 (Haziran 1990), 281-309; Muhammed Yahyâ Zeynuddîn, "Havle Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 21/52 (Haziran 1997), 195-252.

üzerine yoğunlaşırken,³¹ Ğufeylî sarf odaklı bir çalışma ortaya koymuştur.³² Cumrân ise son olarak derlediği divanın giriş bölümünde hem içeriğine hem de şairin hayatına yer vermiştir.³³ Yûnus'un makalesi, bu çalışmayla benzer odak noktalarına sahip olmakla birlikte şairin hayatını ele almaksızın doğrudan edebî konumuna yoğunlaşmıştır.³⁴ Bu araştırmada ise nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yoluyla veri toplama ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda mevcut literatürden de yararlanılarak klasik ve modern kaynaklar bağlamında öncelikle Ebu'n-Necm el-İclî'nin hayatına dair temel biyografik bilgilere yer verilmiştir. Ardından, şairin edebî kimliği; Arap dili eleştirmenlerinin değerlendirmeleri, muasır şairlerle arasındaki edebî rekabet ve dönemin yöneticileriyle meclislerde kurduğu ilişkiler çerçevesinde daha geniş bir perspektifle ele alınarak farklı bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır. Diğer çalışmalardan farklı olarak, şairin divanındaki genel konu başlıkları belirlenmiş ve öne çıkan temalar esas alınarak seçilen bazı beyitler üzerinden anlam analizleri gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda çalışmada, Ebu'n-Necm'in hayatını, edebî kişiliğini ve şiir anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, recez türündeki yerini belirlemek ve klasik Arap edebiyatında recez şiirine dair çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

1. Ebu'n-Necm el-İclî'nin Hayatı

Ebu'n-Necm el-İclî (öl. 130/748) künyesiyle bilinen şairin nesebi Fadl³⁵ b. Kudâme³⁶ b. 'Ubeyd b. Muhammed b. 'Ubeydillâh b. Abdillâh b. el-Hâris b. 'Ubde b. el-Hâris b. İlyâs³⁷ b. 'Avf b. Rebî'a b. Mâlik b. Rebî'a b. İclî³⁸ b. Lüceym b. Sa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil³⁹ b. Kâsit b. Hinb b. Efsâ b. Dü'mî b. Cedîle b. Esed b. Rebî'a b. Nizâr⁴⁰ olarak kaydedilmektedir. Recez türündeki üstünlüğü nedeniyle bazı kaynaklarda Ebu'n-Necm er-Râciz olarak da anıldığı görülmektedir.⁴¹ Annesi, Rebî'a bintü'l-

³¹ Jaakko Hämeen-Anttila, *Dīwān of Abū'n-Nağm: Materials for the Study of Rağaz Poetry I*, (Helsinki: Studia Orientalia, 1993), 6.

³² bk. Müsâ'id b. Muhammed el-Ğufeylî, "Cumû'u't-Teksîr fi Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî: Dirâse Sarfiyye Delâliyye", *el-Âdâbü li'd-Dirâsâtî'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye* 6/3 (Eylül 2024), 340-385.

³³ bk. Muhammed Edîb Abdolvâhid Cumrân, "Ebu'n-Necm el-İclî Hayâtuhû ve Şi'ruhû", *Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî*, mlf. Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme el-İclî (Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1427/2006), 3-44.

³⁴ bk. Abdu'l-Mun'im Yûnus, "Ebu'n-Necm el-İclî er-Râciz eş-Şâir", *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğatî'l-'Arabiyye bi'l-Menûfiyye* 4/1 (Ocak 1984), 91-125.

³⁵ Ebû 'Amr eş-Şeybânî'den (öl. 213/828) nakledilerek başta *el-Eğânî* olmak üzere bazı kaynaklarda zikredilen *Mufaddal* isminin yanlış olduğu, doğrusunun *Fadl* şeklinde olduğu vurgulanmıştır. bk. Cumrân, "Ebu'n-Necm el-İclî", 3.

³⁶ Ebû Osman Saîd b. Hârûn el-İşnâdânî, *Kitâbu me'âni's-şi'r* (Dimaşk: Matba'atu Terakkî, 1340/1922), 141; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzübânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-'ulemâ' ale's-su'arâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 250.

³⁷ İlyâs yerine İyâs. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 2/738; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzübânî, *Mu'cemü's-su'arâ'*, thk. Fârûk Eslîm (Beyrût: Dâru Sâdır, 1425/2005), 221.

³⁸ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*, 2/737-738.

³⁹ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/103.

⁴⁰ Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 2008), 10/120.

⁴¹ bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 2/603; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 48/350.

Murrâr b. Seleme el-‘İclî olarak nakledilmektedir.⁴² Şairin mensubu olduğu Bekr b. Vâil kabilesinin⁴³ Benî ‘İcl kolu, birçok şairin yetiştiği bir çevre olarak tanınmaktadır. Özellikle recez türünde ün kazanmış el-Ağleb el-‘İclî, el-‘Udeyl b. el-Farh el-‘İclî (öl. 100/718) ve el-Mikdâm b. ‘Âtîf el-‘İclî gibi isimlerin bu soydan geldiği bilinmektedir.⁴⁴

Terâcim ve tabakât kaynaklarında, Ebu’n-Necm el-‘İclî’nin doğum yılına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, modern dönemde yapılan bazı araştırmalarda, Muâviye’nin (41/661-60/680) Ebu’n-Necm el-‘İclî’ye ait bir şiirden söz etmesine dayanarak⁴⁵ şairin, onun halifelik döneminin başında 40/660 yılında doğmuş olabileceği⁴⁶ ileri sürülmektedir.

Doğum yerinin ise, kabilesi Benî ‘İcl’in yaşadığı Basra ile Kûfe arasındaki çöl bölgesinin olduğu ifade edilmektedir. Şairin burada yaşadığı, sık sık bu iki şehre gidip geldiği ve özellikle recez şairleri olmak üzere diğer şairlerle de *mirbed*⁴⁷ adı verilen edebî meclislerde bir araya geldiği aktarılmaktadır. Hayatının son dönemlerinde ise Kûfe’nin kenar mahallerinden biri olan ve *Firk* adı verilen bölgede, Halife Hişâm b. Abdülmelik (öl. 125/743) tarafından kendisine hibe edilen bir evde yaşamını sürdürmüştür.⁴⁸

Ebu’n-Necm el-‘İclî’nin *Necm* adında bir oğlunun bulunmadığı, henüz evlilik öncesinde bu künyeyle tanındığı belirtilmektedir. İlk künyesinin ise oğlu Şeybân’a⁴⁹ nisbetle *Ebû Şeybân* olduğu kaydedilmektedir. Şairin kızlarının isimleri Berra, Zallâme ve Becîle olarak aktarılırken, eşi ise *Ümmü’l-Hıyâr* künyesiyle tanınan ve aynı zamanda amcasının kızı olan Kılâbe’dir. Bununla birlikte, eşinin de *el-Hıyâr* adında bir çocuğu olmadığı halde bu künyeyle bilindiği ifade edilmektedir.⁵⁰ Şairin hayatında eşinin dışında etkili recez söylemesi sonucunda kendisine takdim edilen üç câriyenin daha bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) veya Süleyman b. Abdülmelik’in (öl. 99/717) takdim ettiği Şa’sâ isimli câriyedir. İkincisi, dönemin Irak valisi Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî’nin (öl. 126/743) takdimi, üçüncüsü ise Halife Hişâm b. Abdülmelik’in şair yetmişli yaşlarında iken takdim ettiği câriyedir.⁵¹

⁴² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî: Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1387/1967), 5/245.

⁴³ İşnâdânî, *Kitâbu me’âni’s-şî’r*, 141.

⁴⁴ Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 3-4.

⁴⁵ Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 7.

⁴⁶ Ferrûh, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî*, 1/682.

⁴⁷ Mirbed, Basra’da kurulan ve zamanla bir ticaret merkezinden edebiyat ve kültür merkezine dönüşen meşhur bir çarşıdır. Emevî ve Abbasî dönemlerinde şairlerin karşılıklı hicivler söyledikleri, dil alimleri ve edebiyat erbabının bir araya geldiği edebî bir meclis hüviyeti kazanmıştır. Ukaz panayırının devamı niteliğinde olan mirbed, klasik Arap dili ve edebiyatı eserlerine önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca halk için de kültürel bir eğlence mekanı niteliğinde olup Arap edebiyatının gelişiminde önemli rol üstlenmiştir. Ebu’n-Necm el-‘İclî de dönemin önde gelen mirbed râcizlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Mirbedle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İzzettin Bilgehan, “Arap Diline Can Veren Panayır: Mirbed”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (Haziran 2025), 185-206.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şî’r ve’ş-şu’arâ*, 2/603; Şevkî Dayf, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî: el-‘Asru’l-İslâmî* (Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 1963), 2/397; Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 8.

⁴⁹ Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1417/1997), 193.

⁵⁰ Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 5.

⁵¹ bk. İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/122-126; Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 6.

Ebu'n-Necm el-İclî'nin Hişâm b. Abdülmelik dönemine (105/724-125/743) kadar yaşadığı bilinmektedir. Ancak, doğumunda olduğu gibi vefat tarihi konusunda da kaynaklarda belirsizlik vardır. Bazı rivayetlerde onun 120/737 yılında⁵² ya da bu tarihe yakın bir zamanda⁵³ veya 125/743'ten önce⁵⁴ vefat ettiği aktarılmaktadır. Bununla birlikte, 130/747 yılını daha isabetli kabul eden görüşler öne çıkmakta olup⁵⁵ şairin Hişâm b. Abdülmelik'le yakın ilişkileri dikkate alındığında bu değerlendirmenin daha yerinde bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

2. Edebî Kişiliği

Ebu'n-Necm el-İclî, İslâmî dönemin ilk tabakasındaki recez şairlerinin önde gelenleri arasında yer almaktadır.⁵⁶ Recez şiirinde el-'Accâc'la aynı tabakandandır.⁵⁷ Kaynaklarda Arap dildileri tarafından onun şiirine dair çeşitli övgüler ve birtakım rivayetler aktarılmaktadır. el-Asma'î (öl. 216/831), Arap edebiyatının râvîlerinden birine, recez türünde şiir söylemede en yetkin şairin kim olduğu sorulduğunda, söz konusu râvînin, bu alanda öne çıkan isimler olarak Ağleb el-İclî, el-'Accâc, Ebu'n-Necm el-İclî ve Ru'be b. el-'Accâc'ı andığını nakletmektedir. Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) de "Recez şairleri daima üstün gelirlerdi; tâ ki Ebu'n-Necm, *أَحْمَدُ لِلَّهِ الْوُحُوبِ الْمُجَزِلِ*/Çokça ihsan eden, bolca veren Allah'a hamd olsun.⁵⁸ beytiyle başlayan urcûzesini söyleyene kadar" dediği rivayet edilmektedir.⁵⁹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967) ise Ebu'n-Necm'in şiir okurken büyük bir coşku ve heyecanla ağzından köpükler saçtığını, aynı zamanda üzerindeki elbiseleri çıkararak etrafa fırlattığını ifade etmektedir.⁶⁰

Ebu'n-Necm el-İclî hem recez hem de kasîde türlerinde nitelikli şiirler söyleyerek bu iki alandaki yetkinliğiyle öne çıkmıştır. İbn Sellâm Cumahî (öl. 231/846), Ebu'n-Necm'in diğer recez şairlerinin aksine kasîde formunda da mahir olduğunu ve bu yönüyle onlardan ayrıldığını belirtmiştir.⁶¹ Câhiz (öl. 255/869) ise şairleri yalnızca *kasîde* veya yalnızca *recez* söyleyebilenler şeklinde sınıflandırılırken, Ebu'n-Necm'i her iki türde de şiir söyleme yetkinliğine sahip şairler arasında zikretmiştir.⁶² Bu tasnifi teyit eden İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), her recez şairinin kasîde söyleyemeyeceğini, ancak her iki formu da ustalıkla icra edebilen şairlerin şiir sanatında en yüksek mertebeye ulaştıklarını ifade etmiş ve Ebu'n-Necm'i bu meziyete sahip şairler arasında göstermiştir.⁶³

⁵² Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 1/316; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/683.

⁵³ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût vd. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 24/43.

⁵⁴ Arslan, "Ebû'n-Necm el-İclî", 10/338.

⁵⁵ İşnâdânî, *Kitâbu me'âni's-şi'r*, 141; Merzübânî, *el-Müveşşah*, 250, dip. 2; Cumrân, "Ebu'n-Necm el-İclî", 8.

⁵⁶ İşnâdânî, *Kitâbu me'âni's-şi'r*, 142; İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/120; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/103; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/684.

⁵⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/43.

⁵⁸ Urcûzenin girişi kısmıyla ilgili diğer rivayet için bk. Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme el-İclî, *Divân-ı Ebi'n-Necm el-İclî*, thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân (Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'i'l- Luğati'l-'Arabiyye, 1427/2006), 337-338.

⁵⁹ İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/120.

⁶⁰ İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/121.

⁶¹ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, 2/749.

⁶² Ebû Osmân 'Amr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/181.

⁶³ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/185-186.

Ebu'n-Necm aynı zamanda, nüktedan ve etkileyici bir mizaca sahip oluşuyla da dikkat çekmektedir. Bu niteliklerinin de etkisiyle dönemin halifeleri, emirleri ve valileriyle yakın ilişkiler kurmuş, böylece siyasî ve sosyal çevrelerde belirgin bir nüfuz elde etmiştir. Söz konusu ilişkilerin bir yansıması olarak bahsi geçen devlet adamlarına yönelik çok sayıda medhiye kaleme aldığı da bilinmektedir.⁶⁴

Ebu'n-Necm el-İclî, Arap edebiyatı tarihinde özellikle anlık ve etkili bir şekilde irticâlen şiir söylemesi yönüyle öne çıkmaktadır. Halifeler ve valiler huzurunda, onların belirlediği konular üzerine doğaçlama söylediği şiirlerle diğer şairleri geride bırakması ve çeşitli ödüller kazanması,⁶⁵ onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Özellikle el-'Accâc'la karşılıklı olarak söyledikleri recez türü şiirlerde ona üstün geldiği de bilinmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (öl. 154/771), Ebu'n-Necm'in *recez türündeki tasvir gücünü*, muasırı el-'Accâc'a kıyasla daha etkileyici bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Ayrıca, Ru'be b. el-'Accâc gibi dönemin önde gelen recez şairlerinden birisinin, Ebu'n-Necm'i gördüğünde saygı göstermek amacıyla ayağa kalkıp "Bu, Arapların reccâzı'dır."⁶⁸ diyerek onu yüceltmesi, şairin dönemin edebî çevreleri üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Ru'be b. el-'Accâc, Ebu'n-Necm'in urcûzeleri arasında en dikkat çekenini olarak kabul edilen *Lâmiyye*⁶⁹ kasîdesine duyduğu hayranlığı, onu *Ümmü'r-Recez* şeklinde nitelendirerek ifade etmiştir.⁷⁰ Aynı doğrultuda İbn Kuteybe (öl. 276/889) de bu kasîdeyi Arap edebiyatında recez türünün en üstün örneği olarak değerlendirmiştir.⁷¹ Öte yandan el-Asma'î'nin Ebu'n-Necm'in bazı recezlerini başarılı, bazılarını ise zayıf bulduğu rivayet edilmektedir.⁷² Bununla birlikte Ebu'n-Necm el-İclî'nin şiirleri, çeşitli dil meselelerinde şâhid olarak kullanılmıştır. Nitekim kâmuslar,⁷³ gramer eserleri,⁷⁴

⁶⁴ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 1/316; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-İslâmî*, 2/397.

⁶⁵ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-İslâmî*, 2/397-398.

⁶⁶ İşnâdânî, *Kitâbu me'âni's-sîr*, 142; Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye*, 1/316.

⁶⁷ İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/120; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/103; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/43.

⁶⁸ İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/121.

⁶⁹ Ebu'n-Necm el-İclî'nin Halife Hişâm b. Abdülmelik'i methettiği bu kasîde için bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 337-363.

⁷⁰ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-İslâmî*, 2/398.

⁷¹ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, 2/604.

⁷² Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 250.

⁷³ Bazı örnekler için bk. Halîl b. Ahmed, "ş'a'a", 1/71, "azb", 1/361; "v'ad", 2/222, "arzl", 2/334; "dh", 3/21, "lth", 3/191; "zhv", 4/73, "hvl", 4/305; "bkl", 5/170, "ktl", 5/338; "crr", 6/14, "şyt", 6/276; "adv", 7/75, "esd", 7/286; "lmm", 8/322, "evl", 8/368; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), "ş'a'a", 1/61, "kr'a", 1/202; "aşb", 2/30; "atv", 3/66, "dh", 3/271; "kth", 4/60, "lth", 4/254; "blh", 5/58, "hyd", 5/123.

⁷⁴ Bazı örnekler için bk. Ebû Bîşr Sîbeveyhi 'Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 1/85, 221; 2/214, 248; 3/34, 607; 4/114, 215.

tefsirler,⁷⁵ Garîbu'l-Hadîs çalışmaları⁷⁶ ve Arap diliyle ilgili diğer pek çok kaynakta⁷⁷ onun şiirlerinden yararlanılmıştır.

Ebu'n-Necm ile muasırı el-'Accâc arasında yaşanan bir olay, dönemin edebî rekabetini yansıtmaktadır. Rivayete göre el-'Accâc, ipekten kıyafetleri ve süslenmiş devesiyle mirbedde şiir okurken Ebu'n-Necm'in kabilesini hicveder. Durumu öğrenen Ebu'n-Necm, şalvarın bir paçasını giyip diğerini beline dolayarak katran sürülmüş bir deveyle meydana gider. Şiiriyle rakibini alaya alarak *اَلْأُصَيْبُ مِنْ بَرَّةَ قَلْبًا خُرًّا* / *شَيْطَانُهُ أَثْنَى وَشَيْطَانِي دَكَّرَ* / Onun şeytanı dişi, benimkisi ise erkektir,⁷⁸ beytini okuduğunda, dinleyicilerin bu ifadeyi dillerine doladıkları ve el-'Accâc'ın bu durum karşısında oradan kaçtığı nakledilir.⁷⁹ Bu olay, hiciv ve mizahın edebî rekabetin önemli unsurları olduğunu göstermektedir. Ebu'n-Necm'in paspal bir görünümle şiir söylemesi, dış görünüşten ziyade şiir yeteneğinin önemini vurgulayan bir davranış olarak değerlendirilebilir.

Benzer şekilde Ebu'n-Necm'in, Halife Hişâm b. Abdülmelik ile diyalogu, şairin mizahi zekasını ve toplumsal eleştirisini yansıtır. Halifenin sorusu üzerine malı olmadığını belirten şair, üç kızı ve bir oğlu olduğunu, kızlarından ikisini evlendirdiğini ve kızı Berre'ye hiciv ve mizah içeren şu nasihatleri aktardığını ifade eder:⁸⁰

1	أُوصَيْتُ مِنْ بَرَّةَ قَلْبًا خُرًّا	بِالْكَلْبِ خَيْرًا وَالْحَمَامَةِ شَرًّا
2	لَا تَسْأَمِي ضَرْبًا لَهَا وَجَرًّا	حَتَّى تَرَى خُلُوقَ الْحَيَاةِ مُرًّا
3	وَإِنْ كَسْتِكَ ذَهَبًا وَدُرًّا	وَالْحَيِّ غَمِيهِمْ بِشَرِّ طُرًّا

1- Berra'ya, özgür bir ruhla; köpeğe iyilikle, kaynanasına ise kötülükle davranmasını öğütledim.

2- Onu dövmekten ve sürüklemekten usanma, ta ki hayatını cehenneme çevirene dek.

3- Sana altından ve inciden kıyafet giydirse bile çevrendeki herkesin bunu görmesini kötülükle engelle.

(Recez)⁸¹

Bu sözler üzerine gülmeye başlayan Halife, diğer kızına ne söylediğini sorar. Ebu'n-Necm ise şu sözleri aktarır:

1	سُبِّي الْحَمَامَةَ وَابْهَيْ عَلَيْهَا	وَإِنْ دَنْتَ فَازْدَلْفِي إِلَيْهَا
2	وَأَوْجِعِي بِالْفَهْرِ رُكْبَتَيْهَا	وَمَرَقَقِيهَا وَاضْرِبِي جَنْبَيْهَا
3	وِظَاهِرِي النُّدْرَ لَهَا عَلَيْهَا	لَا تُخْبِرِي الدَّهْرَ بِهِ إِنْتَنَيْهَا

⁷⁵ Bazı örnekler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/110; 2/546; 11/235; 15/184; 17/36; 21/263.

⁷⁶ Bazı örnekler için bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân (Haydarâbâd: Matba'atu Dâiratü'l-Ma'ârif el-Osmaniyye, 1384/1964), "şrr", 1/107; "v'ab", 3/204; "hdc", 4/100, "nşv", 4/314, "ş'afk" 4/443.

⁷⁷ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît, *el-Kenzü'l-lugavî fi'l-leseni'l-'Arabî*, thk. August Haffner (Beyrût: el-Matba'atu'l-Kâsûlikiyye, 1903), 6, 48, 189, 224; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, thk. Mahmûd Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1417/1997), 1/40; 2/53; 3/71; 4/56; İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/143; 2/323; 6/69.

⁷⁸ Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 162.

⁷⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 10/122; Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1/316-317.

⁸⁰ Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, 3/71; İsfahânî, *el-Egânî*, 10/124; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/44.

⁸¹ Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 184.

1- Kaynana hakaret et ve ona iftira at. Şayet sana yakınlaşırsa sen ona iki yüzlü bir şekilde yaklaş.

2- Dizlerini ve dirseklerini de taşla acıt. Dahası sağına soluna da vur.

3- Ona karşı (düşmanlık) andını aşikar et. Bu yaptığından da onun kızlarına bahsetme. (Recez)⁸²

Bunun üzerine Halife Hişâm, öğütlerin Hz. Yakub'un nasihatleriyle örtüşmediğini söyleyerek üçüncü kızına ne tavsiye ettiğini sorar. Ebu'n-Necm de şöyle der:

1	أُوصِيكَ يَا بَنِي فَإِنِّي دَاهِبٌ	أُوصِيكَ أَنْ تَحْمَدَكَ الْفَرَائِبُ
2	وَالْجَارُ وَالضَّبَبُ الْكَرِيمُ السَّاعِبُ	لَا يُرْجَعُ الْمِسْكِينُ وَهُوَ حَائِبُ
3	وَلَا تَنِي أَظْفَارُكَ السَّلَاهِبُ	مِنْهُمْ فِي وَجْهِ الْحَمَاقَةِ كَاتِبُ
4	وَالزَّوْجُ إِنَّ الزَّوْجَ بَيْتُ الصَّاحِبِ	

1- Ey kızım, sana vasiyet ediyorum; zira ben artık gidiciyim. Sana öğüdüm, akrabalarının senden razı olmasıdır.

2- Aç kalan komşunu ve asil misafirini (gözet). Yoksul bir kimse, umutları boşa çıkarılarak geri çevrilmesin.

3- Uzun tırnakların kaynananın yüzünde izler bırakmaktan geri durmasın.

4- Koca var ya... O koca ne kötü bir dosttur. (Recez)⁸³

Akabinde kızı Zallâme'nin neden evlenmediğini ve kendisine neler söylediğini soran Halife, cevabı sonrasında Ebu'n-Necm'e beş yüz dinar verilmesini emreder.⁸⁴

Şairin edebî yetkinliği yalnızca recez türüyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda kasîde türünde de önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Muâviye (öl. 60/680) bir meclisteyken Arapların misafirperverliğini en güzel şekilde ifade eden beyitlerin hangileri olduğunu sorunca, orada bulunanlar çeşitli beyitler nakletmiş olmakla birlikte nihai değerlendirmeyi halifenin yapması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunun üzerine Muâviye, Ebu'n-Necm el-İclî'nin şu beyitlerini okuyarak onun kasîde türündeki yetkinliğini de vurgulamıştır:⁸⁵

1	لَقَدْ عَلِمْتُ عَرْسِي، قَلَابَةُ أَنِّي	طَوِيلٌ سَنَا نَارِي، بَعِيدٌ حُمُودُهَا
2	إِذَا حَلَّ ضَيْفِي بِالْفَلَاةِ فَلَمْ أَجِدْ	سِوَى مُنْبِتِ الْأَطْنَابِ شُبِّ وَفُودُهَا

1- Eşim Kılâbe, ateşimin alevinin uzun süre yandığını ve sönmemesinin de imkansız olduğunu kesinlikle bilir.

2- (Zira) çöle geldiğinde misafirim, ateşi yakmak için çadır iplerinin kazıklarından başka bir şey bulamamıştım. (Tavîl)⁸⁶

Bu beyitlerde şair, muhatabın zihnini çöl yaşamının zorlu şartlarına götürerek misafirlerini ağırlamak için gerekirse çadırını bağladığı iplerin kazıklarını dahi yakmaktan çekinmeyeceğini ifade etmektedir. Böylece, kısıtlı imkanlar karşısında dahi misafire verdiği önemi vurgulamaktadır.

Ebu'n-Necm'in kasîde türündeki yetkinliğini ortaya koyan bir diğer rivayete göre, Abdülmelik b. Mervân veya Süleyman b. Abdülmelik döneminde düzenlenen bir edebî yarışmaya aralarında Ferezdak (öl. 114/732) ve Ebu'n-Necm'in de bulunduğu bir grup şair katılır. Halife, şairlerden

⁸² Şatırlardaki bazı farklı ifadeler için bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 470-472.

⁸³ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 91.

⁸⁴ Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, 3/72; İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/125; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/45.

⁸⁵ Merzübânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 221; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/43.

⁸⁶ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 151.

sabaha kadar gerçekçi övgüler içeren *fahr* temalı bir şiir yazmalarını ister ve kazanana bir câriye vadeder. Bunun üzerine diğer şairler, Ebu'n-Necm'in recez vezniyle yazacağı şiirlerde kendilerine üstünlük sağlayacağını belirterek itirazlarını dile getirirler. Ebu'n-Necm de yalnızca recez şairi olmadığını kanıtlamak için klasik kasîde formunda bir şiir yazar ve sabahleyin halifeye sunar.

41 beyitten oluşan bu kasîde aşağıdaki beyitlerle başlamaktadır.⁸⁷

- 1 عَلِقَ الْهُوَى بِحَبَائِلِ الشَّعْنَاءِ وَالْمَوْتُ بَعْضُ حَبَائِلِ الْأَهْوَاءِ
2 لَيْتَ الْحِسَانَ إِذَا أَصْبَحَ قُلُوبَنَا بِالْدَّاءِ، جُدْنَ بِنِعْمَةٍ وَشَفَاءِ

1- Aşk, dağınık saçlı (sevgilinin) tuzaklarına düştü; oysa ölüm de aşkların tuzaklarından biridir.

2- Keşke güzel kadınlar, kalplerimize dert olduklarında, çokça iyilik ve şifa da sunsalar. (Kâmil)⁸⁸

Şiirine devam eden Ebu'n-Necm, soyundan gelenlerin kahramanlıklarını konu edinen şu beyitleri okuduğunda, Halife onun söylediklerinin doğruluğunu sorgulamıştır:

- 1 قَوْمٌ إِذَا نَزَلَ الْقَطِيعُ حَمَلُوا حُسْنَ الثَّنَاءِ، وَأَعْظَمَ الْأَعْبَاءِ عِشْرُونَ، وَهُوَ يُعَدُّ فِي الْأَحْيَاءِ
2 عُدُّوا كَمَنْ رَبَعَ الْجَيْوشَ لَصْلِبِهِ⁸⁹

1- Onlar, büyük bir musibet indiğinde hem güzel övgüyü hem de en büyük sorumlulukları üstlenen bir kavimdir.

2- Onlar, ganimetten dörtte bir pay alan bir komutan gibi sayılır; içlerinden yirmi kişi kendi soyundandır, hepsi de hayatta olanlar arasından hesaba katılmaktadır. (Kâmil)⁹⁰

Bu esnada Ferezdak, şiirdeki kahramanlardan on altısını tanıdığını, ayrıca Ebu'n-Necm'in soyundan dört kişinin de benzer kahramanlıklar sergilediğini belirtmiştir. Halife, bu beyanı yeterli delil kabul etmiş ve Ebu'n-Necm'i yarışmanın galibi ilan ederek vadettiği ettiği câriyeyi ona takdim etmiştir.⁹¹ Bu rivayet, Emevîler döneminde şiir ve edebiyatın saray kültüründeki önemini ve yöneticilerin şairler arasındaki edebî rekabeti nasıl teşvik ettiğini göstermektedir.

Nitekim o dönemde şairler maddi kazanç ve toplumsal itibar için edebî toplantılara katılırken, halifeler ve valiler şiire ve şairlere değer verip onları desteklemiş, böylece bu toplantılar, yöneticiler ve ilim erbabının da katıldığı etkinliklere dönüşmüştür.⁹² Özellikle Hişâm b. Abdülmelik'in, Ebu'n-Necm'in şiirlerine hayranlık duyduğu ve evinin avlusunda halka açık bir meclis kurarak ondan şiir okumasını istediği rivayet edilmektedir.⁹³

Bir başka rivayet göre Ebu'n-Necm, diğer şairlerle birlikte Halife Hişâm'ın huzuruna çıkar. Halife, şairlerden develerin suya götürülüp getirilmesini betimlemelerini ister. Ebu'n-Necm, şiirini

⁸⁷ Kasîdenin tamamı için bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 52-58.

⁸⁸ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 52.

⁸⁹ Bu satır, *el-Eğânî*'de رَبَعَ الْجَيْوشَ لَصْلِبِهِ şeklinde geçmektedir. bk. İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/123; Fakat doğrusunun İbn Düreyd'in (öl. 321/933) de konuyu açıkladığı üzere عُدُّوا كَمَنْ رَبَعَ الْجَيْوشَ لَصْلِبِهِ şeklinde olduğu belirtilmektedir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 345; Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 459, dip. 35.

⁹⁰ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 57.

⁹¹ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, 2/751; İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/122-123.

⁹² İsmail Erken, "Emevî Dönemi Şiir Eleştirisine Genel Bir Bakış", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (Şubat 2024), 1161.

⁹³ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 251.

okurken güneşi, şaşı bir göze benzetmeyi düşünür; ancak Halife Hişâm'ın gözündeki şaşılığı hatırlayarak duraksar. Halifenin ısrarı üzerine Ebu'n-Necm, كَعَيْنِ الْأَحْوَلِ / şaşı bir göz gibi⁹⁴ ifadesini kullanarak beyti tamamlar. Bu ifade, Halife tarafından kişisel bir ima olarak algılanır ve şairin idamını ve Rûsâfe'den sürülmesini emreder. Fakat ileri gelenlerin araya girmesiyle hayatı bağışlanır. Olay sonrası şairin geçimini yemek artıklarıyla sağladığı, geceleri mescitlerde barındığı rivayet edilir. Onu tanıyan bazı kişilerin zaman zaman yemek ihtiyacını karşıladığı da belirtilir. Bir süre sonra Halifenin sohbet edebileceği coşkun ve fasîh bir bedevi şair istemesi üzerine bir mescitte rastlanan Ebu'n-Necm, yeniden saraya götürülür. Halife onu tanır, kendisiyle sohbet eder ve irticâlen söylediği şiirlerini dinler.⁹⁵ Bu olay, şairlerin siyasal baskı altında olduklarını ve bazı Emevî yöneticilerinin eleştirel ifadelerle karşı tahammülsüzlüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Halife Hişâm'ın şairle yeniden görüşmesi ve onun şiirlerini dinlemesi, edebî ve kültürel sohbetlere verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

3. Divanı ve Şiir Temaları

Ebu'n-Necm el-İclî'nin divanı hem klasik hem de modern dönemde, ilim ve araştırma çevrelerinde çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Nitekim şairin vefatından yaklaşık bir asır sonra divanı ilk kez İbnü's-Sikkât (öl. 244/858) tarafından derlenmiştir.⁹⁶ Ardından Sükkerî (öl. 275/888)⁹⁷ bu divanı ikinci kez, daha kapsamlı ve titiz bir şekilde yeniden toplamıştır.⁹⁸ Ancak bu iki derlemeye ait nüshalar günümüze ulaşmamıştır.

Modern dönemde, Ebu'n-Necm'in divanı ilk kez 1981 yılında Riyad'da Alâeddin Âğâ tarafından, yazma nüshalar yerine çeşitli klasik kaynaklardaki recez şiirlerine dayanılarak yayımlanmıştır. Ancak Muhammed Yahyâ Zeynuddîn gibi bazı araştırmacılar, rivayet farklılıklarının ve klasik şerhlerin dikkate alınmamasının yanı sıra beyitlerin kaynaklarının ayrıntılı biçimde belirtilmemesi nedeniyle bu çalışmayı eleştirmiştir. Zeynuddîn, söz konusu eksiklikler üzerine Abdül-İlâh Nebhân'ın, beyitleri tamamlamak ve bazı tashihlerde bulunmak amacıyla bir makale kaleme aldığını belirtmiştir.⁹⁹ Bu çalışmada Ebu'n-Necm'e ait daha önce yayımlanmamış birçok receze yer verilmiştir.¹⁰⁰

1988'de Ömer Ahmed Halîl Hasan, Beyrût Saint Joseph Üniversitesi'nde *Ebu'n-Necm el-İclî: Ahbâruhû ve Eş'âruh* başlıklı¹⁰¹ doktora çalışmasını tamamlamıştır. Bu tezin, Ebu'n-Necm'in şiirlerini sistematik biçimde derlediği ancak bazı nispet sorunları barındırdığı nakledilmektedir.¹⁰² Sonraki yıllarda Muhammed Edîb Abdülvâhid Cumrân, önceki çalışmalarda yer almayan beyitleri içeren bir

⁹⁴ Şiirin ilgili kısmı için bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 359.

⁹⁵ Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, 3/71; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/269-270; İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/124; Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/317.

⁹⁶ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994), 6/398.

⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 193.

⁹⁸ Cumrân, "Ebu'n-Necm el-İclî", 27-28.

⁹⁹ Zeynuddîn, "Havle Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî", 195.

¹⁰⁰ bk. Nebhân, "Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî İstidrâk ve Ta'lik", 255-287.

¹⁰¹ Arslan, "Ebü'n-Necm el-İclî", 10/338.

¹⁰² Cumrân, "Ebu'n-Necm el-İclî", 31-32.

makale daha yayımlanmıştır.¹⁰³ Jaakko Hämeen-Anttila ise 1993 yılında Helsinki’de şairin yalnızca kasîde türü şiirlerinden oluşan bir divanını neşretmiştir.¹⁰⁴ Ardından Muhammed Yahyâ Zeynuddîn, söz konusu iki tamamlayıcı çalışmada yer almayan bazı recez beyitlerini ve açıklamaları içeren yeni bir müstedrek makale kaleme almıştır.¹⁰⁵

Son olarak, Ebu’n-Necm’in divanına dair bütün bu çalışmaları karşılaştırmalı olarak değerlendiren ve daha önce yayımlanmış şiirleri de ihtiva eden kapsamlı bir çalışma daha yapılmıştır.¹⁰⁶ Muhammed Edîb Abdülvâhid Cumrân tarafından hazırlanan bu çalışma, 152 beyitlik 23 kasîde ile 1982 meştûrdan oluşan 90 urcûzeyi kapsar; ancak bunlar, şairin şiirlerinin sadece bir kısmıdır. Kaybolmuş veya farklı kaynaklarda dağınık halde bulunan pek çok şiirinin varlığı muhtemeldir.¹⁰⁷

Bu bağlamda, Ebu’n-Necm’in divanında en belirgin şekilde vâsf temasının öne çıktığı, bunun yanı sıra medh, hicv, fahr, hikmet ve nadiren risâ¹⁰⁸ gibi temaların da farklı beyitlerde yer aldığı görülmektedir.

3.1. Vâsf

Vâsf, bir varlığın durum ve niteliklerini sözlü anlatımla aktarmaktır.¹⁰⁹ İbn Reşîk el-Kayrevânî’ye göre Arap şiirinin büyük bir kısmı vâsf kapsamındadır. Teşbihle ilişkili olsa da ondan farklıdır; vâsf, hakikate, teşbih ise mecaz ve temsile dayanır.¹¹⁰ Vâsf, hayâlî ve hissî olarak iki türe ayrılır. Hayâlî vâsf, teşbih ve istiareye dayanır ve betimlenen unsuru hafızadan yeniden hatırlatmayı amaçlar. Hissî vâsf ise betimlenen unsurun doğrudan tasvir edilmesidir ve hayâlîye göre daha etkili, nitelikli, nadir ve daha güç bir anlatım biçimi olarak kabul edilmektedir.¹¹¹

Arap edebiyatı literatüründe vâsf yerine, nadiren tasvir de kullanılmıştır.¹¹² En nitelikli vâsf, tasvir edilen varlığın daha çok yönünü kapsayıp okuyucunun zihninde canlı imge oluşturanıdır.¹¹³ İbn Reşîk el-Kayrevânî, vâsfın en etkili biçimini, işitilen unsuru görsel bir tasvire dönüştüren anlatım olarak tanımlar.¹¹⁴ Şairler, özellikle çöl unsurları ve develer başta olmak üzere, doğal çevreyi ayrıntısıyla tasvir etmişlerdir. Bu betimlemelere, çoğunlukla gazel ve teşbîb temalı dizelerden sonra yer verilmiştir.¹¹⁵ Edebî değerlendirmelere göre Ebu’n-Necm el-‘İclî’nin şiirlerinde

¹⁰³ bk. Cumrân, “el-Müstedrek es-Sânî ‘alâ Dîvânî Ebi’n-Necm el-‘İclî”, 281-309.

¹⁰⁴ Hämeen-Anttila, *Dîwân of Abū’n-Nağm*, 6.

¹⁰⁵ bk. Zeynuddîn, “Havle Dîvânî Ebi’n-Necm el-‘İclî”, 195-252.

¹⁰⁶ bk. Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 33-44.

¹⁰⁷ Cumrân, “Ebu’n-Necm el-‘İclî”, 21.

¹⁰⁸ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 336.

¹⁰⁹ Kudâme b. Ca’fer, *Nakdû’s-Şi’r*, 41.

¹¹⁰ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, 2/294.

¹¹¹ Ferrûh, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî*, 1/81.

¹¹² Hüseyin Elmalı, “Tasvir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/135.

¹¹³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-‘Askerî, *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: el- Mektebetü’l-‘Unsurîyye, 1419), 128.

¹¹⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, 2/295.

¹¹⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî: el-‘Asru’l-Câhilî* (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1960), 1/214.

en başarılı olduğu tema vâsıftır. Bu şiirlerde; deve,¹¹⁶ at,¹¹⁷ aslan,¹¹⁸ leopar,¹¹⁹ yaban öküzü¹²⁰ ve deve kuşu¹²¹ gibi hayvanlar; tabiat,¹²² nehir,¹²³ yağmur,¹²⁴ bulut,¹²⁵ ve güneş¹²⁶ gibi doğa unsurları; bakraç,¹²⁷ mancınık¹²⁸ ve mızrak¹²⁹ gibi araç gereçler; câriye,¹³⁰ kadın,¹³¹ sevgili,¹³² çoban,¹³³ avcı,¹³⁴ yaşlılık¹³⁵ ve sarhoşluk¹³⁶ gibi insana dair konular ayrıntılı biçimde tasvir edilmektedir.

Şair, aşağıdaki beyitlerde aslanın öfkesini, gözlerini kor ateşine benzeterek aktarmaktadır. Ardından edebî rakibi el-‘Accâc’a seslenerek bu yırtıcı aslanın ona saldırabileceğini ima eder ve aslanın vahşiliğini, dişleri arasındaki avını tasvir ederek gösterir.

كَالْجُمُرَيْنِ جِلَّتَا لِتَنْفُسَا	1 كَأَنَّ عَيْنَيْهِ إِذَا أَحْمَوْسَا
أَخْشَى عَلَيْكَ الْأَسَدَ الْكَرَّوسَا	2 إِيَّاكَ أَنْ تَطْرُفَ، أَوْ تُعْسِعِسَا
بَيْنَ صَبْيِي لَحْيِهِ مُجْرَفَسَا	3 كَأَنَّ كَبْشًا سَاجِسِيًّا أَغْبَسَا

1- Kızdığı anda sanki gözleri, alev almak için kıpırdayan iki kor gibi olur.

2- Sakın göz kırpma ya da karanlıkta dolaşma! İri başlı aslanın sana (saldırmasından) korkuyorum.

3- Sanki koyu beyaz ve gri yünlü bir koç, aslanın iki çenesi arasında yakalanmış bir halde... (Recez)¹³⁷

Şair, aşağıdaki beyitlerde de câriye bir şarkıcıyı tasvir etmekte ve ondan muallaka şairlerinden İmruülkays (öl. 540 dolayları) ile ‘Amr b. Külsûm’ün (öl. 584/600) bir şiirini terennüm etmesini istemektedir.

بِعُضِّ الَّذِي عَنَى إِمْرُؤُ الْقَيْسِ، أَوْ عَمْرُو	1 تَعْنَى، فَإِنَّ الْيَوْمَ يَوْمٌ مِنَ الصَّبَا
وَتَرَفَّعَ صَوْتًا فِي أَوَاخِرِهِ كَسْرُ	2 فَظَلَّتْ تُعْنَى بِالْعَبِيطِ، وَمَيْلِهِ

1- Şarkı söyle, çünkü bugün gençlik günlerinden bir gündür. İmruülkays veya ‘Amr b. Külsûm’ün söylediği (şiirlerden) biriyle.

¹¹⁶ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 142, 147, 305, 436.

¹¹⁷ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 193, 205-206, 312, 314, 317.

¹¹⁸ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 274.

¹¹⁹ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 106.

¹²⁰ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 270.

¹²¹ Bu şiir, şairin divanındaki en uzun tardıyyât (avcılık) konulu şiiridir. bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 60-75.

¹²² bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 215, 313, 415.

¹²³ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 403.

¹²⁴ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 50.

¹²⁵ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 141.

¹²⁶ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 293.

¹²⁷ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 277.

¹²⁸ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 114-115, 230.

¹²⁹ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 310.

¹³⁰ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 190, 239, 245.

¹³¹ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 227, 311, 380, 431.

¹³² bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 201-202, 308.

¹³³ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 435.

¹³⁴ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 390.

¹³⁵ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 155, 250.

¹³⁶ bk. Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 268.

¹³⁷ Ebu’n-Necm el-‘İclî, *Dîvân*, 229.

2- Böylece şarkıcı, hevede¹³⁸ şarkı söylemeye koyuldu. Onun (hevedecin) eğilmesiyle birlikte, sesini yükseltiyor, sonlarında (hevedecin doğrulmasıyla) da sesini alçaltıyordu. (Tavîl)¹³⁹

Aşağıdaki şiir ise atlâl¹⁴⁰ kapsamında olup Ebu'n-Necm'in terkedilmiş eski yurtlarındaki harabelere bakarak geçmişe duyduğu özlemi dile getirir. Şair, zaman ve doğa etkisiyle, bir zamanlar burada yaşamış insanların izlerinin silindiğini, geriye yalnızca kazan küllerinin ve altındaki taşların kaldığını tasvir etmektedir. Bu taşların karşılıklı olarak duruşunu ise insanların bir araya gelip fısıldaşarak sohbet etmelerine benzetmektedir.

1 هَلْ تَعْرِفُ الْأَطْلَالَ بِالْحَوِيِّ؟ جَرَّهَا مُرَجِزُ الْوَسْمِيِّ
2 مِنَ الثَّرْيَاءِ، وَمِنَ الدُّلِيِّ لَمْ يَبْقَ مِنْ أَسِيَّهَا الْعَامِيِّ
3 عَيْرُ رَمَادِ الْقِدْرِ وَالْأَنْفِيِّ مُقْتَبَلَاتِ قَعْدَةِ النَّجِيِّ

1- Havî'deki¹⁴¹ yıkıntıları biliyor musun? Onları, bahar yağmuruyla dolu bulutlar aşındırdı.

2- Süreyya ve kova takım yıldızlarından (yağan yağmurlar). Kalmadı hiçbir şey geride o yıkıntıların bilinen izlerinden.

3- Kazanların altındaki küller ve ocak taşlarından başka. (Sanki o taşlar) da karşılıklı oturmuş, birbirleriyle sessizce dertleşiyordu. (Recez)¹⁴²

Şair, aşağıdaki beyitlerde geleceğe dair umudunu, hayatındaki karmaşanın sona erip işlerin yoluna girdiği bir sabaha uyanma arzusu üzerinden sembolize ederek işler. Bu arzusunu, çölde asil ve süratli bir deveyle yola çıkma metaforuyla simgeler.

1 يَا لَيْتَ شِعْرِي، وَالْمَيِّ لَا تَنْفَعُ هَلْ أَعْدُونَ يَوْمًا وَأَمْرِي مُجْمَعُ
2 وَخَتَّ رَحْلِي زَفْيَانٌ مَيْلَعُ خَرَفٌ إِذَا مَارَ جَرَّتْ تَبَوُّعُ

1- Keşke bilsem, (ama) temennilerin bir faydası yok! (Acaba) bir gün uyanır mıyım, işlerim yoluna girmiş olarak?

2- Ve semerimin altında, süratli Zefeyân bir deve (olsa). (O deve) bir harf gibidir, yürüdüğünde izler bırakarak ilerler. (Recez)¹⁴³

3.2. Medh

Medh, bir kişiyi cömertlik, istenilmeden önce verme, cesaret, sabır, atılganlık, akıl, doğruluk, vefa, sadakat, tevazu, kanaatkârlık, iffet, şükür, şefaât, özür dileme ve teveccüh kazanma gibi övgüye değer ahlaki faziletlerle nitelemeyi ifade eder.¹⁴⁴ Bu bağlamda gerçek övgü, kişinin zâtî

¹³⁸ Kadınların oturması için devenin üzerine bağlanan tahtirevan/mahfe.

¹³⁹ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 190.

¹⁴⁰ Atlâl, sevgilinin ardından geriye kalan taşları, toprağa kazınmış izleri, harap evleri ve yemek pişirilen ocakları anlatan şiirlerdir. Câhiliye şairi için bu tür şiirler, sevgilinin hatırasını, yaşadığı yurdu, geçmişini, varlığını ve umudunu simgelemektedir. bk. Mustafa İbiş, "Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın Şiirinde Atlâl Sembolü", *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)* 8/1 (Mart 2025), 302.

¹⁴¹ O dönemdeki bir yer ismi.

¹⁴² Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 477.

¹⁴³ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 251.

¹⁴⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1342/1924), 3/173.

faziletlerine dayanır; fiziksel özelliklere yönelik övgü ise ahlaki değerlerle ilişkilendirilmedikçe hakiki kabul edilmez.¹⁴⁵ Ebu'n-Necm el-İclî, medh temasında başta Hişâm b. Abdülmelik olmak üzere,¹⁴⁶ Emevî hanedanı,¹⁴⁷ Abdülmelik b. Mervân,¹⁴⁸ Haccâc b. Yûsuf,¹⁴⁹ Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî,¹⁵⁰ el-Kâsım b. Subeyh,¹⁵¹ bazı halifeler¹⁵² ve şahısları¹⁵³ övmüştür.

Ebu'n-Necm, aşağıdaki şiirinde medh ve vasf temalarını bir arada işlemektedir. Şair, Halife Süleyman b. Abdülmelik'i överken, aynı zamanda ona ulaşmada zorlu bir yolculuğu betimler ve bir deveye seslenerek onu halifeye yönlendirir.

1	يَا نَاقَ سِيرِي عَنقًا فَسِيحًا	إِلَى سُلَيْمَانَ، فَتَسْرِيحًا
2	وَمَهْمَهُ تَحْسِبُهُ مَكْسُوحًا	يُطَوِّحُ الْهَادِي بِهِ تَطْوِيحًا
3	إِذَا عَلَا دَوِيُّهُ الْمَنْدُوحَا	

1- Ey deve! Hızlı ve geniş (adımlarla) yürü. Süleyman'a doğru, ki orada feraha erelim.

2- Nice ıssız çölden (geçiyoruz ki), sen onu süpürülmüş sanırsın. (Bu ıssız çöl), ona aşına olan rehberi bile şiddetle savurur (yönünü şaşırtır).

3- Ne zaman ki onun uğultusu, uçsuz bucaksız sahralarda yükselse... (Recez)¹⁵⁴

Aşağıdaki beyitlerde ise Ebu'n-Necm, Hişâm b. Abdülmelik'in cömertliğini mecaz yoluyla, herkesin içebileceği bir denize benzeterek övmektedir. Ardından halifenin soyunu, sağlamlığı ve köklülüğüyle bilinen neb'a ağacına ve Mekke'nin geniş ve bereketli topraklarına benzeterek onun asil ve geniş nesebine vurgu yapar.

1	بَحْرُ هِشَامٍ، وَهُوَ ذُو فِرَاضٍ	بَيْنَ فُرُوعِ النَّبْعَةِ الْعَضْغَاضِ
2	وَسَطَ بِطَاحِ مَكَّةَ الْإِرَاضِ	فِي كَلِّ وَادٍ وَاسِعِ الْمُفَاضِ

1- Hişâm'ın denizi, ki onun çokça içme yeri vardır. Taze ve suya doymuş neb'a ağacının dalları arasında.

2- Mekke'nin düz ve engin arazilerinin ortasında. Her bir geniş ve taşkın vadide. (Recez)¹⁵⁵

3.3. Hicv

Hicv, medihdeki övgü niteliklerinin hedef kişiden çıkarılması ve bunun yerine, onun soyluluk eksikliği, kabile mensubu azlığı, korkaklık ve cimrilik gibi sıfatlarla lekelenmesi olarak tanımlanır.¹⁵⁶ Bu yönüyle hicv, medhin zıddı olarak değerlendirilir. Suçlamalarda, söz konusu karışt unsurlarının

¹⁴⁵ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Nakdü's-şî'r* (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302), 71-72.

¹⁴⁶ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 82, 84, 239, 437.

¹⁴⁷ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 235-236.

¹⁴⁸ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 300.

¹⁴⁹ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 281.

¹⁵⁰ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 405.

¹⁵¹ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 192, 447.

¹⁵² bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 383.

¹⁵³ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 468, 476.

¹⁵⁴ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 123.

¹⁵⁵ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 242.

¹⁵⁶ Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/83.

artması, hicvin etki gücünü de artırır.¹⁵⁷ Hicvin en geçerli biçimi, onur yoksunluğu, cimrilik ve kötülük gibi ahlaken uygun bulunmayan niteliklere dayalı eleştirilerden oluşur.¹⁵⁸ Buna karşılık fiziki veya çevresel kusurları hedef alan hicv ise daha zayıf kabul edilmektedir.¹⁵⁹ Ebu'n-Necm, hicivlerinde başta eşi Kılâbe olmak üzere,¹⁶⁰ Yezîd b. Mühelleb (öl. 102/720),¹⁶¹ Benî Temîm¹⁶² ve bazı kişileri¹⁶³ eleştirmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde Ebu'n-Necm'in büyük olasılıkla eşi Kılâbe'yi hicvettiği, halife saraylarındaki câriyelerden birini de övdüğü görülmektedir. Şairin diğer şiirlerinden, eşiyle süregelen bir anlaşmazlık içinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁴ İlk beyitte, câriyeyi kaliteli bir hurma türü olan Acve'ye, eşini ise çekirdekli ve tatsız bir kabağa benzetmektedir. İkinci beyitte, câriyeyi makbul et türleriyle nitelerken, eşini kuşların midelerindeki taşlığa benzeterek değersizleştirmiştir.

1 لَوْ كُنْتُمْ تَمْرًا لَكَانَتْ عَجْوَةً وَلَكُنْتِ مِنْ ذَاكَ الْأَقْتَرِ عِذِّي النَّوَى
2 أَوْ كُنْتُمْ لَحْمًا لَكَانَتْ كِبْدَةً وَالْمَمْنَتَيْنِ، وَكُنْتِ لَاقِطَةً الْحَصَى

1- Eğer siz ikiniz bir hurma olsaydınız, O (Câriye), bir Acve hurması olurdu. Sen ise çekirdekli küçük bir kabak olurdun.

2- Eğer siz ikiniz bir et olsaydınız, O (Câriye), bir karaciğer ve antrikot olurdu. Sen ise (kuşların yedikleri taşları) topladığı bir taşlık olurdun. (Kâmil)¹⁶⁵

Ebu'n-Necm bu beyitlerde saç, diş ve ömür gibi semboller üzerinden muhtemelen eşini hicvetmektedir. Karşılaştırmalar yoluyla, güzellik ve gençlik gibi olumlu niteliklere sahip birini tercih etmemenin pişmanlığını, hiciv üslubuyla aktarmaktadır. Son beyitte ise bu hatasını, Müslüman iken Hristiyan olan bir kişinin yanlış seçimine benzetmektedir.

1 أَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَأْسًا أَرْعَا وَبِالْثَّنَائَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرَا
2 وَبِالطَّوِيلِ الْعُمَرِ عُمَرًا حَيْدَرًا كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا

1- Aldım başı gür saçlı yerine, seyrek olanı; parlak dişleri yerine, damağı olanı.

2- Uzun ömürlü yerine, kısa ömrü olanı. Hristiyanlığı seçtiğinde Müslüman birinin (din değiştirme) alışverişi gibi. (Recez)¹⁶⁶

3.4. Fahr

Fahr, medhiye türü kapsamında değerlendirilen ve şairin kendisini ya da mensubu olduğu kabileyi; iffet, akıl, bilgi, soyluluk, kalabalık nüfus, cesaret ve cömertlik gibi niteliklerle övdüğü bir edebî türdür.¹⁶⁷ Câhiliye döneminde fahr, kabilecilik anlayışı ve zorlu çöl yaşamının bir yansıması

¹⁵⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r*, 30.

¹⁵⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, 104.

¹⁵⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r*, 73.

¹⁶⁰ bk. Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 256, 430, 445.

¹⁶¹ bk. Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 411.

¹⁶² bk. Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 165, 212.

¹⁶³ bk. Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 175, 467.

¹⁶⁴ Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 459, dip.

¹⁶⁵ Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 459.

¹⁶⁶ Ebu'n-Necm el-'İclî, *Dîvân*, 178.

¹⁶⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, 131; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/83.

olarak değerlendirilir. Bu sert hayat koşulları, kişilerde güç, katılık ve dayanıklılık gibi özelliklerin gelişmesini sağlamış ve bu nitelikler, fahr ve hamâse türü şiirlerde tezahür etmiştir.¹⁶⁸ Ebu'n-Necm el-İclî, fahr temalı şiirlerinde genellikle hem kendisiyle¹⁶⁹ hem de kabilesiyle¹⁷⁰ övünmüştür.

Ebu'n-Necm, övgü amacıyla kaleme aldığı aşağıdaki beyitlerinde, sıkıntı ve dar boğaz anlarında insanların kendisine yöneldiğini ifade etmektedir. Ayrıca recez şiirindeki üstünlüğünü vurgulayarak kendi ölümünden sonra bu türün devam ettirilemeyeceğini ileri sürmektedir.

- 1 أَنَا أَبُو النَّجْمِ إِذَا شُدَّ الْحِجْرُ
وَأَجْتَمَعَ الْأَفْدَامُ فِي ضَيْقٍ أَرْزُ
- 2 تَقْنَى - إِذَا مُتُّ - أَفَانِيَنَّ الرَّجْرُ

1- Ben, kemerlerin sıkıldığı anlarda (insanların sığındığı) Ebu'n-Necm'im. Ayaklar, dar bir yerde ve sıkışıklık içinde toplandığında da.

2- Ben ölünce, recez şiirinin bütün türleri de yok olup gidecektir. (Recez)¹⁷¹

Ebu'n-Necm, aşağıdaki beyitlerde şiirlerinin özgünlüğünü ve tanınmış olduğunu vurgulamaktadır. Şiir yeteneğini Allah'ın lütfu olarak değerlendirilerek gönlündeki derin manalara ve bunların etkileyici yönüne dikkat çekmektedir. Uykusunda dahi ilham halinde olduğunu mecazen, cinlerle ıssız çölde dolaşmak şeklinde ifade etmektedir.

- 1 أَنَا أَبُو النَّجْمِ، وَشِعْرِي شِعْرِي
لِلَّهِ دَرِي مَا أَجَزَّ صَدْرِي
- 2 مِنْ كَلِمَاتٍ بَاقِيَاتِ الْحَرِّ
تَنَامُ عَيْنِي، وَفُؤَادِي يَسْرِي
- 3 مَعَ الْعَفَارِيتِ بِأَرْضٍ قَفْرِ

1- Ben Ebu'n-Necm'im, şiirim de (yegane bilinen meşhur) şiirimdir. Muvaffakiyetim yalnızca Allah'tandır. İçimde ne kadar gizli,

2- Geriye kalan samimi sözlerden var. Gözüm uyur ama gönlüm yol alır,

3- Cinlerle beraber ıssız bir çölde.

3.5. Hikmet

Hikmet; akıl, deneyim ve hayat tecrübesine dayanan; zihinlerce kabul gören, gönülleri teskin eden, ruh ve duyguların yöneldiği genel geçer bir hüküm içeren, özlü, doğru ve etkileyici sözlerdir.¹⁷² Câhiliye kasîdelerinde dağınık halde görülen bu tür, zamanla uzun kasîdelerin yazıldığı müstakil bir edebî forma dönüşmüştür. Hikmet teması; nasihat, doğruya yönlendirme ve dini öğüt amacı taşır.¹⁷³ Bu yönüyle, insanın olgunlaşma sürecinde edinmesi gereken erdemleri ve ölüm karşısındaki çaresizliğini yansıtan, hayat tecrübelerine dayalı ibret niteliğindeki sözleri içerir.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Fâhûrî, *el-Câmi' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 140-141.

¹⁶⁹ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 161.

¹⁷⁰ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 54, 162, 207, 288, 420.

¹⁷¹ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 226.

¹⁷² Abdullâh Abdülcebbar - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatu'l-edebi fî'l-Hicâz fî 'Asri'l-Câhili* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980), 259.

¹⁷³ Sirâcüddîn Muhammed, *el-Hikmet fî'ş-şi'ri'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'r-Râtib el-Câmi'iyye, ts.), 5.

¹⁷⁴ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 76.

Ebu'n-Necm el-İclî, hikmet temalı şiirlerinde ölüm,¹⁷⁵ hayatın geçiciliği,¹⁷⁶ zaman,¹⁷⁷ iffet,¹⁷⁸ dua¹⁷⁹ ve cennet¹⁸⁰ gibi konuları işlemiştir.

Ebu'n-Necm, yaşlılık temasını işlediği beyitlerde, Süleymâ adındaki bir kadının, yaşlılığı kusur saymasına karşılık, bu durumu kendisine kazandırdığı itibar ve hitabet gücüyle ilişkilendirir. Böylece yaşlılığa olumlu yaklaşırken, muhatabının bakış açısını da eleştirir.

1	قَالَتْ سُلَيْمَى: أَنْتَ شَيْخٌ أَنْزَعُ	فَقُلْتُ: مَا ذَاكَ؟ وَإِنِّي أَصْلَعُ
2	ثُمَّ حَسَرْتُ عَنْ صَفَاءٍ تَلْمَعُ	فَأَقْبَلْتُ قَائِلَةً تَسْتَرْجِعُ:
3	مَا رَأْسُ ذَا إِلَّا جَبِينٌ أَجْمَعُ	تُؤَسِّسُهُ دَائِرَةٌ لَا تَفْرَعُ
4	عِنْدَ اللَّقَاءِ، وَحَطِيبٌ مُصَفَّعُ	

1- Süleymâ bana “Sen, saçları dökülmüş bir ihtiyarsın.” dedi. Ben de: “Bunda ne var? Zira ben kelim.” diye karşılık verdim.

2- Sonra, parlayan bir taş gibi (kafamdan) örtüyü kaldırdım. Bunun üzerine Süleymâ, söylenerek hayretle şöyle dedi:

3- Bu kafa, tamamen bir alından ibaret! (Ebu'n-Necm de): (Oysa) başının üstünde kalan daire (şeklindeki saçlar), ona güven verir, korkutmaz.

4- Karşılaştığın zaman ise (O kişi) güçlü belâgata sahip etkili bir hatiptir. (Recez)¹⁸¹

Şair, aşağıdaki beyitte ise insanın yaşama arzusunu, ömrünü uzatma isteğiyle ilişkilendirirken, ölümün bu beklentiyi geçersiz kılan kaçınılmaz bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır.

1	كُلُّنَا يَأْمَلُ مَدًّا فِي الْأَجَلِ	وَالْمَنَائِيَا هِيَ آفَاتُ الْأَمَلِ

1- Hepimiz, ömrümüzün uzamasını ümit ederiz. Ölümün ise bu ümidin önündeki felaketlerdir. (Recez)¹⁸²

Sonuç

Ebu'n-Necm el-İclî, Emevî dönemi Arap edebiyatında özellikle recez türündeki şiirleriyle öne çıkan önemli bir şairdir. Asıl adı Fadl b. Kudâme olup Benî 'İcl kabilesine mensuptur. Bu kabile Basra ile Kûfe arasında yer alan çöl bölgesinde yaşamış, şair de burada doğup büyümüştür. Kesin olmamakla birlikte, doğum yılı 40/660, ölümü de 130/748 yılı civarındadır.

Ebu'n-Necm el-İclî'nin edebî kişiliği; Arap dилcilerinin değerlendirmeleri, muasırlarıyla edebî rekabeti, halk nezdindeki itibarı ve halifelerle kurduğu ilişkiler dikkate alındığında; onun dönemin önde gelen recez şairlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hem kasîde hem de recez türünde yetkinlik gösteren nadir şairlerden biri olarak değerlendirilebilir. Muasırı el-'Accâc ile şiir diyalogları, aralarındaki edebî rekabetin yanı sıra hiciv ve mizah kültürünün de geliştiğini göstermektedir. Ru'be b. el-'Accâc'ın, Ebu'n-Necm'i *Arapların Reccâzı* diye anması ve *Lâmiyye*

¹⁷⁵ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 77-78.

¹⁷⁶ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 148, 303, 427.

¹⁷⁷ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 312.

¹⁷⁸ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 381.

¹⁷⁹ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 409-410, 442, 463.

¹⁸⁰ bk. Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 442.

¹⁸¹ Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 250.

¹⁸² Ebu'n-Necm el-İclî, *Dîvân*, 292.

kasîdesini *Ümmü'r-Recez* olarak nitelendirmesi, onun dönemin edebî çevresi üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Özellikle *mirbed* adı verilen edebiyat meclislerinde diğer şairlerle atışmalarında onlara üstünlük sağlaması ve bazı beyitlerinin halk arasında yaygınlık kazanması, onun tanınan bir toplumsal figür haline gelmesine katkıda bulunmuştur. Hişâm b. Abdülmelik başta olmak üzere halifeler ve valilerle sohbetlerinde, irticâlen ve nüktedan beyitleriyle takdir toplamış, dönemin yöneticilerinin meclislerinde aranan bir şair haline gelmiştir.

Farklı dönemlerde derlenen divanında ise vâsf, medh, hicv, fahr ve hikmet temaları öne çıkmaktadır. Şairin özellikle öne çıktığı vâsf temasında; insan, doğa ve hayvanlara dair çeşitli betimlemelere yer verdiği görülmektedir. Medhiyelerinde halifeleri ve valileri överken; hicivlerinde toplumsal ve bireysel eleştirileri dile getirir. Fahr türü şiirlerinde yardımseverliğini ve edebî üstünlüğünü öne çıkarır. Hikmet içerikli beyitlerinde ise ölüm, yaşlılık ve hayatın geçiciliği gibi konuları işler. Divanındaki bazı beyitlerin bağlamlarından kopuk olması, şiirlerinden bir kısmının kaybolmuş olabileceğini düşündürmektedir. Bunun yanında, şairin şiirleri edebî olduğu kadar dilbilim açısından da değerlidir. Kullandığı nadir kelimeler ile tercih ettiği bazı nahvî ve sarfî üsluplar, klasik kaynaklarda şâhid olarak yer almıştır. Bu da onun Arap dili üzerindeki hakimiyetini ve şiirlerinin değerini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Ebu'n-Necm el-'İclî, recez türünün gelişmesinde öncü rol oynamış ve Emevî dönemi Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiş şairdir. Gerek muasır şairler gerekse Arap dili bilginleri tarafından bu alandaki yetkinliği nedeniyle övgüyle anılması, onun edebî değerini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu denli önemli bir şairin, özellikle ülkemizde akademik açıdan yeterince incelenmemiş olması, şiirlerinin daha kapsamlı ve derinlikli çalışmalarla ele alınmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Abdullâh - Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Kıssatu'l-edebi fi'l-Hicâz fî 'Asri'l-Câhilî*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1400/1980.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Kitâbu'l-Kavâfi*. thk. Ahmed Râtib en-Neffâh. Kâhire: Dâru'l-Emâne, 1974.
- Arslan, Ahmet Turan. "Ebü'n-Necm el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/338. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisânî'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1997.
- Bilgehan, İzzettin. "Arap Diline Can Veren Panayır: Mirbed". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (Haziran 2025), 185-206. <https://doi.org/10.18505/cuid.1624321>
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdu'l-Halîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cumrân, Muhammed Edîb Abdulvâhid. "el-Müstedrek es-Sânî 'alâ Dîvânî Ebi'n-Necm el-İclî". *Mecelletü Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdünî* 14/38 (Haziran 1990), 281-309.
- Cumrân, Muhammed Edîb Abdulvâhid. "Ebu'n-Necm el-İclî Hayâtuhû ve Şî'ruhû". *Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî*. mlf. Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme el-İclî. 3-44. Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1427/2006.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Câhilî*. 10 cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-İslâmî*. 10 cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-III: Emevîler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-Me'âcim el-'Arabiyye*. trc. Muhammed Selîm en-Na'imî. 11 Cilt. Irak: Vizâretü's-Sekâfiyye el-İ'lâm, 1982.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn. *el-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs. 25 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Ebu'n-Necm el-İclî, el-Fadl b. Kudâme. *Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-İclî*. thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân. Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1427/2006.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Dâiratü'l-Ma'ârif el-Osmaniye, 1384/1964.
- Elmalı, Hüseyin. "Tasvir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Erken, İsmail. "Emevî Dönemi Şiir Eleştirisine Genel Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (Şubat 2024), 1158-1171. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1440019>
- Eserî, Behcet. "Târîhu Nüşû'i'r-Recez ve Tetavvurih: Urcûzetü Ebi'n-Necm el-İclî". *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-'Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 385-394.
- Eserî, Behcet. "Ümmü'r-Recez". *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-'Arabî* 8/7 (Temmuz 1928), 472-479.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1981.
- Ğufeylî, Müsâ'id b. Muhammed. "Cumû'u't-Teksîr fî Dîvâni Ebi'n-Necm el-'İclî: Dirâse Sarfiyye Delâliyye". *el-Âdâbü li'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye* 6/3 (Eylül 2024), 340-385.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. *Dîwân of Abû'n-Nağm: Materials for the Study of Rağaz Poetry I*. Helsinki: Studia Orientalia, 1993.
- İbiş, Mustafa. "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Şiirinde Atlâl Sembolü". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)* 8/1 (Mart 2025), 300-313.
<https://doi.org/10.37999/udekad.1625899>
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumayha. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404/1983.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadân. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Kenzü'l-luğavî fî'l-leseni'l-'Arabî*. thk. August Haffner. Beyrût: el-Matba'atu'l-Kâsûlikiyye, 1903.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- İşnânadânî, Ebû Osman Saîd b. Hârûn. *Kitâbu me'âni's-şî'r*. Dimaşk: Matba'atu Terakkî, 1340/1922.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî. *Nakdû's-şî'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Mu'cemü's-şu'arâ*. thk. Fârûk Eslîm. Beyrût: Dâru Sâdır, 1425/2005.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *el-Müveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ' ale's-şu'arâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Muhammed, Sirâcüddîn. *el-Hikmet fî's-şî'ri'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'r-Râtib el-Câmi'iyye, ts.

- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-edeb*. thk. Mahmûd Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997.
- Nebhân, Abdu'l-Îlâh. "Dîvân-ı Ebi'n-Necm el-'İclî İstidrâk ve Ta'lik". *Mecelletü Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdünî* 11/32 (Haziran 1987), 255-287.
- Nüveyrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1342/1924.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût vd. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. by.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tuzcu, Kemal. "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı". *Nüşa* 12/35 (2012/2), 109-129.
- Üstün, Mahmut. "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 117-144. <https://doi.org/10.26650/jos.1057717>
- Yûnus, Abdu'l-Mun'im. "Ebu'n-Necm el-'İclî er-Râciz eş-Şâir". *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Menûfiyye* 4/1 (Ocak 1984), 91-125.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Zeynuddîn, Muhammed Yahyâ. "Havle Dîvânî Ebi'n-Necm el-'İclî". *Mecelletü Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdünî* 21/52 (Haziran 1997), 195-252.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Method of Individual Pension System (IPS)-Backed Consumer Financing in Participation Banking and Its Evaluation from a Fiqh Perspective

Yunus Akyüz^{1,a,*}

¹ Bitlis Eren University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law Bitlis/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 10/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "BES-Backed Personal Financing within the Context of Innovative Products and Services: An Evaluation from the Perspective of Participation Banking", orally delivered at the "3rd Karatay International Conference on Islamic Economics and Finance" held between 16-18 July 2025.

ABSTRACT

Throughout history, individuals have developed various methods to meet their financing needs. Among these, methods based on debt relationships, one of the most commonly used, have largely become interest-based with the emergence of conventional banking. However, for individuals sensitive to interest rates, this situation has increased the need for alternative financing models. As a result, interest-free banking - known in Türkiye as participation banking - has emerged, and interest-free financial instruments have been designed for use in this field. With the impact of technological advancements and digitalization, consumer habits have changed rapidly, leading to the diversification of individual needs and, consequently, an increased demand for cash. In this context, individuals who prefer interest-free financing methods have begun to seek cash not only for investment purposes but also to meet various personal needs such as education, healthcare, travel, and durable goods. Participation banks have developed various financing models to respond to these demands. Among these models, methods such as tawarruq, ijarah-based service financing, investment fund-based financing, and Individual Pension System (IPS)-backed consumer financing have stood out. Due to the defined scope of the study, the focus has been limited to the IPS-backed consumer financing model, in which individual pension savings are pledged as collateral by banks. The primary objective of this study is to evaluate the IPS-backed consumer financing application offered in Türkiye, both in terms of its operation and from a fiqh perspective. The contribution of this research to the literature lies in its attempt to partially fill this gap, given the absence of independent academic studies on the subject. Although there are various fiqh studies on cash lending methods in participatory banking and on insurance and the IPS, no independent study specifically addressing the IPS-backed consumer financing has been found. The study adopted a qualitative approach based on participatory banking practices and relevant literature, and the product's transaction set was analyzed step by step. In the first section of the article, the content, advantages, disadvantages, and operational processes of the IPS-backed consumer financing are examined. The second section discusses several of the IPS-backed methods that can be utilized within participation banking. Subsequently, the IPS-backed consumer financing is subjected to a Sharia-based analysis within the framework of Islamic finance principles and standards. Research has determined that the IPS-backed consumer financing can be considered legitimate from a fiqh perspective, provided that the steps in the transaction set are followed. However, it has been emphasized that careful and planned use is important for individuals to maintain their financial balance, especially in cash financing requests for consumption purposes that are not backed by any assets. It was also found that IPS-backed model offers a certain degree of protection against the risk of payment difficulties for individuals.

Keywords: Islamic Law, Participation Banking, Cash Financing Methods, Consumer Finance, The Individual Pension System (IPS)-Backed Loan.

Katılım Bankacılığında Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) Teminatlı İhtiyaç Finansmanı Yöntemi ve Fıkḥî Açından Değerlendirilmesi

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 10/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu makale, “16-18 Temmuz 2025 tarihleri arasında 3. Karatay İslam Ekonomisi ve Finansı Uluslararası Konferansı”nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Yenilikçi Ürün ve Hizmetler Bağlamında Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) Teminatlı İhtiyaç Finansmanı: Katılım Bankacılığı Perspektifinden Bir Değerlendirme” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

ÖZ

Tarih boyunca bireyler, finansman ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla farklı yöntemler geliştirmiştir. Bunlar arasında en yaygın kullanılanlardan biri olan borç ilişkisine dayalı yöntemler, konvansiyonel bankacılığın ortaya çıkışıyla birlikte büyük ölçüde faiz temelli bir hal almıştır. Ancak faiz hassasiyeti olan bireyler için bu durum, alternatif finansman modellerine olan ihtiyacı artırmış ve bu doğrultuda faizsiz bankacılık -Türkiye’deki adıyla katılım bankacılığı- ortaya çıkmış ve bu alanda kullanılabilecek faizsiz finansman enstrümanları tasarlanmıştır. Teknolojik gelişmeler ve dijitalleşmenin etkisiyle tüketim alışkanlıklarında hızlı değişimler yaşanmış, bireylerin ihtiyaç kalemleri çeşitlenmiş ve dolayısıyla nakit ihtiyacı artmıştır. Bu kapsamda faizsiz finansman yöntemlerini tercih eden bireyler yalnızca yatırım amaçlı finansman taleplerinde bulunmakla kalmamış; eğitim, sağlık, seyahat ve dayanıklı tüketim malları gibi çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere de nakit talep etmeye başlamışlardır. Katılım bankaları, bu taleplere yanıt vermek amacıyla çeşitli finansman modelleri geliştirmiştir. Bu modeller arasında teverruk, icâre temelli hizmet finansmanı, yatırım fonu temelli finansman ve Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) teminatlı ihtiyaç finansmanı gibi yöntemler öne çıkmaktadır. Söz konusu bu çalışma, kapsamının sınırlı olması nedeniyle yalnızca BES birikimlerinin teminat gösterildiği, belli bankalarca sunulan BES teminatlı ihtiyaç finansmanı uygulamasına odaklanmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Türkiye’de sunulan BES teminatlı ihtiyaç finansmanı uygulamasını hem işleyişi hem de fıkḥî açıdan değerlendirmektir. Araştırmanın literatüre katkısı, konuya ilişkin müstakil akademik çalışmaların bulunmaması göz önüne alındığında, bu boşluğu kısmen de olsa doldurma yönündeki çabasına dayanmaktadır. Zira her ne kadar katılım bankacılığında nakit kullandırma yöntemleri ile sigorta ve BES üzerine çeşitli fıkḥî çalışmalar mevcut olsa da özel olarak BES teminatlı ihtiyaç finansmanına dair müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmada katılım bankacılığı uygulamaları ve ilgili literatür esas alınarak nitel bir yöntem benimsenmiş, ürünün işlem seti de adım adım analiz edilmiştir. Makalenin birinci bölümünde BES teminatlı ihtiyaç finansmanının muhtevası, avantajları, dezavantajları ve işlem süreçleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise katılım bankacılığında kullanılabilecek BES teminatlı bazı yöntemlere değinilmiştir. Ardından BES teminatlı ihtiyaç finansmanı, faizsiz finans ilke ve standartları çerçevesinde fıkḥî bir analize tabi tutulmuştur. Araştırmalar sonucunda, BES teminatlı ihtiyaç finansmanının işlem setindeki adımlara riayet edilmesi şartıyla fıkḥî açıdan meşru kabul edilebileceği tespit edilmiştir. Bununla birlikte özellikle herhangi bir varlığa dayanmayan tüketim amaçlı nakit finansman taleplerinde, bireylerin mali dengelerini koruyabilmeleri için dikkatli ve planlı kullanımın önem taşıdığı vurgulanmıştır. BES teminatlı modelin, bireylerin ödeme güçlüğü riskine karşı belirli ölçüde güvence sunduğu bulgusuna da ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Katılım Bankacılığı, Nakit Kullandırma Yöntemleri, İhtiyaç Finansmanı, Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) Teminatlı Finansman.

Giriş

Günümüzde bireylerin tüketim alışkanlıklarında yaşanan hızlı değişimler, ihtiyaç kalemlerinin çeşitlenmesine ve buna bağlı olarak nakit talebinin artmasına yol açmıştır. Bu durum, finansal kuruluşları alternatif finansman yöntemleri geliştirmeye sevk etmiştir. Katılım bankaları da hem müşterilerin ihtiyaçlarını karşılamak hem de sistemin ilke ve sınırlarına uygun çözümler sunmak amacıyla çeşitli finansman modelleri tasarlamıştır. Bu yöntemlerden biri, BES teminatlalı ihtiyaç finansmanıdır. Söz konusu model, bireylerin mevcut BES birikimlerini bozmadan nakit ihtiyaçlarını karşılamalarına imkân tanımaktadır. Bu sayede hem katılımcıların kazanılmış hakları korunmakta hem de birikimlerin getirisi devam etmektedir. Ayrıca BES birikimlerinin hızla nakde çevrilebilmesi, bu tür teminatları kredi kuruluşları nezdinde cazip kılmaktadır. Katılım bankaları açısından BES teminatlalı ürün, faizsiz finans prensiplerine uyumlu olarak yürütülmekte ve özellikle dini hassasiyet taşıyan bireyler için alternatif bir çözüm sunma potansiyeli taşımaktadır. Katılımcının talebi doğrultusunda temlik edilen BES birikimleri, yalnızca faizsiz fonlarda değerlendirilmekte ve finansman süresince bu hassasiyetin korunmasına özen gösterilmektedir. Bu çalışmada BES teminatlalı ihtiyaç finansmanı modeli, katılım bankacılığı perspektifinden ele alınmakta; modelin işleyişi, avantajları, fikhî değerlendirmesi ve karşılaşılabilecek riskler incelenmektedir.

Akademik literatürde BES teminatlalı ihtiyaç finansman ürünü, katılım bankacılığı açısından henüz yeni olduğundan konu hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak ilgili alandaki fikhî kavramlar ve finansman modelleri halihazırda ele alınmış durumdadır. Literatürde etraflıca incelenmiş bir konu olan ve nakit finansman kullandırmada öne çıkan teverruk yöntemine, mevcut araştırmanın sınırları dahilinde yeniden değinilmeyecektir. İcâre temelli nakit finansmanı üzerine yapılan çalışmalar arasında Mustafa Çakır¹, Cemil Liv², Mehmet Gayretli³ ve Mehmet Yuşa Özmen⁴ tarafından kaleme alınan makaleler öne çıkmaktadır. Yatırım fonu temelli nakit finansman yöntemi hakkında ise müstakil olarak yalnızca Cemal Kalkan'ın bir makalesi bulunmaktadır.⁵ Sigorta genelinde ve özel olarak BES'in fikhî açıdan değerlendirilmesine ilişkin literatürde önemli çalışmalar bulunmaktadır: Hadi Sağlam'ın⁶, Hasan Hacak'ın⁷, İbrahim

¹ Mustafa Çakır, "Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli ve Fikhî Temelleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 289-320.

² Cemil Liv, "Katılım Bankacılığı Hizmet İhtiyaç Finansmanının Fikhi Açısından Değerlendirilmesi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (2024), 87-105.

³ Mehmet Gayretli, "Bir Finansman Aracı Olarak Hizmet Akdi/Zimmette Kiralama", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2025), 341-366.

⁴ Mehmet Yuşa Özmen, "Katılım Bankacılığında Hizmet Finansmanı Amacıyla Başvurulan Bir Yöntem Olarak İcâre Sözleşmesi ve İslam Hukuku Açısından Analizi", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 11/1 (2025), 222-264.

⁵ Cemal Kalkan, "Katılım Bankacılığında Yatırım Fonu Temelli Nakit Finansman Yöntemi ve Fikhî Açısından Değerlendirilmesi", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2025), 1017-1042.

⁶ Hadi Sağlam, "Genel ve Özel Sigortalar Zarar (tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 525-643.

⁷ Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 21-50.

Paçacı'nın⁸, Mehmet Odabaşı'nın,⁹ Kenan Dede ile Abdurrahman Yazıcı'nın,¹⁰ Necmeddin Güney ile Yusuf Erdem Gezgin'in¹¹ ve Salih Güner'in¹² çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Söz konusu araştırmalar daha çok sigorta ve BES'in meşruiyetine odaklanmakta olup makalemizin asıl konusunu teşkil eden BES teminatlı finansmana ilişkin değildir. İlgili literatür incelendiğinde, icâre temelli nakit finansmanı, yatırım fonu temelli finansman ve BES'in fikhî değerlendirmesi hakkında çeşitli çalışmalar bulunduğu görülmektedir. Fakat söz konusu çalışmaların hiçbiri BES teminatlı ihtiyaç finansmanını müstakil olarak incelememektedir. Diğer bir ifadeyle, BES birikimlerinin teminat gösterilmesi esasına dayanan bu yeni finansman modelinin hem işleyiş süreci hem de İslam hukuku açısından değerlendirilmesi literatürde boşluk olarak durmaktadır. Bu makale, ilgili modeli işlem adımlarıyla açıklayarak ve fikhî açıdan sistematik biçimde analiz ederek, literatürdeki söz konusu eksikliği gidermeyi ve katılım bankacılığı alanına özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Çalışmanın amacı, BES teminatlı ihtiyaç finansmanı modelinin fikhî meşruiyetini, faizsiz finans ilkeleriyle uyumunu ve katılım bankacılığındaki kullanım potansiyelini analiz etmektir. Bu hedef doğrultusunda, çalışmanın temel araştırma sorusu şu şekilde tespit edilmiştir: “Katılım bankacılığında BES teminatlı ihtiyaç finansmanı, işlem setine riayet edilmesi şartıyla fikhî açıdan meşru kabul edilebilir mi ve bu model faizsiz finans ilkeleriyle uyumlu mudur?” Çalışmamızın belli bir kapsamı bulunduğundan, katılım bankacılığındaki nakit kullandırma yöntemleri hakkında detaylı bilgi verilmemiş, sadece BES teminatlı finansmana odaklanılmıştır. Yine BES ve hakkında yapılan fikhî tartışmalar detaylı ele alınmamıştır. İki bölümden oluşan makalemizin birinci bölümünde BES teminatlı finansmanın tanımı, işleyişi, aşamaları gibi konular hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise BES teminatlı ihtiyaç finansmanının fikhî açıdan değerlendirilmesi yapılmış, var olan fikhî problemler ve katılım bankacılığında uygulama safhasında dikkat edilmesi gereken noktalara dikkat çekilmiştir.

1. BES Teminatlı İhtiyaç Finansmanı ve İşleyişi

BES, bireylerin kendi adlarına veya temsil ettikleri kişiler adına yaptıkları tasarrufların uzun vadeli yatırımlara yönlendirilmesi suretiyle, emeklilik dönemlerinde ek gelir elde etmelerini amaçlayan gönüllü katılıma dayalı bir tasarruf ve yatırım sistemidir. Sistemin sonunda, katılımcıya toplu ödeme yapılması veya emekli aylığı bağlanması esas alınır. BES, sosyal güvenlik reformunun tamamlayıcı bir unsuru olarak tasarlanmış ve bireylerin refah seviyelerini artırmak, kamu sosyal güvenlik sisteminin üzerindeki mali yükü azaltmak ve finansal piyasaların derinleşmesine katkı

⁸ İbrahim Paçacı, “Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi”, *Mütefekkir* 4/8 (2017), 313-338.

⁹ Mehmet Odabaşı, “Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2018), 173-194.

¹⁰ Kenan Dede - Abdurrahman Yazıcı, “Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES'in Analizi”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 6/1 (2020), 25-54.

¹¹ Necmeddin Güney - Yusuf Erdem Gezgin, “Ülkemizde Uygulanan Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 91-114.

¹² Salih Güner, “Dövizle Endeksli Pirim İadeli Hayat Sigortası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 85-102.

sağlamak amacıyla hayata geçirilmiştir.¹³ BES teminatlı finansman ürünü ise katılımcıların bireysel emeklilik birikimlerinin teminat olarak gösterilmesi esasına dayalı olarak geliştirilmiş bir modeldir.

1. 1. BES Teminatlı İhtiyaç Finansmanı

BES teminatlı kredi, BES'e katılıp biriken birikimleri teminat gösterilerek belli bankalar tarafından sunulan tüketici kredileri olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ 2022 yılında 4632 sayılı Kanun'un 17. maddesinin ikinci fıkrasında yapılan düzenleme ile bireysel emeklilik sözleşmelerinin alacak hakkının devrine imkân tanınmıştır. Bu çerçevede kredi kullanımı sırasında BES sözleşmelerinin teminat olarak alacağın devri sözleşmesiyle devredilmesi mümkün hale gelmiştir. Yasal düzenlemeyle BES katılımcılarının acil nakit ihtiyaçları nedeniyle sistemden ayrılmalarının önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Böylece katılımcılar sistem içinde tutarak, uygun koşullarda krediye erişim sağlamaları yönünde bir alternatif sunulması amaçlanmıştır.¹⁵

Düzenlemenin ayrıntıları Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu (SEDDK) tarafından hazırlanan ikincil mevzuatla belirlenmiştir. 28 Mart 2023 tarih ve 32146 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan Bireysel Emeklilik Sistemi Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik¹⁶ ile sürecin teknik esasları tanımlanmıştır.¹⁷ Yönetmelikle BES birikimlerinin alacağın devri yoluyla bankalara teminat gösterilmesinin usulü belirlenmiş ve Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM) bünyesinde, işlemi yapacak bankalar ile emeklilik şirketleri arasında dijital bir altyapı oluşturulmuştur.¹⁸ Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK) da bankaların yeni kredi türünü sunabilmesi için gerekli altyapı ve denetim çerçevesini belirlemiştir. Sonuç olarak yönetmeliğin 26/C maddesi ile yasal zemine oturtulan uygulama, 3 Haziran 2024 itibarıyla hayata geçirilmiştir.¹⁹

BES teminatlı finansmanın önemli avantajları bulunmaktadır. Öncelikle bireyler BES birikimlerini bozmadan nakit ihtiyaçlarını karşılayabilirler. Bu sayede birikimler sistemde kalır ve değerlendirilmeye devam eder. Ayrıca teminat gösterildiği için oranlar ve maliyetler genellikle daha düşüktür. BES'i bozmadan finansman kullanmak, kazanılmış hakların korunmasını da sağlar. Zira sistemden çıkıldığında devlet katkısının hak edilmeyen kısmı yanar, stopaj kesintisi uygulanır ve kişi tekrar sisteme dahil olursa tüm haklara en baştan başlaması gerekir. Ancak yöntemin bazı

¹³ Sağlam, "İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışı", 561; Odabaşı, "Bireysel Emeklilik Sistemi", 178-179; Güney - Gezgün, "Faizsiz Bireysel Emeklilik Sistemi", 94. Ayrıca bk. Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM), "Katılımcı Bilgilendirme Rehberi" (Erişim 8 Nisan 2025).

¹⁴ Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM), "BES Teminatlı Kredi" (Erişim 10 Nisan 2025).

¹⁵ Türkiye Sigorta, "Bireysel Emeklilik" (Erişim 12 Nisan 2025); Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu (BESTYSK), Resmî Gazete 24366 (7 Nisan 2001), Kanun No. 4632, md. 1.

¹⁶ Bireysel Emeklilik Sistemi Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik, (BESHYDYDY), Resmî Gazete 32146 (28 Mart 2023), md.26/C.

¹⁷ Sigorta Gazetesi, "Bireysel Emeklilik" (Erişim 29 Nisan 2025); Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu (SEDDK), "Bireysel Emeklilik Sisteminde Katılımcılara Sunulan Yeni Avantajlar Hakkında Duyuru" (Erişim 30 Nisan 2025).

¹⁸ EGM, "Katılımcı Bilgilendirme Rehberi".

¹⁹ BESHYDYDY, md.26/C. Ayrıca bk. Dünya Gazetesi, "Ekonomi BES Yatırımcısına Ucuz Kredi Fırsatı" (Erişim 9 Haziran 2025); Procompliance, "Bankacılık ve Finans Mevzuat ve Uyum Haberleri BES Birikimi ile Kredi Kullanımı" (Erişim 28 Nisan 2025).

riskleri de vardır. En önemli risk, borcun ödenmemesi durumunda, finansmana teminat olarak gösterilen BES birikiminin borç ödemesinde kullanılabilmesidir. Bu da kişinin uzun vadeli birikimlerini kaybetmesine yol açabilir.²⁰

BES teminatlı tutarın nakde çevrilmesi oldukça hızlı gerçekleştiğinden, bu tür teminatlar nakit teminat gibi değerlendirilebilir. Zira konut ve taşıt gibi varlıkların nakde çevrilmesi hem hukuki hem de ekonomik açıdan belirli bir süreç gerektirdiğinden daha zordur. Bankalar BES teminatlı finansmanı, sadece bireysel ihtiyaç kapsamında sunmakta olup konut ve araç kredilerinde kullanırmamaktadır. Fakat ilerleyen dönemlerde uygulamanın genişletilerek taşıt ve konut temininde de kullanılmasının muhtemel olduğu ifade edilebilir.²¹ Katılımcının birden fazla BES sözleşmesi varsa, birikim toplamına karşılık tek bir kredi alınabilir. Yine sözleşmelerin tamamı yalnızca tek bir bankaya alacak olarak devredilebilir.²²

Alacağın devri, BES'e dahil katılımcıların sistemde biriken birikimlerinin (devlet katkısı hariç) tamamını veya bir kısmını bankalara teminat olarak göstererek kredi kullanabilmelerini sağlayan bir yöntemdir. Alacağın devri sözleşmesine bireysel sözleşmeler ve gruba bağlı bireysel sözleşmeler gibi belli başlı sözleşmeler konu olabilmektedir. Buna karşılık işveren grup emeklilik sözleşmeleri, üzerinde tedbir, malvarlığı dondurma, haciz, iflas, rehin gibi idari veya adli işlem bulunan sözleşmeler ve başka bir alacak için devri devam eden sözleşmeler alacağın devrine konu edilememektedir.²³ Alacağın devri süreci, katılımcının BES birikimini teminat göstererek kredi kullanmak amacıyla hizmeti sunan bankalardan birine başvurusuyla başlar. Ardından banka, katılımcının rızasıyla EGM aracılığıyla katılımcının devredebilir birikimi olup olmadığını sorgular. Müşteriler de gösterebilecekleri teminat tutarlarını BES Mobil üzerinden bankaya gitmeden kolayca sorgulayabilirler. Böylece hangi sözleşmelerin ve ne kadar birikimin devre konu olabileceği belirlenir. Daha sonra sözleşme aşamasına geçilir ve banka ile katılımcı arasında “Alacak Devri Sözleşmesi” imzalanır. İşlem olumlu sonuçlanırsa devredilen tutar, özel olarak belirlenmiş merkezi alacağın devri fonlarına aktarılır.²⁴

Alacağın devri sözleşmesi kapsamında müşterilere faizli ve faizsiz seçenek alternatifleri sunulmaktadır. Talep doğrultusunda faiz hassasiyeti olan katılımcıların birikimleri, *Katılım Esaslı Alacağın Devri Fonu*'na yönlendirilmektedir. Alacağın devri sözleşmesi düzenlendikten sonra sözleşme süresince; BES birikimi başka bankaya devredilemez, BES sözleşmesi sonlandırılmaz, BES birikimi başka şirketlere aktarılamaz ve devredilen tutarların yatırıma yönlendirildiği fonlar değiştirilemez.²⁵ Alacağın devri sözleşmesi iki durumda sona ermektedir. İlki normal şartlarda, söz konusu borcun kapatılmasına müteakip sona erer ve alacağın devri fonlarında yatırıma yönlendirilmiş birikim, katılımcının tercihi uygun fonlara aktarılır. İkincisi ise kredinin ödenmemesi durumudur. Katılımcı birbirini izleyen en az iki kredi taksitini ödememesi ve bankanın yasal süreci başlatması durumunda, borç tanınan süre sonunda muaccel hale

²⁰ Sigorta Gazetesi, “Bireysel Emeklilik” (Erişim 29 Nisan 2025).

²¹ Dünya Gazetesi, “Ekonomi BES Yatırımcısına Ucuz Kredi Fırsatı”.

²² BESHYDYDY, md.26/C.

²³ BESHYDYDY, md.26/C. Ayrıca bk. EGM, “Katılımcı Bilgilendirme Rehberi”.

²⁴ Türkiye Sigorta, “Bireysel Emeklilik”.

²⁵ EGM, “Katılımcı Bilgilendirme Rehberi”.

gelmektedir. Bu durumda borcun ödenmesi için devre konu olan bireysel emeklilik sözleşmesi sonlandırılır ve tutardan ilk önce krediden doğan borç kapatılır, geriye kalan miktar ise katılımcıya ödenir.²⁶

BES teminatlı ürün, hâlihazırda bazı bankalar tarafından sunulan bir hizmettir. Konvansiyonel bankalar arasında Halkbank, NKolay, Türk Ekonomi Bankası, Türkiye İş Bankası ve T.C. Ziraat Bankası bu ürünü müşterilerine sağlamaktadır. Katılım bankacılığı tarafında ise yalnızca Albaraka Türk Katılım Bankası, BES teminatlı finansmanı faizsiz bir model çerçevesinde uygulamaktadır. Müşteriler başvurularını internet bankacılığı, mobil veya banka şubeleri üzerinden yapabilmektedir.²⁷

Banka	Banka Tarafından İletilen Başvurular		Emeklilik Şirketi Tarafından Onaylanan Başvurular			Kesinleşen Krediler		
	Kredi Adedi (A)	Teminat Tutarı	Kredi Adedi (B)	Teminat Tutarı	Onaylanan Kredilerin Yüzdesi (B/A)	Kredi Adedi (C)	Merkezi Alacağın Devri Fonuna Aktarılan Teminat Tutarı (D)	Merkezi Alacağın Devri Fonuna Geçiş İşlemleri Tamamlanmış Kredilerin Yüzdesi (C/A)
Aktif Yatırım Bankası A.Ş.	645	41.643.200	557	37.271.900	%86,36	522	32.986.348	%80,93
Albaraka Türk Katılım Bankası A.Ş.	2	2.540	2	2.540	%100,00	2	2.539	%100,00
T. Ekonomi Bankası A.Ş.	311	131.571.123	268	107.734.123	%86,17	264	104.968.626	%84,89
T. Halk Bankası A.Ş.	58	4.819.750	55	4.681.000	%94,83	54	4.513.310	%93,10
T. İş Bankası A.Ş.	389	116.915.700	363	104.247.300	%93,32	357	100.840.009	%91,77
TOPLAM	1.405	294.952.313	1.245	253.936.863	%88,61	1.199	243.310.832	%85,34

• 04.04.2025 tarihi itibarıyla EGM veritabanında yer alan veriler üzerinden hesaplanmıştır.
 • Kesinleşen Krediler: Bankaca iletilen kredi başvurusunun emeklilik şirketi tarafından onaylanmasını müteakiben alacağın devri fonuna aktarım işlemleri tamamlanmış kredilerdir.

Şekil 1: BES Teminatlı Krediler (Kümülatif) 04.04.2025 Tarihi İtibariyle

Kaynak: Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM), “Bilgi Merkezi İstatistikler” (Erişim 13 Nisan 2025).

Şekil 1’de görüldüğü üzere 2025 Nisan ayı itibarıyla, BES teminatlı kredi uygulaması kapsamında beş banka hizmet vermektedir. Bu uygulamanın artan kullanıcı ilgisi ve yüksek onay oranları göz önünde bulundurulduğunda, önümüzdeki dönemde hem katılım bankalarının hem de diğer konvansiyonel bankaların sisteme dahil olması muhtemeldir. Bunların dördü konvansiyonel banka iken sadece bir tanesi katılım bankasıdır. Toplamda 1.405 kredi başvurusu yapılmış, bunların 1.245’i emeklilik şirketleri tarafından onaylanmış ve 1.199’u kesinleşerek merkezi alacağın devri fonlarına aktarılmıştır. Başvuruların onaylanma oranı %88,61 ve onaylanan kredilerin oranı ise %85,34 gibi yüksek bir orandır. Bu veriler, sistemin sorunsuz çalıştığına işaret etmektedir. Müşterilerin en çok başvuru yaptığı banka, 645 başvuru ile Aktif Yatırım Bankası’dır. İlgili bankanın tercih edilmesinde BES teminatlı kredi sürecinin tamamen çevrim içi ortamda gerçekleştirilebilmesi önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir.²⁸ Katılım bankası olarak hizmet veren Albaraka Türk Katılım Bankası’nda ise sadece iki başvuru olmuştur. Bu eğilim müşterilerin BES temelli finansman kullanımında katılım bankaları yerine konvansiyonel bankaları tercih ettiğini göstermektedir.

²⁶ Türkiye Sigorta, “Bireysel Emeklilik”; EGM, “Katılımcı Bilgilendirme Rehberi”.

²⁷ EGM, BES Teminatlı Kredi”.

²⁸ Aktif Bank, “BES Teminatlı N Kolay Kredi” (Erişim 13 Nisan 2025).

Banka	Banka Tarafından İletilen Başvurular		Emeklilik Şirketi Tarafından Onaylanan Başvurular			Kesinleşen Krediler		
	Kredi Adedi (A)	Teminat Tutarı	Kredi Adedi (B)	Teminat Tutarı	Onaylanan Kredilerin Yüzdesi (B/A)	Kredi Adedi (C)	Merkezi Alacağın Devri Fonuna Aktarılan Teminat Tutarı (D)	Merkezi Alacağın Devri Fonuna Geçiş İşlemleri Tamamlanmış Kredilerin Yüzdesi (C/A)
Aktif Yatırım Bankası A.Ş.	964	64.265.800	847	58.225.300	%87,86	812	55.184.959	%84,23
Albaraka Türk Katılım Bankası A.Ş.	2	2.540	2	2.540	%100,00	2	2.539	%100,00
T. Ekonomi Bankası A.Ş.	338	144.713.123	293	119.747.123	%86,69	288	117.642.090	%85,21
T. Halk Bankası A.Ş.	72	6.753.250	68	6.504.500	%94,44	68	6.533.194	%94,44
T. İş Bankası A.Ş.	445	140.922.990	418	128.134.590	%93,93	408	123.830.958	%91,69
T.C. Ziraat Bankası A.Ş.	145	46.307.950	109	34.888.929	%75,17	69	18.517.633	%47,59
TOPLAM	1.966	402.965.653	1.737	347.502.982	%88,35	1.647	321.711.374	%83,77

• 20.06.2025 tarihi itibarıyla EGM veritabanında yer alan veriler üzerinden hesaplanmıştır.
 • Kesinleşen Krediler: Bankaca iletilen kredi başvurusunun emeklilik şirketi tarafından onaylanmasını müteakiben alacağın devri fonuna aktarım işlemleri tamamlanmış kredilerdir.

Şekil 2: BES Teminatlı Krediler (Kümülatif) 20.06.2025 Tarihi İtibariyle

Kaynak: Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM), “Bilgi Merkezi İstatistikler” (Erişim 25 Haziran 2025).

Şekil 2’de 20 Haziran tarihi itibarıyla kredi adedi, teminat tutarı ve kesinleşen kredilerin hacminde kayda değer bir artış olduğu görülmektedir. Tabloda göze çarpan diğer bir husus da BES teminatlı kredi sunan banka adedinde artış olduğudur. Zira 04.04.2025 tarihinde hizmeti sunan beş banka varken, 20.06.2025 tarihinde T.C. Ziraat Bankası’nın da BES teminatlı kredi hizmeti vermeye başladığı görülmektedir. İki tablo katılım bankacılığı açısından incelendiğinde, yalnızca Albaraka Türk Katılım Bankası’nın yer aldığı görülmektedir. Albaraka Türk Katılım Bankası’ndan BES birikimini teminat göstererek kullanılabilecek finansmanlar arasında teknoloji, eğitim, sağlık, seyahat ve hac-umre finansmanı gibi geniş yelpazede yirmiden fazla finansman çeşidi bulunduğu ifade ediliyor.²⁹ Ancak konvansiyonel bankalar bu hizmeti verme noktasında adımlar atarken ve banka sayısı artarken, katılım bankacılığı tarafında BES teminatlı finansmanı sunan katılım bankası sayısında bir artış söz konusu değildir. Katılım bankacılığı açısından dikkat çeken bir diğer husus, finansman sayısı ve tutarında bir artışın gözlemlenmemesidir. Nisan ayına ait tabloda görüldüğü üzere, Albaraka Türk Katılım Bankası tarafından kullandırılan iki adet BES teminatlı finansman, haziran ayında da herhangi bir artış göstermemiştir. Albaraka Türk Katılım Bankası’nın düşük tutarlı BES teminatlı ihtiyaç finansmanını, büyük olasılıkla sistemin işleyişini test etmek amacıyla gerçekleştirdiği düşünülebilir. Ayrıca Albaraka Türk Katılım Bankası’nın BES temelli finansmanda sağlanan tutarı doğrudan müşterinin hesabına nakit olarak aktarmaması, söz konusu ürüne yönelik talebin sınırlı kalmasında etkili bir faktör olarak değerlendirilebilir. Zira Albaraka Türk Katılım Bankası, BES teminatlı nakit finansman desteği sağlamamaktadır.³⁰

BES teminatlı finansman ürününün katılım bankacılığı tarafında henüz arzu edilen seviyeye ulaşamamasının birden fazla sebebi bulunduğu görülmektedir. İlk olarak incelenen dönemde ürünü sunan tek katılım bankasının Albaraka Türk Katılım Bankası olması, hizmetin yaygınlaşmasını doğal olarak sınırlamaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu bankada Nisan ve Haziran aylarında işlem adedi ve hacminin artış göstermemesi, uygulamanın henüz test aşamasında ve düşük ölçekli kullanıldığını düşündürmektedir. Ayrıca Albaraka Türk Katılım

²⁹ Anadolu Ajansı (AA), “Albaraka Türk’ten ‘BES Teminatlı Finansman’ Ürünü” (Erişim 9 Haziran 2025).

³⁰ Albaraka Türk Katılım Bankası (Albaraka), “BES Teminatlı Finansman” (Erişim 13 Nisan 2025).

Bankası'nın BES teminatlı üründe doğrudan nakit kullandırmaması, müşterilerin nakit ihtiyacını karşılamada ürünü tercih etmelerini zorlaştırmakta ve talebi azaltan önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan konvansiyonel bankalarda aynı dönemde hizmeti sunan banka sayısının artması, rekabet açısından katılım bankalarının geride kalmasına yol açmaktadır. Tüm bu sebepler birlikte değerlendirildiğinde, ürünün yaygınlık ve erişilebilirlik açısından istenilen seviyeye ulaşamamasının hem bankaların kurumsal tercihlerinden hem de ürünün işleyişine ilişkin bazı sınırlılıklardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla her ne kadar faiz hassasiyeti taşıyan kesime hitap eden katılım bankaları da sisteme entegre olmuş olsa da gerek hizmet sunan katılım bankası sayısının sınırlı oluşu gerekse işlem hacminin beklentilerin altında kalması, uygulamanın yaygınlık ve erişilebilirlik açısından henüz arzu edilen düzeye ulaşamadığını göstermektedir.

1.2. BES Teminatlı İhtiyaç Finansmanının İşleyişi

BES teminatlı kredi başvurusunda, bankalar standart kredi değerlendirme süreçlerini işletmektedir. Teminat çok güçlü olsa da banka, müşterinin kredi skorunu, gelir durumunu ve borç ödeme geçmişini incelemektedir. Bu finansman türü yalnızca bireysel amaçlı olarak sunulmakta olup ticari kullanıma uygun değildir ve sadece bireysel müşteriler tarafından kullanılabilir. ³¹ BES teminatlı finansmana başvuru süreci, standart bir ihtiyaç kredisi başvurusuna ek olarak BES bilgilerinin doğrulanması adımlarını içermektedir. Başvuru süreci ve işleyiş adımları genel hatlarıyla şu şekildedir:

- ❖ **Birikim Kontrolü:** Katılımcı, başvuru öncesinde BES birikiminin yeterli olup olmadığını kontrol etmelidir. Ayrıca bankalar da başvuru esnasında kontrol yapar. Bu aşamada ihtiyaç duyulan finansman ve yapılabilecek BES birikim temlik miktarı hesaplanır.
- ❖ **Banka Başvurusu:** Katılımcı, tercih ettiği bankaya finansman başvurusunda bulunur. Başvuru esnasında gerekli belgeler ve özellikle BES sözleşme bilgileri sunulur.
- ❖ **EGM Sorgusu ve Ön Onay:** Banka, EGM'nin kurduğu dijital platform aracılığıyla katılımcının BES birikimlerini sorgular. Şayet talep edilen tutar için yeterli BES birikimi varsa finansman için ön onay verilir.
- ❖ **Alacağın Devri Sözleşmesi:** Onay çıkınca, katılımcı ile banka arasında “alacağın devri sözleşmesi” imzalanır. Bu sözleşme, katılımcının BES alacak haklarını bankaya devrettiğini ve bankanın borç ödenmezse bunları tahsil edebileceğini kayıt altına alır. Banka sözleşmeye kendi lehine blokaj/ipotek kaydını koydurur.
- ❖ **Teminat Fonuna Aktarım:** Alacağın devri sözleşmesi imzalandıktan sonra emeklilik şirketi, katılımcının BES sözleşmesindeki birikimlerinden, devredilmesi gereken tutar kadar fon bozumu yapar ve tutarı “Alacağın Devri Fonu”na aktarır.
- ❖ **Kredi Kullandırımı:** Emeklilik şirketinden teminatın alındığı bilgisi geldikten sonra para müşterinin hesabına aktarılır ve müşteri artık parayı kullanabilir hale gelir.
- ❖ **Taksit Ödeme Dönemi:** Süreç bittikten sonra müşteri, bankayla anlaştığı taksit planına göre her ay ödemesini yapar. Katılımcı, bu dönemde BES'e katkı payı ödemeye devam etmek isterse edebilir. Ödediği yeni miktar, kendi seçtiği fonlarda değerlendirilir. Borç devam ettiği sürece, temlik

³¹ HDI Fibaemeklilik, “BES Teminatlı Kredi Dönemi Başladı” (Erişim 9 Haziran 2025).

fonundaki tutar ve yeni ödenen katkılar ayrı ayrı izlenir.

- ❖ **Borcun Kapanması:** Müşteri tüm taksitlerini ödediğinde, süreç tamamlanır. Banka, borcun kapandığını EGM sistemine bildirir ve alacağın devri sözleşmesi otomatik olarak sona erer. Emeklilik şirketi, temlik fonunda duran tutarı, katılımcının BES hesabındaki fonlara geri aktarır ve BES sözleşmesi üzerinde blokaj kalkar.
- ❖ **Kredinin/Finansmanın Ödenmeme Durumu:** Müşteri taksitlerini ödemekte zorlanırsa, banka öncelikle standart gecikme prosedürü işletir. Üst üste iki taksitin ödenmemesi durumunda teminat süreci başlar. Banka, müşteriye 30 gün süre tanır. Ödeme yapılmazsa EGM'ye başvurarak temlik fonundaki tutarı talep eder. Emeklilik şirketi fon paylarını nakde çevirerek bankaya ödeme yapar. Kalan meblağ varsa katılımcıya iade edilir.
- ❖ **Yeniden BES Teminatlı Kredi Kullanma:** Borcunu kapatan müşteri, dilerse ileride yeniden BES teminatlı finansman kullanabilir ve aynı süreç tekrar işletilir. Temlik devam ettiği sürece ikinci bir finansmana başvurmak mümkün değildir.
- ❖ **Erken Ödeme ve Kapatma:** Diğer tüketici kredilerinde olduğu gibi BES teminatlı krediler de vadesinden önce kapatılabilir.³²

2. Katılım Bankacılığında Kullanılabilecek BES Teminatlı Finansman Ürünleri ve Fıkhî Açidan Değerlendirilmesi

BES birikiminin teminat olarak gösterilmesiyle katılım bankacılığında kullanılabilecek çeşitli finansman ürünleri mevcuttur. Hâlihazırda murâbaha yöntemiyle konut ve araç finansmanı uygulamalarında, akde konu olan varlık teminat olarak alınmaktadır. Ancak BES teminatlı ürün, şu anda yalnızca ihtiyaç finansmanında kullanılabilmektedir. Bu nedenle bu başlık altında öncelikle katılım bankacılığında kullanılan bazı nakit finansman yöntemleri ele alınmış, ardından BES teminatlı ihtiyaç finansmanı yönteminin fıkhî açıdan değerlendirmesi yapılmıştır.

2.1. Katılım Bankacılığında Kullanılabilecek BES Teminatlı Finansman Ürünleri

Katılım bankaları kuruldukları günden itibaren kâr-zarar prensibinde işlem yapma hedefi gösterecekler de zamanla riskin daha az olduğu modern murâbahaya yönelmişlerdir. Katılım bankalarının, konvansiyonel bankalardan farklı olduklarını gösteren bir husus da müşterilerine nakit para vermemeleridir. Fakat tüketim alışkanlıklarının hızla değişip ihtiyaçların çeşitlenmesiyle artan nakit talebine karşılık, katılım bankaları çeşitli finansman modelleri geliştirmiştir. Böylece katılım bankaları da müşterilerine, faizsiz prensiplere uygun olduğu ifade edilen finansal enstrümanlar aracılığıyla nakit temini imkânı sunar hâle gelmiştir. Bu noktada teverruk, hizmet ihtiyaç finansmanı ve yatırım fonu temelli nakit finansmanı öne çıkmaktadır. Bu ürünler sayesinde katılım bankaları, müşterilerinin hesaplarına doğrudan nakit aktarımı yaparak finansman ihtiyaçlarını karşılayabilir hâle gelmiştir.³³ Gerekli şartlar sağlandığı takdirde BES teminatlı yöntem bu ürünlerin her birine entegre edilerek kullanılabilir.

³² NKolay, “BES Teminatlı Kredi” (Erişim 9 Haziran 2025); TEB, “BES Teminatlı İhtiyaç Kredisi” (Erişim 9 Haziran 2025); HDI Fibaemeklilik, “BES Teminatlı Kredi Dönemi Başladı”; Sigorta Gazetesi, “Bireysel Emeklilik”; Zeynep Candan Aktaş, “Banka Kredisine BES Teminatı” (Erişim 9 Haziran 2025), vd.

³³ Ayrıca bk. Necmeddin Güney, “Nakit Finansman Kullandırmaya Dayalı Uygulamaların Fıkhî Açidan Değerlendirilmesi”, Yayımlanmamış Bildiri Metni, 1-45.

Likit temininde kullanılan yöntemlerden olan teverruk, “nakit temin etmek amacıyla bir malın vadeli alınıp üçüncü bir şahsa peşin satılması” şeklinde tanımlanabilir.³⁴ Temelde bireysel ve organize teverruk olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır.³⁵ Fikhî meşruiyetinden bağımsız olarak klasik teverruk işleminin de kendi şartları içinde organize bir yapı olarak değerlendirilebileceğini düşünmek mümkündür. Zira doğal ticari akışta gerçekleşen bir satım için ayrıca kavramsallaştırmaya gerek yoktur. Klasik teverruk belli şartlarda meşru kabul edilmiştir.³⁶ Organize teverruk hakkında ise genel olarak menfi bir tutum takınılmaktadır.³⁷ Ülkemizde Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), teverruk işlemlerine yönelik kısıtlamalar getirmiş ve daha uygun finansman yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸ Bu nedenle ülkemizde BES teminatlı finansman yönteminin teverruk akdi kapsamında uygulanmasının uygun olmadığını söyleyebiliriz.

Nakit temininde kullanılan ikinci ürün menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesi anlamını gelen icâre akdidir.³⁹ Bu çerçevede literatürde *el-icâretü'l-mevsûfetü fi'z-zimme* (الإجارة الموصوفة بالذمة) veya *forward ijara* olarak adlandırılan icâre-i âdemî temeline dayan zimmette kiralama modeli geliştirilmiştir. Ülkemizde katılım bankalarının eğitim, sağlık, tadilat, seyahat gibi hizmet sektörüne yönelik sundukları “ihtiyaç finansmanı” uygulaması da icâre temellidir. Yöntem, “gelecekte teslim edilmesi planlanan menfaatin sabit bir borç olarak muayyen bir bedel karşılığında kiracıya sunulmasını teminat altına alan bir sözleşme” olarak tanımlanabilir.⁴⁰ Bu tanımda hizmet finansmanı, fikhî olarak icâre akdi temellinde değerlendirilirken başka bir bakış açısı ise bu işlemin menfaatin murâbahası (المراجحة في المنافع)⁴¹ olduğu yönündedir. Zira murâbahada bir mal peşin alınıp vadeli satılırken, hizmet finansmanının da ise belli bir menfaatin peşin alınıp vadeli satımı söz konusudur.⁴²

Nakit temininde kullanılan üçüncü ürün ise yatırım fonu temelli nakit finansmanıdır. Yatırım fonu, bireysel sermaye sahiplerinin varlıklarını birleştirerek tek ve büyük bir portföy meydana

³⁴ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik ve bi-hâmişi eş-Şelebî* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315), 4/163; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kütüb, 2003), 7/613.

³⁵ İsmail Cebeci, “Teverruk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/595; İsmail Halitoğlu, “Organize Teverruk Üzerine Bir Analiz ve TKBB Danışma Kurulu ve AAOIFI Standartlarının Mukayesesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 666-667.

³⁶ Servet Bayındır, “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fikhi Tahlili”, *Fikhi Açından Finans ve Altın İşlemleri: Tebliğ ve Müzakereler*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 157; Cebeci, “Teverruk”, EK-2/594.

³⁷ Cebeci, “Teverruk”, EK-2/594-595; Mücahit Özdemir (ed.), *İslam İktisadı ve Finansı Alanında 50 Kavram* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 132-137.

³⁸ TKBB, Teverruk Standardı'nın 2.4. maddesinde organize teverrukun sadece borç yapılandırması ve likidite ihtiyacı gibi istisnai durumlarda kullanılabileceğini belirtmektedir. bk. Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), “Teverruk Standardı” (Erişim 2 Haziran 2025).

³⁹ Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/379.

⁴⁰ Liv, “Hizmet İhtiyaç Finansmanı”, 93.

⁴¹ “يجوز أن تكون المراجعة في المنافع بأن يقوم البنك باستئجار المنفعة ثم يوجرها على العميل بزيادة معلومة” Bank Albilad'ın şer'î danışma komitesinin kararı da bu yöndedir. bk. Bank Albilad, “Karâratü'l-lecneti's-şer'iyye” (Erişim 3 Haziran 2025).

⁴² Liv, “Hizmet İhtiyaç Finansmanı”, 90. Ayrıca bk. Özmen, “Katılım Bankacılığında Hizmet Finansmanı”, 232-239.

getirmelerini sağlayan bir yapıdır.⁴³ Yatırım fonu temelli nakit finansmanı ise “Katılım bankalarının, müşterilerinin nakit ihtiyaçlarını karşılamak üzere, bir portföy yönetim şirketinden yatırım fonlarını peşin alıp müşterilerine vadeli olarak sattığı; müşterilerin ise bu fonları piyasada peşin satarak nakit sağladığı, faizsiz finansman esaslarına dayalı bir yöntem” olarak tanımlanabilir.⁴⁴ Kuveyt Türk Katılım Bankası’nın sunduğu bu yöntem, katılım ilkelere uygun alternatif bir ihtiyaç finansman modelidir.⁴⁵ Bu yapıda müşteri, yatırım fonunu satıp satmama konusunda tamamen özgürdür. Böylece alım-satım işlemleri birbirinden bağımsız hâle getirilerek organize teverruktan belirli ölçüde farklılaştırılmaktadır.⁴⁶

2.2. BES Teminatlı İhtiyaç Finansmanının Fıkḥ Açısından Değerlendirilmesi

Sigortacılık sistemi, bireylerin hayatta karşılaşılabilecekleri tehlikelerden korunmak ve tedbir almak amacıyla ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Sektörün hayat ve emeklilik alanındaki önemli bir unsuru da Bireysel Emeklilik Sistemi (BES)’dir. BES, bireylere yaptıkları tasarrufları değerlendirerek ileride gelir elde etmelerini sağlamaktadır. Katılımcı, tercihiye göre BES birikimlerini faizli ve faizsiz fonlarda değerlendirebilmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda İslam hukuku açısından BES hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Genel eğilim, belirli şartlar altında BES’in İslam hukuku bakımından caiz görüldüğü ve Müslümanların bu sistemi kullanabileceği yönündedir.⁴⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu da BES’in helal yatırım araçlarıyla yürütülmesi ve getirilerin kâr payı niteliğinde olması hâlinde caiz olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Çalışmamızın odak noktası BES teminatlı ihtiyaç finansmanı olduğundan, BES’in genel yapısını ve meşruiyetini ayrıntılı olarak ele almıyoruz. Fakat BES teminatlı ihtiyaç finansmanının prensipte fıkḥ uygunluğu, BES’in meşru olduğu görüşü üzerine bina edilebileceğini de unutulmamalıdır. Zira BES üzerinde olumsuz fıkḥ görüşler dikkate alındığında bu teminat modeline cevaz vermek güçleşmektedir.

İslam hukuku perspektifinden değerlendirildiğinde, BES teminatlı ürünün başlı başına müstakil bir finansman yöntemi olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu yöntemde esas olan, BES birikimlerinin teminat olarak kullanılması; finansmanın ise murâbaha, icâre gibi mevcut faizsiz finansman yöntemleri üzerinden sağlanmasıdır. Konvansiyonel bankalar, BES teminatlı yöntemde normal faizli tüketici kredisi prosedürlerini işletmekte ve teminat olarak BES birikimlerini almaktadırlar. Katılım bankaları ise finansman ihtiyaçlarını faizsiz finansman enstrümanları aracılığıyla

⁴³ Mehmet Fahrettin Önder, “Türk Hukukunda Yatırım Fonları”, *ÖNERİ* 4/16 (2001), 223; Abdullah Durmuş, “Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkḥi Açısından Tahlili”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3 (2022), 247.

⁴⁴ Kuveyt Türk, “Kısa Vadeli Kira Sertifikaları Katılım (TL) Fonu” (Erişim 23 Haziran 2025); Kalkan, “Yatırım Fonu Temelli Nakit Finansman Yöntemi”, 1030.

⁴⁵ Kalkan, “Yatırım Fonu Temelli Nakit Finansman Yöntemi”, 1030.

⁴⁶ Güney, “Nakit Finansman Kullandırmaya Dayalı Uygulamalar”, 9-11; Kalkan, “Yatırım Fonu Temelli Nakit Finansman Yöntemi”, 1033.

⁴⁷ Ayrıca bk. Hacak, “İslâm Hukukunda Sigorta”, 27-38 vd.; Sağlam, “İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışı”, 568-580 vd.

⁴⁸ Güney - Gezgini, “Faizsiz Bireysel Emeklilik Sistemi”, 94; Paçacı, “Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi”, 328-336; Dede - Yazıcı, “Bireysel Emeklilik Sistemi”, 28-32.

⁴⁹ Odabaşı, “Bireysel Emeklilik Sistemi”, 192-193; Güney - Gezgini, “Faizsiz Bireysel Emeklilik Sistemi”, 110-111.

⁵⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Sigortanın Dini Hükümü” (Erişim 11 Haziran 2025).

karşılama olup yöntemlerin başında murâbaha, icâre ve sınırlı ölçüde teverruk yer almaktadır. Bu açıdan BES teminatlı ihtiyaç finansmanının yapısına bakıldığında bir işleme bağlı olarak teminat, rehin ve temlik unsurlarının ön plana çıktığı görülmektedir.

İslam hukukunda alacağı garanti altına almak için yapılan sözleşmeler, teminat akitleri olarak adlandırılır.⁵¹ Her ne kadar klasik fıkıh literatüründe tam olarak aynî teminat (rehin) ve şahsî teminat (kefalet) olarak ikili bir ayırım bulunmasa da kefaletin şahsî hak olan alacağın talebi (مطالبة) ve rehinin ise alacağın belirli bir malın değeri üzerinden elde edilmesini sağlayan bir vesika (وثيقة) olarak düşünüldüğünde benzer bir ayırım olduğundan bahsedilebilir.⁵² Şahsî teminat olan kefalet,⁵⁴ bir hakkın güvence altına alınması amacıyla, bir kişinin asıl borçluyla birlikte alacaklıya karşı sorumluluk üstlenmesidir.⁵⁵ Elde tutma, hapsetme anlamlarına gelen rehin⁵⁶ (tutu)⁵⁷ ise bir fıkıh terimi olarak bir malın, bir alacağın güvence altına alınması amacıyla aynî teminat olarak gösterilmesini sağlayan sözleşmedir.⁵⁸ Bu bilgiler ışığında BES teminatlı ihtiyaç finansmanının yapısı incelendiğinde, kullanılan teminatın fikhî açıdan şahsî değil, aynî bir teminat niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam hukuku açısından söz konusu yöntemi, teminat akitlerinden olan rehin sözleşmesi çerçevesinde ele alınması isabetli olacaktır.

Temel işlevi teminat sağlamak olan rehin akdi, bir yandan alacaklının alacağını güvence altına alırken, diğer yandan bireylerin acil finansman ihtiyaçlarını karşılamalarına imkân tanımaktadır.⁵⁹ Bu ihtiyaçları giderme adına rehin akdi temelli, *bey' bi'l-vefâ* ve *bey' bi'l-istiğlâl* gibi yöntemler türetilmiştir.⁶⁰ Çok eski bir uygulama olan rehinin, İslam hukukunda meşruiyeti kitap, sünnet ve

⁵¹ Hayreddin Karaman, "Akit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/252.

⁵² Muhyiddin Mehmet Efendi Çivizâde, *el-İsâr li-halli'l-Muhtâr*, thk. İlyas Kablan (İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016), 2/35.

⁵³ Halit Çalış - Hasan Hacak, "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/538; Abdullah Kahraman, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüz Tatbikatı* (İstanbul: İFAV, 2008), 134.

⁵⁴ H. Yunus Apaydın, "Kefalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/168.

⁵⁵ "ضم ذمة الى ذمة" bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-Ihtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418), 2/441; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm Halebî, *Mülteka'l-ebhur ve maahu't-ta'liki'l-müyesser ala Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Gaveci (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 427; Apaydın, "Kefalet", 25/168.

⁵⁶ "حبس الشيء بأي سبب كان" Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2020), 4/367; Komisyon, "Rehin", *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1992), 23/175.

⁵⁷ Rehin, Eski Türkçe'de "tutu" olarak geçmektedir. Muhtemelen "tutmak" fiilinden türemiş ve rehin alanın rehni tutmasına dayanmaktadır. Kubbealtı Lugatı, "Tutu" (Erişim 17 Haziran 2025); Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 1368.

⁵⁸ "جعل الشيء محسوبا بحق يمكن استفاؤه من الرهن" Merginânî, *el-Hidâye*, 4/367; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010), "Rehin", 477; Çalış - Hacak, "Rehin", 34/538.

⁵⁹ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/195.

⁶⁰ Abdulaziz Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20-21; Zeynelabidin Hayat - Eser Aksu, "Katılım Finans Kurumlarında Repo Alternatifleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1294-1299; Enver Osman Kaan, "Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlâl ve Bey'u'l-İne", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 17 (2018), 225 ,238 vd; Serdar Özalp, "Günümüzde Uygulanan Vefa

icma ile sabittir. Kur'ân-ı Kerim'de "... borç karşılığında kabzedilmiş rehinler alırsınız" ayeti bulunmaktadır.⁶¹ Rehın uygulamasının meşruiyeti konusunda sünnette ise Hz. Peygamber'in zırhını Medine'de bir Yahudi'ye rehin olarak bıraktığı rivayet edilmektedir.⁶²

Rehin akdi, bir malın zilyedliğinin karşılıksız devri söz konusu olduğundan teberru mahiyetindedir.⁶³ Rehın akdi, rehin veren (râhin) açısından lazım; rehin alan (mürtehin) açısından ise gayri lazım bir sözleşmedir. Genel şartlar bakımından İslam hukukundaki satım akdi temel alınmaktadır. Rehın, icâb ve kabul ile kurulur ve kabz ile tamam olur, yani bağlayıcılık kazanır.⁶⁴ Rehın akdinde tarafların bâliğ ve reşid olması çoğunluk tarafından şart koşulmaktadır.⁶⁵ Rehın akdiyle teminat altına alınabilecek haklar (merhûn bih) arasında ise alacak hakları (deyn) ve zimmette sabit olması halinde menfaatler gelmektedir.⁶⁶ Rehın akdi, söz konusu borcun tam olarak îfâ edilmesiyle sona erer ve rehin çözülmüş olur (فك الرهن). Böylece mürtehinin, rehin üzerindeki hapis hakkı son bulur ve malı iade etmesi gerekir. Ancak söz konusu borç ödenmezse, rehin mahkeme yoluyla borcun ifası için satılır.⁶⁷ Rehın borç yerine geçmediğinden rehin alınan mal, mürtehin tarafından borç karşılığı alıkonamaz, hâkim kararı gereklidir.⁶⁸

Çalışmamız özelinde rehin ile ilgili önemli bir husus, rehin olabilecek varlıklardır. İslam hukukunda rehin sözleşmesine konu olacak malın, kural olarak satım akdine konu olan malda aranan özellikleri taşıması gerekmektedir. Özellikle Hanefî mezhebinde rehin olarak verilecek

Sözleşmesinin Klasik Fıkıhta Yer Alan Bey' Bi'l-Vefâ Uygulaması İle Mukayesesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 125-130.

⁶¹ el-Bakara 2/282. Ayrıca bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/367; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1093-1095; Komisyon, "Rehin", 23/176-177.

⁶² "أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد" Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-ahâdisi'l-Hidâye maa hâşiyetihi*, thk. Muhammed Avvame (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 4/4. Ayrıca bk. Muhammed el-Beyyûmî Râvî, "Mâ yecûzu rehnuhu ve mâ-lâ yecûzu fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü Külliyyetî'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti ve'l-Arabiyye bi-Gınâ* 9 (2007), 548-550; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhi'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2012), 6/4207-4209; Ömer Faruk Atan, *İslâm Hukukunda Alacağın Teminat Altına Alma Sözleşmesi Rehın Akdi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 71-73.

⁶³ "لأن الرهن عقد تبرع" Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/63.

⁶⁴ "فالرهن يجوز ويلزم" Çivizâde, *el-İsâr*, 2/36. Malikîlerde rehin akitle gerçekleşir, kabz şartı aranmaz. "لا يتم الرهن إلا بالقبض" Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ iktedathü rûsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'ıyyât ve't-tahşîlâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihel-müşkilât*, thk. Muhammed Hucî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/363.

⁶⁵ "فأما البلوغ فليس بشرط" Hanefî mezhebi mümeyyiz küçüğünde izin dahilinde rehin alıp verebileceğini kabul eder. Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i*, thk. Ahmed Mahmud Ebû Dayf Âli Sibak el-Atmûnî (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, 2015), 7/60.

⁶⁶ Çalış - Hacak, "Rehin", 34/539.

⁶⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrîd)*, thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 6/2821; Çalış - Hacak, "Rehin", 34/539, 541.

⁶⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/369. "لا يخلق الرهن من صاحبه" Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011), 11/445-446 (No. 11321).

(merhûn) şeyin, maddi bir varlık (ayn), mütekavvim ve teslim edilebilir olması gerekmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla Hanefî mezhebinde alacak, başka bir alacak ile teminat altına alınamaz.⁷⁰ Paranın rehin (رهن النقود) olarak verilebilmesinin önünde ise fikhî bir engel bulunmamaktadır.⁷¹ Rehin konusu malın ayân olması esas olmakla birlikte, deynin de merhûn olabileceğini savunan görüşler bulunmaktadır.⁷² Bunun altında yatan prensip zimmette sabit olan şey⁷³ olarak tanımlanan deynin, ayân menzilesinde telakki edilmesidir.⁷⁴

Özellikle bir alacağın başka bir alacak ile teminat altına alınması meselesi (جعل الدين رهنا بدين غيره)⁷⁵ araştırmamızı ilgilendiren husustur. Hanefîler,⁷⁶ Şafiîlerin genel görüşü⁷⁷ ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete⁷⁸ göre merhûn deyn olmasından ötürü, teslim ve kabz şartı gerçekleşmediğinden bu işlem geçersizdir. Malikî mezhebinde ise alacağın rehnedilebilir görüşü hakimdir.⁷⁹ Bu bağlamda Malikî mezhebi rehin alacaklısı dışındaki alacağın rehnedilmesi (رهن الدين من غير من عليه الدين) meselesinde⁸⁰ üçüncü bir şahsın zimmetinde bulunan alacağın merhûn olabilmesine olumlu yaklaşım sergilemektedir.⁸¹ Malikîler, deynin kabzedilebileceğini⁸² hatta deynin kabz bakımından ayndan daha güçlü olduğunu⁸³ ve satım akdine konu olabilen her şeyin rehininin de caiz olacağını kabul etmektedirler.⁸⁴ Yine Hanbelî mezhebinden Şemseddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 772/1370) rehini,

⁶⁹ Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb: dirâse ani'l-Lübâb ve Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 3/136-138; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/4231.

⁷⁰ Rehin şartları için bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 4/60, 72-76; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/136-138.

⁷¹ Râvî, "Mâ yecûzu rehnuhu", 558-561.

⁷² Çalış - Hacak, "Rehin", 34/539.

⁷³ Komisyon, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*, thk. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), 34. Zimmet kavramı için bk. Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023), 19-39.

⁷⁴ "تنزيلا للدين في الذم منزلة الأعيان" Nezih Kemal Hammâd, "Rehnu'd-duyûn ve's-senedât fi'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Kadâiyye* 10 (2014), 13.

⁷⁵ Hammâd, "Rehnu'd-duyûn", 14.

⁷⁶ "لا يكون الموهون ديناً والثمن ديناً في ذمة المشتري" Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 7/90.

⁷⁷ "ولا يصح رهن الدين على الأصح" Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/282.

⁷⁸ "أن المقدم لا يصح رهن الدين، ولو لمن هو عنده" Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 8/150.

⁷⁹ "ويصح رهنك ديناً في ذمتك" Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/168; Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Ebû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/80. Bu konu hakkında ayrıca bk. Râvî, "Mâ yecûzu rehnuhu", 579-580; Hammâd, "Rehnu'd-duyûn", 14-21.

⁸⁰ "ورهن ما في الذمة جائز عند علمائنا" Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 3/411.

⁸¹ "وقال مالك فيمن ارتحن ديناً على غيره: إن ذلك جائز" Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/168.

⁸² "رهن ما في الذمة جائز عند علمائنا لأنه مقبوض" Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/411.

⁸³ "لأن الذي في الذمة أكد قبضاً من المعين" Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/344.

⁸⁴ "كل ما جاز بيعه جاز رهنه" Muhammed b. Hamûd Vâilî, *Bugyetü'l-muktesid şerhu Bidâyetü'l-müctehid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 14/8122. Ayrıca bk. Hammâd, "Rehnu'd-duyûn", 21-24.

“rehin bir borcun bir mal ya da *alacak* ile teminat altına alınmasıdır”⁸⁵ şeklinde tanımlaması da konumuz açısından kayda değerdir. Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) da rehin bırakılan varlığın kapsamını oldukça geniş tutmuş ve alacakların, ister rehin alacaklısında ister başkasındaki alacak olsun⁸⁶ rehnedilebileceğini kabul etmiştir.⁸⁷ Bu bağlamda BES teminatlı ürün, belli bir borca karşılık, üçüncü şahısta bulunan bir alacağın teminat olarak gösterilmesi niteliği taşımaktadır. Zira yöntemde müşteri, katılım bankası ve bireysel emeklilik şirketi olmak üzere üç taraf bulunmaktadır. Müşteri, nakit finansman elde etmek için BES’teki alacağını rehin ederek teminat sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi alacak hakkının rehin olma konusu BES teminatlı ihtiyaç finansman ile bağlantılıdır.⁸⁸ Türk pozitif hukukunda da BES birikimleri, kişinin malvarlığına dahil, devredilebilir bir alacak hakkı olarak kabul edilir. Bu hak, katılımcı açısından emeklilik şirketine karşı bir alacak hakkı şeklinde değerlendirilir. Bu nedenle BES birikimi teminat gösterilebilir (rehnedilebilir) bir değerdir. Hukuki olarak BES katılımcısı, birikimini bankaya kredi teminatı olarak temlik ettiğinde, aslında kredi kullandığı bankaya alacak hakkını devretmiş olur. Borç ödenmezse banka bu hakkı nakde çevirerek alacağını tahsil edebilir. Dolayısıyla BES birikimi, nakde çevrilebilir bir alacak olarak kabul edilir.⁸⁹ İslam hukuku açısından alacağın rehin edilebilirliğini kabul eden görüşler çerçevesinde, BES birikiminin teminat olarak gösterilmesi fıkhen meşru kabul edilebilir. Bu noktada İslam hukukunda alacak hakkı, tam karşılığı olmasa da deyn kavramına karşılık gelmektedir.⁹⁰

Konvansiyonel bankaların sunduğu BES teminatlı krediler, tüketici kredisi niteliğinde olduklarından fıkhen meşru kabul edilemez. Müslüman bireylerin bu tür finansmanlardan kaçınarak faizsiz alternatifleri tercih etmeleri gerekmektedir. Katılım bankaları tarafından sunulabilecek BES teminatlı ihtiyaç finansmanı ise faizsiz bankacılık prensiplerine uygun şekilde, BES birikimlerini teminat göstererek nakit ihtiyacını karşılama amacı taşıyan potansiyel alternatif bir modeldir. Mezkûr açıklamalardan anlaşılabileceği üzere BES teminatlı ihtiyaç finansmanı, başlı başına müstakil bir ürün olmayıp katılım finans alanındaki enstrümanların daha risksiz ve daha az maliyetli kullanılmasının önünü açacak bir yöntemdir. Bu doğrultuda ülkemiz için şunlar

⁸⁵ “توثقة دين بعين أو بدين” Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî alâ Muhtasari’l-Hirakî* (Suudi Arabistan: Dâru’l-Abîkân, 1993), 4/25; Alâuddin Ebû Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, thk. Abdullah b. Muhsin et-Türkî - Abulfettâh Muhammed el-Huluv (Kahire: Hicr li-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1995), 12/359.

⁸⁶ “يجوز رهن الدين سواء أكان ذلك الدين على المرتحن أم على غيره” Komisyon, *el-Meâyîrû’s-şer’iyye: en-nassü’l-kamil li’l-Meâyîri’s-şer’iyye: en-nassü’l-kamil li’l-Meâyîri’s-şer’iyye li’l-müessesati’l-maliyyeti’l-İslâmîyye elleti temme i’timaduha* (el-Menâme: Dâru’l-Meymân, 2017), 987.

⁸⁷ Komisyon, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: TKKB Yayınları, 2018), 944, 946.

⁸⁸ Sukûk ve menkul kıymetlerin rehnine bu çalışmada değinilmemiştir. bk. Hammâd, “Rehnu’d-duyûn”, 33-44; Komisyon, *el-Meâyîrû’s-şer’iyye (AAOIFI)*, 988-989.

⁸⁹ Bireysel Emeklilik Hakkında Yönetmelik (BESHY), *Resmî Gazete* 28462 (9 Kasım 2012), md. 26/1; BESHYDYDY, md.26/C.

⁹⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Yuşa Özmen, *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 99-198 vd. Alacağın temlikli hakkında bk. Mustafa Arıkan, “Türk Özel Hukukunda Alacağın Temlikli”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1 (2005), 129-155.

söylenebilir: Halihazırda katılım bankası olarak sadece Albaraka Türk Katılım Bankası BES teminatlı finansman hizmeti sunmaktadır. Ancak bunun şu an için pratikte çok kullanıldığını söylemek doğru olmayacaktır. Ayrıca Albaraka Türk Katılım Bankası'nın müşterilerine nakdi finansman hizmeti sunmaması da müşterilerinin bu uygulamayı tercih etmeme sebepleri arasında sayılabilir. Kuveyt Türk Katılım Bankası yakın zamanda yatırım fonu temelli nakit finansman ürününü hayata geçirdi. BES teminatlı finansmanın, yatırım fonu temelli finansman modeliyle entegre edilmesi hâlinde, bankanın risk düzeyi azalacak ve bu durum müşterilere daha düşük maliyetli finansman sunulmasına imkân tanıyacaktır. Yine icâre temelli hizmet finansmanı yoluyla müşterilerine nakit imkânı sunan Türkiye Finans ve Hayat Finans gibi katılım bankaları, BES teminatlı yöntemi mevcut finansman modellerine entegre ederek hem risklerini azaltabilir hem de müşterilerine daha düşük maliyetli finansman hizmeti sunabilirler. Netice itibarıyla katılım bankasından BES teminatlı finansman kullanmak, eğer bankanın uygulaması gerçekten faizsiz prensiplere uygunsa, katılım bankalarının murâbaha ve hizmet finansmanı gibi meşru finansman yöntemlerine entegre olarak yapılıyorsa bunun caiz olduğunu söylemek mümkündür.

BES birikimlerinin teminat gösterilerek finansman kullanımında fikhî açıdan dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, birikimlerin hem faizli hem de faizsiz fon seçenekleri sunan emeklilik şirketleri nezdinde bulunması ve dolayısıyla fon tercihinin İslami ilkelere uygun olarak yapılması gerekliliğidir. Bu bağlamda iki durum söz konusudur. Birincisi, faizli fonlarda birikimi bulunan bireyin katılım bankasından BES teminatlı finansman talep etmesidir. Bu noktada şu değerlendirme yapılabilir: *Mecelle*'nin 98. maddesinde geçen “Bir şeyde, sebep-i temellükün tebeddülü, ol şeyin tebeddülü makamına kaimdir”⁹¹ kaidesi gereğince, mülkiyet sebebinin değişmesi, mülkiyet konusu şeyin değişimiyle eşdeğer kabul edilmektedir. İlâveten faizli bir BES fonunda birikimi olan kişi ile katılım bankası arasında doğrudan faizli bir akdî ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla katılım bankasının faizli BES birikimine sahip bir müşteriye finansman sağlaması ve bu birikimi teminat olarak kabul etmesi, fikhî açıdan bir sakınca teşkil etmeyebilir. Kaldı ki teminat olarak gösterilen birikim, sadece borcun ödenmemesi gibi istisnai durumda nakde çevrilmektedir. Ayrıca söz konusu birikimin önemli bir kısmı katılımcının kendi katkı paylarından oluşmakta olup faiz içermemektedir. Öte yandan faizsiz finans ilkeleri kapsamında belirli oranlara kadar -örneğin AAOIFI %30'a kadar- faizli unsurların tolere edilebileceğine dair görüşler mevcuttur.⁹² Bu doğrultuda teminat olarak gösterilecek varlığın kaynağına ilişkin mutlak bir kısıtlama olmadığını söylemek mümkündür. Katılım bankaları, ilke olarak faaliyetlerini faizsizlik prensibi çerçevesinde yürütmekle birlikte; zorunluluk hâlleri, yönetsel aksaklıklar veya işlemlerde ortaya çıkabilen bilgi eksikliği gibi sebeplerle faizli işleme bulaşma ihtimali tamamen göz ardı edilemez. Bu nedenle katılım bankalarının tüm süreçlerinde faiz veya faiz şüphesi barındıran uygulamalardan azami ölçüde sakınması gerektiği özellikle vurgulanmalıdır. İkinci olarak dikkat edilmesi gereken husus, katılım bankalarının finansman süresi boyunca BES birikimlerini faizsiz fonlarda tutması gerekliliğidir. Çünkü teminat olarak gösterilen BES fonlarının süreç içinde ihtimali düşük olsa da faizli fonlara aktarılma riski bulunmaktadır. Bundan dolayı teminatın katılım esaslı fonlarda

⁹¹ Komisyon, *Mecelle*, 28.

⁹² “ألا يبلغ إجمالي المبلغ المقرض بالربا، ٣٠٪ من القيمة السوقية لمجموع أسهم الشركة” Komisyon, *el-Meâyîrü's-şer'iyye* (AAOIFI), 568.

kalmasına hem katılımcı hem de katılım bankası tarafından özen gösterilmesi büyük önem taşır. Zira süreç boyunca birikimdeki artışın faizsiz olması özellikle müşteri açısından önem arz etmektedir. BES teminatının devredildiği fondaki artışlar, BES birikimine sahip taraf aittir. Çünkü rehin bırakılan maldaki artışlar rehin sahibine aittir.⁹³ Hz. Peygamber (s.a.v.) “Rehinin kârı da zararı da sahibine aittir.” buyurmuştur.⁹⁴ Netice itibarıyla söz konusu hususlara riayet edilmesi halinde ürünün katılım ilke ve prensiplerine uygun olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

BES birikimini teminat göstererek finansman edinme meselesi hem iktisadî hem de fikhî olarak yeni bir konudur. Faizli bankaların BES teminatlı kredi ürünleri, neticede faiz barındırdığından caiz değildir. Katılım bankacılığı açısından bu ürün, faizsiz bankacılık prensiplerine uygun şekilde yapılandırıldığı takdirde fikhî bakımdan caiz görülebilecek potansiyel bir modeldir.

Katılım bankacılığında BES teminatlı ihtiyaç finansmanı, müstakil bir ürün olmayıp murâbaha ve icâre gibi yöntemler üzerine bina edilen ve birçok işlem ile aşamayı içeren mürekkep bir yapıdır. Dolayısıyla finansman yönteminin meşruiyeti, hangi enstrüman ile nasıl yapıldığına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu nedenle BES teminatlı ürünün, işleyiş ve aşamalarının faizsiz esaslara uygun yürütülmesi önem arz etmektedir. Zira önemli olan sadece elde edilen sonuç değil, o sonuca ulaşmak için izlenen yöntemdir (الغاية لا تبرر الوسيلة).⁹⁵ Bu ilke, özellikle katılım finans ürünlerinde işlem süreçlerinin kurgulanmasında dikkate alınması gereken temel bir prensiptir.

İslam iktisadî, esas itibarıyla tüketimi değil tasarrufu teşvik eden bir yapıya sahiptir. Nakit kullandırma yöntemleri ise daha çok tüketimle alakalıdır. Bundan ötürü Müslüman birey için ideal çözüm, borçlanmaya mecbur kalmadan yaşamaya gayret etmektir. Özellikle tüketim harcamaları için finansman kullanmak yerine tasarrufla ihtiyacı gidermek veya karz-ı hasen temin etmek en sağlıklı yoldur. Eğer borçlanma zaruri hale gelirse faizli krediye yönelmek yerine, katılım bankaları gibi faizsiz alternatiflere başvurmak gerekir. Bu bağlamda BES teminatlı finansman doğru kullanıldığında faydalı bir imkân olabilir. Zira birikimleri bozmadan nakit ihtiyacını görmeye ve aynı zamanda tasarrufa devam etmeye imkân tanımaktadır.

Konut ve araç alımlarında katılım bankalarının geri ödeme riskine karşı konutu ipotek, aracı ise rehin olarak teminat alması gibi BES teminatlı finansman da benzer şekilde finansmana güvence sağlayan bir işlev üstlenmektedir. Bu teminat, bir yandan katılım bankasının alacağını güvence altına alırken, diğer yandan müşterinin borcunu ödeyememesi durumunda devreye girerek borcun kapanmasına katkı sunmaktadır. Bu noktada konut ve araç gibi maddi varlık edinimini sağlayan finansman modelleri ile tüketime dayalı finansmanlar arasında ayırım yapılması önemlidir. Zira ihtiyaç finansmanının bilinçsizce kullanılması, bireylerin mali dengesini olumsuz etkileyebilir. Varlık temelli finansman modellerinde ödeme güçlüğü yaşayan bireyler, en kötü ihtimalle ipotekli ya da rehinli mallarını devrederek borçtan kurtulma imkânına sahiptir. Ancak teminatsız finansmanlar, bireylerin ev ekonomisini (tedbîrül-menziel) daha kırılgan hâle getirmekte ve istenmeyen mali sonuçlara yol açabilmektedir. Bu doğrultuda BES teminatlı finansman bireylerin

⁹³ “وئاء الرهن للرهن” Merginânî, *el-Hidâye*, 4/447.

⁹⁴ “والرهن لا يغلق بالرهن من صاحبه: له غنمه وعليه غرمه” Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/445-446 (No. 11321).

⁹⁵ Ahmed Muhammed Mukirî, “Seddü'z-zerâî”, *Mecelletü mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/3 (1996), 542.

olası ödeme güçlüğü durumlarında ek bir güvence sunmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, literatürde henüz müstakil bir şekilde ele alınmamış olan BES teminatlı ihtiyaç finansmanını; özellikle katılım finans sistemi içerisinde nasıl yapılandırılabileceği, fikhî meşruiyeti ve ekonomik işlevselliği açısından değerlendirmeye çalışmıştır. Söz konusu finansman modelinin dikkatle tasarlanması ve uygulamada şeffaflıkla, İslami ilkelere uygun şekilde yürütülmesi hâlinde, katılım bankacılığı için yeni bir açılım sunabileceğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- AA, Anadolu Ajansı. “Albaraka Türk'ten ‘BES Teminatlı Finansman’ Ürünü”. Erişim 9 Haziran 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/isdunyasi/finans/albaraka-turkten-bes-teminatli-finansman-urununu/688564>
- AB, Aktif Bank. “BES Teminatlı N Kolay Kredi”. Erişim 13 Nisan 2025. <https://www.aktifbank.com.tr/n-kolay/krediler/bes-teminatli-kredi-ile-geleceginizi-guvence-altinda-tutun>
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüz Tatbikatı*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Ali b. Süleyman el-Merdâvî, Alâuddin Ebû Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Abdullah b. Muhsin et-Türkî - Abulfettâh Muhammed el-Huluv. Kahire: Hicr li-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “Kefalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/168-177. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Arıkan, Mustafa. “Türk Özel Hukukunda Alacağın Temliki”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1 (2005), 129-155. <https://doi.org/10.15337/SUHFD.2017.189>.
- Atan, Ömer Faruk. *İslâm Hukukunda Alacağın Teminat Altına Alma Sözleşmesi Rehin Akdi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- ATKB, Albaraka Türk Katılım Bankası. “BES Teminatlı Finansman”. Erişim 13 Nisan 2025. <https://www.albaraka.com.tr/tr/bireysel/finansmanlar/birikimlerinizi-koruyan-bes-teminatli-finansman-albarakada>
- BA, Bank Albilad. “Karâratü'l-lecneti's-şer'iyye”. Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.bankalbilad.com/ar/about/sharia/Pages/decisions.aspx>
- Bardakoğlu, Ali. “İcâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bayındır, Abdulaziz. “Bey' bi'l-Vefâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayındır, Servet. “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fıkhi Tahlili”. *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri: Tebliğ ve Müzakereler*. ed. Halit Çalış. 153-179. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- BESHY, Bireysel Emeklilik Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 28462 (9 Kasım 2012). Erişim 28 Haziran 2025. <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/11/20121109-2.htm>
- BESHYDYDY, Bireysel Emeklilik Sistemi Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. *Resmî Gazete* 32146 (28 Mart 2023). Erişim 28 Nisan 2025. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2023/03/20230328-1.htm>
- BESTYSK, Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu. *Resmî Gazete* 24366 (7 Nisan 2001). Erişim 12 Nisan 2025. <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4632&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-

- Türkî. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddin. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. thk. Lecne Mütetassısâ fi Vizâratî'l-Adl. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Vizâratü'l-Adl, 2006.
- Cebeci, İsmail. "Teverruk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/594-595. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çakır, Mustafa. "Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli ve Fıkhî Temelleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 289-320.
- Çalış, Halit - Hacak, Hasan. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmet Efendi. *el-İsâr li-halli'l-Muhtâr*. thk. İlyas Kablan. İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016.
- Dede, Kenan - Yazıcı, Abdurrahman. "Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES'in Analizi". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 6/1 (2020), 25-54.
- DiYK, Din İşleri Yüksek Kurulu, "Sigortanın Dini Hükmü". Erişim 11 Haziran 2025. <https://kurul.diyanket.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanın-dini-hukmu#:~:text=yapt%C4%B1rmak%20ve%20bireysel%20emeklilik%20tasarruf,verdi%C4%9Fi%20kar%20paylar%C4%B1n%C4%B1%20almak%20caiz>
- DG, Dünya Gazetesi. "Ekonomi BES Yatırımcısına Ucuz Kredi Fırsatı". Erişim 9 Haziran 2025. <https://www.dunya.com/ekonomi/bes-yatirimcisina-ucuz-kredi-firsati-haberi-737800#:~:text=Bireysel%20Emeklilik%20Sis%C2%ADtemi%20,finans%C2%ADmana%20sağla manın%20da%20yolu%20açıldı>
- Doğan, Mehmet. *Doğan büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Durmuş, Abdullah. "Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkhî Açından Tahlili". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3 (2022), 246-271. <https://doi.org/10.54427/ijisef.1183311>
- EGM, Emeklilik Gözetim Merkezi. "Bilgi Merkezi İstatistikler". Erişim 13 Nisan 2025. <https://www.egm.org.tr/bilgi-merkezi/istatistikler/>
- EGM, Emeklilik Gözetim Merkezi. "EGM Hakkında". Erişim 15 Nisan 2025. <https://www.egm.org.tr/kurumsal/egm-hakkında/>
- EGM, Emeklilik Gözetim Merkezi. "BES Teminatlı Kredi". Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.egm.org.tr/bes-teminatli-kredi/>
- EGM, Emeklilik Gözetim Merkezi. "Katılımcı Bilgilendirme Rehberi". Erişim 8 Nisan 2025. <https://www.egm.org.tr/katilimcilar/katilimci-bilgilendirme-rehberi/>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010.
- Gayretli, Mehmet. "Bir Finansman Aracı Olarak Hizmet Akdi/Zimmette Kiralama". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2025), 341-366. <https://doi.org/10.69576/ihya.1540887>
- Güner, Salih. "Dövizli Endeksli Pirim İadeli Hayat Sigortası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 85-102. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1623954>
- Güney, Necmeddin. "Nakit Finansman Kullandırmaya Dayalı Uygulamaların Fıkhî Açısından Değerlendirilmesi", Yayımlanmamış Bildiri Metni, 1- 45.

- Güney, Necmeddin - Gezgini, Yusuf Erdem. “Ülkemizde Uygulanan Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 91-114. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219326>
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023), 19-39. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1370833>
- Hacak, Hasan. “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 21-50.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur ve maahu't-ta'liki'l-müyesser ala Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gaveci. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.
- Halitoğlu, İsmail. “Organize Teverruk Üzerine Bir Analiz ve TKBB Danışma Kurulu ve AAOIFI Standartlarının Mukayesesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 661-695. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.997443>
- Hammâd, Nezih Kemal. “Rehnu'd-duyûn ve's-senedât fi'l-fikhî'l-İslâmî”. *Mecelletü'l-Kadâiyye* 10 (2014), 11-46.
- Hayat, Zeynelabidin - Aksu, Eser. “Katılım Finans Kurumlarında Repo Alternatifleri”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1189-1236. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.799545>
- HDİF, HDİ Fibaemeklilik. “BES Teminatlı Kredi Dönemi Başladı”. Erişim 9 Haziran 2025. <https://www.hdifibaemeklilik.com.tr/hakimizda/haberler-ve-duyurular/bes-teminatli-kredi-donemi-basladi#:~:text=Devlet%20Katk%C4%B1s%C4%B1%2C%20kredi%20i%C3%A7in%20teminat,g%C3%B6sterilen%20BES%20birikimleri%20d%C4%B1%C5%9F%C4%B1ndad%C4%B1r>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşki. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ iktedathü rûsûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'ıyyât ve't-tahşîlâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Hucî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kaan, Enver Osman. “Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-İne”. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 17 (2018), 223-251. <https://doi.org/10.30767/diledeara.417669>
- Kalkan, Cemal. “Katılım Bankacılığında Yatırım Fonu Temelli Nakit Finansman Yöntemi ve Fıkıhî Açından Değerlendirilmesi”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2025), 1017-1042. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1617566>
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Ebû Hubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. “Akit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'*. thk. Ahmed Mahmud Ebû Dayf Âli Sibak el-Atmûnî. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 2015.

- KL, Kubbealtı Lugatı. “Tutu”. Erişim 17 Haziran 2025. <https://lugatim.com/s/tutu>
- Komisyon. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*. thk. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Komisyon. *el-Meâyîrû’s-şer’iyye: en-nassü’l-kamil li’l-Meâyîri’s-şer’iyye: en-nassü’l-kamil li’l-Meâyîri’s-şer’iyye li’l-müessesati’l-maliyyeti’l-İslâmîyye elleti temme i’timaduha*. el-Menâme: Dâru’l-Meymân, 2017.
- Komisyon. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKKB Yayınları, 2018.
- Komisyon. “Rehin”. *el-Mevsuatü’l-fıkhiyye*. 23/175-189. Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslâmiyye, 1992.
- KT, Kuveyt Türk. “Kısa Vadeli Kira Sertifikaları Katılım (TL) Fonu”. Erişim 23 Haziran 2025. <https://www.kuveytturkportfoy.com.tr/yatirim-evreni/yatirim-fonlari/tl-fonlari/ktv/>
- Kudûrî, Ebû’l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mevsûatü’l-kavâidi’l-fıkhiyyeti’l-mukarene (et-Tecrîd)*. thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum’a Muhammed. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964.
- Liv, Cemil. “Katılım Bankacılığı Hizmet İhtiyaç Finansmanının Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (2024), 87-105. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525180>
- Merginânî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde. İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2020.
- Mevsilî, Ebû’l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1418.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb: dirâse ani’l-Lübâb ve Muhtasari’l-Kudûrî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2. Basım, 2014.
- Muhammed ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Nasbu’r-râye li-ahâdisi’l-Hidâye maa hâşiyetihi. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Müessesetü’-r-Reyyân, 1997.
- Mukirrî, Ahmed Muhammed. “Seddü’z-zerâî”. *Mecelletü mecmâi’l-fıkhi’l-İslâmî* 19/3 (1996), 529-584.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü’t-tâlibîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- NK, NKolay. “BES Teminatlı Kredi”. Erişim 9 Haziran 2025. <https://www.nkolay.com/kredi/bes-teminatli-kredi>
- Odabaşı, Mehmet. “Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2018), 173-194.
- Önder, Mehmet Fahrettin. “Türk Hukukunda Yatırım Fonları”. *ÖNERİ* 4/16 (2001), 223-226. <https://doi.org/10.14783/maruoneri.728750>
- Özalp, Serdar. “Günümüzde Uygulanan Vefa Sözleşmesinin Klasik Fıkıhta Yer Alan Bey’ Bi’l-Vefâ Uygulaması İle Mukayesesı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 121-143. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.1418283>
- Özdemir, Mücahit (ed.). *İslam İktisadı ve Finansı Alanında 50 Kavram*. Ankara: Kitab Yayınları, 2024.
- Özmen, Mehmet Yuşa. *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Özmen, Mehmet Yuşa. “Katılım Bankacılığında Hizmet Finansmanı Amacıyla Başvurulan Bir Yöntem Olarak İcâre Sözleşmesi ve İslam Hukuku Açısından Analizi”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 11/1 (2025), 222-264. <https://doi.org/10.54863/jief.1657189>
- Paçacı, İbrahim. “Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi”. *Mütefekkir* 4/8 (2017), 313-338. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375187> <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375187>
- P, Procompliance. “Bankacılık ve Finans Mevzuat ve Uyum Haberleri BES Birikimi ile Kredi Kullanımı”. Erişim 28 Nisan 2025. <https://www.procompliance.net/bes-birikimi-ile-kredi-kullanimi/#:~:text=Bu%20do%C4%9Frultuda%20Sigortac%C4%B1%C4%B1k%20ve%20%C3%96zel,kazand%C4%B1klar%C4%B1%20hak%20ve%20birikimlerini%20koruyabilecektir>
- Râvî, Muhammed el-Beyyûmî. “Mâ yecûzu rehnuhu ve mâ-lâ yecûzu fi’l-fikhi’l-İslâmî”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Dirâseti’l-İslâmiyyeti ve’l-Arabiyye bi-Gınâ* 9 (2007), 539-606.
- Sağlam, Hadi. “Genel ve Özel Sigortalar Zarar (tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III*. 525-643. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü’l-kübra*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994.
- SEDDK, Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu. “Bireysel Emeklilik Sisteminde Katılımcılara Sunulan Yeni Avantajlar Hakkında Duyuru”. Erişim 30 Nisan 2025. <https://seddk.gov.tr/tr/bireysel-emeklilik-sisteminde-katilimcilara-sunulan-yeni-avantajlar-hakkinda-duyuru>
- SG, Sigorta Gazetesi. “Bireysel Emeklilik”. Erişim 29 Nisan 2025. <https://sigortagazetesi.com/besin-kredide-teminat-gosterilmesi-basliyor-iste-sartlar/#:~:text=1%20Ocak%202024%E2%80%99ten%20itibaren%20bankalardan,%C4%B0%C5%9Fte%20o%20%C5%9Fartlar%E2%80%A6>
- TEB, “BES Teminatlı İhtiyaç Kredisi”. Erişim 9 Haziran 2025. <https://www.teb.com.tr/bes-teminatli-kredi/#:~:text=de%C4%9Ferlendirilir.%20,verme%2C%20kefil%20ve%20ek%20belge>
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. “Teverruk Standardı”. Erişim 2 Haziran 2025. <https://tkbb.org.tr/danisma-kurulu/standartlar>
- TS, Türkiye Sigorta. “Bireysel Emeklilik”. Erişim 12 Nisan 2025. <https://www.turkiyesigorta.com.tr/yardim-merkezi/sikca-sorulan-sorular/bireysel-emeklilik>
- Vâilî, Muhammed b. Hamûd. *Bugyetü’l-muktesid şerhu Bidâyetü’l-müctehid*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu’z-Zerkeşî alâ Muhtasari’l-Hırakî*. Suudi Arabistan: Dâru’l-Abîkân, 1993.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü’l-hakâik fî şerhi Kenzi’l-dekâik ve bi-hâmişi eş-Şelebî*. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 2012.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Change of Ijtihad in the Ḥanafī School: The Case of Imam Muḥammad

Shadi Imad Ali Qaddumi^{1,a,*}

¹ Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law Sakarya/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 30/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This scholarly article explores the phenomenon of juristic reversal (rujū‘ ‘an al-ijtihād) within a single school of Islamic law, with particular focus on the Ḥanafī madhhab and the prominent jurist Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/805). The study aims to explore the features of the evolution of juristic reasoning in Imam Muhammad’s thought by analyzing the instances in which he revised his earlier opinions, thereby demonstrating the methodological and usul-based maturity such revisions reveal within the Hanafi school.

The study is structured in two main sections. The first offers a conceptual and theoretical analysis of juristic reversal, assessing its legitimacy from a legal-epistemological perspective and identifying key factors that lead to the evolution or modification of a scholar’s ijtihād. It also investigates the authoritative status of Imām Muḥammad within the Ḥanafī tradition, emphasizing his pivotal role in codifying and disseminating the school’s legal doctrine. While many jurists have demonstrated development or refinement in their legal reasoning, Imām Muḥammad stands out due to three defining features: his recognition as one of Abū Ḥanīfa’s (d. 150/767)) two foremost disciples; his central role in formalizing Ḥanafī jurisprudence; and his judicial experience, which enabled him to implement legal theory in real-world contexts. These combined qualifications render him a model figure through whom the phenomenon of juristic reversal can be explored in both depth and scope. The second section adopts an empirical approach, presenting selected examples where Imām Muḥammad demonstrably revised his earlier legal positions. The analysis draws primarily on authoritative Ḥanafī sources—namely al-Sarakhsī’s (d. 483/1090) al-Mabsūṭ, al-Kāsānī’s (d. 587/1191) Badā‘i‘ al-Ṣanā‘i‘, and al-Marghīnānī’s (d. 593/1197) al-Hidāya—chosen for their doctrinal reliability and representative status within the madhhab. The study follows an inductive method, tracing the rationales behind these reversals, whether prompted by new textual evidence, shifting socio-legal contexts, or refined interpretative insight. Rather than indicating any flaw or hesitation in reasoning, these reversals are expressions of higher juristic principles such as istiḥsān (juristic preference), ‘urf (custom), and maqāṣid al-sharī‘a (legal objectives).

In conclusion, the Ḥanafī school thus demonstrates a purposeful flexibility that reconciles textual fidelity with contextual responsiveness. In light of ongoing transformations and emerging challenges, this dynamic juristic legacy offers a compelling model for reengagement—affirming the continued relevance and vitality of classical legal methodology in addressing modern realities, legal transformations, and evolving societal norms.

Keywords: Islamic Law, Juristic Reversal, Ḥanafī School, Imam Muḥammad, Istiḥsān.

Hanefîlerde İctihadın Değişimi: İmam Muhammed Örneği

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 30/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma aynı konudaki içtihadın bir mezhep içindeki değişimini ifade eden içtihadattan dönme olgusunu Hanefî mezhebi bağlamında ve İmam Muhammed (öl. 189/805) özelinde ele almaktadır. Araştırma, İmam Muhammed'in önceki görüşlerini gözden geçirerek yaptığı değişimleri inceleyip, bu revizyonların Hanefî ekolü içerisindeki metodolojik ve usûl temelli olgunluğu nasıl ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

İki kısımdan oluşan makalenin ilk bölümünde içtihadattan dönme olgusu öncelikle bir kavram olarak ele alınmış, bu hususun usûlî bakımdan nasıl temellendirileceği üzerine yoğunlaşmış ve nihayet içtihadın değişimine götüren etkenler üzerinde durulmuştur. Ayrıca çalışmanın bu bölümünde İmam Muhammed'in mezhep içindeki yeri ve öneminin yanı sıra mezhebin teşekkülündeki rolüne de temas edilmiştir. Yeri, önemi ve mezhebin teşekkülündeki rolü bakımından oldukça mühim ve incelemeyi hak eden başka imamlar da bulunmakla birlikte çalışmada özellikle İmam Muhammed'in tercih edilip meselenin onunla sınırlandırılmasının bazı ikna edici sebepleri bulunmaktadır. Fıkıhî meziyetleri sebebiyle Ebû Hanîfe (öl. 150/767) sonrasında mezhebin otorite iki imamından biri olarak kabul edilmesi, Hanefîliğin tedvini ve dolayısıyla günümüze ulaşmasındaki kritik rolü ve nihayet kadılık görevinde bulunarak sadece bir hukuk teorisyeni değil aynı zamanda yürütücüsü de olması başlıca sebepler arasında zikredilebilir. Bu özelliklerden bir veya ikisi ile başka imamlar da tavsif edilebilirken aynı anda üçüne birden sahip olan tek kişinin İmam Muhammed olması bu mesele özelinde ona olan akademik ilgi ve merakımızı daha da artırmıştır.

Makalenin daha ziyade tatbikî esas alan ikinci kısmında İmam Muhammed'in içtihadından dönüş yaptığı yerlerin tespiti yapılmaktadır. Bunun için Hanefî mezhebini temsil kabiliyeti yüksek olan eserler arasından Serahsî'nin (öl. 483/1090) el-Mebsû't'u, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) Bedâ'i'ü's-sanâ'i' ve Merğînânî'nin (öl. 593/1197) el-Hidâye'si esas alınmıştır. İmam Muhammed'in içtihadattan rücû ettiği yerlerin belirlenmesinde mümkün mertebe istikrâî yöntemle riayet edilmeye çalışılmış, ulaşılan sonuçlar delilin değişmesi, vâkıanın farklılaşması, içtihadî perspektifin genişlemesi vb. zâviyelerden tahlil edilmiştir. Netice itibarıyla içtihadattan dönme olgusunun Hanefîlerde bir tutarsızlık veya kuralızsızlık olarak nitelenemeyeceği kanaatine varılmıştır.

Dahası ilgili tespit ve tahliller dikkatlice incelendiğinde içtihadattan dönme şeklindeki değişimde istihsan, örf ve makâsîdüş-şerâ gibi usûlî enstrümanların her daim dikkate alındığı görülecek ve mezhebin zamana ve zemine göre nas-olgu dengesinin yeniden kurulma ihtiyacını karakteristik yapısını teşkil eden usûlî ilkelerinde herhangi bir değişikliğe gitmeyi gerektirmeden giderebilecek bir mürûnete sahip olduğuna şahit olunacaktır. Nas-olgu dengesinin yeniden kurulması ve üzerine düşünülmesine günümüzde daha fazla ihtiyaç olduğu açıktır. Haliyle gerek bu çalışma gerekse diğer mezhepler özelinde yapılacak benzeri çalışmaları gittikçe önem kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İctihadattan Dönme, Hanefî Mezhebi, İmam Muhammed, İstihsan

تغيّر الاجتهاد عند الحنفية: الإمام محمد أنموذجاً

ملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة الرجوع عن الاجتهاد داخل المذهب الواحد، وذلك في سياق المذهب الحنفي، مع تركيز خاص على شخصية الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٥). ويهدف البحث إلى استكشاف ملامح تطوّر النظر الاجتهادي عند الإمام محمد، من خلال تحليل مواقفه التي رجع فيها عن اجتهاده السابق، وبيان ما انعكس من نضج منهجيّ وأصوليّ في المدرسة الحنفية.

وقد قُسمت الدراسة إلى قسمين رئيسين؛ خُصص القسم الأول لمعالجة هذا المفهوم بوصفه مصطلحاً فقهياً، حيث تم تحليل الأساس الأصولي الذي يمكن بناء الظاهرة عليه، وبيان العوامل التي قد تدفع المجتهد إلى العدول عن اجتهاده السابق، مثل تبدّل الدليل، أو تغيّر الواقع، أو تطوّر النظر الفقهي. كما تضمّن هذا القسم دراسة لمكانة الإمام محمد داخل المذهب، وبيان دوره الجوهرية في نشأة المذهب وتشكّله. وعلى الرغم من وجود أئمة آخرين يُعدّون جديرين بالتناول والدراسة، فقد اختير الإمام محمد على وجه الخصوص لأسباب علمية مقنعة، من أهمها: كونه أحد الإمامين المرجعيين بعد أبي حنيفة (ت. ١٥٠/٧٦٧)، ودوره المركزي في تدوين الفقه الحنفي وإيصاله إلى من بعده، بالإضافة إلى اشتغاله بالقضاء، مما جعله ليس مجرد منظر فقهي، بل ممّن مارس التطبيق العملي للأحكام. وقد يشترك غيره من الأئمة في واحدة أو اثنتين من هذه الصفات، غير أنّ اجتماعها جميعاً في شخصه يجعله نموذجاً فريداً، ويُفسّر ازدياد الاهتمام العلمي به عند تناول هذه المسألة.

أما القسم الثاني، وهو الجانب التطبيقي من الدراسة، فقد خُصص لرصد المواضع التي رجع فيها الإمام محمد عن اجتهاده السابق، وذلك بالاعتماد على مصادر حنفية تمثيلية ذات موثوقية عالية، مثل: المبسوط للسرّحسي (ت. ٤٨٣/١٠٩٠)، وبيدائع الصنائع للكاساني (ت. ٥٨٧/١١٩١)، والهداية للمرغيناني (ت. ٥٩٣/١١٩٧). وقد التزمت الدراسة بالمنهج الاستقرائي قدر الإمكان في تتبع المواطن التي وقع فيها الرجوع، مع تحليلها من خلال زوايا مختلفة كاختلاف الدليل، وتغيّر الواقعة، واتساع النظر الاجتهادي.

وخلصت الدراسة إلى أنّ ظاهرة الرجوع عن الاجتهاد لا تعبّر عن خلل منهجي أو تناقض داخلي في المذهب، بل إنّها تعبّر عن تفعيل وإعّال لآليات أصولية معتبرة، كقاعدة الاستحسان، وحجية العرف، ومقاصد الشريعة. وتُظهر هذه الظاهرة مرونة منضبطة في المذهب تُمكنه من إعادة ضبط التوازن بين النص والواقع دون الحاجة إلى تعديل في بنيته الأصولية. ومن الواضح أنّ الحاجة إلى هذا التوازن تزداد في عصرنا الراهن، الأمر الذي يجعل من هذه الظاهرة ميداناً متجدداً يستحق المزيد من الدراسة، سواء في المذهب الحنفي أو في غيره من المذاهب الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الرجوع عن الاجتهاد، المذهب الحنفي، الإمام محمد، الاستحسان.

المقدمة

نشأ علم الفقه الإسلامي على أساس الاجتهاد المنضبط، القائم على استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، بما يُحقق مقاصد الشريعة في ضوء تغيّر الوقائع وتبدّل الأعراف. وقد كان من لوازم هذا الاجتهاد اختلافُ الأنظار، بل وتجدّد الرأي لدى المجتهد الواحد، في ضوء مراجعة أدلته، أو تبدّل علله، أو تقديرٍ جديدٍ للمآلات. وقد عُرف هذا التحوّل في النظر الأصولي والفقهية بظاهرة تغيّر الاجتهاد، وهي ظاهرة تدلّ - في صورتها العلمية - على حيوية الفقيه وتفاعله المستمر مع النصوص والوقائع المستجدة، وتعبّر عن عمقٍ اجتهاديٍّ واتزانٍ في المراجعة الفقهية.

وثُعِدَت المدرسة الحنفية نموذجًا واضحًا لهذا الحراك الاجتهادي، لما امتازت به من غزارة الرواية وتنوّع الأقوال، ولا سيّما في مرحلتها التأسيسية التي جمعت بين الإمام أبي حنيفة وأبرز تلامذته، وفي مقدّمهم الإمام محمد بن الحسن، فقد كان محمد مِعْوَل تدوين المذهب ومجلاؤه، وبرزت شخصيته باجتهادٍ مستقل، يخالف أحيانًا ويحرّر غالبًا، ثم يرجع عن بعض أقواله لاحقًا، برؤية ناضجة تستبطن تقدير المآلات وتبدّل الأعراف وتعمّق النظر المقاصدي.

وتكمن إشكالية هذا البحث في سؤالٍ رئيس: هل يُعدّ الرجوع عن الاجتهاد - عند الإمام محمد - مجرّد انتقال بين أقوال، أم هو ظاهرة منهجية تعبّر عن نضج فكري واجتهادي؟ يسعى هذا البحث إلى تحليل ظاهرة الرجوع عن الاجتهاد عند الإمام محمد بوصفها مظهرًا من مظاهر الارتقاء المنهجي في المدرسة الحنفية، من خلال الكشف عن أبعادها الأصولية والمقاصدية، وبيان أثرها في تحديد القول المعتمد داخل المذهب، واستكشاف انعكاساتها على بنية الفقه الحنفي ومنهجه في التفاعل مع النصوص والوقائع.

ومن أبرز الدراسات التي تناولت موضوع تغيّر الاجتهاد في المذهب الحنفي دراسة "تغيّر اجتهادات الإمام أبي حنيفة: المصادر، الأسباب، التحليل"^١، وقد تتبّع فيها الباحث موارد تغيّر اجتهاد أبي حنيفة، وانتهى من خلالها إلى إثبات وقوع هذا التغيّر في اثنين وأربعين موضعًا، محليًا علله الأصولية والعرفية، ليؤكد أنّ تغيّر الاجتهاد ظاهرة علمية طبيعية تعبّر عن تطوّر المذهب ونضجه. غير أنّ هذه الدراسة اقتصرَت على شخصية الإمام الأعظم، ولم تتناول امتداد الظاهرة عند أبرز تلامذته من فقهاء المدرسة الحنفية، كأبي يوسف ومحمد بن الحسن. وتأتي هذه الدراسة استكمالًا لمسار البحث في ظاهرة تغيّر الاجتهاد داخل المدرسة الحنفية، إذ تتناول مظاهر هذا التحوّل في مرحلة الإمام محمد، بوصفها مرحلة ترسيخٍ ونماءٍ للمذهب، من خلال تحليلٍ مقاصديٍّ ومنهجيٍّ يستجلي أبعاد التطوّر الاجتهادي في المدرسة الحنفية.

وقد عاجلت دراساتٍ سابقة - للباحث الحالي - بعض مظاهر رجوع الإمام محمد في عددٍ من المسائل الجزئية، كرجوع الصاحبين في القضاء، وأبي يوسف (ت. ١٨٢/٧٩٨) في العبادات، من خلال جمع الروايات وإثبات موارد الرجوع، دون تحليلٍ مفصّلٍ لمسائلها أو أثرها في ضبط المذهب^٢، غير أنّ هاتين الدراستين لم تتناولوا الظاهرة من زاوية تحليلية مستقلة تُبرز أبعادها الأصولية والمقاصدية، ولم تتجهّا إلى بناء تصوّرٍ منهجيٍّ شاملٍ يفسّر مسار الاجتهاد ونضجه الفكري داخل المذهب. أما هذه الدراسة فتسعى إلى سدّ هذا النقص من خلال تأصيل مفهوم الرجوع، وتحليل أسبابه ومجالاته، واستقراء أبرز النماذج التي ثبت فيها رجوع الإمام محمد بدليلٍ ظاهر لا لبس فيه، مع تحليل فقهاء وأصولها وترجيح ما ترجّح منها؛ بما يكشف عن دينامية المذهب في بلورة التفاعل المنهجي بين الدليل الشرعي والسياق التطبيقي.

وتفترض الدراسة أنّ رجوع الإمام محمد لا يُعدّ تراجعًا عن اجتهاد، بل امتدادًا له، وتحقيقًا لمرونة المذهب في إطار أصوله ومنهجه، وأنّ هذا الرجوع يمثّل نموذجًا ناضجًا لتفاعل الفقيه مع الواقع والنصوص على السواء، في ضوء نظريّة تجديديّة يقوم على العلة والمقصد والوقائع. وقد اتبعت الدراسة منهجًا تأصيليًا تحليليًا، يجمع بين استقراء الروايات، وتوثيق المتأخّر منها، وتحليل سياقاتها من حيث العلل والدليل، اعتمادًا على المصادر المعتمدة كالمبسوط والبدائع والاختيار، مع توظيف المنهج المقارن عند الحاجة، وقد رُتّب البحث في قسمين: نظري

^١ صونر دومان، "التغير في اجتهادات أبي حنيفة (المصادر-الأسباب-التحليل)"، مجلة البحوث الفقهية الإسلامية ١٩ (٢٠١٢).

^٢ شادي قدومي، "التغير في اجتهادات الصاحبين أبي يوسف ومحمد في باب القضاء"، مجلة البحوث الأكاديمية للعلوم الدينية ١٩/١ (آذار ٢٠١٩)؛ صونر

دومان - شادي قدومي، "التغير في اجتهادات أبي يوسف في باب العبادات"، مجلة كلية الإنشآت بجامعة هيتيت ٣٤/١٧ (كانون أول ٢٠١٨).

تأسيسي يتناول المفهوم وحكمه، وتطبيقي يُحلل أبرز النماذج التي تُقَل فيها رجوع الإمام محمد بدليل واضح، ويُختتم كل مبحث بخلاصة ترجيحية تُبرز ما يكشفه النموذج من ترسخ الأسس المنهجية واتساق الاجتهاد الحنفي في التعامل مع النصوص والوقائع.

١. الرجوع عن الاجتهاد: المفهوم والحكم والدوافع ومكانة الإمام محمد بن الحسن في بنية المذهب الحنفي

يُعدّ الرجوع عن الاجتهاد مرحلةً معتبرة في مسيرة المجتهد، لا يُنظر إليها كتردد أو تذبذب، بل هي ثمرة نضج علمي وتفاعل حي مع الأدلة ومقاصد الشريعة، وإذا كانت هذه الظاهرة حاضرة لدى جميع الأئمة، فإنها تبرز بوضوح لدى الإمام محمد، مُثَلَّةً مظهرًا من مظاهر تبلور رؤيته الفقهية داخل المدرسة الحنفية. ويهدف هذا المبحث إلى تأصيل مفهوم الرجوع، وبيان أسبابه وحكمه، مع إبراز موقع الإمام محمد وخصوصية حضوره في المذهب.

١.١. مفهوم تغير الاجتهاد

يدلّ التغير في اللغة على تحوّل الشيء عن حاله الأولى إلى حالٍ مغايرة، فيُقال: تغير الشيء إذا تبدّل صورته أو صفته أو موضعه، ومنه قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ"^٣، أي لا يُبدل نعمةً أنعمها عليهم حتى يُغيروا ما أمرهم الله به^٤، وفي الاصطلاح، هو انتقال الحكم الشرعي في الحادثة الواحدة من حالٍ إلى أخرى، كأن يُصبح المشروع ممنوعًا أو العكس، بحسب تغير دليله أو سببه.^٥

أما الاجتهاد، فهو في اللغة من الجُهد، وهو الطاقة والمشقة، ويُقال: "اجتهد في الأمر" إذا بذل فيه وسعه^٦، وفي الاصطلاح: است فراغ الفقيه وسعه لتحصيل حكم شرعي ظني بطريق الاستدلال، حتى يشعر بالعجز عن مزيد من النظر.^٧ ويُراد بتغير الاجتهاد: "تبدل الحكم الشرعي الذي توصل له المجتهد إلى حكم جديد آخر، لسبب مقتض ذلك"^٨، كظهور مرجح أقوى، أو تغير في المعطيات المؤثرة كالعرف أو المال، وهو مظهر لمرونة الاجتهاد وتحديد النظر، في إطار من الاتساق المنهجي والانضباط الأصولي. وقد عبّر عن هذا المفهوم في كتب الفروع غالبًا بلفظ الرجوع عن الاجتهاد، ويُقصد به العدول عن قول إلى آخر في المسألة نفسها، وهو المعنى المعتمد في هذا البحث، إذ يُتناول الرجوع بوصفه تحولًا اجتهاديًا داخل المسألة الواحدة، مؤثرًا في ضبط الرواية وتحديد المعتمد.

١.٢. أسباب ودوافع تغير الاجتهاد

لم يكن تغير الاجتهاد عند الأئمة الكبار ناجمًا عن تقلب في الرأي أو تردد في الموقف، بل ثمرة تفاعل حي مع الأدلة وتحديد المعطيات. ومن خلال تتبع مواضع الرجوع واستقراء منازع الفقهاء، يمكن حصر أبرز دوافع تغير الاجتهاد في ثلاثة أسباب رئيسية، منها:^٩

- ظهور دليل أقوى

^٣ الرد ١١/١٣.

^٤ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، "غير"، ٤٠/٥؛ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. عبد الستار فراج (الكويت: مطبعة الكويت، ١٩٦٥)، "غير"، ٢٨٦/١٣.

^٥ محمد عميم الإحسان البركتي، التعريفات الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، "التغير"، ٥٩؛ عابد السفياي، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (مكة المكرمة، مكتبة المنارة، ١٩٨٨)، ٤٤٩.

^٦ ابن منظور، لسان العرب، "جهد"، ١٣٥/٣؛ الزبيدي، تاج العروس، "جهد"، ٥٣٨/٧.

^٧ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، "الاجتهاد"، ١٠؛ أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، تح. عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، "الاجتهاد"، ٤٤.

^٨ دومان، "التغير في اجتهادات أبي حنيفة"، ص ٤٤٢؛ نضال عليوات، "أسباب تغير الاجتهاد"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية ١/١٦ (حزيران ٢٠١٩)، ٥٣٠.

^٩ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٣)، "رجوع"، ١٢٩/٢٢-١٣٥؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح. محمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ١١/٣.

إذا تبين للمجتهد لاحقاً دليل أرجح من الذي بنى عليه اجتهاده الأول، إمّا لصحته، أو وضوح دلالته، أو قوة قرائنه، وجب الرجوع إليه؛ إذ لا يُتمسك بالمرجوح مع قيام الراجح، والاجتهاد وسيلة لتحصيل حكم الله، لا غاية في ذاته.^{١٠}

ومن أشهر الأمثلة: ما نُقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في دية الأصابع بأنّ الإلحاق وما يليها تُقدّر بخمس وعشرين، حتى بلغه كتاب النبي ﷺ أنه قضى فيها بعشر، فرجع إلى سُنّته^{١١}، وقد ورد في كتب الفروع تكرار رجوع الأئمة وتلامذتهم عن اجتهادات سابقة، لظهور دليل كان خفياً عليهم، أو لوصول رواية أدقّ وأثبتت نقلاً، ما يجعل خفاء الدليل من أبرز دوافع تغيير الاجتهاد.^{١٢}

- تغيير الأحوال والوقائع

من دوافع تغيير الاجتهاد تبدل الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو البيئية التي صدر فيها الحكم، إذ تختلف الوقائع باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس، مما يستدعي نظراً جديداً يناسب المتغيرات، ومن أبرز الأمثلة: انتقال الشافعي (ت. ٢٠٤/٨٢٠) إلى مصر، حيث ترك كثيراً من أقواله التي قالها في العراق، بعد اطلاعه على أحاديث لم تبلغه، ومخالطته تلاميذ الليث بن سعد (ت. ١٧٥/٧٩١)، ومعايشته واقعاً اجتماعياً مختلفاً، ما دعاه إلى مراجعة اجتهاداته وإعادة بناء مذهبه وفق ما ترجّح له من أدلة ومعطيات، حتى عُرفت أقواله الجديدة باسم المذهب الجديد^{١٣}، وقد عبّر الجويني (ت. ٤٧٨/١٠٨٥) عن ذلك بقوله: "معتقدي أنّ الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي؛ حيث كانت، لأنه جزم بالجديد بخلافها".^{١٤}

- تغيير النظر والاجتهاد

قد يرجع الفقيه عن اجتهاده الأول لتعمق في النظر، أو تبدل في التصوّر، أو ظهور وجهٍ أرجح في الاستدلال، وهو سمت العلماء الراسخين، إذ يُعبّر عن مراجعة علمية واعية تنم عن دقة في النظر واستقامة في المنهج^{١٥}، ومن أوضح النماذج ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في مسألة الإرث بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأُم بحكمين مختلفين في عامين متباينين، فلما استوقفه رجل في ذلك، قال: "تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما نقضي اليوم".^{١٦}

وقد عُرف هذا النوع من التغيير عند أئمة المذاهب؛ فروي عن أبي حنيفة ومالك (ت. ١٧٩/٧٩٥) رجوعٌ عن بعض آرائهما، وظهر لدى الشافعي في اختلاف مذهبه بين العراق ومصر^{١٧}، كما نُقل عن أحمد (ت. ٢٤١/٨٥٥) أكثر من رواية في المسألة الواحدة، تعكس تعدد النظر واتساع المدارك.

وكان الإمام محمد بن الحسن من أبرز مَنْ تميّز بهذا المسار؛ إذ نشأ بالكوفة، ولزم أبا حنيفة وأبا يوسف، ثم ارتحل إلى المدينة، فلقي مالكا وأقام عنده ثلاث سنين، وروى عنه الموطأ، وأخذ عن سفيان بن عيينة (ت. ١٩٨/٨١٤)، كما كتب عنه الشافعي وأثنى عليه، وقد تولى

^{١٠} محمد مصطفى الزحيلي، *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي* (دمشق: دار الخير، ٢٠٠٦)، ٣٣٩/٢.

^{١١} ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، ١٩٣-١٩٢/٢.

^{١٢} من الأبحاث المعاصرة - في المذهب الحنفي - التي أشارت إلى تغيير الاجتهاد بسبب الرواية: دراسة دومان "تغيير اجتهادات الإمام أبي حنيفة"، حيث أشار

فيها إلى موضعين رجع فيهما أبو حنيفة عن رأيه بعد بلوغه رواياتٍ أصحّ عن الصحابة، كما في مسألتَي "خيار الرؤية" و "الإيلاء". كما تناولت دراسة

"التغيير في اجتهادات الإمام أبي يوسف" للباحثين دومان وقُدومي أربعة مواضع رجع فيها أبو يوسف في باب العبادات، كان باعثها اختلاف الرواية وتجدد

النقل في المسألة، من بينها: "التيمم بالتراب والرمل"، و "الجمع بين دعاء التسبيح والتوجيه في الاستفتاح". ينظر: دومان، التغيير في اجتهادات أبي حنيفة"،

٤٤٣-٤٤٤؛ دومان - قدومي، "التغيير في اجتهادات أبي يوسف"، ١٤٩-١٥١.

^{١٣} أحمد أمين، *ضحى الإسلام* (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ٢٣١/٢؛ محمد أردوغان، *تغير الأحكام في الفقه الإسلامي* (إسطنبول: منشورات

وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمره، ١٩٩٤)، ١٥٣، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٥؛ دومان، "التغيير في اجتهادات أبي حنيفة"، ٤٤٢، ٤٥٠.

^{١٤} يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (بيروت: دار الفكر، دت)، ٦٧/١.

^{١٥} الزحيلي، *تغير الاجتهاد*، ١٣؛ دومان، "التغيير في اجتهادات أبي حنيفة"، ٤٥٢.

^{١٦} ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، ٨٦-٨٧.

^{١٧} إبراهيم بن علي بن فرحون، *تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام* (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦)، ٦٨/١.

القضاء للرشيد (ت. ١٩٣٠/٨٠٩)، وتبحر في اللغة والنحو، فجمع بين الرواية والتحليل^{١٨}، وظهر ذلك جلياً في رجوعه عن بعض أقواله، تبعاً لما ترجّح له من أدلة أو تغيّر في فهم النصوص وسياقاتها. يتبين من ذلك أنّ تغيّر الاجتهاد غالباً ما يكون استجابة لأسباب معتبرة، كظهور دليل أقوى، أو تغيّر في الوقائع، أو تعمق في النظر، وهي تمثل أبرز ما يدفع الفقيه إلى مراجعة رأيه اجتهادياً، تأكيداً على مرونة الفقه وحيويته، واستجابةً منهجيةً رشيدة لتجدد المعطيات وتنوّع السياقات. ولمن أراد التوسّع، فليرجع إلى الدراسات المعاصرة في هذا الباب. ويجدر بنا الآن بيان حكم رجوع المجتهد وما يترتب عليه من آثار فقهية.

١,٣. تغيّر اجتهاد المجتهد في ميزان الأصول

تقدّم أنّ تغيّر الاجتهاد ظاهرة مقرّرة في سيرة العلماء، تنشأ غالباً عن بواعث معتبرة، ومن تمام النظر الأصولي تحريرُ الموقف من هذا التغيّر: هل يُعدّ رجوع المجتهد إبطاً لاجتهاده الأول؟ وهل يُعمل بقوله الجديد مطلقاً، أم يُفرّق بحسب نوع الدليل؟ من المبادئ المستقرة عند الأصوليين: أنّ للمجتهد أن يرجع عن اجتهاده إذا ترجّح له ما يوجب ذلك؛ لأنّ مناط الاجتهاد هو الدليل، ولا يُطلب من المجتهد سوى ما غلب على ظنه أنّه أقرب إلى الحق.^{١٩} فإذا أفتى المجتهد في مسألة ثم رجع عنها، كان دليله الجديد إمّا مساوياً في القوة للدليل الأول، أو أقوى منه، وقد اختلف الأصوليون في حكم ذلك، وبيانه فيما يأتي:

القول الأول: إذا كان الرجوع مستنداً إلى دليل قطعي، كالنص الشرعي المحكم، أو الإجماع أو القياس الجلي، نُقض القول الأول باتفاق؛ لمخالفته دليلاً لا مجال للاجتهاد معه، ومن أمثلته: رجوع عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن النهي عن صيد البحر، بعد تلاوته قوله تعالى: "أَحِلَّ لَكُم صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُم وَلِلْغِيَاةِ"^{٢٠}، فأرسل بجوازه.^{٢١}

أما إن استند الرجوع إلى دليل ظني، كاجتهاد موازٍ أو ترجيح لا يبلغ حد اليقين، فلا يُنقض به القول الأول، لأنّ الظن لا يُراحمه إلا ما هو أرجح منه بوضوح، والاجتهاد لا يُنقض بمثله، وقد نبّه الأصوليون إلى أنّ فتح هذا الباب يفضي إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد، ثم نقض النقض، مما يوقع في اضطراب الأحكام.^{٢٢}

القول الثاني: ذهب بعض العلماء، كابن القاسم (ت. ٨٠٦/١٩١) وأبي ثور (ت. ٨٥٤/٢٤٠) ودادود (ت. ٨٨٤/٢٧٠)، إلى وجوب ترك القول الأول مطلقاً إذا ظهر خطؤه، ولو بدليل ظني^{٢٣}، مستدلين بكتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: "لا يمنعك قضاء قضيت به بالأمس راجعت فيه نفسك وتهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق، فإن الحق قديم، وإن الحق لا يبطله شيء".^{٢٤}

^{١٨} عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٣)، ١٢٣/٣-١٢٥؛ أمين، ضحى الإسلام، ٢٠٣/٢-٢٠٤؛ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة-حياته وعصره، آراؤه الفقهية- (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٤)، ١٨٢-١٨٣.

^{١٩} وهبة الزحيلي، تغيّر الاجتهاد (دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٠)، ١١.

^{٢٠} المائدة ٩٦/٥.

^{٢١} مالك بن أنس الأصبغي، الموطأ، تح. محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤)، "الصيد"، ٣.

^{٢٢} أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تح. عادل بن يوسف الغرازي (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١)، ٤٢٤/٢، ٤٢٦؛ علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ٢٤٥/٤-٢٤٦؛ علي بن سليمان المرادوي، التحرير شرح التحرير، تح. عبد الرحمن الجبرين وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠)، ٣٩٧٢/٨-٣٩٧٤؛ علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ٣٤/١.

^{٢٣} المرادوي، التحرير، ٣٩٧٤/٨-٣٩٧٥.

^{٢٤} أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٢٠٤/١٠.

يترجح لنا ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، لأنّ القطعي لا يُخالف، أمّا الظني فيبقى الاجتهاد فيه مفتوحاً، ولا يُنقض إلا بما هو أرجح بوضوح، تحقيقاً لاستقرار الفتوى وثبات منهجها، وصوناً للثقة بالرأي الفقهي.

موقف فقهاء الحنفية من القول المرجوع عنه

أفرد فقهاء الحنفية للقول المرجوع عنه حكماً خاصاً، واعتبروه خارجاً عن المذهب، في منهج مقصود لضبط المعتمد وتنقية المذهب ممّا عدل عنه، فقد صرّحوا بأن القول الذي رجع عنه المجتهد لا يُنسب إليه، ولا يجوز تقليده، ولو ورد في ظاهر الرواية. وقد نقل ابن عابدين (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م) عن التوشيح قوله: "إنّ ما رجع عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به"، ثم علّق مؤكداً: "مذهبنا حنفي لا يوسفي"، أي لا يُتبع ما رجع عنه الإمام ولو وافقه بعض أصحابه، لأنّه يُعدّ في حكم المنسوخ.^{٢٥}

وسار الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩/١٦٥٩) على هذا الأصل، واعتبر القول الأخير هو المعتمد، لأنّ الرجوع يُسقط الاعتداد بالأول. ووافقه محققو المذهب، كابن نجيم (ت. ٩٧٠/١٥٦٣) والحصكفي (ت. ١٠٨٨/١٦٧٧)، حيث أكدوا أنّ القول المرجوع عنه لا يُعمل به، ما دام الإمام قد تركه.^{٢٦}

وهذا ينسجم مع قاعدة أبي حنيفة: "إذا صح الحديث فهو مذهبي"، فالمذهب يُبنى على الدليل، لا على ما روي ثم تُرك. فما استند إلى أصول الإمام ولم يُنقل تراجع فيه، عدّ من مذهبه، أما ما ثبت رجوعه عنه فلا يُنسب إليه.^{٢٧}

ويُفهم من ذلك أنّ الحنفية لم يكتفوا بنقل الأقوال، بل أولوا أهمية كبرى لتحقيق المذهب وتنقيحه من الأقوال المرجوع عنها، عدّها لها في حكم المنسوخ الذي لا يُعمل به ولا يُنسب لصاحبه، وهذه العناية تؤسّس لفهم منهجيّ رصين لبنية المذهب، وترفع من منزلة الإمام المجتهد الذي يُبنى المذهب على أصوله لا على تقليد عبارات صدرت عنه ثم نُقضت، ومن هنا تتجلّى قيمة محمد بن الحسن بوصفه حاملاً لروح المذهب الناقدة، لا لمجرد الرواية.

١،٤. مكانة محمد بن الحسن في بنية الفقه الحنفي

يُعدّ الإمام محمد بن الحسن أحد أعمدة المدرسة الحنفية، وقد اضطلع بدور تأسيس في تدوين المذهب ونشره، فغلب اسمه في الرواية، وبرز في أمرين: وفرة التصنيف، واستقلال النظر؛ إذ دَوّن فقه الإمام وأصحابه في *الأصول الستة*، وحرّر المسائل وعلّلها، فصار مرجع ظاهر الرواية الذي عليه مدار الترجيح في المذهب.^{٢٨}

وقد منزلة رفيعة بوصفه أحد الأئمة الثلاثة للمذهب، بعد أبي حنيفة وأبي يوسف، حتى عدّت أقواله معتمدة في عدد من المسائل، لا سيما ما انفرد به عن صاحبيه، وقد قرّر الأصوليون أن ما اتّفق عليه الأصحاب يُفتى به، وإن وُجد الخلاف، فالمعتمد وفق *السراجية*: قول أبي حنيفة، ثم أبي يوسف، ثم محمد، ثم زفر (ت. ١٥٨/٧٧٥) والحسن بن زياد (ت. ٢٠٤/٨١٩).^{٢٩}

^{٢٥} زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (بيروت: دار الكتب العلمية. دت)، ١/٤٥١؛ محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المختار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦)، ١/٦٧، ٩٠/٤. يُعدّ كتاب *التوشيح* من أبرز شروح *الهداية* للمرغيناني. ألفه أبو حفص عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (ت. ٧٦٣هـ/١٣٦٢م)، أحد كبار فقهاء الحنفية في شبه القارة الهندية، وقد برع في الفقه والأصول والمناظرة، واشتهر بذكائه وحدة نظره. ينظر: محمود بن سليمان الكفوي، *أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، تح. صفوت كوسا وآخرون (إسطنبول، مكتبة الإرشاد، ٢٠١٧)، ٣/٥٠٥-٥٠٦.

^{٢٦} ابن عابدين، *رد المختار*، ١/٦٧-٦٨.

^{٢٧} ابن عابدين، *رد المختار*، ١/٦٧-٦٨.

^{٢٨} أبو الوفا القرشي، *الجواهر المضبية*، ٣/١٢٣-١٢٥؛ أمين، *ضحى الإسلام*، ٢/٢٠٣-٢٠٤؛ أبو زهرة، *أبو حنيفة*، ١٨٢-١٨٣.

^{٢٩} ابن عابدين، *رد المختار*، ١/٧١.

وقد انتهى إليه الفقه في طبقة التأسيس، فكان حلقة الوصل بين أبي حنيفة والشافعي، وجمع بين فقه العراق والحجاز والشام، وصقلته التجربة القضائية، فغلب على اجتهاداته الطابع العملي، مع تميز في التفريع ومهارة في مناقشة المخالفين، ما جعله ناقدًا راشدًا لا تابعًا مكرّرًا.^{٣٠}

ولهذا قرّر فقهاء المذهب أنّ الفتوى على قوله في مسائل ذوي الأرحام^{٣١}، واعتمدت كثير من اختياراته في المتون، مما يدل على عمق أثره ورجاحة اجتهاده، كما أنّ توثيق العلماء لأقواله وتصحيح ما رجع إليه منها، يثبت أنه لم يكن ناقلًا لرأي شيخه، بل مجتهدًا ناظرًا في أصول المذهب، ومراجعًا لأقواله، لا مقلدًا جامدًا. إنّ تتبّع رجوعه عن بعض آرائه يكشف عن استمرار آرائه الأخرى داخل المذهب، ويمثل مدخلًا لفهم تبلور الرأي الفقهي الحنفي بمنهج علمي دقيق.

٢. نماذج تطبيقية في تغير اجتهادات الإمام محمد بن الحسن

أثناء تتبّع أقوال الإمام محمد في كتب الفروع، تبين أنه رجع عن رأيه في أكثر من خمسين مسألة، تغير فيها اجتهاده لظهور دليل، أو مراعاة عرف، أو دفع مشقة، أو لاعتبارات اجتهادية أخرى. وفي هذا المبحث لا نهدف إلى استقصاء تلك المواضع، بل نعرض أبرزها دلالة وأوضحها أثرًا، مع تحليل فقهي منهجي يُبرز مرونة اجتهاده ونضج نظره، ويوضح أثر تلك النماذج في توجيه الفهم الفقهي وتكوين شخصيته الاجتهادية.

٢,١. بلوى الأرواث والتحوّل الاجتهادي عند الإمام محمد

تُعَدُّ مسألة الأرواث في الطرقات مثالًا جليًا لتحوّل اجتهاد الإمام محمد من ظاهر النصوص إلى مقتضيات الواقع الميداني، وقد ورد عنه فيها قولان متعاقبان، يُظهر ثانيهما مرونة فقهية في موضع البلوى العامة.

المسألة الأولى: الصلاة بالخفّ الملامس لروث جاف^{٣٢}

إذا أصابت الخفّ أو النعل نجاسة عينية كالعدرة أو الروث، فجفت ودلكت بالأرض، فهل يُجزئ ذلك عن الغسل وتصحّ به الصلاة؟ القول الأول: لا يُجزئ، ويجب الغسل مطلقًا، لأنّ النجاسة قد تتداخل في المسام، ولا تزول إلا بالغسل، وهو مقتضى القياس.^{٣٣} القول الثاني: يُجزئ الدلك إذا جفت النجاسة على الخفّ؛ وهذا القول رجع إليه محمد لما شاهده في الري من كثرة الأرواث في الطرقات والأسواق، فعده موضع بلوى، ورخص فيه دفعًا للمشقة، وقد حصّ الخفّ بذلك لكونه من الجلد الصلب، فلا تتشرب نجاسته ولا تتداخل، وهو وجه الاستحسان، بخلاف الثوب أو البدن، فالنجاسة تتسرب إليهما ولا يُطهرهما إلا الغسل، وأما المني فيُطهر بالفرك لخصوصيته، بخلاف سائر النجاسات العينية.^{٣٤}

واعتبر هذا الرجوع معلنًا على مرونة اجتهاده، واستثمره فقهاء المذهب فعده أصلًا يُقاس عليه في مواضع البلوى، حتى قاسوا عليه طين بخارى المختلط بالعدرات. وهذا مما يدل على امتداد أثر هذا التحوّل في توجيه الفتوى بحسب المقام والضرورة.^{٣٥}

المسألة الثانية: إصابة الثوب بروث البقر

^{٣٠} أبو الوفا القرشي، الجواهر المضبية، ١٢٣/٣-١٢٥؛ أمين، ضحى الإسلام، ٢/٢٠٣-٢٠٤؛ أبو زهرة، أبو حنيفة، ١٨٢-١٨٣.

^{٣١} ابن عابدين، ردّ المحتار، ٧١/١.

^{٣٢} أبو بكر بن علي بن محمد الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القُدوري (القاهرة: المطبعة الخيرية، د.ت)، ١/٣٦-٣٧؛ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١/٣٦.

^{٣٣} الحداد، الجوهرة النيرة، ١/٣٦؛ المرغيناني، الهداية، ١/٣٦.

^{٣٤} الحداد، الجوهرة النيرة، ١/٣٦؛ المرغيناني، الهداية، ١/٣٦، ٣٨؛ محمد بن محمد البابري، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ١/٢٠٦.

^{٣٥} البابري، العناية، ١/٢٠٦؛ كمال الدين بن محمد ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ١/٢٠٤.

إذا أصاب الثوب روث بقر غير فاحش، لم يمنع الإمام محمد في أول اجتهاده من الصلاة به، موافقاً لأبي يوسف، نظراً لانتشار النجاسة في الطرقات، واعتباراً لمظنة العفو^{٣٦}، ثم لما دخل الري وشاهد كثرة الأرواث في الطرقات، رجع عن قوله، وأجاز الصلاة مطلقاً، ولو مع فحش النجاسة، دفعاً للمشقة، وتقديماً للعرف الطارئ على ظاهر الدليل^{٣٧}.

التحليل الفقهي

يُجسّد رجوع الإمام محمد تحولاً نوعياً في مساره الاجتهادي؛ إذ انتقل من تقييد الرخصة بحّد نظريّ إلى إطلاقها عند تحقق البلوى العامة، معتمداً فقه الواقع والمأل بدلاً من ظاهر النصّ أو القياس المجرد، وقد لاحظ أنّ النجاسة غدت لازمة للأسواق والطرقات، بحيث لا يتصور الانفكاك عنها، فلو اعتُبر فحشها مانعاً مطلقاً لتعطّلت الصلوات، ووقع الناس في الحرج والمشقة، وهو ما لا يليق بمقاصد الشريعة. ويكشف هذا التحول عن عمق فقه المآلات في منهجه، إذ لم يقتصر على النص المجرد، بل قيّده بسياقه التطبيقي، وجعله خاضعاً للعرف الحاضر وحال المكلفين، بما ينسجم مع أصول المذهب الحنفي في تقديم التيسير ودفع الحرج عند تعارضه مع ظاهر الدليل. لذا يُعدّ هذا الرجوع أصلاً منهجياً معتبراً، يعكس توازن الاجتهاد الحنفي بين النص والمقصد، وبين الطهارة الظاهرة ورفع الحرج الباطن.

الترجيح

في ضوء المقاصد التي راعاها الإمام محمد في اجتهاده، يتبيّن أنّ قوله الأخير هو الأرجح؛ لكونه يجمع بين ضبط الحكم وتحقيق المصلحة، ويُراعي مقتضى الابتلاء العام دون إخلال بحدود الطهارة، وهو الأقرب لروح المذهب، والأدقّ في تنزيل الأحكام على واقع الناس ومصالحهم.

٢.٢. مقدار الجهر في الفاتحة بين دقة المناط وتحول الاجتهاد

تُبرز هذه المسألة تطوراً نوعياً في اجتهاد الإمام محمد في باب السهو، إذ انتقل من اعتماد ضابطٍ عمليّ تقديريّ يقوم على الجهر بأكثر الفاتحة، إلى معيارٍ نوعيّ أدقّ يستند إلى حدّ القراءة المجزئة، وقد قرر فقهاء الحنفية أنّ الجهر في موضعه والمخافة في موضعها من واجبات الصلاة، وأنّ مخالفة ذلك توجب سجود السهو، إلا أنهم اختلفوا في تحديد المقدار الموجب له، وورد عن الإمام محمد قولان^{٣٨}: القول الأول: يجب السجود إذا جهر الإمام بأكثر الفاتحة، لأنّ اليسير لا يمكن التحرز عنه ولا يُخلّ بهيمة الصلاة، أما ما زاد على النصف فقد خرج عن المعتاد، فاستوجب السهو، واستدلّ له بما روي عن النبي ﷺ أنه "كان يقرأ في الرّكعتين من الطُّهْرِ والعَصْرِ بفاتحة الكتاب، وسورة سورة، ويُسَمِّعُنَا الآيةَ أحياناً"^{٣٩}، فعُدّ ما دون ذلك معفوّاً عنه، وهذا القول مال إليه الزيلعي^{٤٠}. القول الثاني: أنّ موجب السهو هو الجهر بمقدار القراءة المجزئة، وهي ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، لأنّها الحدّ الذي تتحقق به القراءة أصلاً، وما دونه لا يمكن التحرز منه، فلا يُعتدّ به ولا يترتب عليه أثر^{٤١} وقد رجّحه السمرقندي (ت. ١١٤٤/٥٣٩) والمرغيناني، لكونه أدقّ في فقه المناط، وأقرب إلى ضوابط الشرع^{٤٢}.

^{٣٦} المرغيناني، الهداية، ١/٣٦-٣٧؛ ابن الهمام، فتح القدير، ١/٢٠٥؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ١/٢٤٢.

^{٣٧} المرغيناني، الهداية، ١/٣٨؛ محمود بن أحمد ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١/٩٥؛ ابن الهمام، فتح القدير، ١/٢٠٦.

^{٣٨} أحمد بن محمد القدوري، شرح مختصر الكرخي (الكويت: دار أسفار، ٢٠٢٢)، ١/٦١٩؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ١/٢١٢؛ المرغيناني، الهداية، ١/٧٤؛ البابرتي، العناية، ١/٥٠٥؛ محمود بن أحمد العيني، البناية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٢/٦١٤.

^{٣٩} محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تح. مطصفي البغا (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣)، "الصلاة"، ١٥ (رقم. ٧٢٨).

^{٤٠} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١/٦١٩؛ علاء الدين بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ١/١٦٦؛ عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٣)، ١/١٩٤؛ البابرتي، العناية، ١/٥٠٥.

^{٤١} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١/٦١٩؛ محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ١/٢١٢؛ الحداد، الجوهرة النيرة، ١/٥٨، ٧٧.

^{٤٢} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١/٦١٩؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ١/٢١٢؛ المرغيناني، الهداية، ١/٧٤؛ الحداد، الجوهرة النيرة، ١/٥٨، ٧٧.

التحليل الفقهي

يُظهر اختلاف القولين تحوّل الإمام محمد من معيارٍ كمّيٍّ تقريبي إلى ضابطٍ نوعيٍّ منضبط، يراعي الهيئة الظاهرة للصلاة ومقاصد التكليف، ويحرص على تحقيق التوازن بين صيانة صورة العبادة ومراعاة الأعذار الواقعية. ويُفهم هذا الاجتهاد في ضوء القاعدة المعتبرة في باب السهو: ما لا يمكن التحرز منه يُغتفر، وما يُعَيَّر الهيئة الظاهرة يوجب السجود.

وقد فُرق محمد بين الجهر اليسير المعفو عنه، وبين ما يبلغ حدّ القراءة المجزئة، إذ يُعدّ إخلالاً ظاهراً في صورة الصلاة، ويُوجب السهو، ويُعتبر هذا المقدار حدّاً فاصلاً بين المغتفر وغير المغتفر، منضبطاً بأصل شرعيٍّ مقرر، بعيداً عن التقدير العشوائي في توصيف القليل والكثير.

الترجيح

يتّضح من منهج الإمام محمد في ضبط المناط أنّ قوله الأخير هو أدقّ تعبيراً عن فقه السهو، وأكثر اتساقاً مع مقاصد الشريعة، لما فيه من تقديرٍ عمليٍّ منضبط، يجمع بين حفظ الصورة الظاهرة ومراعاة السياق العملي، ويُهدّ لضبط اجتهادات مماثلة في النوازل المتعلقة بالهينات التعبدية.

٢,٣. ضمّ الأجناس الزراعية لتكميل نصاب العشر: بين مرونة المنفعة ودقّة الجنس

إذا أخرجت الأرض أصنافاً زراعية متعدّدة، كالحنطة والشعير والذرة، ولم يبلغ أيّ منها النصاب الشرعي للعشر (خمس أوسق)، فهل يُضم بعضها إلى بعض لتكميل النصاب، أم يُشترط بلوغ النصاب في كل صنفٍ مستقلّ؟

القول الأول: يُحتسب مجموع المحاصيل المختلفة إذا أدركت في وقتٍ واحد وكان العامل عليها واحداً، فإن بلغ مجموعها نصاب العشر وجب إخراجها، دون اعتبار لاختلاف أنواعها؛ لأنّ مناط وجوب الزكاة في العشر هو المنفعة لا جنس العين، وهو مبني على مبدأ شرعي مفاده أنّ العشر لا يُبنى على عين المحصول، بل على منفعته المشتركة؛ فإذا اتحد وقت الحصاد والعامل، اعتبرت المنافع واحدة، فجاز الضم، كما هو الحال في عروض التجارة^{٤٣}، وهذا هو القول المنسوب إلى أبي يوسف، وهو القول الأول عن محمد بن الحسن^{٤٤}.

القول الثاني: يُضمّ ما كان من الأصناف المتجانسة شرعاً، أي التي لا يجوز التفاضل بينها في البيع، كالحنطة البيضاء والحمراء، ولو خرجت من أراضٍ متعددة، ولا يُضمّ ما جاز فيه التفاضل، كالشعير مع الحنطة، وإن اتحد الحقل أو العامل^{٤٥}، والعلة في ذلك أنّ المجانسة المانعة للتفاضل تدلّ على وحدة الجنس شرعاً، فيصحّ الضم، كما في الدراهم البيضاء والسوداء، أما الأصناف التي تختلف في حكم الربا فلا تُعدّ جنساً واحداً، فلا يصحّ ضمّها، كما لا تُضمّ الإبل إلى البقر^{٤٦}، وهذا القول نسبته السرخسي إلى محمد، وبه أخذ الزيلعي (ت).^{٤٧} (١٣٤٣/٧٤٣).

القول الثالث: لا يجب العشر حتى يبلغ كل صنفٍ نصيباً مستقلاً، ولا يصحّ ضم بعضها إلى بعض، سواء اتحدت الأرض أو العامل أو وقت الإدراك، وعلة هذا القول أنّ الزكاة في الزروع تتعلّق بعين المحصول لا بمنافعه، والضمّ لا يجوز مع اختلاف الأجناس، قياساً على عدم ضمّ الغنم إلى الإبل في زكاة السوائم^{٤٨}، وهو القول الذي رجع إليه الإمام محمد، ونقله ابن مازة (ت. ١٢١٩/٦١٦) في المحيط البرهاني، ونسبه داماد أفندي (ت. ١٠٧٨/١٦٦٧) إليه صراحة^{٤٩}، وهذا القول يُعبّر عن تحوّل دقيق في اجتهاد الإمام محمد نحو ضبط الجنس واستقلال التكليف الزكوي.

^{٤٣} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ٢/٢٤٦؛ الكاساني، البدائع، ٢/٦٠؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، ٢/٣٢٨-٣٢٩.

^{٤٤} الكاساني، البدائع، ٢/٦٠؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، ٢/٣٢٨.

^{٤٥} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ٢/٢٤٥؛ الكاساني، البدائع، ٢/٦٠؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، ٢/٣٢٨.

^{٤٦} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ٢/٢٤٥؛ الكاساني، البدائع، ٢/٦٠.

^{٤٧} محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٣/٣؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ١/٢٩٣.

^{٤٨} ابن مازة، المحيط البرهاني، ٢/٣٢٨.

^{٤٩} ابن مازة، المحيط البرهاني، ٢/٣٢٨؛ عبد الله بن محمد داماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (تركيا: المطبعة العامرة، ١٣٢٨)، ١/٢١٦.

التحليل الفقهي

تكشف هذه المسألة عن تطوّر ناضج في اجتهاد الإمام محمد، إذ لم يكن تحوّلًا عابرًا، بل إعادة بناءً اجتهاديةً متقنة استندت إلى مراجعة الدليل وتقدير المال، في انتقالٍ مدروسٍ من التيسير إلى الانضباط، ومن العموم إلى التفصيل، ضمن توازنٍ رصينٍ يُعبّر عن فقهٍ ناضجٍ واعٍ بحدود النص ومقاصده.

ففي القول الأول (التيسير العملي)، قدّم مصلحة المنفعة المشتركة، مراعيًا صعوبة التمييز بين الأصناف في البيئة الزراعية المختلطة، فجاز عنده الضمّ إذا تحدّ وقت الحصاد والعامل، تحقيقًا لمقاصد الزكاة في تنمية المال وتوسيع النفع، مع مراعاة ظروف الفلاحين ومقتضيات العمل الزراعي.

ثم انتقل إلى قول أضبط، اشترط فيه المجانسة المانعة للتفاضل، فجعل مناط الضمّ هو وحدة الجنس الشرعي، على غرار ما يُمنع فيه الربا، وهذا اجتهاد يُظهر حرصه على الانضباط الشرعي، ويجمع بين مبدأ التيسير وضبط الأحكام بمقياس معتبر، ويُعدّ مرحلةً وسطى بين مرونة المنفعة وتشدد استقلال العين.

ثم استقر اجتهاده على القول باشتراط النصاب في كل صنفٍ مستقلّ، ربطًا للوجوب بعين المحصول، وقياسًا على زكاة السوائم، وهو اجتهاد يُبرز عدالة فقهية دقيقة، تمنع تحميل الأصناف الضعيفة أعباء زكوية غير مستحقة، وتُراعي استقلال الحقوق الفقهية لكل محصول.

الترجيح

بالنظر في مسلك الإمام محمد في ضبط علل الزكاة ومراعاة وحدة الجنس الشرعي، يظهر أنّ قوله الأخير أضبط أصولًا وأدقّ تنزيلًا؛ لما فيه من تحقيق لمقصود العدل، وامتنالٍ لضوابط الزكاة، مع فسخ مجال النظر المقاصدي في البيئات التي تتعدّد فيها المعرفة الدقيقة عند الحاجة، بميزانٍ اجتهاديٍّ متزن، لا يُطلق دون ضابط، ولا يُعطلّ دون موجب.

٢،٤. التطيب قبل الإحرام وبقاء أثره: بين الإباحة الشرعية ومهابة النسك

إذا تطيّب المحرم قبل دخوله في النسك، وكان الطيب مما تبقى عينه (أثره) بعد الإحرام، فهل يُكره ذلك أو يُباح؟
القول الأول: جواز التطيب قبل الإحرام مطلقًا، ولو بقي أثره بعده؛ استنادًا إلى حديث عائشة رضي الله عنها: «طيبْتُ رسولَ الله ﷺ لإحرامه قبل أن يُحرم، وإِحلاله قبل أن يحل، ولقد رأيتُ ويصّ الطيب في مفارق رسول الله ﷺ وهو محرم»^{٥٠}، وفيه دلالة أن بقاء الطيب يعد أثرًا تابعًا، لا فعلًا مُحدثًا، قياسًا على بقاء أثر الحلق بعد الإحرام، مما لا يُعد مفسدًا للنسك، وحُمل ما ورد من النهي على حالة منسوخة أو خاصة بثياب مطيبة، لا بالجسد. وهذا هو المعتمد في ظاهر الرواية، وهو قول أبي حنيفة وصاحبيه.^{٥١}
القول الثاني: يُكره التطيب بما يبقى أثره بعد الإحرام؛ لما فيه من إخلال ببيئة المحرم التي تقوم على التجرد وترك الزينة، وهو مناقض لمقصود النسك في بُعد التبعدي، ولأنّ الطيب ينتقل مع العرق إلى مواضع جديدة، فيشبه حال من تطيب بعد الإحرام، وهو منهي عنه، واستدل بحديث: «اغسل عنك هذا الخلق»^{٥٢}، الذي حُمل على النهي عن بقاء الطيب بعد الإحرام.^{٥٣}
وهذا هو القول الذي رجح إليه محمد، وعلل رجوعه بقوله: "كنت لا أرى به بأسًا حتى رأيت قومًا أحضروا طيبًا كثيرًا، ورأيت أمرًا شنيعًا فكرهته".^{٥٤}

^{٥٠} البخاري، "الباس"، ٧٢ (رقم. ٥٥٧٩).

^{٥١} السرخسي، المبسوط، ٣/٤، ٤؛ الكاساني، البدائع، ٢/٤٤٤؛ المرغيناني، الهداية، ١/١٣٤-١٣٤؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ٩/٢.

^{٥٢} مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم (تركيًا: دار الطباعة العامة، ١٣٣٤)، "الحج" (رقم. ١١٨٠).

^{٥٣} السرخسي، المبسوط، ٣/٤؛ الكاساني، البدائع، ٢/٤٤٤؛ الباري، العناية، ٢/٤٣٠-٤٣١؛ العيني، البناية، ١٧٠/٤.

^{٥٤} السرخسي، المبسوط، ٣/٤؛ الكاساني، البدائع، ٢/٤٤٤؛ الباري، العناية، ٢/٤٣٠-٤٣١؛ العيني، البناية، ١٧٠/٤.

وهو رجوع ميداني نابع من مشاهدته اتّساع الناس في التجلّل بما يُضعف دلالة النسك التعبّدية، وهو قول الأئمة مالك، والشافعي، وزفر.^{٥٥}

التحليل الفقهي

تكشف هذه المسألة عن وعي اجتهادي متقدّم لدى الإمام محمد، إذ لم يكن انتقاله من الإباحة إلى الكراهة تعديلاً شكلياً، بل مراجعة أصولية راعت تغيّر علل الواقع ومقاصد التشريع. فالقول الأول استند إلى أثر ثابت عن فعل النبي ﷺ، وفهمه الإمام على جهة الجواز المطلق، باعتبار بقاء الطيب أثراً تابِعاً لا فعلاً مستقلاً.

غير أنّ الإمام لم يقتصر على ظاهر الرواية، بل تجاوز إلى فقه التنزيل، فرأى أن دلالة النصوص قد تتغير باختلاف العلل والسياقات التطبيقية. وقد صرّح بأن رجوعه إلى الكراهة لم يكن تبديلاً للنص، بل استجابة لحالة ميدانية شهد فيها تقلّت الناس من مقاصد النسك، مما جعل الكراهة أليق بتوقير الشعيرة.

فهذا الرجوع تأويلٌ مقاصديّ يعيد قراءة النص في ضوء مآله وسياقه، ويجسّد فقه المآلات واختلاف الفتوى باختلاف الأعراف والذرائع، فالإحرام شعيرة تقوم على التجرّد، وإذا صار بقاء الطيب ذريعة للزينة، كان الاجتهاد إلى الكراهة أرجح.

الترجيح

انطلاقاً من مقاصد النسك المبنية على التجرّد والتواضع وترك الزينة، يتّضح أن رجوع الإمام محمد إلى الكراهة أليق بمنهج الشريعة ومقاصدها التعبّدية؛ لما فيه من حفظٍ لهيبة النسك، دون مصادمة للنص، بل بتأويله تأويلاً مقاصدياً يحقق روح الشعيرة ويضبط تنزيلها بحسب الحال.

٢،٥. النذر المسمّى بين وجوب الوفاء وإجزاء الكفارة

إذا نذر المكلف عبادةً معيّنة ومماها، سواء أكان نذره مطلقاً أو معلّفاً بشرط، فهل يلزمه الوفاء بعين ما التزم، أم يُجزئ عنه كفارة يمين عند الحنث؟

القول الأول: يلزم الوفاء بما سمّاه الناذر، مطلقاً أو مشروطاً، وهو قول الإمام محمد في أول اجتهاده، موافقاً لقول أبي حنيفة^{٥٦}، مستدلّين بظاهر النصوص الشرعية التي لم تفرّق بين النذر المطلق والمشروط^{٥٧}، كقوله تعالى: "وليوفوا نذورهم"^{٥٨}، وحديث النبي ﷺ: "من نذر أن يطيع الله فليطعه"^{٥٩}، وحديث: "المسلمون عند شروطهم"^{٦٠}.

وقد علّلوا ذلك أيضاً بأنّ الناذر أوجب على نفسه عبادةً مخصوصة، فصارت في حقه كفرضٍ عينه على نفسه، ولا يُجزئ عنها غيرها، كما أنّ الشارع اعتبر صيغة التصرّف وقصد المكلف، سواء كان النذر مطلقاً أو مشروطاً^{٦١}، ورأوا أنّ النذر وسيلة شرعية لارتقاء المندوبات إلى مرتبة الإلزام، فإلحاقه باليمين يُقرّغ النذر من مضمونه التعبّدي، ويهدر مقصده الإيماني في المجاهدة والوفاء.^{٦٢}

^{٥٥} السرخسي، المبسوط، ٣/٤؛ الكاساني، البدائع، ١٤٤/٢؛ الباري، العناية، ٤٣٠/٢-٤٣١؛ العيني، البناية، ١٧٠/٤.

^{٥٦} الكاساني، البدائع، ٩٠/٥-٩١.

^{٥٧} الكاساني، البدائع، ٩٠/٥.

^{٥٨} الحج ٢٢/٢٩.

^{٥٩} البخاري، "الأيمان والنذور"، ٣٠ (رقم: ٦٣٢٢).

^{٦٠} سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح. محمد عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "الأفضية"، ١٢ (رقم: ٣٥٩٤).

^{٦١} الكاساني، البدائع، ٩٠/٥.

^{٦٢} الكاساني، البدائع، ٩١/٥.

القول الثاني: تُجرى كفارة يمين عن النذر المسمى إذا كان معلّفاً بشرط، وهو ما نُقل رجوع الإمام محمد إليه، ونُسب كذلك إلى أبي حنيفة في أواخر حياته، واستندوا إلى قوله ﷺ: "النذر يمين، وكفارته كفارة اليمين"^{٦٣}، وفُهم منه أنّ النذر المشروط أشبه باليمين من جهة الغرض، لا من جهة اللفظ؛ إذ المقصود به الحثّ أو الزجر لا التعبد المحض، فهو التزام نفسي لا تعبد، فتُجرى فيه الكفارة عند الحث^{٦٤}.

التحليل الفقهي

يُبرز اختلاف الروايتين عن الإمام محمد مدى حساسية الاجتهاد الحنفي في التعامل مع الألفاظ ذات الطابع الإلزامي كالنذر، حين تتقاطع مع مقاصد نفسية كالحث أو الزجر؛ فالقول الأول يُوجب الوفاء بعين ما سمّاه الناذر، إعمالاً لأصالة التعبد واحتراماً لصيغة التصرف الملزمة.

أما رجوع الإمام محمد إلى أجزاء الكفارة، فيُفهم في سياق تغيير قصد الناذرين؛ إذ لم يعد كثير منهم يُنشئ النذر تعبدًا، بل وسيلة للتأديب النفسي، فأشبه اليمين في غرضه لا في صيغته، ومن ثم، لم يكن الرجوع نسخًا للأصل، بل اجتهادًا مقاصديًا راعى تحوّل النذر من التزام تعبدى إلى تعبير وظيفي، بتأثير تغيير الأعراف.

الترجيح

تدلّ طبيعة النذر في الشريعة، باعتباره التزامًا تعبديًا قائمًا على قصد القرينة والوفاء بالعهد، على أن الوفاء بالنذر المسمى هو الأليق بمنهج الشريعة في التكليف التعبدية إذا تضمن عبادة مشروعة وقُصد به التعبد، دون أجزاء الكفارة، ما لم تدلّ قرائن الحال أو العرف على أنّ القصد غير تعبدى، كما هو شائع في بعض الأعراف الحديثة.

٢,٦. ولاية المرأة في تزويج نفسها بين اشتراط الولي وجواز الاستقلال بالعقد

هل يصح نكاح المرأة العاقلة البالغة الحرة إذا تزوّجت نفسها دون إذن ولي، وما أثر وجود الولي أو غيابه في الحكم؟

اختلفت الرواية عن الإمام محمد في هذه المسألة الدقيقة، ونُقل عنه ثلاثة أقوال تعكس تعدّد نظره واجتهاده فيها:

القول الأول: لا ينعقد النكاح ولا تترتب عليه آثاره، سواء تزوّجت كفوًا أو غير كفؤ، ولا يحلّ للزوج وطؤها، ولا يقع عليها طلاقه، إلا أن يُجيز العقد وليّها أو الحاكم، وهو قولٌ نقل عن الإمام محمد، ووافق فيه أبا يوسف في قوله الآخر، وهو مذهب الشافعي^{٦٥}، واستدلوا بحديث "إنما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل"^{٦٦}، ووجهها ذلك بأنّ للولي حقّ الاعتراض والفسخ، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان العقد موقوفًا على إذنه، كما قاسوا الحرة على الأمة، إذ لا يصح نكاح الأمة إلا بإذن مولاه، فكذلك الحرة إذا كان لها ولي^{٦٧}.

القول الثاني: لا يصح النكاح عند وجود الولي، ويصح عند عدمه، فإذا وُجد وليّ للمرأة، لم يصح عقدها على نفسها إلا بإذنه، أما إذا لم يكن لها وليّ أصلاً، جاز أن تزوّج نفسها^{٦٨}، وهذا قول آخر نُقل عن الإمام محمد، يتوسّط بين القولين السابق واللاحق، واستدلّ بأنّ الولاية شرعت لحقّ الولي لا المرأة، فإن فقد الولي زال موجب المنع، وصحّ تصرفها في خالص حقها، أما إذا تزوّجت نفسها من كفاء وامتنع الولي عن الإجازة، فقال أبو يوسف: يُجيزه القاضي، بينما قال محمد: "العقد باطل ويجب استئنائه، لأن الامتناع يُعد ردًا"^{٦٩}.

^{٦٣} مسلم، "النذر"، ١٦٤٥.

^{٦٤} الكاساني، البدائع، ٩١/٥.

^{٦٥} السرخسي، المبسوط، ١٠/٥؛ الكاساني، البدائع، ٢٤٧/٢؛ عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧)، ٩٠/٣.

^{٦٦} أبو داود، "النكاح"، ٢٠ (رقم. ٢٠٨٣).

^{٦٧} الكاساني، البدائع، ٢٤٧/٢؛ الموصلي، الاختيار، ٩٠/٣.

^{٦٨} الكاساني، البدائع، ٢٤٧/٢؛ الموصلي، الاختيار، ٩٠/٣.

^{٦٩} الكاساني، البدائع، ٢٤٨/٢.

القول الثالث: يصح نكاح المرأة البالغة العاقلة إذا زوّجت نفسها ولو بغير إذن ولي، سواء كان الزوج كفؤاً أو لا، والمهر وافرًا أو دون مهر المثل، غير أنّ للولي حقّ الاعتراض إذا اختلّ شرط الكفاءة أو نقص المهر، وهذا هو القول الذي رجح إليه محمد، موافقاً لأبي حنيفة وزفر وأبي يوسف في قوله الأول.^{٧٠}

واستندوا إلى أدلة متعددة من الكتاب والسنة والقياس؛ فمن الكتاب، استدّلوا بقوله تعالى: "وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي" ^{٧١}، وقوله: "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" ^{٧٢}، وقوله: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" ^{٧٣}، وهذه الآيات تضمنت إسناد العقد إلى المرأة، مما يدل على صحة مباشرتها له.

ومن السنة، حديث "ليس للولي مع الثيب أمر" ^{٧٤}، وحديث "الأيّم أحق بنفسها من وليها" ^{٧٥}، وكلاهما يدلّ على استقلال المرأة العاقلة في العقد، سواء كانت بكرًا أو ثيبًا.

أما القياس، فكما أنّ البالغة العاقلة تتصرف في مالها دون ولاية، فكذلك تتصرف في نكاحها، إذ الولاية شرعت لحماية الصغيرة، ومع زوال موجبها بزوال الصغر، انتفت، ولأنّ الحرية منافية للولاية أصلاً، فلا تُفرض إلا استثناءً، ومع زوال موجبها، تنتفي، وأما النصوص التي ظاهرها اشتراط الولي إما ضعيفة أو محمولة على الاستحباب أو الأعراف لا على الإلزام.^{٧٦}

التحليل الفقهي

تُعَدّ هذه المسألة من أدقّ أبواب النكاح لتقاطعها مع الاعتبارات النصوبية والاجتماعية والمقاصدية، وقد دار الخلاف على تكييف وظيفة الولي: هل هو شرط صحة أم نفاذ أم مجرد وسيلة عرفية لضبط الكفاءة ودرء التهمة؟ وقد أدّى هذا التكييف إلى تباين الروايات داخل المذهب الحنفي، وتنوّع وجوه الاجتهاد.

يتجلّى في قول محمد الأول ميلٌ واضح إلى فقه المآلات وتغليب جانب الاحتياط لصيانة الأنساب، إذ اعتبر النكاح المجرد عن إذن الولي والحكم باطلاً لا تترتب عليه آثاره، وهو اجتهد لا يضع الولاية في موضع الحماية والإشراف وإنما في رتبة الركن، ويجعل أهلية المرأة العاقلة غير كافية لإبرام عقدٍ هو من أخطر عقود الحياة، مع أن تصرفاتها في المال والنفس معتبرة، وهو ما يخالف بناء المذهب في عامة التصرفات. أما القول الثاني، فيورث إشكالاً في فهم مناهج الصحة؛ إذ يُفهم منه أن إذن الولي شرطٌ عند حضوره، لكنه يُلغى بالكلية عند غيابه، وهذا يدلّ ضمناً على أن مناهج الصحة هو أهلية المرأة لا وجود الولي، ومن ثم، يظهر في القول تناقض دلالي، متردد بين حجية الولاية من جهة، وحجية الأهلية من جهة أخرى.

الترجيح

من خلال تتبع مسار الاجتهاد في هذه المسألة، يظهر أنّ القول الذي قرّره الإمام الأعظم، واستقرّ عليه اجتهاد الإمام محمد هو الراجح، لما فيه من مراعاة للنصوص، وتكييفٍ دقيقٍ لوظيفة الولاية، وتحقيقٍ لتوازن بين حفظ كرامة المرأة العاقلة وتمكينها من عقد زواجها، وضمان المصلحة الأسرية، مع احترام السياقات العرفية دون جعلها أصلاً مانعاً. وهذا القول هو الأقرب إلى أصول المذهب؛ إذ جعل الإمام محمد انعقاد العقد قائماً على إرادة المرأة العاقلة البالغة ما لم يثبت موجبٌ معتبرٌ للاعتراض، وأبقى للولي دور المراقبة والتصويب عند اختلال الكفاءة أو مهر المثل. ويعبّر هذا التصور عن نسقٍ شرعيٍّ متماسكٍ يقوم على زوال العجز وثبوت الإرادة، دون تعارضٍ بين مقصدي الحماية والتمكين.

^{٧٠} السرخسي، المبسوط، ١٥/٥؛ الكاساني، البدائع، ٢٤٧/٢، ٣٢٢؛ الموصلي، الاختيار، ٩٠/٣.

^{٧١} الأحزاب ٣٣/٥٠.

^{٧٢} البقرة ٢٣٠/٢.

^{٧٣} البقرة ٢٣٢/٢.

^{٧٤} أبو داود، "النكاح"، ٢٦ (رقم. ٢١٠٠).

^{٧٥} مسلم، "النكاح"، ١٤٢١.

^{٧٦} الكاساني، البدائع، ٢٤٨/٢-٢٤٩؛ الموصلي، الاختيار، ٩١/٣-٩٢.

وهو اجتهداً مقاصديّ رصين، لا ينجح إلى التيسير المفرط، بل يرسخ التوازن بين استقلال المرأة ومسؤولية الأسرة، ويُسهّم في تجاوز صور التعسف التي نشأت أحياناً من التوسع في فهم ولاية الإجماع. كما يُعدّ هذا الترجيح تحقيقاً لمقاصد الشريعة في حفظ العقل، والنسل، والكرامة الإنسانية، ومركزاً فقهيّاً مناسباً لأيّ بناءٍ تشريعيٍّ أو قضائيٍّ معاصرٍ في باب النكاح.

٢،٧. سقوط الوكالة بين أثر الجنون العارض والجنون المتطاوّل

إذا طرأ الجنون على الموكّل بعد توكيله في تصرّف مالي أو خصومة، فهل تبقى الوكالة نافذة، أم تبطل؟ وما الحدّ الزمني الذي يُعتدّ به شرعاً في اعتبار الجنون مانعاً مبطلًا لها؟

نُقل عن الإمام محمد في هذه المسألة قولان مختلفان في ضبط المدة التي يتحقّق بها أثر الجنون في إبطال الوكالة:

القول الأول: تبطل الوكالة إذا استغرق الجنون شهراً كاملاً، لاعتباره جنوناً متطاولاً، وهذا قول الشيخين^{٧٧}، وقد وافقهما عليه محمد في إحدى روايته، وهو المعتمد في ظاهر الرواية، وعليه الفتوى^{٧٨}، واستدلّ له بالقياس على العرف اللغوي في الأيمان؛ فمن حلف أن يقضي ديناً بعد مدة قريبة، فقضاه قبل شهر عُددَ باراً، وإن جاوزه حنث، كما قيس على سقوط قضاء الصوم بالجنون؛ فإنّ من استغرق جنونه شهراً سقط عنه القضاء، بخلاف من جنّ أقل من ذلك، فكان الشهر حدّاً عرفياً يُستأنس به في تقدير زوال الأهلية، وسقوط التصرفات المبنية على قيام الإرادة.^{٧٩}

القول الثاني: لا تبطل الوكالة إلا إذا استمرّ الجنون سنة كاملة^{٨٠}، وهو ما رجع إليه الإمام محمد، ومال إليه المتأخرون كالزليعي والموصلي^{٨١}، واستند هذا القول إلى أنّ السنة وحدة زمنية شرعية معتبرة في تقدير التكاليف، كوجوب الزكاة وسقوطها، وفي الآجال كالدين والعدة والضمان^{٨٢}، وعلل الموصلي (ت. ١٢٨٤/٦٨٣) هذا الترجيح بقوله: "لأنه إن كان لعله أو مرض، يزول أو يتغيّر في سنة لاشتمالها على الفصول الأربعة من حرارة الهواء وبرودته، وبيسه ورطوبته، فإذا لم يزل فيها فالظاهر دوامه".^{٨٣}

التحليل الفقهي

يتبيّن من رجوع الإمام محمد إلى ضبط سقوط الوكالة بمرور سنة كاملة، أنه لم يكن بصدد اعتماد حدّ عرفي تقريبي، بل كان يُعيد بناء معيار تأثير العوارض العقلية في العقود الجائزة، ضمن رؤية أصولية تُراعي التناسب بين ثبات الأهلية واستمرار النيابة.

وقد اختيرت السنة لأنها تمثل في الفقه الحنفي وحدة زمنية شرعية معتبرة لإسقاط التكاليف، وإثبات الحقوق، والتمييز بين العارض والمستقر، ووراء ذلك ملاحظة واقعية دقيقة، أشار إليها الموصلي، وهي أنّ مرور الفصول الأربعة يُكسب الحكم طابع الثبات، فإذا استمر الجنون فيها دلّ على رسوخه، فاستحق أن يُبطل التصرفات القائمة على إرادة الموكّل.

أما الاكتفاء بالشهر، فهو تقدير أقرب إلى العرف من الضبط الشرعي، ولا يكشف عن رسوخ المانع ولا يتناسب مع جسامته أثر بطلان الوكالة، ما يجعله معياراً غير دقيق من حيث الأصول والمقاصد.

^{٧٧} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١٩٢/٨؛ السرخسي، المبسوط، ١٣/١٩؛ المرغيناني، الهداية، ١٥٢/٣؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، ٣٥١/٩؛ محمد بن فرامرز منلا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ١٥٦/١.

^{٧٨} ابن الهمام، فتح القدير، ٢٥٨/٣؛ منلا خسرو، درر الحكام، ١٥٦/١.

^{٧٩} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١٩٣/٨؛ السرخسي، المبسوط، ١٣/١٩.

^{٨٠} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١٩٢/٨؛ السرخسي، المبسوط، ١٣/١٩؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، ٣٥١/٩؛ العيني، البناءة، ٣٠٧/٩؛ الحداد، الجوهرة النيرة، ٣٠٤/١.

^{٨١} الموصلي، الاختيار، ١٦٣/٢؛ الزليعي، تبيين الحقائق، ٢٨٨/٤.

^{٨٢} القدوري، شرح مختصر الكرخي، ١٩٣/٨؛ السرخسي، المبسوط، ١٣/١٩؛ المرغيناني، الهداية، ١٥٢/٣؛ الحداد، الجوهرة النيرة، ٣٠٤/١.

^{٨٣} الموصلي، الاختيار، ١٦٣/٢.

ومن ثم، فإنَّ اجتهاد محمد الأخير يُجسّد فقه التقدير الزمني المنضبط، ويعكس حرصه على توحيد المعايير بين الأبواب، ومراعاة المآل دون الجمود عند ظاهر القياس، في اتساق مع روح الاستحسان التي تُعلي من المصلحة وتحقيق المقصود العملي للحكم.

الترجيح

يُستفاد من المقارنة التحليلية بين القولين أنّ ما انتهى إليه الإمام محمد في تحديد أثر الجنون على الوكالة بمرور سنة هو الراجح؛ لما فيه من تأسيس على معيار زمني راسخ في الفقه، ومراعاة لطبيعة العوارض النفسية، وتحقيق للتوازن بين استقرار التصرفات واستمرار الأهلية، وهو اجتهاد دقيق ينسجم مع أصول المذهب، ومقاصد الشريعة في صيانة الحقوق، وإعمال الزمن كأداة شرعية للتفريق بين الزائل والثابت. بعد استعراض هذه النماذج التطبيقية وتحليل مساراتها المتنوعة، يتجلى أنّ الإمام محمد لم يكن في رجوعه متفلاً من القياس، ولا متجاوزاً لحدوده، بل كان يُفعل آلية الاستحسان لتصويب القياس حين يقصر عن إدراك المصلحة أو مراعاة العرف. فالاستحسان عند الحنفية ليس خروجاً على المنهج، بل تجلٍ لروح القياس ومقاصده العليا، يُفعل حيث يضيق ظاهر الدليل عن استيعاب الواقع. ومن ثم، فإنَّ اجتهاد الإمام محمد يمثل توازناً دقيقاً بين النصّ والمقصد، وبين القياس المجرد والاستحسان المقاصدي، في رؤية فقهية ناضجة تُبقي المذهب وفياً لأصوله، وفي الوقت نفسه قادراً على التكيف مع التحوّلات المعاصرة والتحديات التطبيقية.

الخاتمة

كشفت الدراسة أنّ الإمام محمد كان ذا نظر اجتهادي مستقل، يراجع الأقوال ويُعيد تقييمها كلّما تبدّلت عللها أو بان ضعف مستندها، ملتزماً بمنهج علمي دقيق يوازن بين النص والمقصد والعرف والمآل، دون إغفال لما يطرأ من تحوّلات في الأحوال والوقائع التي تقتضي المراجعة والنظر.

يُظهر التتبّع المنهجي لظاهرة الرجوع عن الاجتهاد في الفقه الحنفي - من خلال اجتهادات الإمام محمد - أنها اتجاّه اجتهاديّ رصين، منسجم مع أصول المذهب، يمثل مظهرًا متقدّمًا من مظاهر ترسخ النظر الفقهي، وتجسيدًا لبقظة اجتهادية واعية تتفاعل مع النصوص في ضوء عللها ومقاصدها وتحوّلات واقعها، ضمن إطارٍ منضبطٍ يحفظ ثوابت المذهب ويُفعل أدواته.

دلّ هذا المسار الاجتهادي أنّ رجوعات الإمام محمد كانت ثمرة تفاعلٍ واعٍ بين القياس والاستحسان، لا خروجاً عن أحدهما لصالح الآخر، بل توحيداً بين منطق الدليل وروح المقصد في إطارٍ أصوليٍ منضبط. فقد جسّد بذلك حيوية المدرسة الحنفية وقدرتها على استيعاب الواقع، واستبقاء مرونتها ضمن حدود الأصول، دون تفريطٍ في الثوابت أو انحرافٍ عن مقاصد الشريعة.

بيّنت النماذج التطبيقية أن مراجعاته لم تكن محصورة في مسائل متناثرة، بل شملت قضايا مؤثرة في أبواب القضاء والعبادات والمعاملات، بما يعكس مرونة أدوات النظر الاجتهادي وفعاليتها المنهجية في استيعاب التحوّلات الواقعية ومواكبة المستجدات الفقهية، دون تفلّت من الأصول أو انقطاع عن النسق.

تبرز هذه الظاهرة أهمية فقه المراجعة بوصفه مسلکاً علمياً راشداً لتقويم الاجتهاد وتعزيزه، لا نقضاً لأصله ولا إخلالاً بجوهره، وهو يعيد بناء الرأي على أساس أوضح وأرسخ، ويُعيد الاعتبار إلى الرجوع بوصفه ثمرة مراجعة علمية تُظهر دقة الموازنة بين الدليل والمصلحة.

ومن هنا، يتبيّن أنّ الرجوع عن الاجتهاد - متى استوفى شروطه الأصولية والمقاصدية - يُعدّ ارتقاءً في سلّم الفهم، وتصويباً للمسار، وإحياءً لروح الاجتهاد الناضج القائم على الموازنة بين الدليل والمقصد، والواقع والمآل، وهو ما يجعل فقه المراجعة أداة مركزية في تجديد الفقه دون تفريطٍ في أصوله.

وبهذا تفتح هذه الدراسة أفقاً واسعاً لتفعيل المراجعة الاجتهادية المنضبطة في الفقه المعاصر، بوصفها طريقاً للتطوير لا التفريط، وأسلوباً للتجديد من داخل النسق، لا من خارجه، ووسيلة لترسيخ التوازن بين الثبات والاجتهاد في ضوء المتغيرات، دون مساس بجوهر الأصول أو انحراف عن هدي الاستدلال الصحيح، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى ترسيخه ضمن منهج اجتهادي أصيل ومؤصل.

المراجع والمصادر

- ابن الهمام، كمال الدين بن محمد. شرح فتح القدير شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط. ٢، ١٩٦٦.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تح. محمد إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.
- ابن مازة، محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٤١٤.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. أبو حنيفة - حياته وعصره، آرائه الفقهية -. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٤.
- الأصبحي، مالك بن أنس. الموطأ. تح. محمد الأعظمي. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤.
- الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تح. عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- البارقي، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير، ط. ٥، ١٩٩٣.
- البركتي، محمد عميم الإسلام. التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- البهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تح. محمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣، ٢٠٠٣.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- الحداد، أبو بكر بن علي بن محمد. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢.
- حيدر، علي. درر الحكماء في شرح مجلة الأحكام. تح. فهمي الحسيني. بيروت: دار الجليل، ١٩٩١.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الفقيه والمتفقه. تح. عادل الغرازي. السعودية: دار ابن الجوزي، ط. ٢، ١٤٢١.
- داماد أفندي، عبد الله بن محمد. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. تركيا: المطبعة العامرة، ١٣٢٨.
- دومان، صونر - قدومي، شادي. "التغير في اجتهادات أبي يوسف في باب العبادات"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة هيتيت ٣٤/١٧ (كانون أول ٢٠١٨)، ١٤٣-١٦٢. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.504990>
- الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. تح. عبد الستار فراج. الكويت: مطبعة الكويت، ط. ٢، ١٩٦٥.
- الزحيلي، محمد مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخيزر، ٢٠٠٦.
- الزحيلي، وهبة. تغير الاجتهاد. دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٠.
- الزيلعي، عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٣.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تح. محمد عبد الحميد. صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- السفياني، عابد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية. مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ١٩٨٨.
- السمرقندي، محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٩٩٤.
- عليوات، نضال. "أسباب تغير الاجتهاد"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية ١/١٦ (حزيران ٢٠١٩)، ٥٢٤-٥٢٤.
- <https://doi.org/10.36394/jsis.v16.i1.19.552>
- العيني، محمود بن أحمد. البناءة شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

- القدوري، أحمد بن محمد. شرح مختصر الكرخي. الكويت: دار أسفار، ٢٠٢٢.
- قدومي، شادي. "التغير في اجتهادات الصاحبين أبي يوسف ومحمد في باب القضاء"، مجلة البحوث الأكاديمية للعلوم الدينية ١٩/١ (آذار ٢٠١٩)، ١٤١-١٦٥.
- القرشي، عبد القادر. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. القاهرة: دار هجر، ١٩٩٣.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تركيا: المطبعة العامة، ١٣٣٤.
- الكاساني، علاء الدين بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٩٨٦.
- الكفوي، أيوب بن موسى. الكليات. تح. عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: دار الرسالة، ط. ٢، ١٩٩٨.
- الكفوي، محمود بن سليمان. أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار. تح. صفوت كوسا - مراد شمشك - حسن أوزر - حذيفة جكه - كوتش أوزترك -. إسطنبول: مكتبة الإرشاد، ٢٠١٧.
- المرداوي، علي بن سليمان. التحرير شرح التحرير. تح. عبد الرحمن الجبرين - عوض القرني - أحمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- منلا خسرو، محمد بن فرامرز. درر الحكام شرح غرر الأحكام. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- الموصلي، عبد الله بن محمود. الاختيار لتعليل المختار. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط. ٢، ١٩٨٣.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Duman, Soner. "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar - Sebepler - Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Issue of the Attribution of the Risāla Entitled *Asrār al-ṭālibīn* to Yahya Shirwānī

Fatih Çınar^{1,a,*}, Yüksel Göztepe^{2,b}

¹ Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf Tekirdağ/Türkiye

² Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf Sivas/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 08/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This article focuses on the authorship of the treatise entitled *al-Asrār al-ṭālibīn*, which has many Arabic manuscript copies under various names in many libraries. In other words, the question “To whom does this treatise, which is attributed to different authors in the works of scholars and library records, actually belong?” constitutes the main subject of the article. This work has been attributed to different mystic figures such as 'Abd al-Qādir al-Ghaylānī, 'Ala al-Dīn 'Alī Samarqandī, Yusuf Ghūrānī, Sayyid Yayha Shirwānī, and Shirwānī's caliph Yusuf Ziyāeddin Muskurī. This article is based on the view that *Asrār al-ṭālibīn*, also known as *Sırr al-asrār*, cannot be attributed to 'Abd al-Qādir al-Ghaylānī because it cites many mystic authors who lived after al-Ghaylānī, contains a separate chapter titled “On the explanation of the Khalwatī vīd,” and some other reasons. Again, since all the copies of *Asrār al-ṭālibīn* and many copies of *Kashf al-asrār* attributed to 'Alā al-Dīn 'Alī Samarqandī include the phrase “on the explanation of the Khalwādī vīd” at the beginning of the twenty-first chapter, and since 'Alī Samarqandī's connection to the Khalwādiyya sect is not found in reliable books, it was concluded that *Kashf al-asrār* could not be by 'Alī Samarqandī either. Those who attribute the work to Yusuf Ghūrānī have not provided any evidence. However, an examination of the work reveals that the work entitled *Beyānu esrārī't-tālibīn fi't-tasawwuf*, which is given as Yusuf Gūrānī's work in almost all copies of the aforementioned treatise, contains the phrase “about the explanation of Khalwatī vird” in its twenty-first chapter. It has been concluded that the attribution of the work to him is erroneous due to reasons such as the fact that Gūrānī did not have any initiation relation with the Khalwatiyya order and his name is not mentioned in the books in which the rical figures of the Khalwatiyya order are mentioned. The analysis of the evidence obtained as a result of the research and analysis shows that *Asrār al-ṭālibīn*, which is attributed to different names under different names but has the same content, is a work of Sayyid Yahya Shirwānī. Although this work has been attributed to some mystics ufs under different names in different periods of time, the comparative textual analysis of the content and the evidence presented clearly reveal that this treatise belongs to Yahya Shirwānī. The identification of the authorship of this work, which is rich in content and contains commentaries, is important in terms of eliminating a confusion of information. In this study, archival research, document analysis and comparative text analysis have been carried out and almost all available copies have been carefully examined. In addition, while scanning and analyzing the manuscripts of the mentioned treatise in libraries during the preparation of this article, it was observed that Shaykh Uwais and Shaykh Bālī Efendi of Sofia were attributed one copy each in the library records, but no record or manuscript indicating that it belonged to Shirwānī's caliph Yusuf Ziyāeddin Muskurī was found.

Keywords: Sufism, *Asrār al-ṭālibīn*, Attribution, Yahya Shirwānī, Evaluation

Esrârü't-tâlibîn Adlı Risâlenin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye Aidiyeti Meselesi

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 08/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makalede birçok kütüphanede çeşitli isimler altında çok sayıda Arapça yazma nüshası bulunan Esrârü't-tâlibîn adlı risâlenin aidiyeti üzerinde durulmuştur. Bir başka ifadeyle “Üzerinde akademik çalışma yapan akademisyenlerin çalışmalarında ve kütüphane kayıtlarında birbirinden farklı müelliflere isnat edilen bu risâle hakikatte kime aittir?” sorusu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Bu eser, Abdulkâdir-i Geylânî, Alâeddin Ali Semerkandî, Yusuf Gûrânî, Seyyid Yahya Şîrvânî ve Şîrvânî'nin halîfesi Yusuf Ziyâeddin Müskürî gibi farklı sûfî şahsiyetlere nispet edilmiştir. Bu makalede, Esrârü't-tâlibîn veya diğer bir isimle Sırrü'l-esrâr risâlesinin Geylânî'den sonra yaşayan birçok sûfî müelliften alıntı yapmasından, “Halvetî virdlerinin açıklanması hakkında” başlığıyla müstakil bir bölüm içermesinden ve diğer bazı nedenlerle eserin Abdulkâdir-i Geylânî'ye ait olamayacağı görüşü esas alınmıştır. Yine Esrârü't-tâlibîn'in ulaşılan bütün nüshalarında, Alâeddin Ali Semerkandî'ye nisbet edilen Keşfü'l-Esrâr'ın birçok nüshasında da yirmi birinci bölümünün başında “Halvetî virdlerinin açıklanması hakkında” ifadesinin geçmesinden ve Ali Semerkandî'nin Halvetiyye tarikatıyla irtibatı muteber kitaplarda görülmediğinden Keşfü'l-esrâr'ın da Ali Semerkandî'ye ait olamayacağı kanaatine ulaşılmıştır. Eseri Yusuf Gûrânî'ye nisbet edenler herhangi bir delil ortaya koymamışlardır. Bununla birlikte eser üzerinde yapılan incelemede Yusuf Gûrânî'nin eseri olarak verilen Beyânu esrârü't-tâlibîn fi't-tasavvuf isimli eserin mezkûr risâlenin hemen hemen bütün nüshalarında yirmi birinci bölümünde “Halvetî virdlerinin açıklanması hakkında” ifadesinin geçmesi, Gûrânî'nin Halvetiyye tarikatıyla herhangi bir intisap ilişkisinin bulunmaması ve muteber Halvetiyye tarikat ricalinin zikredildiği kitaplarda isminin zikredilmemesi gibi sebeplerle eserin ona nispet edilmesinin hatalı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma ve incelemeler neticesinde ulaşılan delillerin analizi, farklı isimler altında farklı isimlere nispet edilen fakat içeriği aynı olan Esrârü't-tâlibîn'in Seyyid Yahya Şîrvânî'nin bir eseri olduğunu göstermektedir. Bu eser, her ne kadar değişik zaman dilimlerinde farklı isimlerle bazı sûflere isnat edilmiş olsa da içeriğe dair mukayeseli metin tahlilleri ve sunulan deliller ışığında bakıldığında bu risâlenin Yahya Şîrvânî'ye aidiyeti net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İçerik bakımından zengin ve işârî yorumları içeren bu eserin aidiyetinin tespiti bir bilgi kargaşasının ortadan kaldırılması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada arşiv araştırması, doküman analizi ve mukayeseli metin analizi yapılarak ulaşılabilen hemen hemen bütün nüshalar dikkatli bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bu makale hazırlanırken kütüphanelerde mezkûr risâlenin yazma nüshalarını tarama ve inceleme esnasında Şeyh Üveys ve Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi'ye kütüphane kayıtlarında birer nüsha isnat edildiği müşahade edildiği halde Şîrvânî'nin halîfesi Yusuf Ziyâeddin Müskürî'ye ait olduğunu gösteren herhangi bir kayda ve yazmaya rastlanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Esrârü't-tâlibîn, Aidiyet, Yahyâ-yı Şîrvânî, Değerlendirme

^a  cinar.fatih.58@hotmail.com
^b  ygoztepe@cumhuriyet.edu.tr

^{ID} 0000-0001-8192-1714
^{ID} 0000-0001-5701-0267

Citation / Atıf: Çınar, Fatih – Göztepe Yüksel. “Esrârü't-tâlibîn Adlı Risâlenin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye Aidiyeti Meselesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 189-203. <https://doi.org/10.18505/cuid.1743171>

Giriş

Bu makalede tasavvuf eserleri arasında bazı kavramların bâtinî yorumları hususunda zengin muhtevaya sahip olan *Esrârü't-tâlibîn* adlı risâlenin Yahyâ Şîrvânî'ye aidiyetinin kritiği yapılmıştır. Farklı isimler altında kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunan *Esrârü't-tâlibîn*'in adı geçen müellife aidiyeti, Mehmet Rıhtım, İlâhe Memmedova ve Güngör Levent gibi bu konuda makale yazan akademisyenler arasında ihtilaflı bir konudur. Bu çalışmayla, içeriği hemen hemen aynı olan Abdulkâdir-i Geylânî'ye (öl. 561/1166) nisbetle *Sırru'l-esrâr*, Yahyâ Şîrvânî'ye nisbetle *Esrârü't-tâlibîn*, Alâeddin Ali Semerkandî'ye (öl. 539/1144) nisbetle *Keşfü'l-esrâr* ve Yusuf Gûranî'ye (öl. 768/1367) nispetle *Beyanü esrârü't-tâlibîn* şeklinde değişik isimler altında kütüphane kataloglarına kayıtlı risâlenin, zikredilen sûflerden Yahyâ Şîrvânî'ye ait olduğu ortaya konulmuştur. Şu hususu da belirtmek gerekir ki *Esrârü't-tâlibîn*'in Yahyâ Şîrvânî'nin bir eseri olduğunu temellendirirken ağırlıklı olarak kütüphanelerde bulunan yazma eserlerden hareketle belge analizi, metin tahlili ve kanıt gösterme yöntemleri kullanılmıştır.

Araştırmaya konu olan *Esrârü't-tâlibîn* adlı eserin müellifinin kim olduğuna dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Yahyâ-yı Şîrvânî ile ilgili literatüre bakıldığında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde “Yahyâ-yı Şîrvânî” maddesini hazırlayan Mehmet Rıhtım'ın ilgili maddenin sonunda bu eserin farklı sûflere nispet edildiğinden bahsettiği görülecektir. Nispet problemine atıf yapan müellif, eserin farklı sûflere ait olabileceği yönündeki kabulüne herhangi bir delil sunmamıştır. Daha sonraki yıllarda kaleme aldığı sempozyum bildirisi “Halvetiliğin Pir-i Sanisi Seyyid Yahyâ Eş-Şîrvânî el-Baküvî” ve *Keşkül Dergisi*'nde Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî özel sayısı için yazdığı makalede¹ Şîrvânî'nin eserlerini sıraladığı yerde, *Esrârü't-tâlibîn*'i Yahyâ-yı Şîrvânî'nin eseri kabul etmediği için olsa gerek, bu eseri müellifin eserleri arasında zikretmemiştir. Şîrvânî'nin sülûk anlayışıyla ilgili makale yazan İlâhe Memmedova da muhtemelen Mehmet Rıhtım'ın etkisiyle, makalesinde *Esrârü't-tâlibîn*'i Şîrvânî'nin eserleri arasında zikretmemiş ve eseri niçin Şîrvânî'nin eserleri arasında görmediğiyle ilgili herhangi bir veri paylaşmamıştır. Güngör Levent ise gerek yüksek lisans tezinde² gerekse daha sonra yazmış olduğu makalesinde *Esrârü't-tâlibîn*'in Yahyâ-yı Şîrvânî'nin eseri olduğunu İran'da yazılan bir makaleye ve Bursalı Mehmet Tahir'in (öl. 1925) *Osmanlı Müellifleri*'nde bahsi geçen eseri Şîrvânî'nin eserleri arasında zikretmesine dayanarak bu eserin Şîrvânî'nin risâlesi olduğunu ispata çalışmıştır. Ancak eserin farklı isimlerle diğer sûflere nispet edilmesi hususuna değinmemiştir. Şîrvânî'yi konu edinen mezkûr tez ve makalelerde *Esrârü't-tâlibîn*'in müellife aidiyeti hususu problematik bir şekilde ele alınmamış, yazma nüshaları merkeze alan bir inceleme yapılmamıştır. Bu makalede bu hususta daha önce yapılan çalışmaları da göz önüne alarak daha ziyade farklı isimler altında olsa da *Esrârü't-tâlibîn*'in çok sayıda yazmasının içerik incelemesini yapmak suretiyle çeşitli tahlil, tenkit ve analizlerle eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aidiyeti hususu irdelenmiştir.

¹ Mehmet Rıhtım, “Ruh Dünyamızın Mimârlarından Seyyid Yahya Eş-Şîrvânî El-Baküvî”, *Keşkül* 29 (Kış 2013), 13-14.

² Levent Güngör Menteşe, *Yahyâ-i Şîrvânî'nin Farsça Eserleri (Beyânü'l-Kışşâ-ı Mansûr Gâzeliyyât (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29-30.*

1. *Esrâru't-tâlibîn*'in Bazı Nüshalarının Tanıtımı

Burada *Esrâru't-tâlibîn*'in tetkiki yapılan yedi nüshasına dair bilgi aktarılacaktır. Nüshaların şekil ve muhteva özellikleri tanıtılacak ve ayırt edici özelliklerine dikkat çekilecektir. Bahsi geçen eserin nüshaları ve özellikleri şu şekildedir:

1.1. *Hâzihi risâletün sümmiyet esrâru't-tâlibîn*³

Bu risale, yazma karton kapak, kapakların sırtları battal ebru ile kapatılmış, zahriyesi gri, beyaz ve kahve rengi tonuna yakın bir renge çalan taraklı ebru ile kaplanmıştır. Eser 1b-46a iki risaleden müteşekkil olup *Esrâru't-tâlibîn* 1b-37a, 19 satır, 205x135, 135x75 mm şeklindedir. Kitabın üzerinde Osman Eğri şeklinde dairesel kaşe bulunmaktadır. Eser dikdörtgen ebatlı bir kitap olup eserin zahriyesinde bir mühür bulunmaktadır. Bu mührün içerisinde “Mehmet Emin tarafından vakfedildi” şeklindeki yazıyla birlikte 1246 tarihi mevcuttur. 1b-4a'ya kadar olan metin okunaklı rik'a olup yazı düzgün olsun diye mıstar kullanılmıştır. Sayfaların kenarlarında haşiyeler yoktur. Eserin yazımında siyah ve kırmızı mürekkep kullanılmıştır. *Esrâru't-tâlibîn* metninde ayetlerin, hadislerin, kelam-ı kibar ve önemli görüşlerin altı kırmızı mürekkeple çizilmiş olup bölüm başlıkları ve şiir uyarıları da kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin 5a-36a arası hat yazısı ise nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin sonunda müstensih ismi ve tarih konulmamıştır. Atatürk Kitaplığı'na kayıtlı bu nüshanın yazısı daha okunaklı bir hat olması nedeniyle referans vermede tercih edilmiştir.

1.2. *Esrâru't-tâlibîn*⁴

Esrâru't-tâlibîn, mecmua halindeki risâlelerin içerisinde 12b-39a arasında bulunmaktadır. Eser bozuk bir nesihle yazılmıştır. Yazı hattı rik'ayı andıran bir nesihle kaleme alınmıştır. Yani profesyonel bir hattatın elinden çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bu nüshada iki çeşit mürekkep kullanılmıştır. Risâlenin metin kısmında siyah mürekkep kullanılırken şiirlerin başında beyit, şiir gibi kelimeler ve bölümler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazen bir konuyu maddeler hâlinde anlatırken birinci, ikinci gibi sıralamalar kırmızı mürekkeple yazılırken bazen de dikkat çekmek istenilen kelimeler ve konunun izahını yaparken *Bundan murat*, *Emmâ*, *Sümme* gibi edatlar kırmızı mürekkeple yazılarak yapılan izahata dikkat çekilmek istenmiştir. Ayrıca nüshada metin haşiyesinde konuyla ilgili Arapça, Farsça şiirler ve çeşitli izahlara da yer verilmiştir. Bu haşiyeye metnin başından itibaren 13a ile 19a ya kadar kısmında metin kenarında açıklamalar yapılmıştır.

1.3. *Kitâbü esrâri't-tâlibîn li's-şeyhi'l-kâmili'l-mükemmil Ebû evlâdi'n-Nebî es-Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî nevverallâhü makberekü*⁵

Esrâru't-tâlibîn bu mecmuanın 31a-43a yapraklar arasında olup satır sayısı 26'dır. Risalenin boyutları 205x140-160x97 mm şeklindedir. Arapça tâlik hattıyla kaleme alınmıştır. Bu risale

³ Yahyâ Celâeddin Şirvânî, *Hâzihi Risâletün Sümmiyet Esrâru't-tâlibîn* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, OE, 000218/01), 1b-37b.

⁴ Seyyid Celâeddin Yahyâ b. Bahâ'eddin eş-Şirvânî el-Baküvî, *Esrâru't-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 184860), 12b-39a.

⁵ Celâeddin Yahyâ eş-Şirvânî, *Kitabu esrâru't-tâlibîn li's-şeyhi'l-kâmili'l-mükemmil Ebu evlâdi'n-Nebî es-Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî nevver Allahu makberekü* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 189840), 31a-43a.

mecmuanın yedinci risâlesidir. Eserin başlığında ve bölüm başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmış olup metnin tamamı ise siyah tâlik hatla kaleme alınmıştır. Bazı varaklarda metnin kenarında bazen bir, iki kelimelik kısa açıklamalar bulunmaktadır.

1.4. *Hâzâ risâle-i Seyyid Yahyâ Bâdkuyî Kaddese Sırru'l-Azîz (Esrâru't-tâlibîn)*⁶

318b-349b arasında bulunan bu risâlenin satır sayısı muhtelif şekilde kaleme alınmıştır. Eserin boyutları, 198x140-muhtelif mm, Arapça hattı rik'aya yakın bir nesih hattıyla yazılmıştır. Risâlenin başlığı kırmızı mürekkeple yazıldığı gibi *Emmâ ba'ad* ve *Kâle Allah Teâlâ* ifadeleri, şiir, beyt ve bazen ayetin veya hadisın bir kısmı, genellikle kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metnin haşiyesinde nadir de olsa düzeltmelere yer verilmiştir. Müstensih olarak Ahmed b. Mahmûd (öl. ?/?) ismi geçmektedir.

1.5. *Hâzihî risâletü esrâri't-tâlibîn mine't-tasavvufli-ehli't-tarîki*⁷

Bu risâle başlık olarak *Beyânü'l-esrâr li't-tâlibîn*, şeklinde kataloğa kaydedilmiş ancak risâlenin bulunduğu mecmua incelendiğinde böyle bir başlığa rastlanılmamıştır. *Esrârü't-tâlibîn*'in bulunduğu yerde ismi, başlığında geçtiği üzere *Hâzihî risâletü esrâri't-tâlibîn mine't-tasavvufli-ehli't-tarîki* şeklinde geçmektedir. Acaba mecmuanın başında mı böyle bir ifade var, diye bakıldığında mecmuanın başına sadece cildin hemen altına matbû bir sayfa eklenildiği ve onun üzerinde de el yazısıyla *Hâzâ kitabü esrârü't-tâlibîn* yazıldığı görülmüştür. Yani kayıt düşülen başlıkla verilen başlığın bir ilgisi yoktur. Mecmuanın ilk risâlesine başlamadan diğer bir sayfada el yazısıyla sonradan yazıldığı hattından anlaşılan ve düzensiz yazı karakterinden kendini gösteren çok farklı bir hatla yazıyı kaleme alınan Şâh-ı Nakşebendî'den (öl. 791/1389) başlayarak birçok şeyh ismi sayıldıktan sonra Şeyh Ziyâüddîn (öl. ?/1894) ve Şeyhi Abdülvehhâb (öl. ?/?) ile biten Nakşibendiyye silsilesi verilmektedir. Ayrıca duayla tamamlanan bir Nakşibendiyye silsilesi daha vardır. Burada risâlenin ismiyle alakalı herhangi bilgi mevcut değildir. Yine Erzincan nüshasının kataloğu hakkında bilgi hazırlayan kimsenin bu risâlenin müellifi olarak kaydettiği *Sofyalı Şeyh Bâli Efendi* ismi yer almaktadır. Ayrıca Erzincan nüshasının içinde bulunduğu bu mecmua farklı tarihlerde yazılmış birçok risâleden müteşekkildir. Eserin, Erzincan nüshasının 52b-69b varakları arasında bulunduğu bu mecmua, ilk iki içi ve dış kapağı sayılmazsa, içinde birçok risâleyi ihtivâ eden 137 varaktan oluşmaktadır. Erzincan nüshası, 52b-69b, 25 satırdan meydana gelmektedir. Cilt özelliği mukavva ciltli olup kâğıt kaplı ve şirâzelidir. Arapça hızlı istinsah hâli görülen medrese taliki yani profesyonel bir hattatın elinden çıkmamış olup düzgün olsun diye mıstar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Metinde kırmızı, siyah mürekkep kullanılmıştır. Bölüm başlıkları, şiir, beyit ve bazen ayet ve hadislerin üzeri dikkat çekmek için kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Yazmanın en sonunda müstensih es-Seyyid el-Hacı Muhammed el-Müştehir Fındıkçızâde el-Erzincanî şeklinde kayıt düşülüp eserin 1239 senesinde istinsah edildiği bilgisi de paylaşılmıştır.

⁶ Seyyid Celâleddin Yahyâ b. Bahâ'eddin eş-Şirvânî el-Baküvî, *Hâza Risâle-i Seyyid Yahyâ Bâdkuyî Kaddese Sırru'l-Azîz (Esrâru't-Tâlibîn)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi, 264388), 318b-349b.

⁷ Sofyalı Şeyh Bâli Efendi, *Hazihi risâletün, Esrârü't-tâlibîn mine't-tasavvuf li-ehli't-tarîki* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 237205), 52b-69b.

1.6. *Risâletün şerîfetün bi-beyânî'l-esrârî't-tâlibîn li-şeyhi'l-kâmil Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî*⁸

Eser, bir mecmuanın içerisinde bulunmaktadır. *Esrârü't-tâlibîn* mecmuanın 1b-32b arasındadır. Yazma eserler kataloğunda hatalı olarak 11 satır kaydı yapılmış olsa da satır sayısı 19'dur. Yazmanın boyutları kayıtlarda 210x150-155x90 mm. Şeklinde geçmekte ve eserin hattının Arapça nesih olduğu kaydedilmektedir. Beyazıt yazmasının üçte ikisi kadarı metnin kenarında şerh yapılmıştır.

1.7. *Hâzâ kitabü'l-esrârî lit-tâlibîn, risâletün şerîfetün beyânü'l-esrârî li't-tâlibîn*⁹

Bu risâle mecmuanın 1b-25b arasında bulunmaktadır. Her haliyle okunaklı olup nesih hattıyla hicri 1011 yılında kaleme alınmıştır. Cahit Öztelli koleksiyonunda yer alan yazma nüshanın boyutları 208x155 olup 17 satırdan oluşmaktadır. Bu yazmada da kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Bölüm başlıkları, bazen ayet ve hadisler, kelam-ı kibarlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Mecmuanın içinde bulunan risâlelerin suya maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu durum risâlelerin okunmasına engel teşkil edecek bir seviyede değildir.

2. *Esrârü't-tâlibîn'in Aidiyeti Hususu*

Bu konuda yapılan çalışmalarda *Esrârü't-tâlibîn*'in veya benzer isimlerdeki eserlerin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olup olmadığı hususunda farklı görüşleri bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle eserin Şîrvânî'ye aidiyeti üzerinde akademik camiada bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu yazarların sunduğu görüşlerin her yönüyle kuşatıcı ve derli toplu olduğu da söylenemez. Örneğin Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki "Yahyâ-yı Şîrvânî" maddesini kaleme alan ve Şîrvânî'ye dair makale ve tercüme çalışmaları ile tanınan Mehmet Rıhtım, bu eseri Şîrvânî'nin eserleri arasında saymamaktadır. O, bu risâlenin başta Abdülkâdir-i Geylânî olmak üzere Ali Semerkandî ve Yusuf Gûrânî gibi farklı şahıslara nispet edildiğini zikrettikten sonra bu eserin kuvvetle muhtemel Şîrvânî'nin halifesi Yusuf Ziyâeddin Müskürî'ye (öl. ?/?) ait olabileceğini belirtmektedir. Rıhtım'ın bu çalışmalarından sonra bu hususta çalışma yapanların ekseriyeti Yahyâ-yı Şîrvânî'nin eserlerinin listesini sıralarken *Esrârü't-tâlibîn*'den bahsetmemektedirler. Bununla birlikte eserin Şîrvânî'ye ait olmadığını iddia edenler bu konuda ciddi bir delil de vermemektedirler.¹⁰ Ancak bu eserin Şîrvânî'ye ait olduğunu gösteren ve bu iddiası için deliller sunmaya çalışan Levent Güngör ise Bursalı Mehmet Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde *Esrârü't-tâlibîn*'in Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aidiyeti ifadesinden hareketle ve bu risâlenin çeşitli kütüphanelerdeki üç katalog kaydını da vermek suretiyle risâlenin Şîrvânî'ye ait olduğunu

⁸ Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî, *Risâletün şerîfetün bi-beyânî'l-esrârî't-tâlibîn li-şeyhi'l-kâmil Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567254), 1b-32b.

⁹ Yahyâ Şîrvânî, *Hâzâ kitabü'l-Esrârî lit-tâlibîn, Risâletün Şerîfetün beyânü'l-Esrârî li't-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cahit Öztelli, 649555), 1b-25b.

¹⁰ Mehmet Rıhtım, "Yahyâ-yı Şîrvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/264-266; a.mlf., "Halvetiliğin Pir-i Sanisi Seyyid Yahyâ Eş-Şîrvânî El-Bakûvî", *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz, Uluslararası Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Halvetilik Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Orhan Söylemez - Ahmet İçli (Eskişehir: y.y., 2013), 204-207; Setter Durmaz, "Seyyid Yahyâ Bakûvî'nin "Şifâü'l-Esrâr" Eseri İle Çâkeri Sinan'ın "Yûsuf u Züleyhâ" Mesnevîsinde Ortak Dil Özellikleri", *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz, Uluslararası Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Halvetilik Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Orhan Söylemez - Ahmet İçli (Eskişehir: y.y., 2013), 777-778; Seyyid Yahyâ Şîrvânî, *Şifâü'l-esrâr: Sufi Yolunun Sırları*, haz. Mehmet Rıhtım (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 29-36; İlâhe Memmedova Kurşun, "Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin Seyr u Sülûk Anlayışı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1, 17-18.

belirtmektedir. O, aynı zamanda *Esrârü't-tâlibîn*'in Türkçeye tercümesini yapan Ahsen Batur'un¹¹ ve *Dânişnâme-i edeb-i fârsî* isimli eserinde Şîrvânî hakkında bilgi veren Hasan-ı Enûşe'nin bu risâlenin Şîrvânî'ye ait bir eser olduğu görüşlerini de nakletmektedir.¹²

Bu makalede Güngör'ün sıraladığı delillere ek olarak *Esrârü't-tâlibîn*'in Yahyâ-yı Şîrvânî'nin bir eseri olduğu çeşitli delillerle ortaya konulmuştur. Öncelikle belirtmek gerekirse Türkiye Yazma Eserler Kurumu veri tabanında bu risâlenin katalog kaydına bakıldığında Güngör'ün 30 Haziran 2020 tarihli makalesinde bahsettiği gibi üç tane değil, dokuzdan fazla kayıta Şîrvânî'nin isminin verildiği görülecektir. *Esrârü't-tâlibîn*'in içeriği neredeyse birebir aynı fakat farklı isimlerdeki yazma kayıtlarında da Alâeddin Ali Semerkandî ve Yusuf Gûranî'nin de isimleri mevcuttur. Hatta Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümünde¹³ *Esrârü't-tâlibîn ilâ makâmî eşraf ulumî'l-âlimîn* adlı nüshanın katalog kaydında müellif olarak Şeyh Üveys (öl. ?/?) kaydı düşüldüğü görülmüştür. Eserin bölümleri üzerinde yapılan incelemede *Esrârü't-tâlibîn* adlı bu nüshanın Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olduğu veya Şeyh Üveys'e ait bir nüsha olduğunu gösteren bir ibare görülmemiştir. Ancak içeriği incelediğinde bu nüsha ile Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait diğer nüshalar arasında ciddi bir farkın olmadığı gözlemlenmiştir. Bu yazmada olduğu gibi Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan bölümü¹⁴ nüshası Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi'ye (öl. 960/1553) nispet edilmiştir. Diğer nüshalarla yapılan karşılaştırmalarda eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olarak kayıt düşülen diğer nüshalarla birebir aynı olduğu tespit edilmiştir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı nüshasının içeriğinin de diğer nüshalarla ana hatlarıyla aynı olduğu yapılan gözlemlerde tespit edilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse çeşitli kütüphane kayıtlarında esere dair yapılan incelemelerde eserlerin içerik bakımından aynı oldukları gözlemlenmiştir. Buna ek olarak ele alınan nüshalardan üçünün başlığında bizzat “Yahyâ-yı Şîrvânî” isminin zikredilmesi bu eserin Şîrvânî'ye aidiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

Katalog kayıtlarının ve içerik aynılığının dışında eserin Şîrvânî'ye aidiyetini gösteren güçlü karinelerden biri de eser telif yöntemidir. Zira *Esrârü't-tâlibîn*'de bazı kavramların sessiz harflerinden hareketle açıklamalar yapılması ve maddeler halinde anlatım metodu, Şîrvânî'nin *Şifâu'l-esrâr* adlı eserinde birebir takip edilmiştir. Bu mütalaalar bir arada değerlendirildiğinde ve *Şifâu'l-esrâr*'ın¹⁵ Şîrvânî'ye aidiyetine dair bir ihtilafın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda her iki eserin de Şîrvânî'ye ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. *Esrârü't-tâlibîn* adlı eserin Şîrvânî'ye ait olduğunu gösteren bir delil de üzerinde inceleme yapılan yedi nüshanın tamamında Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'den (öl. 672/1273) iki yerde, Necmeddîn-i Dâye'den (öl. 654/1256) üç yerde ve Ferîdüddîn Attâr'dan (öl. 618/1221) ise bir yerde referans verilmesidir. Ayrıca eserin yirmi birinci bölümünde Halvetiyye evrâdını açıklamak amacıyla bir bölüm ayrılması bu eserin Halvetiyye

¹¹ Ahsen Batur, *Esrârü't-tâlibîn ve Virdu settâr* (İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık Sanayi, 1998), 1-157.

¹² Güngör Levent Menteşe, “Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Doğu Araştırmaları* 1/21 (Haziran 2020), 45.

¹³ Şeyh Üveys, *Esrârü't-tâlibîn ilâ makâmî eşraf ulumî'l-âlimîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 299092), 1b-34a.

¹⁴ Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi, *Hâzihi risâletün, esrârü't-tâlibîn mine't-tasavvuf li-ehli't-tarîkati* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 237205), 52b-69b.

¹⁵ Yahyâ Şîrvânî, *Hâzihi Risâletün, Sümmiyet Esrârü't-tâlibîn*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, OE, 000218/01), 13b-14ab; a. mlf., *Şifâu'l-esrâr: Sufi Yolunun Sırları*, 149-154, 170-171, 346.

tarikâtına mensup bir şahsiyet tarafından telif edildiğini göstermektedir. Makalede, Abdülkâdir-i Geylânî'den sonra yaşamış bu üç sûfî müelliften alıntı yapılan yerler, yedi yazmanın hangi varaklarında geçtiği gösterilmiştir. Ayrıca dördüncü bölümde *Tefsir-i Kebir*'den ve on dördüncü bölümde *Kadı Beydavî*'nin tefsirinin ismini zikrederek alıntı yapılması bu eserin Geylânî'ye ait olmadığını göstermektedir. Yine Geylânî'ye nisbet edilen *Sırru'l-esrâr* adlı eserin Türkçeye tercümesini yapan Mehmet Eren de tercümeyle başlamadan önce eser hakkına bilgi verirken bu eserin sıralanan delillerden bir kısmını zikrederek eserin Abdulkadir-i Geylânî'den sonra yazılmış olacağını ifade edip aidiyet problemini akademik çalışmalara bırakmaktadır. Hatta Mehmet Eren, çevirisini yaptığı *Sırru'l-esrâr* adlı kitabına yazdığı önsözde Dimaşk 1994, 3. basımda eseri tahkik edenlerin de Geylânî'nin torunlarının kurduğu Kâdiriyye Kütüphanesi'nin yazma eserleri için oluşturulan fihristteki bilgilere dayanarak *Sırru'l-esrâr*'ın Geylânî'ye nispet etme kanaatinde olduklarını belirtmiştir.¹⁶ Türk Yazma Eserler Veri Tabanında *Sırru'l-esrâr* isimli eserin katalog taramasında sadece bir tane *Günyetü't-tâlibîn*'in iki ciltlik matbû eserin kenarında *Sırru'l-esrâr* kaydı görülmektedir.¹⁷ Yine *Günyetü't-tâlibîn*'in hamisinde bulunan *Sırru'l-esrâr*'ın içeriği irdelendiğinde Günye'nin sayfasına göre 45. ve 68. sayfada Necmüddin Dâye'nin *Mirsâdu'l-ibâd*'dan, 62. sayfasında Mevlânâ Celaleddin Rûmî'den, 75. sayfada *Tefsir-i Kebir*'den, 85 sayfasında Feridüddin Attar'dan, ikinci ciltin 84. sayfasında Kadı Beydâvî'den alıntı yapıldığı ve ikinci cildin 146. sayfasında yirmi birinci fasılda Halvetiyye tarikatının evrâdı hakkında açıklama yapıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca birinci cildin 133-135 sayfaları arasında tasavvuf kelimesinin sesiz harflerine anlam yüklenerek Şîrvânî'nin *Şifâu'l-esrâr*'da yaptığı gibi t harfini tövbe, s harfini safa, v harfini velâyet ve f harfini fenâ kavramıyla eşleştirerek izah ettiği görülmektedir. Yazma Eserler kataloğunda sadece bir tanesi Abdülkâdir-i Geylânî'nin *Günyetü't-tâlibîn* matbû eserinin kenarında ona isnat edilen *Sırru'l-esrâr* bulunmaktadır ki onun da içeriği Yahyâ-yı Şîrvânî'nin *Esrârü't-tâlibîn* adlı eseriyle birebir aynıdır. Burada da Halvetiyye tarikatının evrâdı diye bir bölüm vardır. Zikredilen bu sebeplerden dolayı farklı isimde de olsa bu eserin Abdülkâdir-i Geylânî'ye ait olması mümkün değildir.

Esrârü't-tâlibîn'in kütüphane kayıtlarına *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* ismiyle Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî el-Karamânî'ye nispet edilen eserin kütüphane kayıtlarında rastgele seçilerek bakıldığında diğer müellifler gibi çok fazla kayıtlı nüshası olmayan risâlenin de içeriği Yahyâ-yı Şîrvânî'nin eseriyle hemen hemen birebir aynı olduğunu görülmüştür. Bu nüshaların da yirmi birinci bölümlerinin başlangıçları örnek olarak verilecektir. Birinci nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi bölümünde *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn*,¹⁸ şeklinde Alâeddin Ali es-Semerkandî el-Karamânî'ye nispet edilerek kayıt altına alınan eserde yirmi birinci faslın geçtiği yerde “halvetî evrâdının beyânı hakkında...”¹⁹ ifadesi bulunmaktadır. Bir diğer nüsha olan Süleymaniye

¹⁶ Abdülkâdir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 11-14.

¹⁷ Abdülkâdir Geylânî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Ebû Sâlim Mûsâ Zengidost, *Sırru'l-esrâr ve Mazharu'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 285266), 1-95. Bu aslen matbû iki cilt olarak *Günyetü li't-tâlibîn* eserin kenarların basılmış *Sırru'l-esrâr* isimli eserdir. Bu esrin künyesi ise şöyledir: Abdülkâdir Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Ebû Sâlim Mûsâ Zengidost, *Günyetü li't-tâlibîn* (Mekke: Mirî Geylânî Matbaası, 1314) 1/1-170; 2/1-175.

¹⁸ Alâ'eddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî el-Karamânî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 262236), 1b-25a.

¹⁹ Semerkandî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (Hafid Efendi, 262236), 20b.

Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi bölümünde *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn*²⁰ şeklinde Alâeddin Ali es-Semerkandî el-Karamânî'ye nispet edilerek kayıt altına alındığı anlaşılmıştır. Bu nüshanın da yirmi birinci faslında “Halvetî evrâdın beyânı hakkında...”²¹ şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Alâeddin Ali b. Yahyâ Semerkandî'ye nispet edilen diğer bir nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümünde, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn*²² başlığıyla 1056 istinsah tarihiyle kayıt altına alınmıştır. Bu eserde de “Halvetî evrâdın beyânı hakkında...”²³ ifadesiyle müstakil bir bölüm mevcuttur. Burada sadece birkaç tanesinin kaydı zikredilmiş olmakla birlikte farklı isimler altında farklı şahsiyetlere nispet edilen nüshalarda da bu ifadenin bulunduğu özellikle vurgulanmalıdır. “Alâeddin Ali Semerkandî Halvetiyye tarikatına müntesip biri midir?” sorusuna cevap bulmak için Halvetiyye tarikatı mensuplarının biyografilerini kaydeden *Lemezât-ı Hulviyye*²⁴ ve *Tomar-ı Turûk-ı Âliye*²⁵ gibi muteber eserlere bakıldığında onun isminin bu kaynaklarda zikredilmediği bilgisine ulaşılmıştır. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki* “Semerkandî Alâeddin” ve “Bahru'l-ulûm” maddelerinde, bu zatla ilgili yapılan diğer akademik çalışmalarda Halvetiyye tarikatına müntesip olduğunu gösteren bir bilgi bulunmamaktadır. İnternet ortamında onun Halvetiyye tarikatına müntesip olduğuna dair herhangi bir referans olmaksızın mesnedsiz bazı bilgiler olsa da bunlar dikkate alınacak cinsten değildir. Bu sebeplerden dolayı *Keşfü'l-esrâr*daki zâhir-bâtınla ilgili akademik makalede²⁶ ise eserin aidiyeti hususunun dikkatten kaçtığı anlaşılmaktadır. Burada sıralanan delillerin ışığında bu eserin Alâeddin Ali Semerkandî'ye ait olmadığı net bir şekilde söylenebilir.

Akademik camiada Yusuf Gûrânî'ye nispet edilen *Beyânu esrârî't-tâlibîn* veya *Beyânu esrârî't-tâlibîn fi't-tasavvuf* isminde kütüphanelerde kayıtlı fakat içeriği Yahyâ-yı Şîrvânî'nin *Esrârü't-tâlibîn* ile aynı olan ancak isminde “Beyânu....fi't-tasavvuf” gibi ufak bir farklılık bulunan bazı nüshalar çeşitli değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Yusuf Gûrânî adına kayıtlı olan ve hakkında bir yüksek lisans tezi²⁷ ile bir akademik makale²⁸ yapılmış olan eserin içerisine bakıldığında bu eserin Seyid Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olduğu gösteren delillerin bulunduğu görülmektedir. Yusuf Gûrânî'ye nisbet edilen *Beyânu esrârî't-tâlibîn*'in içeriğine bakıldığında nüshaların hemen hemen tamamının birebir aynı içeriğe sahip oldukları gözlemlenmiştir. Neredeyse hepsinde de yirmi birinci bölüm “Halvetî

²⁰ Alâ'eddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî el-Karamânî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 256124), 1b-42a.

²¹ Semerkandî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (Hacı Mahmut Efendi, 256124), 34a.

²² Alâ'eddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî el-Karamânî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 226456), 1a-26b.

²³ Sermerkandî, *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* (Carullah, 226456), 17b.

²⁴ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemâzat-ı Hulviyye, ez Lemeât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand yayınları, 2013).

²⁵ Sadık Vicdanî, Seyyid Yahyâ Şîrvânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Tarikatlar ve Silsileleri*, Haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 163-254.

²⁶ Ramazan Muslu, “Ali Semerkandî'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir Batın İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 167-184.

²⁷ Raşid Kaplan, Yusuf b. Abdullah el-Gürânî'nin (d. ?-v. 1367) “*Beyânu Esrârî't-Tâlibîn fi't-Tasavvuf*” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2016).

²⁸ Ömer Akdoğan, “Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî'nin Beyânu esrârî't-tâlibîn fi'ttasavvuf Eseri Işığında Tasavvufî Görüşleri”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 6/11 (Aralık 2022), 155-177.

(tarikâtı) evrâdı açıklaması hakkın da...” şeklinde başlamaktadır. Hatta Raşid Kaplan’ın yapmış olduğu yüksek lisans tezinde içeriğin verildiği yerde “Halvet ve uzlet hakkında” şeklinde yazılmış olsa da faydalanan yazmalarda ve tezde var olan tahkik metninde bizzat “الفصل الحادى والعشرون فى بيان ”²⁹ “el-Faslu’l-hâdî ve’l-ı’şrûn fî beyânî evrâdı Halvetî” şeklinde başlık kaydı düşülmüştür. Başta DİA maddesi olmak üzere yapılan çalışmaların hiçbirinde Yusuf Gûrânî’nin Halvetiyye tarikâtıyla alakasının olduğu geçmemektedir. Gûrânî’nin bu eseri hakkında kaleme alınan bir makalede eserin ona aidiyeti hiçbir şekilde irdelenmemiştir. Aynı zamanda bu makalede Yusuf Gûrânî’nin müntesip olduğu tarikat Sühreverdiyye olarak zikredilmiştir.³⁰ Yani Sühreverdi tarikatına bağlı bir sûfî olan Yusuf Gûrânî’nin son derece önemli bir eserinde kendi tarikâtı dururken Halvetiyye tarikâtı evrâdını açıklamaya çalışması çok da makul görünmemektedir. Şimdi kütüphanelerdeki Gûrânî’ye nispet edilen bazı yazmalarda yirmi birinci bölümdeki yerleri örnek olarak gösterilecektir. Yazma Eserler kataloğunda ilk rastlanılan yazma Süleymaniye, Reşit Efendi bölümünde diğerlerinden biraz farklı olan nüshada “Halvetî (tarikâtına mensup kişi) bu mertebeye ulaştığı zaman, kalbi değişmeyen deniz gibi olur...”³¹ ifadesi geçmektedir. Manisa İl Halk Kütüphanesine kayıtlı *Beyânu Esrâri’t-tâlibîn fi’t-Tasavvuf* isimli nüsha da Yusuf Gûrânî’ye nispet edilmiştir. Bu nüshanın da yirmi birinci bölümünde “Halvetî evrâdını açıklama hakkında...”³² şeklindedir. Yine Manisa Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzâde bölümünde Yusuf Gûrânî’ye nispet edilen *Beyânü’l-esrâr li’t-Tâlibîn* ismiyle kayıtlı nüshanın yirmi birinci faslında “Halvetî (mensubuna) için gerekli olanın açıklama hakkında...”³³ başlığı dikkat çekmektedir. Son olarak Nuruosmaniye Kütüphanesinde, Nuruosmaniye bölümündeki nüshada da “Halvetî evrâdını açıklama hakkında...”³⁴ şeklindeki başlık yer almaktadır. Bu nüshaların ekseriyeti rastgele seçip bakılanlardır. Buraya kaydedilmeyen çok sayıda yazma nüsha da aynı durumdadır. Bu nüshalar, farklı isimler altında kayıt altına alınmasına rağmen bu eserlerin asıl sahibinin Yahyâ-yı Şîrvânî olduğunu göstermektedir. Çünkü Şîrvânî’nin Halvetiyye tarikâtında *pir-i sâni* unvanı almış bir mürşid olduğu bilinen bir gerçektir. Yusuf Gûrânî ise daha önce zikredildiği gibi Sühreverdiyye tarikâtına mensup bir sûfidir. Yusuf Gûrânî’ye nispet edilen bu nüshalarda müellifin en önemli eserinde kendi tarikâtından hiç bahsetmediği halde başka bir tarikâtın evrâdını açıklaması anlaşır bir şey değildir. Netice olarak ifade etmek gerekirse her ne kadar kütüphane kayıtlarında zikredilen eserin Yusuf Gûrânî kaydından hareketle akademik çalışmalar yapılmışsa da detaylı incelendiğinde bu eserin Gûrânî’ye ait olduğunu iddia etmek isabetli bir görüş olarak görünmemektedir.

²⁹ Raşid Kaplan, *Yusuf b. Abdullah el-Gûrânî’nin (d.? - v. 1367) “Beyânu Esrâri’t-Tâlibîn fi’t-Tasavvuf” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 28.

³⁰ Ömer Akdoğan, “Yûsuf b. Abdullah el-Gûrânî’nin Beyânu esrâri’t-tâlibîn fi’ttasavvuf Eseri Işığında Tasavvufî Görüşleri”, 158-161.

³¹ Ebu’l-Mehasin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el-Kürdî, el-Gûrânî, *Beyânu esrâri’t-tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 637105), 113b.

³² Ebu’l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el-Gûrânî el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrâri’t-tâlibîn fi’t-tasavvuf* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 99816), 38a.

³³ Ebu’l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el-Gûrânî el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrâri’t-tâlibîn fi’t-tasavvuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 189297), 100b.

³⁴ Ebu’l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el-Gûrânî el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrâri’t-tâlibîn* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 179957), 19a.

Buraya kaydı alınmayan çok sayıda nüshaların taranması esnasında onların hiçbirinde ve ele alıp incelenilen Yahyâ-yı Şîrvânî adına kayıtlı yedi nüsha üzerinde yapılan tetkiklerde *Esrâru't-tâlibîn* hakkında, Mehmet Rıhtım'ın iddia ettiği gibi, bu eserin Şîrvânî'nin halifesi Yusuf Ziyâeddin Müskürî'ye ait olabileceği tahminini destekleyecek bir veriye rastlanılmamıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, tetkik edilen nüshaların üçünde Şîrvânî'nin isminin bizzat geçmesi, eserin Şîrvânî tarafından kaleme alındığı savunusunu kuvvetlendirmektedir. Geylânî'nin *Sırru'l-esrâr* ve Semerkandî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri ile *Esrâru't-tâlibîn*'de ele alınan benzer konular olması eserin müellifine dair farklı değerlendirmelere sebep olmuştur. Netice olarak ifade etmek gerekirse Güngör ve tarafımızca sunulan deliller muvacehesinde *Esrâru't-tâlibîn* adlı eserin Şîrvânî'ye aidiyeti şüphe götürmeyecek bir gerçektir.

Ayrıca yukarıda sunulan delillere ek olarak farklı isimler altında başka şahıslara nispet edilmesine rağmen içeriklerinin neredeyse birebir aynı olmaları nedeniyle *Esrâru't-tâlibîn*'de Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Necmüddin Dâye ve Ferîdüddin Attâr'dan yapılan alıntılarını zikretmek de isabetli olacaktır. Bu nakillere işaret edilirken birinci derecede yazmaların kâğıt nüshasındaki numaraları veya tarafımızca yapılan numaralandırmalar kullanılmıştır. Burada geçen nüshalar hakkında, nüshaların tanıtıldığı yerde detaylı bilgi verildiğinden burada referans göstermeyip sadece isim ve kayıt numarasıyla yetinilecektir. Bahsi geçen nüshalardaki yerler şu şekildedir:

1. Nüsha; *Hâzihi Risâletün, Sümmiyet Esrâru't-tâlibîn*, İBB Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, OE, 000218/01. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 5a, 7a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsad* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 5b, 7b, 17a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 9b-10a, 18b; *Esrâru't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 30a.

2. Nüsha: *Esrâru't-tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 184860. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 15b, 17a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsad* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 16a, 17b, 20b; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 25b; *Esrâru't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 34a.

3. Nüsha: *Kitabu Esrâru't-tâlibîn li's-şeyhi'l-kâmilî'l-mükemmil ebu evlâdi'n-Nebi es-Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî nevver Allahu makberehu*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 189840. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 32b, 33b; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsad* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 32b, 33b, 34b; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 37a; *Esrâru't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 40b.

4. Nüsha: *Hâza Risâle-i Seyyid Yahyâ Bâdkuyî Kaddese Sırru'l-Azîz, Esrâru't-Tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi, 264388. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 323b, 325a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsad* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 323a, 325b, 329a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 335a; *Esrâru't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 345a.

5. Nüsha: *Hâzihi Risâletün Esrâru't-tâlibîn mine't-tasavvuf li-ehli't-tarîki*, Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 237205, Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 54b, 55b; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd*

adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen üç alıntı yapılmış yerler: 54b, 55b, 57b; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 60b; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 66b.

6. Nüsha: *Risâletün şerîfetün bi-beyânî'l-esrârî't-tâlibîn li-şeyhi'l-kâmil Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî*, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567254. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 5a, 7a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 5b, 7b, 11a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 17a; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 27b.

7. Nüsha: *Hazâ kitabü'l-esrârî li't-tâlibîn, Risâletün şerîfetün beyânü'l-esrârî li't-tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cahit Öztelli, 649555. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 4b, 6b; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 5a, 6b, 9b; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 13b; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 21a.

8. Nüsha: *Esrârü't-Tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldi Öztürk, 315765. (Matbu, 166-206 s.) Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 171; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 174, 175; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 176; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 198.

9. Nüsha: *Esrârü't-Tâlibîn*, Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 96454, 109a-135a. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 171; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 174, 175; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 176; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 128b.

10. Nüsha: *Esrârü't-tâlibîn*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 586658, 122a-140b. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 129b; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 130a, 130b; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 132b; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 139a.

11. Nüsha: *Esrârü't-Tâlibîn*, Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 947753, 22b-45b. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 26a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 35a, 36a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 38b; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 43b.

12. Nüsha: *Hâzihi'r-risâletü li-ş-şeyhi'l-kâmil ve'l-mürşidi'l-vâsıl Habîb Efendi Halvetî min hulefâi's-Şeyh Seyyid Yâhyâ Şîrvânî kuddise sırruhümâ*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE 946, 1a-38b. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 6a-6b; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 9a, 13a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 11b, 20a-20b; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Halvetiyye tarikatının evrâdının açıklanması hakkında" şeklinde geçtiği yer: 31b-33a.

13. Nüsha: *Hâzihi'r-risâletü el-ma'rûf bi-esrârî'l-esrâr min te'lifât-ı Seyyidinâ ve Mevlânâ Şeyhü'l-İslâm ve'l-müslimîn eş-Şeyh Abdülkâdir el-Cîlânî kaddesallâhu sırrahû ve eâde aleynâ min berekâtihî ve'l-müslimîn*

ecmaîne âmin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE 159, 1a-40a. Mevlânâ'dan alıntı yapılan yerler: 12a; Necmüddin Dâye'nin *Mirsadü'l-'ibâd* adlı eserinden *Sahibü'l-mirsad* veya *Mirsâd* adıyla nüshalarda geçen alıntı yapılmış yerler: 9a; Feridüddin Attâr'dan yapılan alıntının geçtiği yerler: 11b'de Zeynüddîn Attâr ifadesi var; *Esrârü't-tâlibîn*'in yirmi birinci bölümü "Evrâd-ı Halvet Beyânındadır": 33a-34a.

Sonuç

Makalede *Esrârü't-tâlibîn*, *Sırru'l-esrâr*, *Beyânu esrâri li't-tâlibîn* ve *Keşfü'l-esrâr* gibi isimlerle çeşitli yazar ve akademisyenler tarafından Abdülkâdir-i Geylânî, Alâeddin Ali Semerkândî, Yusuf Gûrânî ve Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifesi Yusuf Ziyâeddin Müskürî gibi farklı sûfilere nispet edilen eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aidiyeti konusu irdelenmiştir. Konu ele alınırken bu görüşte olan akademisyen ve yazarların görüş ve delillerine yer vermekle birlikte çeşitli kütüphane bölümlerindeki yazma nüshaların şekil ve muhteva tahlili yapılarak çalışma özgünleştirilmiş, eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olduğu görüşünü teyit eden argümanlar sunulmuştur. Makalede bu görüşü delillendirmek için kullanılan nüshaların yanında birçok farklı nüsha da incelenmiş, bu kabulün aksini gösteren bir yazmaya rastlanılmamıştır. Eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aidiyeti ortaya konulurken yedi farklı yazmadan bazı alıntılar yapılarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Kısaca *Esrârü't-tâlibîn*'in Abdülkâdir-i Geylânî'ye nispet edilen ismiyle *Sırru'l-esrâr*'ın ona ait olması hususu kendinden sonra yaşayan sûfilere yoğun alıntı yapılması nedeniyle ve gerek Alâeddin Ali Semerkândî'ye, Yusuf Gûrânî'ye nispet edilmesi gerekse Yusuf Ziyâeddin isnat edilmesinin mümkün olmadığı hususu delilleriyle birlikte makalenin başında ortaya konulmuştur. Bu karinelerle zikri geçen risâlenin metnin başında Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitin delillerini makalenin baş tarafında metnin içerisinde atıflara da yer vermek suretiyle şu şekilde sıralanabilir: Yazma eserin metninde nispet edilen müellifin kendisinden sonra yaşayan eserlere atıflar yapılması. İçerikleri aynı olan bu yazmaların üslubunun ve muhtevasının Yahyâ-yı Şîrvânî'nin başka eseriyle benzerlik arz etmesi. *Esrârü't-tâlibîn*'in birçok yazmasında Yahyâ-yı Şîrvânî'nin isminin geçmesi. Ele alınan yazma nüshaların farklı isimlerle kayıt altına alınsalar da bunların hepsinde "Halvetî tarikatını evrâdın açıklaması" şeklinde ibarenin bulunması. Eserde Halvetiyye tarikatı evrâdının bulunması ve muteber kitaplarda Yahyâ-yı Şîrvânî'nin dışındaki müelliflerin Halvetî olduğunu gösteren bir karinenin olmaması. Eserin Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifesi Yusuf Ziyâeddin'e aidiyeti ile ilgili kütüphane kayıtlarında ve nüshalarda herhangi bir kaydın bulunmaması. Sonuç olarak belirtmek gerekirse bu risâlenin farklı isimler altında farklı şahıslara nispet edilse de sıralanan deliller delaletiyle Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aidiyeti açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Batur, Ahsen. *Esrâru't-tâlibîn ve Virdu settâr*. İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık Sanayi, 1998.
- Celâleddin Yahyâ eş-Şîrvânî, *Kitabu esrâru't-tâlibîn li's-şeyhi'l-kâmili'l-mükemmil Ebu evlâdı'n-Nebi es-Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî nevver Allahu makberekü*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 189840, 31a-43a.
- Durmaz, Setter. "Seyyid Yahyâ Bakuvî'nin "Şifâu'l-Esrâr" Eseri İle Çâkeri Sinan'ın "Yûsuf u Züleyhâ" Mesnevîsinde Ortak Dil Özellikleri". *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz, Uluslararası Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Halvetilik Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Orhan Söylemez - Ahmet İçli. Eskişehir: y.y., 2013, 773-793.
- Geylânî, Abdulkâdir Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkâdir b. Ebû Sâlim Mûsâ Zengidost. *Günyetü li't-tâlibîn*, Mekke: Mirî Matbası, 1314.
- Geylânî, Abdulkâdir. *Sırru'l-Esrâr*. çev. Mehmet Eren. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Gûrânî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrârî't-tâlibîn fi't-tasavvuf*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 99816, 1b-46b.
- Gûrânî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrârî't-tâlibîn fi't-tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 637105, 87a-118a.
- Gûrânî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrârî't-tâlibîn fi't-tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 189297, 61b-107b.
- Gûrânî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer el Kürdî el-Acemî, *Beyânu esrârî't-tâlibîn*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 179957, 1b-24a.
- Kaplan, Raşid. *Yusuf b. Abdullah el-Gûrânî'nin (d. ?-v. 1367) "Beyânu Esrârî't-Tâlibîn fi't-Tasavvuf" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Menteşe, Güngör Levent. *Yahyâ-i Şîrvânî'nin Farsça Eserleri (Beyânu'l-Kışsa-ı Mansûr Gâzeliyyât.)* Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Menteşe. Güngör Levent. "Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme." *Doğu Araştırmaları* 21/1 (Haziran 2020), 32-56.
- Hulvî, Mahmud Cemaleddin. *Lemâzat-ı Hulviyye, ez Lemeât-ı Ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Kurşun, İlâhe Memmedova. "Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin Seyr u Sülûk Anlayışı". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 14-28. <https://doi.org/10.47525/ulasbid.1212295>
- Muslu, Ramazan. "Ali Semerkandî'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir Batın İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 167-184.
- Rıhtım, Mehmet. "Halvetiliğin Pir-i Sanisi Seyyid Yahyâ Eş-Şîrvânî El-Baküvî". *Kafkasya'dan Anadolu'ya Kültür Köprülerimiz, Uluslararası Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Halvetilik Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 193-209. ed. Orhan Söylemez- Ahmet İçli. Eskişehir: y.y., 2013.
- Rıhtım, Mehmet. "Yahyâ-yı Şîrvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 264-266.
- Rıhtım, Mehmet. "Ruh Dünyamızın Mimârlarından Seyyid Yahya Eş-Şîrvânî El-Baküvî", *Keşkül* 29 (Kış 2013), 5-14

- Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi, *Hâzihi risâletün, esrârü't-tâlibîn mine't-tasavvuf li-ehli't-tarîkati*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 237205, 52b-69b.
- Şeyh Üveys, *Esrârü't-tâlibîn ilâ makâmi eşraf ulumi'l-âlimîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Lâleli, 299092, 1b-34a.
- Şirvânî, Seyyid Celâleddin Yahyâ b. Bahâ'eddin el-Baküvî, *Esrârü't-tâlibîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 184860, 12b-39a.
- Şirvânî, Seyyid Celâleddin Yahyâ b. Bahâ'eddin el-Baküvî. *Hâza Risâle-i Seyyid Yahyâ Bâdkuyî Kaddese Sirru'l-Azîz (Esrârü't-Tâlibîn)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 264388, 318b-349b.
- Şirvânî. Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî, *Risâletün şerîfetün bi-beyânî'l-esrârî't-tâlibîn li-şeyhi'l-kâmil Seyyid Yahyâ*. 1b-32b. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567254.
- Şirvânî, Seyyid Yahyâ. *Şifâü'l-esrâr: Sufi Yolunun Sırları*. haz. Mehmet Rıhtım. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- Şirvânî, Yahyâ Celaleddin. *Hâzihi Risâletün Sümmiyet Esrârü't-tâlibîn*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, OE, YZ, 000218/01, 1a-37b.
- Şirvânî, Yahyâ. *Hazâ kitabü'l-Esrârî lit-tâlibîn, Risâletün Şerîfetün beyânü'l-Esrârî li't-tâlibîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cahit Öztelli, 649555, 1b-25b.
- Vicdanî, Sadık. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Tarikatlar ve Silsileleri*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Factors Affecting the Taqdîr of Ellipsis/Ḥadhf in the Tafsîr Tradition

Aykut Kaya^{1,a,*}

¹ Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Reading The Qur'ân And Qirâat Science Şırnak/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2025

Accepted: 10/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study examines the factors that influence the interpretation (taqdîr) of elliptical (ḥadhf) expressions in the Qur'ân within the tafsîr tradition. The central problem of this study revolves around the question of what underlying reasons account for the different forms of taqdîr of ḥadhf expressions in the Qur'ân within the tafsîr literature, which factors guide exegetes (mufasssirs) toward these interpretations. The study aims to examine the underlying motives that guide the taqdîr of ḥadhf expressions and to analyze these factors systematically illustrative examples. At the same time, the study seeks to determine whether the exegetes act in accordance with methodological principles and scholarly traditions when engaging in the taqdîr of Qur'anic verses, rather than making arbitrary judgments based on personal subjectivity. In the existing literature, there are various studies addressing the reasons behind interpretive differences in tafsîr and the concept of ḥadhf and its taqdîr. However, there appears to be a notable lack of dedicated research that systematically investigates the factors giving rise to these interpretations. In this respect, the present study aims to make an original contribution to the field by identifying, in a comprehensive and systematic manner, the underlying dynamics that guide the method of taqdîr, an approach that contributes to the richness of interpretation within the tafsîr tradition. The study also aims to shed light on the underlying dynamics that give rise to the richness and diversity of meanings found in the interpretation of Qur'anic verses within the tafsîr tradition. In line with the subject and objectives of the study, ḥadhf expressions were examined in detail, the factors guiding their taqdîr were identified, and a principled framework was established through well-grounded examples with high representational value. According to the findings, two primary factors underlie the varying taqdîr choices of exegetes regarding elliptical expressions: influences stemming from the structural features of the Qur'anic text and influences arising from the exegetes' own subjectivities. First and foremost, it should be noted that the structural characteristic of the Qur'anic text allows for such diversity in interpretive approaches. Firstly, it should be noted that methodological assumptions such as the manner of the Qur'an's revelation open the door to different interpretations. Furthermore, the lack of clear contextual indicators (qarînah) for the presence of ḥadhf in many verses has enabled exegetes to identify different clues based on their own ijtihād, thereby leading them to adopt various forms of taqdîr. Similarly, the ambiguity regarding the addressees in many elliptical verses has led exegetes to adopt varying interpretations depending on their understanding of the intended audience. Additionally, reports concerning the occasions of revelation (asbâb al-nuzûl) and the Prophet's practices—both of which relate to the external context of the verses—also function as key factors guiding the taqdîr process. Exegetes have tended to prefer interpretations that align with these reports and prophetic practices. The second main factor contributing to the variation in taqdîr within the tafsîr tradition can be attributed to the juristic (fiqhî), theological (kalâmî), political, and sectarian (madhhabî) convictions held by the exegetes. It has been observed that exegetes interpret ḥadhf expressions in accordance with the fiqhî school, their political views, and doctrinal stance to which they adhere. Notably, issues on which different opinions exist among the madhhabs such as rū'yatullâh (the vision of God) and 'ismah al-anbiyâ' (the infallibility of the prophets) have led exegetes to divergent interpretations. Consequently, it is understood that while exegetical subjectivity plays a role in the interpretive process of elliptical expressions, this subjectivity is not arbitrary but shaped by specific factors.

Keyword: Tafsîr, Ellipsis/Ḥadhf, Interpretation/Taqdîr, Methodology, Interpretive Differences.

Tefsir Geleneğinde Hazfin Takdirini Etkileyen Faktörler

Süreç

Geliş: 16/07/2025

Kabul: 10/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, tefsir geleneğinde Kur'an'daki hazifli ifadelerin takdir edilmesinde etkili olan faktörleri konu edinmektedir. Kur'an'daki hazifli ifadelerin, tefsir literatüründe farklı şekillerde takdir edilmesinin arka planındaki faktörler ile müfessirleri bu takdirlere yönelten etkenlerin neler olduğu sorusu, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırma, hazifli ifadelerdeki takdirlere yön veren saikleri mercek altına almayı ve bunları örnekler eşliğinde sistematik biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, müfessirlerin âyetlerde takdirde bulunurken kendi öznellikleriyle gelişi güzel davranmadıklarını metodolojik ilkeler ve ilmî gelenekler doğrultusunda hareket edip etmediklerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Literatürde, tefsirdeki yorum farklılıklarının nedenleri ve hazfin takdirine dair çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Ancak yapılan çalışmalarda takdirlere sebebiyet veren faktörleri ele alan müstakil bir çalışmanın eksikliği dikkat çekmektedir. Bu yönüyle söz konusu çalışma, tefsir geleneğinde yorum zenginliği sağlayıcı takdir yöntemine yön veren dinamikleri sistematik ve bütüncül bir şekilde ortaya koyarak alana özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir; aynı zamanda, tefsir geleneğinde âyet yorumlarında ortaya çıkan anlam zenginliğinin ve farklılıklarının arkasında yatan dinamiklerin anlaşılmasına da ışık tutmaktadır. Çalışmanın konusu ve amacına uygun bir şekilde hazifli ifadeler mercek altına alınmış, takdire yön veren faktörler tespit edilmiş ve temsil gücü yüksek örneklerle temellendirilerek ilkesel bir çerçeve oluşturulmuştur. Elde edilen bulgulara göre müfessirlerin hazifli ifadelerde farklı takdirlerde bulunmalarının arka planında, Kur'an metninin yapısal özelliklerine bağlı etkenler ile müfessirlerin öznelliklerinden kaynaklanan etkenler olmak üzere iki ana faktörün olduğu tespit edilmiştir. Kur'an metninin yapısal özellikleri, müfessirlerin farklı takdirlerde bulunmasına imkân tanıyan ilk faktörü oluşturmaktadır. İlk olarak, Kur'an'ın iniş keyfiyeti gibi metodolojik kabullerin farklı takdirlere kapı araladığını belirtmek gerekir. Ayrıca, hazfin varlığına işaret eden karînenin birçok âyette belirgin olmaması, müfessirlerin kendi içtihatları doğrultusunda farklı karîneler tespit ederek çeşitli takdirlerde bulunmalarına zemin hazırlamıştır. Benzer şekilde, hazifli birçok âyette muhatapların belirsizliği, müfessirleri muhtemel muhataplara göre farklı takdirlere yönlendirmiştir. Bunlara ek olarak âyetlerin dış bağlamıyla ilişkili olan sebab-i nüzûl rivayetleri ile Hz. Peygamber'in uygulamaları da takdir sürecini yönlendiren belirleyici faktörler arasında yer almaktadır. Müfessirler, bu rivâyet ve uygulamalara uyumlu olan takdirleri tercih etmişlerdir. Tefsir geleneğinde farklı takdirlerin ortaya çıkmasında etkili olan ikinci ana faktörün ise müfessirlerin fikhî, kelâmî, siyâsî ve mezhebî kabulleridir. Müfessirlerin hazifli ifadeleri çoğu zaman bağlı bulundukları fikhî mezhebe, sahip oldukları siyâsî görüş ve itikâdî kabule göre takdir ettikleri görülmektedir. Özellikle mezhepler arasında farklı görüşlerin serdedildiği rü'yettullah ve ismet-i enbiya gibi konular, müfessirleri farklı takdirlere sevk etmiştir. Bu durum, hazifli ifadelerin takdirinde müfessir öznelliğinin etkili olduğu, ancak bu öznelliğin gelişigüzel değil belirli faktörlerle şekillendiği göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hazif, Takdir, Metodoloji, Yorum Farklılığı.

a



yakupsami@gmail.com



0000-0002-3333-757X

Citation / Atıf: Kaya, Aykut. "Tefsir Geleneğinde Hazfin Takdirini Etkileyen Faktörler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 204-227. <https://doi.org/10.18505/cuid.1743368>

Giriş

Müfessirler, tarihsel süreçte Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması noktasında büyük çaba sarfetmişlerdir. Bu bağlamda gerçekleştirilen faaliyetlerden biri de Kur'an metninde hazfedilen unsurların uygun şekilde takdir edilmesine yönelik çalışmalardır. Zira vahyin ilk muhatapları açısından anlaşılmasında büyük sorun oluşturmazyan hafifli ifadeler, dolaylı muhataplar için ancak takdirler yapılarak anlaşılabilir ve anlatılabilir olmuştur.¹ Takdirde bulunurken müfessirlerin onları yönlendiren belirli faktörleri² göz önüne alarak hareket ettikleri görülmektedir. Müfessirleri takdir işleminde etkileyen faktörler sebebiyle de tefsirler arasında yorum farklılıklarının meydana geldiği görülmektedir. Bu farklılıkların bir kısmının Kur'an metninin yapısından kaynaklı olduğu görülürken diğer bir kısmının ise müfessirlerin fikhî, kelâmî, siyâsî ve mezhebî kabullerine dayandığı dikkat çekmektedir. Bu çalışma, müfessirlerin hazfedilen ifadeleri takdir ederken onları etkileyerek yönlendiren faktörleri ve bu faktörlerin kaynağının neler olduğunu mercek altına almaktadır. Kur'an metninin takdirli ifadelerle yeniden inşa edildiği bir konuda, müfessirlere yön veren faktörlerin açığa çıkarılması, tefsir metodolojisinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca çalışma, tefsir literatüründe takdirin hangi sebeplere binaen bir yöntem olarak devreye sokulduğunu belirtmesi açısından da önemlidir.

Kur'an'ın farklı yorumlanmasının sebeplerini ele alan çalışmalar³ olmakla birlikte mahzûf lafızların takdirindeki farklılıklara etki eden unsurları inceleyen müstakil bir çalışmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca hazfin takdiriyle alakalı akademik çalışmalar yapılmış olup⁴ takdire yön veren faktörlere dair akademik bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Buna ek olarak konunun alt başlıklarına temas eden kısmi çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında, sebep-i nüzûl-takdir ilişkisi ele alan Abdurrahman es-Seyyid es-Sâlim Muhammed'in *Eseru Esbâbu'n-Nüzûl fî Takdîrî'l-Mahzûf* adlı makalesi; fıkıh-takdir ilişkisine temas eden Ahmed Abdu Ahmed Cahderî'nin, *et-Takdîrât el-Lafziyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhu fî İstinbâti'l-Ahkâmî'l-Fıkhiyye el-Mute'allikatu bi'l-İbâdât* adlı araştırması; ayrıca takdiri etkileyen dış faktörleri inceleyen Zahra Sedighin ve Mohammadreza Hajiesmaeili tarafından birlikte kaleme alınan *Investigating the Hyper Textual Factors of Omission in the Quran and It's Effect on the Interpretive Opinions of Commentator* adlı makale, bu alanda

¹ bk. Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 39–45.

² Ahmet Sait Sıcak, faktör kelimesinin paradigma şeklinde isimlendirileceğini ifade etmektedir. Bk. Ahmet Sait Sıcak, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerîm", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014), 635.

³ Tefsirde yorum farklılığına doğrudan veya dolaylı olarak temas eden klasik ve çağdaş çalışmalar için bk. Celalettin Divlekci, "Tefsir Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014), 2–3.

⁴ bk. Muhammed Halîfetî, *e et-Taqdîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Vasfiyye Tahlîliyye li'l-Muqadderâti's-Şavtiyye, Mu'cemiyye ve't-Terkîbiyye* (Buleyda/Cezâir: Câmiatu S'ad Dahlab, Külliyyeti el-Adâb ve'l-Ulûmu'l-islâmiyye, Risâletü Doktora, 2010); Basma 'Azûz, *Đavâbit et-Taqdîr fî'n-Nahvî'l-Arabî* (Biskira: Câmiatu Muhammed Haydar, Külliyyeti el-Âdâb ve'l-Lûğa, Risâletü Mâcistîr, 2016); Mağmud b. Abdulcelil Ravzan, " Taqdîrî'l-İstifhâm fî'l-Qur'âni'l-Kerîm ", *Mecelletü Tibyân lid-Dirâsâti'l- Qur'âniyye* 25 (2017); Haydar Hamûd Abdulemir, " et-Taqdîrî'n-Nahvî 'inde Ebî Hayyân fî Tefsîri el-Baḥru'l-Muḥîṭ ", *Mecelletü el-'Amîd* 12/46 (2023).

kayda değer çalışmalar olarak değerlendirilebilir.⁵ Çalışmamız, ismi geçen çalışmalardan istifade etmekle birlikte konuyu bütüncül ve sistematik bir çerçevede ele alması itibariyle söz konusu çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu çalışma, takdir işleminde müfessirleri etkileyen faktörleri ortaya koyarak tefsir yorumlarında meydana gelen farklılıkların sebeplerini kavramaya ve anlatmaya katkı sağlamayı hedeflemektedir. Araştırma ayrıca, müfessirlerin tefsir yorumlama metodolojilerine yön veren temel ilke ve saikleri daha yakından tanıma imkânı sunma iddiasındadır.

Çalışmada, ilgili literatür sistematik biçimde incelenmiş ve elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda, hazifli ifadelerle ilişkin takdirlere tefsirlerinde yer veren tefsirler ile ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde yer alan hazifli ifadelerle dair takdirler tespit edilerek analiz edilmiştir. Temsil kabiliyeti yüksek örneklerden hareketle takdir süreci izlenmiş ve bu mevkide yöntemlerin neliğine-niçinliğine dair fikirler yürütülmüştür.

1. Hazif ve Takdirin Kavramsal Çerçevesi

1.1. Hazif Kavramı

Sözlük anlamı: *Atmak, düşürmek, çıkarmak, eksiltmek*⁶ olan hazif kelimesi, birçok ilim dalında farklı anlamlarda ayrı ayrı terimsel manalar kazanmıştır.⁷ Kelimenin belâgat ve nahiv ilmindeki terim anlamı hassaten “metnin tamamının veya bir kısım unsurlarının karîneye dayalı olarak düşürülmesi, zikredilmemesi” olarak geçmektedir.⁸

Az sözle çok manayı ihtiva eden meânî ilminin önemli konularından biri olan îcâz'ın bir türü sayılan hazif (îcâz-ı hazif), edebî bir sanat olarak kabul edilmekte ve kendi içerisinde bölümlere ayrılmaktadır. Kelimenin sonundaki bazı harflerin düşürülmesine *el-iktîâ'* (الاقتطاع), aralarında yakın bir bağ bulunan iki unsurdan birinin zikredilmesine *el-iktifâ* (الاكتفاء), bir fiilin başka fiilin manasını kapsamasına *et-taḍmîn* (التضمين), bir arada bulunan iki zıttan birinin, diğerinin delâletiyle hazfetmeye *el-ihtibâk* (الاختباك), cümlede isim, fiil ve harf gibi bir kelime veya daha fazla unsurun hazfedilmesine *el-ihtizâl* (الاختزال) denir.⁹ Kur'an'ın ifade ve üslûb tarzlarından ve metinsel

⁵ bk. Abdurrahman es-Seyyid es-Sâlim Muḥammed, "Eşeru Esbâbu'n-Nüzûl fî Taḳdîri'l-Mahzûf", *Mecelle ed-Dirâsâtî'l-'Arabiyyeti* 46/5 (2022); Aḥmed Abdu Aḥmed Caḥderî, "et-Taḳdîrât el-Lafziyye fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve Eşeruhu fî İstinbâti'l-Aḥkâmî'l-Fıkhîyye el-Mute'allikatu bi'l-'İbâdât", *Mecelleti'l-'Arabiyyeti li'l-'Ulûmi ve Neşri'l-Ebhâs* 9/1 (2023); Zahra Sedighin - Mohammadreza Hajiesmaeli, "Investigating the Hyper Textual Factors of Omission in the Quran and It's Effect on the Interpretive Opinions of Commentator", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8/5 (2021).

⁶ bk. Ḥalil b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî - İbrâhim es-Sâmîrî el- Maḥzûmî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 3/201; Muḥammed b. Aḥmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luḡa*, thk. Muḥammed 'İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâşî'l l-Arabî, 2001), 4/270.

⁷ Kelimenin Arûz, Bedî' ve Sarf ilmindeki terimsel manası için bk. Muḥammed A'lâ b. Alî b. Muḥammed Ḥamid Ṭehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1/631-632.

⁸ Bedreddin b. Muḥammed b. Abdullah ez- Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Ḳur'ân* thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhim (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1957), 3/102.

⁹ bk. et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/632.

özelliklerinden biri sayılan hazif, ilk dönem dilcileri arasında daha çok الإضمّار/iḍmâr kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁰

1.2. Takdir Kavramı

Takdîr kelimesi, tef'îl vezninin mastarı olup قَدَر kökünden türetilmiştir. Sözlükte (Bir şeyin miktarını) belirleme/التحديد, kıyas etme/القياس, (Allah'ın bir şeyin sonu ve miktarını) kaza etmesi/القضاء, tahmin etmek, hazırlama/تَحْيَا gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Terimsel olarak farklı tanımları olan takdir, temel olarak "Cümlede Hazfedilen unsurların bağlamları göz önünde bulundurularak tamamlanmasıdır." denilebilir.¹² Takdir kelimesinin ve türevlerinin Kur'an'da farklı bağlamlarda 146 defa kullanıldığı görülmektedir.¹³

Erken dönemlerden itibaren tefsir literatüründe uygulanan takdir işlemi, kahir ekseriyetle Kur'an metnindeki hazifli ifadelerin lafzen ve manen tamamlanarak anlaşılmasını hedeflemiştir. Dolayısıyla tarihsel süreçte takdir işlemi, yapısal (Taḳdîrî i'râbî/naḥvî/şinâ'î) ve anlam merkezli (Taḳdîrî ma'nâ/tefsîrî) olmak üzere iki temel kategoride şekillenmiştir.¹⁴

2. Hazfin Takdirinde Etkili Olan Faktörler

Müfessirler, tefsir faaliyetine boş, duru bir zihinle başlamazlar. Onlar, âyetlere daha önce benimsedikleri fikrî, itikâdî, mezhebî, siyâsî ve benzeri ön kabullerle yaklaşırlar. Yapılan her tefsir faaliyeti, bilinçli ya da farkında olmadan bu zihinsel arka plan üzerine inşa edilir.¹⁵ Kur'an'daki mezkûr lafızların yorumunda olduğu gibi mahzûf unsurların takdirinde de müfessiri yönlendiren çeşitli faktörler vardır. Mahzûf öğelerin takdirinde öznel yorum yapmak daha kolaydır; çünkü mezkûr lafızlarda dilsel ve tarihsel bağlama uyma zorunluluğu daha güçlüdür. Tefsir literatüründe hazfin takdirini etkileyen temel unsurlar ise Kur'an metninin yapısından ve müfessirin öznel durumundan kaynaklanan faktörler olarak sınıflandırılabilir.

¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/102.

¹¹ bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/37; Ebü'l- Hüseyin Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Muḥammed 'Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/62-63; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Şihâh tâcû'l-luğa ve şihâhi'l-arabiyye*, thk. Aḥmed 'Abdulgafûr 'Atṭâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/786-787.

¹² Takdirin farklı tanımlarına dair bk. eş-Şerif Ali b. Muḥammed Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 174; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-Muṣṭalahât ve'l-Fürûku'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muḥammed Mısrî (Beyrut: er-Risâle, 1998); Ravzan, "Taḳdîri'l-İstifhâm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm", 282.

¹³ Takdirin Kur'an'da geçtiği yerler ve farklı bağlamlarda kazandığı manalara dair bk. Muḥammed Fuâd b. Abdilbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l- Kur'ânî'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2001), 646-647; Ḥalîfetî, *et-Taḳdîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 16-24.

¹⁴ Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Muḥammed Ali Ḥamdullah Mâzin el-Mubârek (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 789; Abdülemir, "et-Taḳdîri'n-Naḥvî 'İnde Ebî Ḥayyân fî Tefsîri el-Baḥru'l-Muḥîṭ", 58-70.

¹⁵ Süleyman Karacelil, "Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Ömer Kara Necdî Yılmaz Bilal Gökkır, Muhammed Abay, Necmettin Gökkır (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 122.

2.1. Kur'ân Metninin Yapısından Kaynaklı Faktörler

Kur'ân metninin kendine özgü bir dilsel üslûba ve edebî özelliklere sahip olması Kur'ân'ın değişik manaları derûnunda barındırmasını neticelendirmiştir.¹⁶ Dolayısıyla bu, müfessirlerin yorum farklılığını doğurmuş, müfessirler birçok manadan birini veya birkaçını farklı saiklerle seçmişler ve mefhumu bu şekilde vermiş ve izah etmişlerdir. Müfessirlerin takdir işlemini gerçekleştirirken Kur'ân metninin yapısal özelliklerinden kaynaklanan nedenlerle farklı takdirlerde bulundukları tespit edilmektedir. Takdir işlemi sırasında müfessirlerin Kur'ân metninin yapısal özelliklerine bağlı olarak farklı sonuçlara ulaştıkları görülmektedir. Bu faktörlerin bir kısmı metnin iç bağlamıyla (karîne farklılıkları, muhataba göre takdirler, nüzûl keyfiyetiyle ilgili kabuller), diğer bir kısmı ise dış bağlamıyla (sebebi-i nüzûl rivayetleri ve sünnet uygulamaları) ilişkilidir.

2.1.1. Karîneye Dayalı Farklılığın Etkisi

Hazfedilen unsurların tespiti, genellikle karîneler aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu nedenle, yapılan takdirin de söz konusu karînelerle uyumlu olması beklenir. Zira karînesiz yapılan takdirlerin hata ihtimalinin yüksek olduğu -müfessirlerce- kabul edilmiş ve bu tür yaklaşımlardan kaçınılması gerekliliği vurgulanmıştır.¹⁷ Karîneler, lafzın kendi yapısı içinde bulunan *makâlî/siyâkî* (lafzî, mânevî) olabileceği gibi lafzın bünyesi dışında, sevk olunduğu makamda *makâmî/hâlî* de olabilir. Ayrıca bunların dışında literatürde, *aklî karîne* de yer almaktadır.¹⁸ Müfessirlerin, takdir işlemini gerçekleştirirken karîneleri dikkate alıp almamalarına ya da farklı karîneleri esas almalarına bağlı olarak farklı takdirlerde bulundukları vakidir.

Örneğin, muzâfın hazfedildiği istiâze (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)¹⁹ ifadesi, -karîne farklılığına bağlı olarak- müfessirlerce farklı şekillerde takdir edilmiştir. İlkin (مَنْ شَرَّ أَلْوَسَوَاسِ الْخَنَّاسِ) âyeti²⁰ lafzî karinesi esas alınmış ve buna dayanılarak (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ وَسْوَاسِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) veya (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ وَسْوَاسِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) şeklinde takdirlerde bulunulmuştur. Bu takdire göre istiâze, “*Vesvese veren kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığınırım*” anlamına gelmektedir. İkinci olarak (وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ) âyeti²¹ lafzî karinesiyle (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَمَزِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) şeklinde takdir edilmiştir. Buna göre istiâze, “*Kovulmuş şeytanın kıskırtmasından Allah’a sığınırım*” anlamına gelmektedir. Son olarak ise (وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ) âyetinin²² lafzî karinesine dayanılarak (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ نَزْغِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) “*Kovulmuş şeytanın dürtmesinden Allah’a sığınırım.*” şeklinde takdir edilmiştir.²³

¹⁶ Mehmet Bağcıvan, *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*, TDV Yayınları, 146-162.

¹⁷ Ravzan, " Taqdîrî'l-İstifhâm fi'l-Çur'âni'l-Kerîm ", 277.

¹⁸ bk. Aydın Temizer, *Kur'ân Tefsirinde Karine*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 91-135.

¹⁹ İstiâze, Kur'an'da farklı bağlamlarda geçmektedir. Örneğin Çur'ân okunmaya başlanıldığında istiâze ile başlanması gerektiğinin belirtildiği en-Nahl 16/98 (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) âyeti, bunlardan biridir.

²⁰ en-Nâs 114/4.

²¹ el-Mü'minûn 23/97.

²² Fuşşilet 41/36.

²³ bk. İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-Îcâz fî Ba'dı Envâ'i'l-Mecâz*, (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 115.

İstiâze'ye dair bu üç farklı takdir seçeneğini aktaran İzzeddin İbn Abdüsselâm (öl. 660/1262), bunlar arasında ilk takdiri daha isabetli bulduğunu belirtir. Tercihinde ise şu gerekçeye yer verir: “Çünkü şeytan, Kur'an okuyana onun anlamını tahrif etmesi, değiştirmesi ve Allah'ın muradına aykırı şekilde te'vil etmesi hususunda vesvese vermektedir.”²⁴ Takdirin, âyetin anlamıyla uyumu ve Nahl sûresinde Qur'ân okunmadan önce istiâze okunması gerektiği²⁵ göz önünde bulundurulunca İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın tercihinin makul ve tutarlı olduğu söylenebilir.

Lafzî karîne farklılığına bağlı olarak çeşitli takdirler yapıldığı gibi müfessirler arasında, bazı karînelerin kabul edilip bazılarının reddedilmesine göre de farklı takdir seçeneklerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, kıyâmet sahnelerinden birini tasvir eden (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) “Melekler sıra sıra dizilip, Rabbinin (buyruğu) gelince”²⁶ ayetine, birçok müfessir -aklî karîneyi esas alarak- gelen şeyin Rabbi'n buyruğu olduğu şeklinde takdirde bulunmuştur. Bu bağlamda “Allah'ın buyruğunun gelmesi”, “Allah'ın azabının gelmesi”, “Allah'ın meleklerin gelmesi”, “Allah'ın hükmünün gelmesi”, “Allah'ın va'di ve va'îdinin gelmesi” şeklinde farklı takdirler sıralanabilir.²⁷ Bu takdirlerin tercih edilmesinin arka planında, tenzih ilkesinin yattığı görülmektedir. Zira *gelmek* fiili, yaratılmışlara özgü bir eylemdir. Bu fiilin, Allah'ın zâtına izafe edilmesi, tevhid inancıyla bağdaşmamaktadır. Aklî açıdan da bu izafetin mümkün olmadığı kabul edilmektedir.²⁸

Diğer bir yaklaşım ise -birçok müfessirin genel kabulü olan- aklî karîneyi, delil olarak değerlendirmemektedirler. Onlara göre âyette hazif olduğuna dair şer'î ve siyâkî/anlamsal bir delil yoktur. Bu durumda, söz konusu müfessirler *Asıl olan takdir yapmamaktır* prensibiyle hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, bu tür gaybî konularda iman ve teslimiyetle sorumlu tutulduğumuzu, bu konuların aklın sahası dışında kaldığını vurgulamaktadırlar.²⁹ Bu ve benzeri âyetlerde sergilenmesi gereken yaklaşımın, ilk dönem selef âlimleri gibi olması gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedirler: “إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات، من غير تأويل ولا تحريف ولا تشبيه ولا تكييف” “Allah'ın kendi zâtı için bildirdiği sıfatları, -herhangi bir te'vile, tahrife, teşbihe veya keyfiyet tayinine gitmeksizin- olduğu gibi kabul ve tasdik etmek.”³⁰

Tenzih ilkesini zedelemeyen ilk dönem selef âlimleri gibi bu ve benzeri âyetlerde teşbihe düşmeden, keyfiyet belirtmeden bir yaklaşım sergilenmesinde bir sakınca yoktur. Yalnız bu

²⁴ İbn Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'dı Envâ'i'l-Mecâz*, 115.

²⁵ en-Nahl 16/98.

²⁶ el-Fecr 89/22.

²⁷ bk. Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed b. Manşûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basallûm (Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül İlmiyye, 2005), 10/523-526; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Osman Cum'a Damîriyye Muhammed Abdullah en-Nemr, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 8/422.

²⁸ bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 10/523-526; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahrreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1999), 31/159.

²⁹ Fahd b. Abdullah Hâzmî, *el-Kavlul-Mubîn Fî Kâvâidi't-Tercîh Beyne'l-Müfessirîn*, (Suudiyye: el-Mevsûati'l-Kur'âniyye, ts.), 32.

³⁰ Bu yaklaşım, daha çok *selefi tefsir ekolü* olarak bilinen ekole aittir. Yukarıdaki alıntı, İmâm Muhammed b. Sûud Üniversitesinden ilmi bir heyetin Vâhidî tefsirine yazdığı önsözde yer almaktadır bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburi Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Lecnetun 'İlmiyyetun min Câmi'ati el-İmâm Muhammed b. Suûd (Suudiyye: 'İmâdatu'l-Bahşi'l-İlmî, 2009), 1/52.

yaklaşım, halef âlimlerinin *tenzih ilkesi* çerçevesinde âyete takdirde bulunup yorumlamasını yanlışlar mahiyette bir sonuç doğurmamalıdır. Zira, halef âlimlerinin yaptığı faaliyet, selef âlimlerinin yaklaşımını yanlışlamayan, hatta onları tamamlar mahiyette bir yaklaşım konumundadır. Dolayısıyla şer'î naslarla uyumlu olduğu sürece aklî karînedan hareketle takdirde bulunmak, daha tutarlı görünmektedir. Sonuç itibarıyla karînelere dair kabulün, takdir işlemini etkileyen önemli faktörlerden biri olduğu görülmektedir. Bu kabûlde, müfessiri etkileyen mezhebî âidiyetin de etkisi hissedilmektedir.³¹ Nitekim selefî tefsir ekolü mensuplarından Abdurrahman b. Nâşır es-Şa'dî'nin (1889-1956), ilgili âyetin tefsirinde aklî karîneye başvurmaksızın ve anlam takdirine gitmeksizin (وَيَجِيءُ اللَّهُ تَعَالَى لِفَصْلِ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي ظِلِّ مِنَ الْعَمَامِ) “Allah, kulları arasında hükmetmek için bulut kümeleri içerisinde gelir.” ifadeleri, bu kanıyı destekler niteliktedir.³² Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu konu, müstakil olarak değerlendirilecektir.

2.1.2. Âyetin Muhatabına Göre Farklı Takdirlerde Bulunma

Kur'ân, tarihin belirli bir döneminde Arap yarımadasında Arapça olarak nâzil olmuş Arap toplumunda farklı kişi ve topluluklara hitap ederek mesajını insanlığa iletmiştir. Söz konusu hitaplar, ekseriyetle şahıs isimlerinden ziyade “Ey insanlar, ey müminler, ey iman edenler, ey kâfirler...” gibi muhatapların sıfatlarına dayalı cins isimlerle gerçekleşmiştir. Âyetlerin anlamı ise hitap edilen muhataplara bağlı olarak farklılık arz edebilmektedir. Bundan ötürü müfessirler, Kur'ân âyetlerinin kimlere hitap ettiğini belirlemeye özel önem atfetmişlerdir. Zira -bu tarz hitap âyetlerinde- müfessirler, âyetlerin *esas anlamının* tespitinin bu yolla gerçekleştiğini düşünmüşlerdir.³³ Âyetlerin muhataplarına dair yorum farklılıklarının hazifli ifadelerin takdirine doğrudan yansıdığı; hazfin tespiti ve nasıl takdir edileceğinin ise müfessirin içtihadına dayandığı belirtilmektedir. Bu yöntem, âyetlerin daha doğru anlaşılmasını amaçlayan bir yorum biçimidir ve hazifli ifadelerin metinden düşürüldüğü anlamına gelmemektedir. Müfessirlerin bu yönetime başvurmalarının temel nedeni, Kur'ân'ın üslubunda hazfe yer verilmiş olmasıdır.³⁴

Örneğin, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ) “Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitap'a ve daha önce indirdiği Kitap'lara iman etmeye devam edin ve bu hususta sebat gösterin.”³⁵ âyeti, hitabın kimlere yönelik olduğuna bağlı olarak farklı manalar barındırmaktadır. Müfessirler, hitap hususunda belirsizliği/müphemliği giderme ve âyetin kazanabileceği muhtemel anlamların tespiti için âyeti yorumlarken takdir yapma yoluna gitmişlerdir. Âyetin muhatap kitlesine ve hitaba göre değişen anlamlara mebni takdirleri şu şekilde sıralayabiliriz:

³¹ Kâsimî'nin, âyetin tefsirinde İbn Teymiyye'den (öl. 728/1328) Kur'ân'da mecâz olup olmadığına dair görüşlerine yer vermesinde bu hava hissedilmektedir bk. Cemâleddin Kâsimî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, thk. Muḥammed Bâşil 'Uyûnu's-Şûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1997), 9/472-473.

³² Ebu Abdurrahman b. Nâşır b Abdullah b Naşır es-Şa'dî, *Teyşîr-ü'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhik (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 924.

³³ Bk. Nihat Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/2 (2020), 189-194, 201.

³⁴ Kur'ân'daki hazifli ifadelere dair bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Ḳur'ân*, 3/102-220.

³⁵ en-Nisâ 4/136.

1. Hasan Başrî (öl. 110/728) ve müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetin muhatap kitlesi, Müslümanlardır. Bu hitapla Müslümanların imanlarında sebat etmeleri, devamlılık göstermeleri ve iman noktasında kemâle ermek için çaba sarfetmeleri talep edilmektedir.³⁶ Âyetin bu manasını müreccah kabul eden Râzî'ye (öl. 606/1210) göre âyetin takdiri şöyledir: “(Ey) geçmiş ve şimdiki zamanda (inanenlar!) gelecekte de (iman edin.)”, “(Ey) taklid yoluyla (inanenlar!) akıl yürütme yoluyla da (iman edin.)”³⁷

2. İbn Abbas'a (öl. 68/687) nispet edilen bir rivâyete ve Taberî'nin (öl. 310/923)tercihine göre âyetin hitabı, Ehl-i Kitap mensuplarına yöneliktir. Zira onlar, peygamberlerin ve kutsal kitapların bir kısmını kabul ederken diğer bir kısmını ise inkar etmekteydiler. Âyet, onların imanlarının - Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e (imanın varoluşsal sıralaması) iman edilmedikçe - eksik kaldığını ve geçerli sayılmayacağını haber vermekte ve onları İslam'a davet etmektedir.³⁸ Bu minvalde, İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) göre âyetin takdiri şöyledir: “(Ey) Musa ve Tevrat'a, İsa ve İncil'e (inanenlar!) Muhammed ve Kur'ân'a da (iman edin.)”³⁹

3. Mücâhid b. Cebr'e (öl. 103/721) göre âyetin hitap ettiği kitle, küfür ve iman arasında tereddüt yaşayan, şaşkın münafıklardır. Âyette onların, lisanlarıyla dile getirdikleri imanın geçerli sayılmayacağı bildirilmekte ve kalp ile imana davet edilmektedirler.⁴⁰ Bu takdir bağlamında Râzî, âyete Kur'ân'ın Kur'ân'la takdir edilmesi yöntemiyle yaklaşmakta ve farklı takdirlerde bulunmaktadır. İlk olarak el-Mâide 5/41. âyeti⁴¹ istikametinde “(Ey) sözle (inanenlar!) kalbinizle de (iman edin.)” takdirini yaptığı görülmektedir. İkinci olarak ise Âl-i İmrân 3/72. âyeti⁴² doğrultusunda “(Ey) günün başında (inanenlar!) aynı şekilde günün sonunda da (iman edin.)” takdirini yapmaktadır.⁴³ Tefsir literatüründe, âyetin hitabının yukarıda zikredilen en önemli 3 zümre haricinde müşriklere ve tüm insanlara yönelik olduğuna dair görüşler de aktarılmaktadır.⁴⁴ Ayrıca, bu görüşler muvacehesinde âyete farklı takdirlerin yapıldığı da dikkat çekmektedir.

Muhatap farklılığına bağlı olarak anlamın değişikliğinin meydana geldiği ve müfessirlerin değişen muhataplara göre oluşan anlamı takdir yoluyla açıkladığı âyetlerden biri de Fîl sûresindeki “Rabbinin fil sahiplerine neler yaptığını görmedin mi?”⁴⁵ ifadesidir. Genel olarak âyetin muhatabının üç

³⁶ bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Maḥmûd b. Ömer b. Muḥammed ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf an haḳâiki't-tenzîl ve Uyûni'l-ekâvil fî vücihi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1987), 1/575; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muḥammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-Arabî, 2001), 1/485.

³⁷ Râzi, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 11/242.

³⁸ bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 9/312; Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbâs (Suudiyye: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/490.

³⁹ İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, 1/485.

⁴⁰ Bk. Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/490; Ebü'l-Kâsım Muḥammed b. Ahmed b. Muḥammed el-Kelbi İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el- Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erḳam, 1995), 1/213.

⁴¹ (مَنْ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَنْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ)

⁴² (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكَتِبِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَءَ النَّهَارِ وَكُفُّوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)

⁴³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 11/243.

⁴⁴ bk. Muḥammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî Ebü Ḥayyân, *Baḥrû'l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2001), 4/98.

⁴⁵ el-Fîl 105/1.

şekilde değerlendirilebileceği yönündedir: Doğrudan Hz. Peygamber; Hz. Peygamber'in zikredilip başkalarının kastedilmesi yahut olayın meydana geldiği dönemde yaşayan veya bu kıssanın kendilerine tevâtür yoluyla ulaştığı inkârcı toplum.⁴⁶ Muhatabın Hz. Peygamber olması durumunda âyetin takdirli anlamı şöyle ifade edilir: “(Ey Muhammed!) Rabbinin Harem’ine kasteden bu kimselere ne yaptığını elbette bilmişsindir; (Allah onların tuzaklarını boşa çıkarmış ve onları, normalde öldürmek gibi bir alışkanlığı olmayan kuşlar gibi en zayıf görünen ordularıyla helâk etmiştir)”⁴⁷ Böylece âyette Allah’ın Hz. Peygamber’e doğumundan başlayan nimetleri hatırlatılmakta ve kâfirlere karşı mücadelesinde onu cesaretlendirmektedir. Hitabın Hz. Peygamber’in zikredilerek başkalarının kastedilmesi durumunda ise takdirli ifade şöyledir: “Fil sahiplerine neler yaptığımı görmediniz mi? ve (üzerinizdeki nimetimin farkına vardınız. O hâlde size ne oluyor da hâlâ iman etmiyorsunuz?)”⁴⁸ Âyetin muhatabının o dönemde hayatta olan kâfirler veya bu kıssanın kendilerine ulaştığı kimseler olması durumunda ise iman etmedikleri takdirde başlarına benzer bir azap gelebileceği hatırlatılarak uyarılmaktadırlar. Bu çerçevede âyetin takdirli ifadesi şu şekildedir: “(Ey Hz. Muhammed döneminde yaşayanlar ve onlardan sonra gelenler!) Rabbinin fil sahiplerinin kıssası ve Allah’ın onlara yaptıkları hakkında (kendilerine mütevatir haberlerle ulaşan bilgiyi elbette) bilmişlerdir. (O hâlde size ne oluyor da hâlâ iman etmiyorsunuz?)”⁴⁹

Sonuç itibariyle âyetin muhatabını belirlemeden tefsir etmek pek mümkün görünmemektedir. Âyetin muhatabının belirlenmesinden sonra anlamın bu doğrultuda tayin edilmesi ise ancak takdir yoluyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla takdirlerin farklılık arz etmesi, âyetin muhatablarının değişkenliği sebebiyledir denilebilir.

2.1.3. Kur’ân’ın Nüzûl Keyfiyetiyle Alakalı Kabulün Etkisi

Tefsirler ve Ulûmü’l-Kur’ân kitaplarında geçen bir takım metodolojik kabullerin Kur’ân tefsirinde etkili olabilmektedir. Örneğin Kur’ân’da neshi kabul edenler ile reddedenlerin âyetlere yaklaşımında birtakım farklılıkların olması kaçınılmaz olacaktır. Benzer şekilde, Kur’ân’ın nüzûlüne dair farklı kabuller, âyetlerin tefsirine yansıdığı ve yorum farklılıklarına zemin hazırladığı müşahade edilmektedir.⁵⁰ literatürde Kur’ân’ın nüzûlüne dair üç temel görüş ileri sürülmektedir. İbn Abbâs ve müfessirlerin çoğunluğuna göre Kur’ân vahyi, Levh-i mahfuz’dan bir bütün olarak melekler aracılığıyla bir defada Beytül-İzzet’e yani dünya semasına indirilmiştir; ardından Cebraîl vasıtasıyla çeşitli zaman aralıklarında Hz. Peygamber’e peyderpey vahyedilmiştir. Buna karşılık, tabiînden eş-Şa’bî (ö. 104/722) ve çağdaş dönemde Cemâleddin el-Kâsimî, Muhammet İzzet Derveze (1888-1984) gibi bazı müfessirlere göre ise Kur’ân vahyi, Kadir gecesinde başlayarak 23 yıl içerisinde meydana gelen hadiselerle göre farklı zaman aralıklarında Hz. Peygamber’e nâzil

⁴⁶ bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 10/618; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî Şevkânî, *Fethül-kadîr: el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’t-tefsir*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1983), 5/605.

⁴⁷ bk. Ebû Hayyân, *Baḥrû’l-muḥîṭ*, 10/543-544.

⁴⁸ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. Ahmed Berduni-İbrahim İtfiyyîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 20/187.

⁴⁹ Bk. Şevkânî, *Fethül-kadîr el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’t-tefsir*, 5/605.

⁵⁰ Bk. Muhammed İzzet Derveze, *Tefsirü’l-hadîs: Tertîbü’s-suver ḥasebü’n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-Arabî, 1963), 1/257-263, 3/132.

olmuştur. Üçüncü görüşe göre ise Kur'ân vahyi, yirmi üç kadir gecesinde dünya semasına indirilmiş, oradan da tedrici olarak Hz. Peygamber'e inzal olmuştur.⁵¹

Tefsir literatüründe bu konu özellikle Kur'ân'ın inzâlini konu edinen Duhân sûresi 3. âyet, Bakara sûresi 185. âyet ve Kadr sûresi 1. âyetinin tefsiri sadedinde ele alınmakta olup, en belirgin olarak ise Kadr sûresinin ilk âyetinde (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) “Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik”⁵² değinilmektedir. İlk görüşü savunanlara göre âyete herhangi bir takdir yapmaya gerek yoktur. Zira Kur'ân vahyi, Kadir gecesinden bir bütün olarak Levh-i mahfuzdan dünya semasına bir defada indirilmiştir; bu anlayış, âyetin zahir ifadesiyle tam bir uyum içerisindedir. Buna karşılık, ikinci görüşü savunanlara göre âyete takdir yapılması zorunludur. Çünkü bilinmektedir ki Kur'ân vahyi, Hz. Peygamber'e Kadir gecesinde bir bütün olarak nâzil olmamış, yaşanan hayata paralel olarak belli zaman aralıklarında nâzil olmuştur. Dolayısıyla âyet şu şekilde takdir edilmektedir: إِنَّا ابْتَدَأْنَا أَنْزَالَ هَذَا الْقُرْآنَ إِلَيْكَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ “Şüphesiz biz, bu Kur'ân'ı Kadir gecesinde indirmeye başladık”.⁵³ Bu şekilde yapılan takdir, söz konusu ikinci görüşün metinle irtibatını güçlendirerek ona tefsir usûlü içerisinde meşru bir zemin kazandırmaktadır. Üçüncü görüşü savunanların da ikinci görüşe paralel bir takdirde bulunmaları gerekmektedir. Zira onlara göre de Kur'ân vahyi bir defada nâzil olmamış -ister dünya semasına isterse Hz. Peygamber'e olsun- bir defada değil, tedrici bir şekilde nâzil olmuştur. Bu durumda, Kur'ân'ın nüzulünün Kadir gecesinden başlayarak dünya semasına inmeye başladığı şeklinde takdirli bir ifadeye başvurma zorunlulukları görülmektedir. Sonuç itibarıyla Ulûmü'l-Kur'ân, tefsir usûlü ve tefsir mukaddimelerinde ele alınan konulara dair metodolojik kabuller, tefsir ve takdir süreçlerini doğrudan etkilemektedir. Bu kabuller, âyetlerde takdir işlemi uygulanıp uygulanmayacağı veya takdirin mahiyetinin ne olacağını belirleyen temel etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.4. Âyetlerin Anlamsal Olarak İlişkili Olduğu Sebeb-i Nüzûlün Etkisi

Sebeb-i nüzûl rivayetleri, doğrudan Kur'ân'ın yapısal özellikleri arasında yer almasa da metnin muhtevasıyla doğrudan ilişkilidir. Bundan dolayı metnin dış bağlamı konumundaki sebep-i nüzûlün müfessirden ziyade Kur'ân kaynaklı bir etken olarak değerlendirilmesi daha isabetli görülmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte, müfessirin takdir yaparken sebep-i nüzûlü dikkate alıp almamasının tercih konusu olduğunu belirtmeliyiz. Ancak, sebep-i nüzûle dair rivâyetlerin âyetlerin takdir ve tefsirinde işlevsel kılınması kanımızca daha isabetlidir. Zira tefsir literatüründe, âyetleri nüzûl dönemiyle ilişkili olduğu olaylardan bağımsız olarak tefsir etmek, eksik ve hatalı bir

⁵¹ bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-‘Azîz, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993), 5/504; Kâsimî, Meḥâsinü't-te'vîl, 9/516; Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân, 1/228; Derzeze, Tefsîrü'l-hadîs, 3/132.

⁵² el-Kadr 97/1.

⁵³ bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, en-Nüket ve'l-uyûn, thk. es-Seyyid b. Abdülmağşud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/312.

⁵⁴ Nitekim Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayı etkileyen unsurların ele alındığı akademik bir çalışmada, 'rivâyet farklılıkları' faktörünün 'Kur'ân lafzı temelli ihtilaflar' başlığı altında incelendiği görülmektedir. Bk. Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 35.

yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.⁵⁵ Bundan dolayı ilk dönemden itibaren müfessirler, âyetlerin doğru anlaşılmasında bağlam bilgisi veren nüzûl sebebi rivâyetlerini belirleyici kılmışlardır.⁵⁶ Âyet yorumlarında belirleyici unsurlardan biri olan sebep-i nüzûl rivâyetleri, aynı zamanda hazifli ifadelerin tespit ve takdir edilmesinde de etkili faktörlerden biri olmuştur.⁵⁷

Örneğin, (وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ) “Hani Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, o sözü (başkalarına) aktarıp Allah da bunu peygambere bildirince, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti.”⁵⁸ âyeti, Hz. Peygamber’in kendisine balı veya câriyeyi haram kılması ve bu meseleyle alakalı olarak Hz. Hafsa’ya gizlice bir söz söylemesi, onun da bu sırrı diğer eşlerinden bazılarına haber vermesi üzerine nâzil olduğu rivâyet edilmektedir.⁵⁹ Ayrıca tefsirlerde, Hz. Peygamber’in Hz. Hafsa’ya söylediği sırlardan birinin de kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hilafetini haber verdiği de aktarılmaktadır.⁶⁰ Bu âyette yer alan (نَبَأَتْ بِهِ) ve (عَرَفَ بَعْضَهُ) ifadelerinde mef’ûlun hazfedildiği ve bu hazfin, müfessirler tarafından zikredilen sebep-i nüzûl çerçevesinde takdir edildiği görülmektedir.

1. (نَبَأَتْ بِهِ) ifadesi, iki mef’ûl almaktadır. Bunların ilki, hazf olmuşken ikinci mef’ûl ise (بِهِ) harfi cerriyle birlikte zikredilmiştir.⁶¹ Müfessirler, nüzûl sebebinden yola çıkarak âyete, yakın anlamlı takdirlerde bulunmuşlardır. Örneğin Taberî, Hz. Hafsa’nın bu haberi “arkadaşına”, Vâhidî (öl. 468/1076), “Hz. Aişe’ye”, Ebû Hayyân (öl. 745/1344) “bir başkasına” aktardığı yönünde takdirde bulunmuştur.⁶² Görüldüğü üzere takdirler, farklı kelimelerle ifade edilse de nihayetinde tamamı, âyetin sebep-i nüzûlünde işaret edilen kişinin Hz. Âişe olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla âyetin takdirli ifadesine göre Hz. Hafsa, Hz. Peygamberin kendisine sır olarak söylediğini -câriye yahut balı yasaklaması veya hilafet haberi- arkadaşı ve bir başkası olan Hz. Aişe’ye haber vermiştir.⁶³

2. (عَرَفَ بَعْضَهُ) ifadesi, iki mef’ûl almaktadır. Mef’ûllerden birinin diğerinin delâletiyle hazf olduğu görülmektedir. Tefsir literatüründe genel olarak ilk mef’ûlun hazf olunduğu ve takdirin bu istikamette yapıldığı vakidir. Örneğin Ferra (öl. 207/822) âyeti (بَعْضَ الْحَدِيثِ) “Hz. Peygamber sözün bir kısmını Hz. Hafsa’ya bildirdi.”⁶⁴ şeklinde takdir etmektedir. Diğer yandan, ikinci mef’ûlun hazfedildiğini ve takdirin bu istikamette yapılması gerektiğini düşünen âlimler de

⁵⁵ bk. Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 326-331.

⁵⁶ bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l- Kur'ân* 1/22-34.

⁵⁷ bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l- Kur'ân* 3/111; Muhammed, "Eşeru Esbâbu'n-Nüzûl fî Taqâdiri'l-Mahzûf", 2626.

⁵⁸ et-Taḥrîm 66/3.

⁵⁹ bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburi Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Demâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 438-442.

⁶⁰ bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l- Kur'ani'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 10/3362.

⁶¹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 10/209..

⁶² bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 23/481; Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburi Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 1112; Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 10/209.

⁶³ Ebû Şâid Naşîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 5/224.

⁶⁴ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Neccâr vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/166.

olmuştur. Örneğin Ukberî (öl. 616/1219) âyeti *عَرَفَ بَعْضُهُ بَعْضَ نِسَائِهِ* “Hz. Peygamber, onun (sırrın) bir kısmını eşlerinden birine açıkladı.”⁶⁵ şeklinde takdir etmektedir. Her iki durumda da müfessirler, âyetin nüzûl sebebi çerçevesinde âyete takdirde bulunmuşlardır.⁶⁶

Kur’ân’ın, asıl meseleyi -yani sırrın ifşa edilmesini- gölgelememek adına bu tür tâli bilgileri hazfettiği görülmektedir. İlk muhataplar açısından malum olan bu çeşit tâli konular, dolaylı muhataplar için müphem durumundadır. Bundan dolayı müfessirler, dolaylı muhatapların âyetleri daha doğru anlamaları için âyetlerin ilişkili olduğu tarihsel bağlamları takdir yoluyla aktarmayı tercih etmişlerdir. Bu tarz mef’ulü eksik/eksilteli cümlelerdeki takdir işleminde ise sebep-i nüzûl rivayetlerinin kaynaklık bakımından başat rol oynadığı görülmektedir.

2.1.5. Sünnetteki Uygulamaların Etkisi

Tefsir geleneğinde, Hz. Peygamberin uygulamaları âyetlerin anlaşılıp yorumlanmasında belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Bu durum, âyetlerin takdirine de yansımıştır.

Örneğin, namaz kılmadan önce abdest alınması gerektiğini belirten *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız.”⁶⁷ âyetinde, sünnetteki uygulamanın âyete takdir uygulanıp uygulanmayacağı konusunda birinci dereceden etkili olduğu görülmektedir. Söz konusu âyetteki ifadelerden kaynaklı, abdestin her namazdan önce mi yoksa abdesti bozan bir durum meydana geldiğinde mi alınacağı konusunda müphemlik vardır ve bu minvalde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Âyetlerin zâhiri manalarını esas alan Zâhiriyye mezhebine göre her namazdan önce abdest yenilemek farzdır. Onlara göre bir abdestle iki farz namazın kılınması caiz değildir. Dolayısıyla âyete takdir yapmaya gerek yoktur.⁶⁸ Diğer yandan, Kur’ân-sünnet bütünlüğü çerçevesinde meselelere bakan cumhûr’ul- fukâha ve müfessirlerin çoğu, özellikle Hz. Peygamber’in Mekke fethinde birkaç vakit namazı bir abdestle kılmasından⁶⁹ yola çıkarak abdest bozulmadığı sürece her namaz için yeniden abdest almanın farz değil, mendup hükmünde olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰

Sünnette uygulaması olan; fakat âyetin zâhiriyle çelişen bu görüş, âyete yapılan farklı takdir ifadelerle meşru bir zemine kavuşmuş ve müşkil çözülmüştür. Bu bağlamda Mâtürîdî (öl. 333/944),

⁶⁵ Ebu'l- Bekâ Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bucâvî (Mısır: İsa el-Bâbî el- Halebî ve Şerikâh Neşriyat, ts.), 2/1229.

⁶⁶ Esbâb-ı nüzûlün takdir işleminde etkili olduğuna dair daha fazla örnek için bk. Muhammed, "Eşeru Esbâbu'n-Nüzûl fî Taqdîri'l-Mahzûf", 2626-2634.

⁶⁷ el-Mâide 5/6.

⁶⁸ bk. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/297; Bu görüşün, sadece Dâvûd ez-Zâhirî'ye (öl. 270/884) ait olmadığını belirtmek gerekir. Dört halife, İkrime (öl. 105/723) ve İbn Sîrîn de (öl. 110/729) aynı görüşü paylaşmaktadırlar bk. Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 4/187. Fakat bu durum, onların sünneti dikkate almadıkları sonucunu çıkarmaz. Onlar, Hz. Peygamber'in önceki uygulamalarını esas almış olabilirler veya Hz. Peygamber'in bu konudaki farklı uygulamalarını bu görüşe tercih etmiş olabilirler.

⁶⁹ bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî . Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müesseset'ul-Risâle, 2001), 38/134 (No. 23029).

⁷⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/19; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es- Şadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l -Arabi, 1984), 3/329-331.

(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحَدَّثُونَ، فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “*Namaza kalktığınızda ve abdestiniz bozulmuşsa, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*” ve (إِذَا قُمْتُمْ مِنَ الْمَضْجَعِ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) “*Yataktan kalkıp namaza yöneldiğinizde yüzlerinizi yıkayın.*” takdirlerini aktarmaktadır.⁷¹

Oruç ibadetine ilişkin olarak hasta ve yolcu kimselerin tutamadıkları oruçlarını daha sonraki günlerde kaza etmeleri gerektiğini bildiren (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) “*Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder.*”⁷² âyetinde de benzer bir durum söz konusudur. Âyetin zâhirine göre yolcu veya hasta olan kimse, yolculuk ve hastalık halinde ister oruç tutsun isterse tutmasın, daha sonraki günlerde tutamadığı oruçları kaza etmesi gerekmektedir. Nitekim âyetlerin zâhirine göre hüküm veren Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre âyette herhangi bir takdire ihtiyaç yoktur; yolcu ve hasta olan kimselerin oruçlarını her halükarda kaza etmeleri gerekmektedir. Buna karşılık Şâfiî, Hanefî, Mâlikî mezhepleri ile cumhûru'l-fukahâ âyette hazif olduğu ve ancak takdir yapılarak anlaşılacağı kanaatinde dirler. Onlar Âyeti, (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) “*Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (oruç tutmayabilir) diğer günlerde kaza eder. (Şayet hastalığı ve yolculuğu sırasında oruç tutarsa, bunu yeniden kaza etmez.)*” ve benzeri takdirler muvâcehesinde anlaşılır kılmaktadırlar. Bu takdire göre yolcu ve hasta kimseler, yolculuk ve hastalık esnasında oruç tutmayabilirler ve daha sonraki günlerde tutamadıkları oruçlarını kaza etmeleri gerekir. Ancak söz konusu kimseler yolcu ve hasta iken oruç tutmaları hâlinde, bu oruçlarını yeniden kaza etmelerine gerek yoktur.⁷³ Cumhûrun âyeti takdir işlemi uygulayarak yorumlamasının arka planında, konuyla alakalı Hz. Peygamber'in uygulamalarının olduğunu görmekteyiz.⁷⁴ Enes b. Mâlik (öl. 93/711), Ramazan ayında Hz. Peygamber ile yolculuğa çıktığını, bu yolculuk esnasında oruç tutanların da tutmayanların da bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in hiç kimseyi bu hususta kınamadığını rivâyet etmektedir. Benzer rivâyet, Ebû Said el-Hudrî de (öl. 74/693) tarafından da nakledilmektedir.⁷⁵

Örneklerden de görüldüğü üzere müfessirler, âyetlerin anlaşılıp tefsir edilmesinde sünnetteki uygulamaları aslî unsur olarak dikkate almaktadırlar. Âyetin zâhiri anlamının sünnetteki uygulamayla çatışması durumunda ise sorunu çözmeye yönelik başvurdukları yöntemlerden biri, âyete takdir işlemi uygulamalarıdır. Onların bu yöntemi takip etmelerinin arka planında, Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif davranmayacağı/davranamayacağı kabulünün yattığı söylenebilir. Sonuç olarak sünnetteki uygulamaların müfessirlerin âyetlere yönelik farklı takdirlerde bulunmalarındaki ana faktörlerden birini teşkil ettiği açık bir şekilde görülmektedir.

⁷¹ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 467-470.

⁷² el-Bakara 2/184.

⁷³ bk. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/238; Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, 1/110.

⁷⁴ Kırtubî (öl. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/286. Hazfın takdirindeki sâikleri konu edinen akademik bir çalışmada, bu âyet sünneti-şîi mezhepleri arasındaki fikhî farklılık yönüyle ele alınmıştır. Bizim değerlendirmemize bu âyette mezhebî anlayışa göre bir takdir işleminden ziyâde sünnetteki uygulamayla ilişkisi daha belirgindir. Bk. Hajiesmaeili, "Investigating the Hyper Textual Factors of Omission in the Quran and It's Effect on the Interpretive Opinions of Commentator", 678-679.

⁷⁵ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 18/235 (No. 11705); Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhîh*, nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasır. (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Kitâbu's-şavm", 36 (No. 1947).

2.2. Müfessirden Kaynaklanan Faktörler

Müfessirlerin hazifli ifadelerle yönelik farklı takdirlerde bulunmalarının arka planında ise –bir önceki başlıkta da ortaya konulduğu üzere– fikhî, kelâmî, siyâsî ve mezhebî saiklerin belirleyici olduğu görülmektedir.

2.2.1. Fikhî Âidiyet

Müfessirin fikhî mezhebinin âyetlerin yorumunda belirleyici bir rol oynadığı bilinen bir mevzudur.⁷⁶ Örneğin Hanefî mezhebine mensup Zemaşşerî'nin (öl. 538/1144), fikhî âyetlerin yorumunda mezhebin usûl ve yaklaşımını esas aldığı görülmektedir.⁷⁷ Müfessirlerin mezhebî yaklaşımları, hazifli ifadelerin takdirinde de etkili olmuştur. Başka bir ifadeyle müfessirlerin, hazfin takdirinde farklı tercihlerde bulunmalarının başlıca öğelerden biri, fikhî aidiyetleri doğrultusunda bir yorum yöntemi benimsemeleridir.

Cünüp veya sarhoş olanların namaz ve mescitle ilişkilerinin ele alındığı (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا (الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَائِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğiniz bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. (Aynı şekilde) cünüp iken de -yolcu olarak geçip gitme durumu dışında- gusül edinceye kadar (namaza veya mescide) yaklaşmayın.”⁷⁸ âyeti, müfessirlerin fikhî aidiyetlerine doğrultusunda âyete çeşitli takdirde bulundukları örnek âyetlerden birisidir. Şâfiîler ve Hanbelilere göre cünüp olanlar, mescitte kalmamak şartıyla -ihtiyaca binaen- mescide girip çıkabilirler.⁷⁹ Bu kabul, âyetin yorumunda takdirli ifadeyi zorunlu kılmaktadır. Onlara göre âyette geçen namazdan kasıt, namaz kılınan yer olan mescittir. Burada muzâf hazfedilmiştir. Buna göre âyetteki ifadenin takdirli hali مَوَاضِعُ الصَّلَاةِ لَا تَقْرَبُوا “namaz yerlerine yaklaşmayın” şeklindedir.⁸⁰ Bu takdirle birlikte (وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَائِرِي سَبِيلٍ) ifadesi, namaz yerlerinin istisnası konumunda olup cünüp olanların, -orada kalmamak şartıyla- mescidin içinden veya yanından geçebileceği manasına gelmektedir.⁸¹ Fıkıhta Hanbelî mezhebine bağlı olan İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), âyeti mezhebinin görüşü doğrultusunda (لَا تَقْرَبُوا مَوَاضِعَ الصَّلَاةِ - وَهِيَ الْمَسَاجِدُ - وَأَنْتُمْ جُنُبٌ إِلَّا مُجْتَازِينَ، وَلَا تَقْعُدُوا) “Cünüp olanlar, -beklemeden geçip gitme hariç - namaz kılma yeri olan mescitlere yaklaşmasınlar.” takdirli olarak yorumlamaktadır.⁸²

Hanefî ve Mâlikî mezhebine göre sarhoş olanlar, kendilerine gelince namaz kılabilirler. Cünüp olanlar ise - ister mukîm isterse yolcu olsun - mescide ancak temizlendikten sonra girebilirler. Şayet

⁷⁶ Divlekci, "Tefsir Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", 8.

⁷⁷ Bk. Abdulkadir Tekin, "Zemaşşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 223, 238-252.

⁷⁸ en-Nisâ 4/43.

⁷⁹ bk. Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. 'İzze Abdu 'Atiyye Musa Muhammed Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/458.

⁸⁰ Mezhebî görüşü yansıtan bu takdir, bazı Şafiî müfessirler tarafından tek seçenek olarak aktarılmıştır bk. Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 265; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/430; Bazı Şafiî müfessirler ise ilk görüş olarak aktarmışlardır bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmağşud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/490; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/200.

⁸¹ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/202.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, 1/409.

yolcularsa ve su yoksa teyemmüm edip mescide girebilir ve namaz kılabilirler.⁸³ Onların bu kabulüne göre âyetle geçen *namaz* ifadesi, hakikî manasıyla kullanılmaktadır. Buna göre âyetin manası; sarhoş olanın kendine gelinceye kadar, cünüp olanın da temizleninceye kadar namaza yaklaşmaması gerekmektedir. İstisna olarak belirtilen (إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ) ifadesi ise *yolcu* şeklinde anlamlandırılmıştır. Bu yolcular ise yolculuk zamanı su bulamamaları durumunda teyemmüm alıp ondan sonra mescide girmelerine cevaz verilmiştir.⁸⁴ Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan Nesefî (öl. 710/1310), sarhoş olanların kendilerine gelene kadar namaza yaklaşmamalarını belirttikten sonra cünüplü olanlar hakkında ise لا تقربوا الصلاة غير مغتسلين (حتى تغتسلوا) إلا أن تكونوا مسافرين عادمين الماء متيممين “Gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın; ancak yolcu olup da su bulamayıp teyemmümlü olmanız hâli müstesna”⁸⁵ ifadelerine yer vermiştir.

Sonuç itibarıyla fikhî âidiyet, müfessirlerin âyetlerde takdir işlemi uygulayıp uygulamayacağı veya hangi içerikte bir takdirin yapılması gerektiği konusunda etkili olan ana faktörlerden biri olarak görülmektedir. Bu yaklaşım ise doğrudan âyetlerden farklı hükümlerin istinbat edilmesi neticesini doğurmaktadır.

2.2.2. Siyâsî ve Mezhebî Mensubiyet

Tefsir geleneğinde, müfessirlerin mensubu oldukları mezheplerinin paradigmaları doğrultusunda âyetlere yaklaştıkları ve kendi mezhebî kabullerinden hareketle ve mezhebî kabullerini desteklemek amacıyla Kur’ân’a yöneldikleri bilinmektedir.⁸⁶ Bu yaklaşım, âyetteki murad-ı ilahiyi perdelemesinden ötürü eleştirilmiş ve tefsirde bir hata olarak değerlendirilmiş.⁸⁷ Aynı mezhebî kaygıların, hazifli ifadelerin takdirinde de etkili olduğu; bazı müfessirlerin bu tür ifadeleri mezhebî görüşleriyle uyumlu şekilde takdir ettikleri görülmektedir.

Örneğin, kâfirlerin âhiretteki durumlarından birinin tasvir edildiği (كَأَنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) “Hayır! doğrusu onlar o gün, Rablerinden (O’nu görmekten/O’nun rahmetinden) mahrum kalmışlardır”⁸⁸ âyeti, Allah’ın âhirette görülmesiyle (rü’yetullah) ilgili yorumlara konu olmuştur. Özellikle âyetle geçen *mahrumiyyetin* ne olduğu, neden mahrum kalındığı konusu, tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur. Müfessirlerin konuyla alakalı mezhebî kabullerinin, âyetin yorumunda ve takdir edilmesinde belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah, âhirette inanlara görülecek ve kâfirler bundan mahrum kalacaktır.⁸⁹ Taberî, لَمَحْجُوبُونَ / *mahrum kalmışlardır* ifadesinin, iki şekilde anlaşılabileceğini işaret eder ve her iki yorumun da mümkün olduğunu belirtir. Konumuzla ilgili olan yorum, إِنْهُمْ مَحْجُوبُونَ عَنْ رُؤْيَةِ رَبِّهِمْ “Kâfirler, Rablerini görmekten mahrumdurlar.” şeklindedir.⁹⁰ Zeccâc (öl. 311/923), bu âyetin Allah’ın âhirette görüleceğine delil

⁸³ bk. Ceşşâs, *Ahıkâmu’l-Kur’ân*, 3/168.

⁸⁴ bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/202.

⁸⁵ Ebü’l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Maḥmûd Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve ḥakâikü’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beirut: Dâru’l- Kalem, 1998), 1/360.

⁸⁶ Celal Kırcı, "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 52.

⁸⁷ bk. Maḥmûd Şeltût, *Tefsirü’l-Kur’ânî’l-Kerim el-eczâ’ul-aşeretü’l-ulâ* (Kahire: Dâru’l-Kalem, 1966), 9.

⁸⁸ el-Muṭaffifin 83/15.

⁸⁹ Temel Yeşilyurt, "Rü’yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/313.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 24/289.

saymıştır.⁹¹ Mâtürîdî, âyete mezhebî kabulleri doğrultusunda takdirde bulunmuştur: إنهم حجبا عن لقاء ربهم “Onlar, Rableriyle buluşmaktan mahrum kaldılar/engellendiler.”⁹² Sünnî çizgideki müfessirlerin çoğu, âyeti mezhebî kabulleri çerçevesinde “Kâfirler, âhiret gününde Allah’ı görmekten mahrum bırakılacağı” şeklinde yorumlamışlardır. Buradan hareketle de Müslümanların Allah’ı görebileceğini istinbat etmişlerdir.⁹³

Öte yandan, Mu‘tezile mezhebi, bir takım aklî ve naklî gerekçelerden yola çıkarak Allah’ın âhirette görülemeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁹⁴ Dolayısıyla âyetin tefsir ve takdirinde bu kabul etkili olmuştur. Örneğin Ebû Ali Cübbâî (öl. 303/916), mezhebî kabulleri doğrultusunda âyete, إنهم عن قرب ربهم محجوبون “Kâfirler, Rablerinin rahmetinden mahrumdurlar”⁹⁵ şeklinde takdirde bulunmaktadır. Benzer şekilde Ebû Müslim el-İşfihânî (öl. 322/934), âyete takdiri إنهم عن قرب ربهم محجوبون “Kâfirler, Rablerinin yakınlığından mahrumdurlar”⁹⁶ şeklindedir. Zemaşşerî ise âyeti mezhebi, Mu‘tezile’nin yaklaşımına uygun olarak mecâza hamledip yorumlamıştır. Ona göre kâfirlerin Allah’tan mahrum olması, onlara yönelik bir küçümseme ve tahkirin temsili bir ifadesidir. Onun nazarında krallar huzurunda ancak itibarlı ve seçkin kimselere izin verilir ve huzura çıkma hakkı tanınır; aşağı ve hor görülen kimseler ise oradan uzak tutulur.⁹⁷ Bu yaklaşım, benimsediği Mu‘tezile mezhebinin Allah’ın duyularla idrak edilmeyeceği yönündeki kelâmî görüşüyle uyum içerisindedir. Sonuç itibarıyla tefsir literatüründe, âyetin takdirinde mezhebî kabullerin belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Müfessirler, mezkûr olan lafızları kendi mezhebî kabulleri doğrultusunda yorumladıkları gibi mahfûz olan unsurları da benzer şekilde kendi mezhebî görüşleri doğrultusunda takdir etmektedir.

Diğer yandan, müfessirlerin ayetleri yorumlarken ve takdir ederken içinde bulundukları toplumun sosyo-kültürel yapısı, siyasî konjonktürü ve tarihî olaylardan etkilenmeleri kaçınılmazdır. Bu unsurlar, müfessirin zihnindeki algı ve anlayışı şekillendirerek ayetlerin tefsirinde belirleyici bir rol oynamaktadır.⁹⁸ Mâide sûresindeki “*Sizin velîniz (dostunuz) ancak Allah’tır, Resûlüdür, iman edenlerdir...*”⁹⁹ âyeti, Sünnî ve Şîî müfessirlerce siyâsî tarafgirliğin etkisiyle yorumlanmış ve takdir edilmiştir. Şîîler, âyette geçen “veli”yi siyasal otorite anlamında alarak bunun Hz. Ali’nin halifeliğine delil olduğunu savunur ve “iman edenler” ifadesinde gizli bir haber bulunduğunu, bunun da Hz. Ali’yi (öl. 40/661) işaret ettiğini ileri sürerler. Bu görüşün temel dayanağı olarak âyetin Hz. Ali’nin rûkû hâlinde sadaka vermesi üzerine indiğini anlatan nüzûl

⁹¹ Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *Me‘âni’l-‘Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 5/299.

⁹² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 10/460.

⁹³ Ebû İshâk Ahmed es- Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türaşîl -Arabî, 2002), 10/154.

⁹⁴ bk. Ahmed el-Esed Ebâdî Kâdî Abdulcebbâr, *el-Uşûlü’l-‘hamse*, thk. Faysal Bedîr ‘Avn (Kuveyt: Câmiatu Kuveyt, 1998), 74-75.

⁹⁵ Râzi, *Mefâtihu’l-‘gayb*, 31/89.

⁹⁶ bk. Beydâvî, *Envarü’t-tenzil ve esrarü’t-te’vil*, 5/295.

⁹⁷ bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/722.

⁹⁸ bk. Aykut Kaya, *Tefsir Yorumlama Yöntemleri (Tahlîlî/Analitik-İcmâlî/Özsel-Mukâren/Karşılaştırmalı-Mevzûî/Konulu)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 77.

⁹⁹ el-Mâide 5/55.

sebebi rivâyeti gösterilir.¹⁰⁰ Buna karşılık Sünnî müfessirler, âyetin yalnızca Hz. Ali'ye değil, özellikleri belirtilen tüm Müslümanlara hitap ettiğini, vahiy döneminde imâmet meselesinin gündemde olmadığını ve tek bir rivâyetin mezhebî ve siyâsî sebeplerle öne çıkarılmasının doğru olmadığını belirtirler.¹⁰¹

2.1.3. İsmet-i Enbiya İtikâdı

Müfessirlerin itikâdî mensubiyetleri, itikâdî konularla alakalı âyetlerin yorumunda belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu unsur, müfessirler arasında Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında ortaya çıkan farklılıkların başlıca sebeplerinden birini teşkil eder.¹⁰² Özellikle Kur'ân kıssalarında Peygamberlerle alakalı konular, müfessirler tarafından *ismet sıfatı*¹⁰³ çerçevesinde ele alınmıştır. Müfessirlerin, ilk dönemlerden itibaren bu yaklaşımı sergiledikleri görülmektedir.¹⁰⁴ Zira, müfessirleri bu konuda etkileyen kelâm bilginleri, -bazı istisnalar olmakla birlikte- peygamberlerin *ismet sıfatını* hâiz oldukları noktasında hemfikirdirler.¹⁰⁵ Doğal olarak bu kabul, konuyla alakalı âyetlerin yorumuna da yansımıştır. Müfessirlerin bu kabulü, hazfin varlığını kabul etme, hazfin niteliğini belirleme ve âyete uygun bir takdire yönelmede de etkili olduğu görülmektedir.

Örneğin Yusuf kıssasında, Hz. Yusuf ile azizin karısı arasında gerçekleşen olayın bir kısmını resmeden (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ) “Gerçekten kadın ona meyletti. Rabbinin işâret ve ikazını görmeseydi o da kadına özenip gitmişti.”¹⁰⁶ âyeti, müfessirler tarafından peygamberlerin günahlardan korunmuşluğu (ismet sıfatı) ilkesi göz önünde bulundurularak tefsir edilmiştir. Müfessirlerin, Hz. Yusuf'a isnat edilen zina fiili konusundaki masumiyetini korumak amacıyla ortaya koydukları yorum yöntemlerinden biri de âyete takdirde bulunmalarıdır. Söz konusu âyette, kadının neyi arzuladığı, neye meylettiği belirgin olmakla birlikte Hz. Yusuf'un neye meylettiği, ne yapmaya çalıştığı tam olarak belirgin değildir. Bundan dolayı, müteahhir dönemde bazı müfessirler hem âyetteki bu belirsizliği giderme hem de âyeti ismet sıfatı zaviyesinden yorumlama adına âyete şu takdirlerde bulunmuşlardır: وهم بما يوسف أن يضربها “Yusuf da kadını dövmeye niyet etti”,¹⁰⁷ وهم بالفرار منها “O da kadından kaçmaya teşebbüs etti”, هم بمخاصمتها ومرافعتها إلى زوجها “O’nu kocasına şikayet etmeye

¹⁰⁰ bk. Ebû Ca’fer Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsî'l-Arabî, 1965), 3/558-564; Ebû Alî et-Tabersî, *Mecma’u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru'l-Murtadâ, 2006), 3/295-298; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/383.

¹⁰¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, 10/425; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/382-383; Ebü’s-Senâ Şehâbeddin Maḥmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur’ânî-‘azîm ve’s-seb’i'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbâri Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/333-337.

¹⁰² bk. Divlekci, "Tefsir Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", 8; Hajiesmaeili, "Investigating the Hyper Textual Factors of Omission in the Quran and It's Effect on the Interpretive Opinions of Commentator", 671.

¹⁰³ Kelâmî bir terim olan ismet, peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunmalarını ifade etmektedir bk. Cürçânî, *et-Ta’rifat*, 140, 150.

¹⁰⁴ Bk. Fatma Günaydın, "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı", *Kelâm Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2017), 3-18; Barış Şahin, *Tefsir Literatürü Çerçevesinde Peygamberlerin İsmeti -Dâl, Vizir Kelimeleri ve Na'ce Meselesi Bağlamında-* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 35-113.

¹⁰⁵ Râzî, bazı Harîcî ve Râfiziler hariç ümmetin bu konuda icmâ ettiğini belirtmektedir bk. Fahreddin Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1986), 39.

¹⁰⁶ Yûsuf 12/24.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, 16/38.

niyetlendi”,¹⁰⁸ أن يضربها ويدفعها عن نفسه “O da kadını dövmeye ve kendisinden uzaklaştırmaya çalıştı”.¹⁰⁹ Âyetin bu kısmını çeşitli takdirlerle anlamlandıran müfessirler, âyetin devamında yer alan Allah’ın gösterdiği “Burhan: işâret ve ikaz”ı ise takdirli ifadeye uygun bir şekilde te’vil etmişlerdir. Onlara göre Yusuf (as), kadını dövse veya başından defetmeye kalkışsaydı bu onun aleyhine bir delil teşkil edecekti. Çünkü, o durumda kadın “O, bana sahip olmak istedi; ben de onu reddedince beni dövdü” diyebilirdi. Bundan dolayı Allah, Hz. Yusuf’un kadını dövmesi ve kendinden uzaklaştırması fikrinden uzaklaşmasını ilham etti.¹¹⁰

Zemahşerî ise âyete iki farklı şekilde takdirde bulunabileceğini dile getirmektedir. Bunlardan ilkinde göre وَلَقَدْ هَمَّتْ بِمَخَالِطَتِهِ (لَوْلَا أَن رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ) âyetindeki لَوْلَا şart edatının cevabı, hafz olmuştur ve بِمَخَالِطَتِهِ “Kadın onunla birlikte olmak istedi. Şayet Rabb’inin işareti olmasaydı O da onunla birlikte olmayı arzuları.” şeklinde takdirde bulunmaktadır. İkinci olarak ise benzer şekilde وَشَارَفَ أَنْ يَهْمَ بِهَا “O (Yusuf), onunla birlikte olma niyetinin/isteğinin kıyısına varmıştı” takdirinde bulunmaktadır. Zemahşerî böylece âyeti, her iki şekilde de yorumlamanın mümkün olduğunu belirtmektedir.¹¹¹

Takdir yöntemi kullanılarak ortaya konulan bu yorumlar, her ne kadar tefsir geleneğinde baskın görüşler olmasa, hatta isabetli olmadığı şeklinde eleştirilse de¹¹² âyetin peygamberlerin masumiyetini korumaya yönelik alternatif yorum sunması itibarıyla kıymetlidir. Âyete yapılan takdirli ifadelerden sonra bazı sonuçlara varılabilir. İlk olarak Hz. Yusuf, zina gibi peygamberden uzak olan bu günahı işlememiştir. Aynı zamanda haram olan bu fiile yönelik bir meyle ve isteğe de kapılmamıştır.¹¹³ Çünkü peygamberler Allah’ın siyaneti/koruması altında bu tür günahları işlemekten beridirler. Allah Teâla onların meyillerini ikazlarıyla düzeltir. Onların nezih ve temiz tabiatları, bu tür çirkin fiillere karşı son derece dirençlidir.

Sonuç

Kur’ân metninin yapısal özelliklerinden biri olan hafifli ifadelerin takdir edilmesi, müfessirlerin Kur’ân yorumunda başvurduğu temel yöntemlerden biri olmuştur. Hafifli ifadelerde takdirde bulunmak, aynı zamanda müfessirin kendi özneliğiyle hareket etmesi manasına gelmektedir. Müfessirler, âyetleri takdir ederken kendi bireysel tercihleriyle hareket etmekte onları belli yönelimlere sevk eden ve onlara öznellik alanı açan bir takım belirleyici faktörlerin olduğu gözlemlenmiştir. Araştırma neticesinde, müfessirlerin hafifli ifadelerde takdirde bulunurken onları etkileyen iki ana faktörün olduğunu belirledik: Bunlardan ilki, Kur’ân metninin yapısından kaynaklanan içsel faktörler; diğeri ise müfessirin fikhî âidiyeti, mezhebî mensubiyeti, siyâsî tarafgirliği ve itikâdî eğilimlerinden kaynaklanan dışsal faktörler.

¹⁰⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/210.

¹⁰⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, 2/430.

¹¹⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, 2/430.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/456.

¹¹² Bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/210.

¹¹³ Râzî, muhakkik olan müfessir ve mütekellimlerin bu görüşte olduğunu belirtmektedir bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 18/440.

Kur'ân metni, farklı yorumlara kapı araladığı gibi farklı şekillerde takdir yapılmasına da imkân tanımaktadır. Kur'ân'ın nüzûl keyfiyetine dair farklı metodolojik kabuller özellikle ilgili âyetlerde yapılan takdir tercihlerinin yönünü belirleyerek tefsir farklılıklarına doğrudan zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle müfessirin vahyin iniş biçimine dair benimsediği anlayış, takdirin gerekliliğini ve niteliğini belirleyen temel etkenlerden biri hâline gelmektedir. Keza, müfessirlerin âyetleri değişik yorumlarla takdir etmelerin temelinde ise çoğunlukla farklı karîneleri esas almaları yatmaktadır. Benzer şekilde, Kur'ân'da birçok yerde âyetlerin -belli hikmetlere binaen- muhataplarının belirgin olmaması da farklı takdir ihtimallerini beraberinde getirmektedir. Yanı sıra, müfessirlerin takdir işlemi uygularken âyetlerin ilişkili olduğu, bir nevi metnin dış bağlamını temsil eden sebab-i nüzûl rivayetleri ve Hz. peygamberin uygulamalarını göz önünde bulundurarak takdir yaptıkları görülmüştür. Bu tür rivâyet ve uygulamalar, takdirin içeriğini belirlemede önemli rol oynamıştır.

Tefsir geleneğinde, takdirlerin farklılık göstermesindeki ana etmenlerden birisi de müfessirin şahsi kabullerine dayanır. Nitekim müfessirlerin fikhî âidiyetlerinin, siyâsî yönelimlerinin âyetlerinin takdir edilip edilmemesi veya takdirin içeriğinin nasıl şekilleneceği üzerinde doğrudan etkilidir. Bu hususta, müfessirlerin kahir ekseriyetle taraftarı oldukları siyâsî eğilimler çerçevesinde âyetlere takdir işlemi uyguladıkları görülmektedir. Benzer biçimde, müfessirler müntesibi oldukları mezhebin görüş ve usûlüne uygun biçimde takdirde bulunmaktadır. Aynı şekilde, müfessirlerin itikâdî kabullerinin de takdir sürecinde etkili olduğu dikkat çekmektedir. Her müfessir, büyük ölçüde kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda âyete takdirde bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, özellikle mezhepler arasında tartışmalı olan *rû'yetullah* ve *ismet-i enbiya* konularında açık bir biçimde görülmektedir. Söz konusu meselelerde müfessirin benimsediği kelâmî kabul, takdir edilen lafzın içeriğini doğrudan belirlemektedir. Bu durum aynı zamanda mezheplerin takdir işlemi yoluyla mezhebî veya indî yorumlarını Kur'ân'a onaylatma olanağı sunmaktadır. Bu nedenle, yapılan takdirlerin meşruiyeti tefsirin kurucu ilkeleriyle denetlenmesinden geçmektedir.

Bunun yanı sıra, müfessirlerin takdir işlemine başvurmaya zorunlu kılan nedenlerden biri de tefsir literatüründe mevcut olan ihtilaflı meseleleri çözme isteğidir. Özellikle Hz. Peygamber'in uygulamaları ile Kur'ân'ın zâhiri arasında çatışma söz konusu olduğunda, müfessirlerin sorunu çözmeye yönelik devreye soktukları yöntemlerden birinin de metinde takdir işlemi uygulamaları gelmektedir. Benzer şekilde, peygamberlerin günahlardan korunmuşluğu ilkesi ile bazı Kur'ân âyetleri arasında zâhiri bir uyumsuzluk söz konusu olması durumunda da müfessirlerin takdire yöneldikleri görülmektedir. Dolayısıyla tefsir literatüründe takdire başvurmak sadece dilsel bir işlem olmaktan ziyade aynı zamanda tefsir literatüründe var olan metodolojik sorunların ve itikâdî meselelerin çözümünde başvuru ana yöntemlerden biridir.

Kaynakça

- Abdilbâkî, Muhammed Fuâd b. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l- Qur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Abdulemir, Haydar Hamûd. "et-Taḳdîri'n-Nahvî 'İnde Ebî Hayyân fî Tefsîri el-Baḥru'l-Muḥîṭ". *Mecelletü el-'Amîd* 12/46 (2023), 55-74. 10.55568/amd.v12i46.53-74
- Aḥmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî . *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aḥmed, Ḥalil b. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Maḥzûmî vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddin Maḥmûd. *Rûḥu'l-meânî fî tefsîri'l-Ḥur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. Ali Abdulbâri Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- 'Azûz, Basma. *Ḍavâbit et-Taḳdîr fî'n-Nahvi'l-Arabî*. Biskira: Câmiatu Muhammed Haydar, Külliyyeti el-Âdâb ve'l-Lûga, Risâletü Mâcistîr, 2016.
- Bağcıvan, Mehmet. *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ḥüseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Osman Cum'a Damîriyye vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 4. Basım, 1997.
- Beyḍâvî, Ebû Şâid Naşîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1997.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâşr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Caḥderî, Aḥmed Abdu Aḥmed. "et-Taḳdîrât el-Lafziyye fi'l-Qur'âni'l-Kerîm ve Eseruhu fî İstinbâti'l-Aḥkâmî'l-Fıkhîyye el-Mute'allikatu bi'l-'İbâdât". *Mecelleti'l-'Arabiyyeti li'l-'Ulûmi ve Neşri'l-Ebḥâs* 9/1 (2023), 1-21. <https://doi.org/10.26389/AJSRP.D100123>.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî Râzî. *Aḥkâmu'l-Qur'ân*. thk. Muhammed es-Şadîk el-Ḳamḥâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâşi'l-Arabi, 1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Şihâḥ tâcü'l-luğa ve şihâhi'l-arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulgafûr 'Atṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsirü'l-hadîs: Tertîbü's-suver ḥasebü'n-nüzûl*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1963.
- Divlekci, Celalettin. "Tefsir Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler". *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014), 1-20.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Adil Aḥmed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'da Hazf*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ezherî, Muhammed b. Aḥmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Turaşi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Qur'ân*. thk. Muhammed Ali Neccâr vd. Mısır: Dâru'l-Mısrîyye, ts.
- Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı". *Kelâm Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2017), 1-28. <https://doi.org/10.18317/kader.57834>.

- Hajiesmaeili, Zahra Sedighin - Mohammadreza. "Investigating the Hyper Textual Factors of Omission in the Quran and It's Effect on the Interpretive Opinions of Commentator". *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8/5 (2021), 667-681. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v8i5.2679>.
- Ḥalîfetî, Muḥammed. *et-Taḳdîr fî'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm: Dirâse Vasfiyye Tahlîliyye li'l-Mukadderâtî's-Şavtiyye, Mu'cemiyye ve't-Terkîbiyye*. Buleyda/Cezâir: Câmiatu S'ad Dahlab, Külliyyeti el-Adâb ve'l-Ulûmu'l-islâmiyye, Risâletü Doktora, 2010.
- Ḥazmî, Fahd b. Abdullah. *el-Ḳavlu'l-Mubîn Fî Ḳâvâidi't-Tercîh Beyne'l-Müfessirîn*. Suudiyye: el-Mevsûati'l-Ḳur'âniyye, ts.
- Hüveylid, Muḥammed Emin. "el-Ḳarâinu'l-Akliyye ve Devruhâ fî Taḳdîri'l-Mahzûf fi'-Naşşî'l-Ḳur'ânî". *el-Eşer* 9 (2010), 1-7.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'dî Envâ'i'l-Mecâz*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muḥammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muḥammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbi. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Ḥâlîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995.
- İbn Ebî Ḥatîm, Ebû Muḥammed Abdurrahman b. Muḥammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-Azîm*. thk. Esad Muḥammed et-Tayyib. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1998.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Aḥmed b. Faris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu meḳâyisi'l-luḡa*. thk. Muḥammed ʿAbdüsselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf. *Muḡni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*. thk. Muḥammed Ali Ḥamdullah Mâzin el-Mubârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muḥammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-Arabî, 2001.
- Ḳâdî Abdulcebbâr, Aḥmed el-Esed Ebâdî. *el-Uşûlü'l-ḥamse*. thk. Fayşal Bedîr ʿAvn. Kuveyt: Câmiatu Kuveyt, 1998.
- Karacelil, Süleyman. "Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Ömer Kara vd. 121-142. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010.
- Ḳâsimî, Cemâleddin. *Meḥâsinü't-te'vîl*. thk. Muḥammed Bâşil ʿUyûnu's-Şûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- Kaya, Aykut. *Tefsir Yorumlama Yöntemleri (Tahlîlî/Analitik-İcmâlî/Özsel-Mukâren/Karşılaştırmalı-Mevzûî/Konulu)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-Muşṭalaḥât ve'l-Fürûḳu'l-Luḡaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muḥammed Mışrî. Beyrut: er-Risâle, 1998.
- Kırca, Celal. "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı". *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 52-61.
- Kiyâ el-Herrâsî, Alî b. Muḥammed b. Alî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. ʿİzze Abdu ʿAtiyye Musa Muḥammed Alî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1984.
- Ḳurtubî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Berduni-İbrahim İtfıyyîş. 20 Cilt. Ḳahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mışriyye, 1964.

- Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed b. Manşûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basallûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmağsud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Muhammed, Abdurrahman es-Seyyid es-Sâlim. "Eşeru Esbâbu'n-Nüzûl fî Takdîri'l-Mahzûf". *Mecelle ed-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti* 46/5 (2022), 2625-2638. 10.21608/dram.2022.278130
- Narol, Süleyman. *Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Maḥmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâikü't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1998.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 313-426. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Ravzan, Maḥmud b. Abdulcelil. "Takdîri'l-İstifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Tibyân lid-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye* 25 (2017), 275-378. 10.12816/0044707.
- Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahrreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Râzî, Fahrreddin. *İşmetü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1986.
- Sa'dî, Ebu Abdurrahman b Nâşir b Abdullah b Naşir. *Teyisrû'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*. thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhik. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrû'l-Ḳur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim-Güneym b. Abbâs. Suudiyye: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerîm". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014), 632-651. <https://doi.org/https://doi.org/10.15869/itobiad.50183>.
- Şahin, Barış. *Tefsir Literatürü Çerçevesinde Peygamberlerin İsmeti -Dâl, Vizir Kelimeleri ve Na'ce Meselesi Bağlamında-*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şeltût, Maḥmûd. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Kerîm el-eczâû'l-aşeretü'l-ulâ*. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1966.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî. *Fethül-ḳadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ṭabersî, Ebû Alî. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtaḍâ, 2006.
- Ṭehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tekin, Abdulkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 213-260. <https://doi.org/10.18498/amaufid.405306>.
- Temizer, Aydın. *Kur'an Tefsirinde Karine*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Ṭûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1965.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muḥammed el-Bucâvî. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâh Neşriyat, ts.
- Uzun, Nihat. "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/2 (2020), 187-224.
<https://doi.org/10.31121/tader.741874>.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Aḥmed b. Muḥammed en-Nisâburi. *el-Basîṭ fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Lecnetun 'İlmiyyetun min Câmî'ati el-İmâm Muḥammed b. Suûd. 25 Cilt. Suudiyye: 'İmâdatu'l-Baḥsi'l-İlmî, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Aḥmed b. Muḥammed en-Nisâburi. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-‘Azîz*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Dâru'l-Ḳalem, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Aḥmed b. Muḥammed en-Nisâburi. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. İsmâ b. Abdulmuḥsin el-Ḥumeydân. Demâm: Dâru'l-İşlâh, 1992.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḥşerî, Ebü'l-Ḳâsım Cârullah Maḥmûd b. Ömer b. Muḥammed. *el-Keşşâf an haḳâiki't-tenzîl ve Uyûni'l-eḳâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muḥammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1957.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

On the Silence of the Individual: An Ethical and Political Dialogue Between Ibn Bājjah's Solitary Sage and Arendt's Non-Acting Subject

Bahar Koca^{1,a,*}

¹ Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy Ankara/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2025

Accepted: 07/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study offers a comparative philosophical analysis of two distinct intellectual figures to question the ethical meaning of silence: Ibn Bājjah's mutawaḥḥid (solitary sage) and Hannah Arendt's concept of the "non-acting subject". While both thinkers problematize the individual's withdrawal from the political sphere, they conceptualize this withdrawal in different epistemological and ethical contexts. Ibn Bājjah, who wrote during the period of political and social disintegration in al-Andalusia, considers solitude in Tadbīr al-Mutawaḥḥid as a necessary condition for achieving philosophical and moral perfection. In his thought, a solitary life is based on istiklāl al-ʿaql (rational self-sufficiency) and is considered a process of purification of the soul and attainment of true knowledge. In this context, silence is a conscious self-construction that enables metaphysical elevation as an existential orientation and form of knowing. Hannah Arendt, however, considers silence a much more problematic ethical and political stance in the context of the modern age, marked by totalitarianism and mass destruction. In her works *The Human Condition* and *Eichmann in Jerusalem on the Banality of Evil*, the weakness of public action, the disappearance of political discourse, and the rise of thoughtlessness form the basis of Arendt's critical analysis. Arendt's "non-acting subject" is a figure who, passive and incapable of considering the perspective of others, unwittingly becomes the agent of moral evil. In this sense, silence, for Arendt, is not perceived as ethical depth but rather as a paralysis of responsibility and the capacity for judgment. This article questions the viability of silence as a form of ethical resistance and discusses these two approaches within a conceptual comparison. Methodologically, the study brings together Ibn Bājjah's ethical understanding, grounded in the tradition of classical Islamic philosophy, and Arendt's modern political thought on a dialogic plane. The differences between the meanings attributed to silence by these two thinkers are also revealing in terms of understanding the tension between rational and ethical development and public political responsibility. For Ibn Bājjah, silence is valued as the possibility of authentic subjectivity and philosophical contemplation; for Arendt, silence/inaction represents the individual's withdrawal from ethical and political responsibility along with the collapse of the public sphere. However, rather than producing a binary opposition, this opposition opens up a space that enables rethinking the meaning of withdrawal in moments of political and moral rupture. Within this framework, the following question arises: Can silence, nourished by reflection and conscious withdrawal, still be an ethical position capable of resistance? Or does meaningful resistance no longer come from solitude, but from visibility and the courage to take the public floor? Ultimately, this study argues that the ethical status of silence is not fixed but contextual, intentional, and variable depending on philosophical orientation.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Bājjah, Tadbīr al-Mutawaḥḥid, Hannah Arendt, Solitary sage, Non-acting subject.

Bireyin Sessizliği Üzerine: İbn Bâcce'nin Yalnız Bilgesi ile Hannah Arendt'in Eylemsiz Öznesi Arasında Etik-Politik Bir Diyalog

Süreç

Geliş: 16/07/2025

Kabul: 07/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, sessizliğin etik anlamını sorgulamak amacıyla, iki farklı entelektüel şahsiyet üzerinden karşılaştırmalı bir felsefi inceleme sunmaktadır: İbn Bâcce'nin mütevaḥḥidi (yalnız bilgesi) ve Hannah Arendt'in "eylemsiz özne" kavramı. Her iki düşünür de bireyin siyasal alandan çekilişini problemleştirirken, bu geri çekilişi epistemolojik ve etik bağlamlarda farklı biçimlerde kavramsallaştırmaktadır. Endülüs'ün siyasal ve toplumsal çözülüş süreci içinde eser veren İbn Bâcce, Tedbîru'l-Mütevaḥḥid'de yalnızlığı, felsefi ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın zorunlu bir koşulu olarak ele alır. Onun düşüncesinde yalnız yaşam, istiklâl el-‘aql (aklın bağımsızlığı)'a dayanır ve ruhun arınması ile hakiki bilgiye ulaşma süreci olarak değerlendirilir. Bu bağlamda sessizlik/sükût, bir varoluşsal yönelim ve bilme biçimi olarak metafizik yükselişi mümkün kılan bilinçli bir kendilik inşasıdır. Hannah Arendt ise, totalitarizmin ve kitlesel yıkımın damgasını vurduğu modern çağın bağlamında, sessizliği çok daha sorunlu bir etik ve siyasal duruş olarak değerlendirir. İnsanlık Durumu ve Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te başlıklı eserlerinde, kamusal eylemin zayıflığı, siyasal söylemin yok oluşu ve düşüncesizliğin yükselişi, Arendt'in eleştirel çözümlemesinin temelini oluşturur. Arendt'in "eylemsiz öznesi", pasif ve başkalarının perspektifinden düşünme yetisinden yoksun olduğu için, farkında olmadan ahlâkî kötülüğün aracı hâline gelen bir figürdür. Bu anlamda sessizlik, Arendt açısından etik bir derinlik gibi görülmez, sorumluluk ve muhakeme kapasitesinin felce uğramasıdır. Bu makale, sessizliğin etik bir direniş biçimi olarak düşünülebilirliğini sorgulamakta ve söz konusu iki yaklaşımı kavramsal bir karşılaştırma çerçevesinde tartışmaktadır. Yöntemsel olarak çalışma, İbn Bâcce'nin klasik İslâm felsefesi geleneğinde temellendirdiği etik anlayış ile Arendt'in modern siyaset düşüncesini diyalogik bir düzlemde buluşturur. İki düşünürün sessizliğe yüklediği anlamlar arasındaki farklılıklar, aynı zamanda akli, etik gelişim ile kamusal siyasal sorumluluk arasındaki gerilimi anlamak bakımından da açıklayıcıdır. İbn Bâcce için sessizlik, özgün öznellik ve felsefi tefekkürün imkânı olarak değer kazanırken; Arendt açısından sessizlik/eylemsizlik, kamusal alanın çöküşüyle birlikte bireyin etik ve siyasal sorumluluktan çekilmesini temsil eder. Ancak bu karşıtlık, ikili bir zıtlık üretmekten ziyade, siyasal ve ahlâkî kırılma anlarında geri çekilmenin anlamı üzerine yeniden düşünmeyi mümkün kılan bir alan açar. Bu çerçevede şu soru gündeme gelir: Derin düşünce ve bilinçli çekilmeden beslenen sessizlik, hâlen direnç imkânı taşıyan bir etik konum olabilir mi; yoksa anlamlı direniş artık yalnızlıktan değil, görünürlük ve kamusal söz alma cesaretinden mi geçmektedir? Son kertede bu çalışma, sessizliğin etik statüsünün sabit değil, bağlamsal, niyet merkezli ve felsefi yönelime bağlı olarak değişken olduğunu ileri sürer.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Bâcce, Tedbîru'l-Mütevaḥḥid, Hannah Arendt, Yalnız bilge, Eylemsiz özne.

a



baharozdemir06@gmail.com



0000-0001-5020-4659

Citation / Atıf: Koca, Bahar. "Bireyin Sessizliği Üzerine: İbn Bâcce'nin Yalnız Bilgesi ile Hannah Arendt'in Eylemsiz Öznesi Arasında Etik-Politik Bir Diyalog". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 228-242. <https://doi.org/10.18505/cuid.1743638>

Giriş

Bu çalışma, İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de tasvir ettiği “yalnız bilge” ile Hannah Arendt'in modern politik düşüncede teşhis ettiği “eylemsiz özne”yi, ilk bakışta benzer görünen iki çekilme biçimi üzerinden karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Ancak bu benzerlik, iki figürü aynı kavramsal çerçevede ele almayı mümkün kılmaz. Nitekim İbn Bâcce'nin mütevaḥḥidine atfedilen “Sessizlik” ile Arendt'in eylemsiz öznesinde görülen “sessizlik” niteliksel olarak ayrışır. Sessizlik İbn Bâcce'de, konuşabilecek durumda olan bir bilgenin bilinçli ve düşünsel bir tercihini ifade eder; düşüncenin derinliğiyle ilişkili faal bir akli gelişimi imler. Arendt'in öznesinde gördüğü sessizlik ise, düşünme, yargılama ve eyleme geçme yetilerinin körelmesine bağlı düşüncesizlikten doğan bir boşluk halidir. Dolayısıyla her iki çekilme hâli arasında, failin niteliğini belirleyen temel bir fark bulunmaktadır. İbn Bâcce, erdemli düzenin yokluğuyla tanımlanan erdemsiz toplum bağlamında bireyin geri çekilişini zorunluluk temelli bir praksis olarak yorumlar. Mütevaḥḥidin yalnızlığı, aklî istikrar ve hikmetin korunması için gerekli bir kendini hazırlama süreci olarak kavramsallaştırılır. Bu hazırlık, siyasal düzeni doğrudan kurma iddiası taşımaz; fakat bireyin rasyonel yetkinliği üzerinden dolaylı bir toplumsal ıslah imkânı öngörür. Bu çerçevede mütevaḥḥid, siyasal meşruiyetin temelini bireyin akli ve ahlaki gelişiminde arayan bir tutumun temsilcisidir.

Arendt'teki çekilme ise, zorunluluktan ziyade toplumda düşünme ve eylem arasındaki ilişkinin çözülmesine bağlı bir faillik kaybı olarak değerlendirilir. *İnsanlık Durumu* ve *Kötülüğün Sıradanlığı* eserlerinde Arendt, kamusal alanın düşüncesizlikle malûl edilgin öznelerle bırakılmasını modern siyasal krizlerin gerekçelerinden biri olarak ele alır. Bu nedenle Arendt'te sessizlik, düşüncenin yoğunlaşması değil, düşünce ve eylem arasındaki bağın kopmasıyla oluşan bir etik zaafı ifade eder. Bu araştırmanın temel problemi, sessizlik/sükût kavramının felsefî ve etik anlamının, iki farklı düşünürün siyasal-toplumsal bağlamlarında nasıl kökten ayrıştığını ortaya koymaktır. Çalışma, İbn Bâcce'nin istiklâl al-‘aql temelli bilinçli geri çekilişini ve Arendt'in eylemsiz öznesini karşılaştırarak, sessizliğin hangi durumlarda bir yetkinleşme imkânı, hangi durumlarda ise siyasal sorumluluğun askıya alınması anlamına geldiğini soruşturur. Buna göre İbn Bâcce'nin zorunlu ve rasyonel inzivası ile Arendt'in düşüncesiz öznesinin pasif geri çekilişi, sessizliğin her durumda aynı anlamı taşımadığını; aksine bağlama göre direniş, hazırlık, kayıtsızlık veya ahlaki yetersizlik gibi farklı karşılıklar üretebildiğini göstermektedir.

Bu nedenle çalışma, karşılaştırmalı bir felsefî okuma yöntemi benimseyerek, iki düşünürün sessizlik, eylem-eylemsizlik ve sorumluluk kavramlarını incelemekte ve bireyin siyasal etik içindeki konumunu yeniden düşünmeye elverişli özgül bir analitik çerçeve sunduğunu ileri sürmektedir.

1. İbn Bâcce: Filozofun Yalnızlığı, Gerekçesi ve İşlevi

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi, Endülüs İslam dünyasında siyasal çözülmenin ve toplumsal yozlaşmanın zuhur ettiği tarihsel bağlama tekabül etmektedir. 12. yüzyıl Endülüs'ü, emirlikler arası rekabet ve ittifak krizlerinden yönetici elit içindeki hizipleşmeye, idarî bozulmaya, toplumsal birlikteliğin zayıflamasından ulema-siyaset ilişkilerindeki gerilimlere kadar uzanan bir iç çözülme süreciyle karşı karşıya kalmıştır. Bu koşullar altında kamusal alanın epistemik dayanakları aşınmış

ve hakikat bilgisinin toplumsal düzeyde dile gelme imkânı büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.¹ İbn Bâcce'ye göre toplumsal yapının çürümüşlüğü, filozofu ahlâkî ve entelektüel olarak yalnızlığa iten temel nedendir; ancak bu yalnızlık, bilinçli bir tercih ve yapıcı bir konumlanmadır. Toplumun hakikatten ve hikmetten uzaklaşması, hakiki filozofun topluma uyum sağlamasının yerine ondan ayrılarak kendi aklî yetkinliğini inşa etmesini gerekli kılar. Bu bağlamda “mütevahhid”, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde dikkate değer bir mahiyet arz eder. Aklî faaliyeti ve bireysel düzeni esas alan bu yaklaşım, İbn Bâcce tarafından kamusal yozlaşmaya karşı geliştirilen varoluşsal ve epistemolojik bir direniş biçimidir. Çünkü ona göre, hikmete ulaşmak isteyen kişi, ancak akli ve ahlaki yetilerini geliştirerek, nefsiyle barış içinde hakikate ulaşabilir. Bu da erdemsiz toplumsal normlarla uzlaşmak yerine, onlara karşı felsefî bir mesafe koymayı gerektirir. Bu anlamda İbn Bâcce'nin yalnız filozofu hem bir epistemolojik özne hem de bir siyasal aktör olarak belirir. Toplumun çözülmesiyle birlikte kamusal alanın taşıyıcısı olmaktan çıkan hakikat, bu yeni yalnızlıkta daha saf bir biçimde aranabilir hâle gelir.²

İbn Bâcce'nin felsefesinde “tedbîr” kavramı, bireyin kendi eylemlerini ereksel bir bütünlük içinde tertiplemesi anlamına gelir. *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde bu kavram hem bireysel yönetim hem de bireyin akıl yoluyla kendi varoluşunu gerçekleştirmesi anlamında kullanılır. Bu yönüyle *tedbîr*, bireyin kendine yönelik bir eylemde bulunarak, dışsal otoritelerden bağımsız bir şekilde yaşamsal ve düşünsel bir düzen kurmasını ifade eder.³ Bu düzen, siyasal meşruiyetin de kaynağı olan öz-otoriteyi mümkün kılar. İbn Bâcce'nin felsefesinde öz-otorite (*tedbîru'n-nefs*), bireyin kendi nefesine yönelerek onu aklın yönetiminde yetkinleştirmesiyle kazanılır. Akıl, burada bireyin kendi varlığını biçimlendirdiği bir ilkedir. *Kitâbu'n-Nefs*'te nefsin yetkinleşmesi süreci, akıl ile olan ittisâl potansiyeli üzerinden tanımlanır. Bu ittisâl, bireyi etik bir fail olarak hakikatin bilgisine erişmiş bir varlık hâline getirir.⁴ Ittisâl, aklın hakikatin kaynağıyla kurduğu ontik bağa işaret ederken; öz-otorite, bu bağ sayesinde yetkinleşen aklın nefsi düzenleme ve eylemi yönlendirme imkânını ifade eder. Başka bir ifadeyle öz-otorite, ittisâlin etik ve siyasî düzlemdeki görünümüdür ve bireyin akli, ahlaki gelişiminin toplumsal düzene yansımaları mümkün kılar. Bu bakımdan yalnız filozof, siyasal otoritenin çürüdüğü toplumda hakikati temsil etme yetisine sahip yegâne öznedir. Yalnız filozof, *nevâbit* olarak adlandırılan ve toplumla uyumsuzluk içinde görülen, ancak hakikatin bilgisini taşıyan bireyler arasındadır.⁵ Bu bireyler, tıpkı ekinler arasında

¹ Amira K. Bennison, “Kozmopolit Yayılma ve Yönetimin Alt Birimlere Ayrılması”, *İslam Tarihi: Yeni Bir Yorum*, haz. Armando Salvatore, Muhammad Mahmoud ve Megan B. Reeves, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022), 220; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 234-255.

² Mustafa Yıldız, “İbn Bâcce: Siyasetin Bireyselleşmesi”, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefî Bir Sorun Olarak Siyaset*, ed. Lokman Çilingir, Mustafa Yıldız ve Hasan Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 112-126.

³ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid - Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 21; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, thk. Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayyâd (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübnânî, 1994), 7-8.

⁴ İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs: Bireysel Özün Keşfi*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve Bayram Tamtürk (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 72-74.

⁵ Ramazan Turan ve Sümeyra Turan, “Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* Kavramı ile F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022): 182.

kendiliğinden çıkan ama özü sağlam olan otlar gibi, sistemin dışında fakat hakikatin içinde konumlanırlar.⁶

İbn Bâcce'de filozofun sessizliği, aklî faaliyetin derinleştiği bir bilgelik rejimidir.⁷ Bu sessizlik, negatif bir izloasyon ya da edilgin bir geri çekilmeden ziyade yozlaşmış idareci ve yapılarla tartışmayı anlamsız bulmaktan doğar. Hakikat bilgisine sahip bireyin görevi, bu bilgiyi toplumla doğrudan paylaşmak yerine kendi varlığında taşımak ve korumaktır. Uygun zemin ve şartlar sağlandığında kendisi ve bilgisi açığa çıkar. Sessizlik burada bir anlamda bilginin yozlaşmadan korunması için geliştirilen bir mesafe alma biçimidir. Mütevaḥḥid, kamusal alanda görünür olmayan ama akli düzeni sayesinde hakikat bilgisini taşıyan bir figürdür. Bu figür, kendini kurtarmaya çalışan bir münzevî değildir, erdemsiz siyasal düzene rağmen varlığını sürdüren felsefî yaşamın teminatıdır. Bu nedenle yalnızlık, toplumun dışında kalmaktan veya bir dışlanmadan çok, hakikatle kurulan ilişkinin korunmasına yönelik bilinçli bir adımdır. Akli ve ahlaki gelişim, kamusal düzenin bozulduğu bir dünyada varlık sebebidir.⁸

İbn Bâcce'nin düşüncesinde, birey-toplum, etik-siyaset ve iç düzen-dış otorite ilişkileri arasında karşıtlık söz konusu edilmez, birbirini karşılıklı olarak kuran ve tamamlayan, bir bütünlük içinde değerlendirilir. Birey kendini ne ölçüde hakikat bilgisine göre yönetebiliyorsa, toplum da o ölçüde adil ve rasyonel bir düzene kavuşabilir. Siyasal yapının iyileşmesi, bireyin aklî ve ahlaki anlamda yetkinleşmesine bağlıdır. Toplumla kurulan ilişki askıya alınır; bilge kişi, düşünce ve sezgiyle hakikati araştırmaya yönelir. Bu durum bazı yorumcular tarafından siyasal edilgenlik olarak görülse de İbn Bâcce için bu, yozlaşmış kamusal düzene karşı bir direnişi temsil eden düşünsel tecrüttür.⁹

2. Hannah Arendt: Eylem ve Düşünme İlişkisi

Hannah Arendt, siyaset anlayışını, insan varoluşunun temel koşullarından biri olarak gördüğü *vita activa* kavramı üzerine inşa eder. Ona göre, insan olarak özgür olmanın yolu, başkalarıyla birlikte düşünüp eyleyebileceğimiz bir kamusal alanda görünür olmakla mümkündür. Arendt'in siyaset anlayışı, iktidar ilişkilerinin ya da yöneten-yönetilen ikiliğinin ötesinde, çokluk, farklılık ve kamusallık ilkeleri üzerine kuruludur.¹⁰ Emek, biyolojik yaşamın döngüsel ihtiyaçlarını karşılama sürecidir ve doğaya bağlıdır; iş, kalıcı bir insan yapısı ortaya koyan üretici etkinliktir; eylem ise özgürlüğün ve insaniliğin gerçekleştiği, başkalarıyla birlikte var olunan sahnedir.¹¹ Arendt, bu üç etkinlikten en yücesi olarak eylemi görür.¹² Çünkü eylem, başkalarının varlığına duyulan ihtiyaçla anlam kazanır; insan, kamusal alanda yalnızca eylemle var olabilir. Eylem, doğrudan başkalarıyla

⁶ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevaḥḥid*, 32.

⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 257.

⁸ Makram Abbès, Olivier Mongin ve Xenophon Tenezakis, "L'art de gouverner en Islam", *Esprit* 8 (août/septembre 2014): 164.

⁹ Makram Abbès, "Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace", *Studia Islamica* 100/101 (2005): 118.

¹⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2026), 36-38.

¹¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 42.

¹² Arendt, *İnsanlık Durumu*, 131.

ilişkiye geçtiğimiz, söz söyleyip görünür olduğumuz anda başlar. Bu, bireyin kimliğinin kamusal alanda görünür ve duyulur hale gelmesi demektir.

Arendt özgürlüğü de eylem bağlamında ele alır. Ona göre özgürlük, eylem kapasitesidir ve insan ancak başkalarıyla birlikte konuşarak, düşünerek ve eyleyerek özgürleşebilir. Bu özgürlük, verili seçenekler arasında bir tercihten ziyade, yeni bir başlangıç yapabilme gücüdür. Bu nedenle, özgürlük ve siyaset birbirinden ayrılamaz: “Özgür olmak, eyleyebilmektir”.¹³ Ancak Arendt’e göre, toplumsal olanın kamusal alanı işgal etmesiyle birlikte, bireylerin görünürlüğü kaybolmuş, eylem yerini davranışa bırakmıştır. Kitle toplumu, farklılığı yok ederek bireyleri birbirine benzer hale getirmiştir. Artık insanlar aynı şekilde tüketmekte, aynı tepkileri vermekte, düşünmeden yaşamaktadırlar.¹⁴ Siyaset kuramcılarına göre Arendt’in düşüncesi, bireyin özgürlüğünü esas alarak başkalarıyla/diğer bireylerle ortak bir dünya kurma sorumluluğunu kapsar. Arendt için özgürlük “karar verme yetisi” ile “bir dünya inşa etme cesareti”dir.¹⁵ Bu çerçevede Arendt, siyaseti düşünme, görünürlük ve eylem arasındaki ilişkiyi inşa eden bir tür ahlâkî mimarlık olarak kavrar; bu üç durumun yokluğunda siyaset değil, yönetim ortaya çıkar. Eichmann gibi figürler ise, bu mimarının çöktüğü noktada ortaya çıkarlar ve düşüncesizliğin mümkün kıldığı birer ‘etik yıkım faileri’dir.”¹⁶

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları ve Kötülüğün Sıradanlığı* eserlerinde totalitarizmin kökenlerini, düşüncesizliğe ve sıradanlaşmış itaate bağlar. Ona göre totaliter rejimlerin temel özelliği, bireyleri biricikliklerinden koparıp onların düşünme ve eyleme imkânlarını/kapasitelerini ellerinden almalarıdır. Adolf Eichmann örneğinde görüldüğü gibi, bir birey düşünmeyi reddettiğinde, en sıradan insan bile radikal kötülüğün faili haline gelebilir. Arendt’e göre Eichmann’ın işlediği suç, esasen ‘düşünmemekten’ kaynaklanır; kötülük çoğu zaman bilinçli bir kötülük iradesini teşkil etmez düşünme kapasitesinin askıya alınmasından, sorgulamayan kanaatkârlıktan ve otomatizm düzeyine inmiş itaatten doğar.¹⁷ Modern toplumda insanlar artık tekil kanaatlerini dile getirmek yerine, başkalarının onlar adına düşündüğü total sistemlere bağlanırlar. Bu durum, bireyin politik özne olma niteliğini yok eder ve bu nedenle Arendt, totalitarizmi siyasal bir rejimin yanında insanın düşünme ve eyleme kapasitesini ortadan kaldıran bir varlık biçimi olarak tanımlar.¹⁸

Arendt, ideal siyaset alanı olarak Antik Yunan’daki polis yapısına işaret eder. Polis, insanların eşitler olarak bir araya gelip söz ve ikna yoluyla karar aldıkları, görünürlük ve farkındalığın gerçekleştiği bir uzamdır.¹⁹ Oysa modern toplumda kamusal alan özel çıkarlarla işgal edilmiş; bireyler eşitliğe değil, benzerliğe indirgenmiş, konuşma ve eylem yerini tüketime bırakmıştır. Bu bağlamda Arendt, toplumda özgürlüğün ve ölümsüzlüğün kaybından söz eder. Kamusal alanda eyleyerek ve konuşarak var olan insan, başkalarının hafızasında yaşayarak ölümsüzleşebilir. Fakat modern çağda toplumsallık hem varlığı hem de ölümsüzlüğü silikleştirmiştir.

¹³ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 195.

¹⁴ Zafer Yılmaz, *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* (Ankara: MEB Yayınları, 2009), 132-133.

¹⁵ Patchen Markell, “Arendt’s Work: On the Architecture of the Public World”, *College Literature* 38/1 (2011), 32.

¹⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 195-198.

¹⁷ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2022).

¹⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3-Totalitarizm*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

¹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 65.

Arendt, şiddeti siyaset alanının dışına yerleştirir. Ona göre şiddet, ancak siyaset öncesi bir araç olabilir; ikna ve sözün geçerli olduğu bir kamusal alanda şiddetin yeri yoktur. Bu anlamda, şiddetin siyasallaşması, gerçek siyasetin ölümü anlamına gelir. Modern devletlerde meşru iktidarın çözülmesi, şiddeti araçsallıktan çıkarıp olağan bir siyasal pratik haline getirmiştir.²⁰ Arendt'e göre iktidar çoklukla, şiddet ise tek tipleşmeyle ilgilidir. İktidar birlikte eylemekten doğar, şiddet ise suskunluktur. Totaliter rejimler bu suskunluğu kitleselleştirerek insanlar üzerinde mutlak hâkimiyet kurarlar. Böylece insanlar düşünmeyi olduğu kadar var olmayı da yitirirler.²¹

Arendt'e göre siyaset, insanın başkalarıyla birlikte yaşama biçimidir. Bu birlikteliğin mekânı, onun deyişiyle *görünüş alanı* olan kamusal alandır.²² Arendt'in siyaset düşüncesi, Antik Yunan'ın *polis* ve *oikos* ayırımına dayanır.²³ Ona göre, kamusal alan görünürlüğün ve ölümsüzlüğün mekânıdır; birey burada kimliğini eylem ve söz yoluyla açığa çıkarır. Özel alan ise zorunlulukların (beslenme, barınma, üreme) hüküm sürdüğü yaşam alanıdır. Arendt bu ayrımı bir de üçüncü bir düzlemle, yani ahlâkî alanla tamamlar. Ahlâkî alan, bireyin kendisiyle baş başa kaldığı, eylemlerinin doğruluğunu tartıştığı bir düşünce alanıdır. Özellikle bu ayrım, Arendt'in Eichmann analizinde önemlidir: Düşüncesizce emirleri yerine getiren özne, bu ahlâkî alanla ilişkisini yitirmiştir.²⁴ Bu üçlü ayrım, Arendt'in totalitarizm eleştirisinin temelidir. Çünkü totaliter rejimler kamusal alanı bastırır ve bireyin düşünce alanına da saldırır: “İnsanların düşünmesini engellemenin en etkili yolu, onları yalnızlıktan mahrum bırakmak, yani onları sürekli ses bombardımanına maruz bırakmaktır.”²⁵

Arendt, özellikle modern çağda bireyin eylem yetisini yitirdiğini, bürokratikleşme ile birlikte “sıradan kötülük” fikrinin ortaya çıktığını düşünür.²⁶ Ona göre, düşüncesizlik, bireyin ahlâkî muhakemeyi askıya almasına ve sistemin bir dişlisi hâline gelmesine neden olur. Arendt'e göre insanın niteliği *vita activa* (emek, iş ve eylem) üzerinden tanımlanmalıdır. Bu üçlü içinde en yüce olan eylemdir çünkü eylem, bireyin özgünlüğünü başkalarıyla kurduğu ilişki aracılığıyla açığa çıkarır.²⁷ Ancak modern birey, bu eylemsellikten uzaklaşarak anonim bir edilgenlik hâlini almıştır.²⁸ Arendt'in deyişiyle “eylemsiz özne”dir: konuşmayan, görünmeyen, yön vermeyen ama itaat eden. Eichmann, kendi kararlarını sorgulamayan, yalnızca “emirleri yerine getiren” bir figürdür. O düşünmez, çünkü düşündüğünde eylemek zorunda kalacaktır; o yüzden etik sorumluluktan kaçır.²⁹ Eylemsiz özne ne düşünür ne de görünür: kendilik ilişkisi yoktur, kamusal bir eylemi yoktur, başkalarıyla ilişkisinde öznelliğini ortaya koymaz. Bu tür bir özne “varlıksal olarak boş, sistemsel

²⁰ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 14.

²¹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 14-16.

²² Arendt, *İnsanlık Durumu*, 74-75. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Onat, *Kamusal Alan ve Sınırları* (İstanbul: Durak İstanbul, 2013).

²³ Zafer Yılmaz, “Hannah Arendt'in Özgürlük Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2010), 229.

²⁴ Suzanne Duvall Jacobitti, “The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality”, *International Political Science Review* 12/4 (1991): 281-293.

²⁵ Jacobitti, “The Public, the Private, the Moral”, 285.

²⁶ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*.

²⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 36-49.

²⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 219.

²⁹ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 292; Stephen Miller, “A Note on the Banality of Evil”, *The Wilson Quarterly* 22/4 (1998), 54-59.

olarak doludur” bürokrasinin idealleştirilmiş çarkıdır.³⁰ Kamusal dünyanın mimarisi” olarak tanımladığı siyaset alanı da bu öznenin eksikliğiyle çökmeye başlar. Kamusal alan ancak eylemle ve çoğullukla inşa edilebilir. Eylemsiz özne, bu mimariyi tehdit eden sessizliktir; onun sustuğu yerde anlamlı başlangıçlar da kaybolur.³¹

Arendt’in düşüncesine göre, bir toplumda herkes konuşuyor gibi görünüyorsa ama kimse sorumluluk almıyorsa, burada eylem değil sadece tekrar vardır. Modern bireyin “aktif görünüp edilgin kalması” tam da bu nedenle Arendt için etik ve siyasal bir krizdir. Arendt, Eichmann’ın ağzından çıkan şu sözleri aktarır: “Benim düşünme alışkanlığım yoktu; esasen düşünmemiştim.” Bu ifade, kötülüğün teknikleştiği bir dünyada ahlaki yargının yerini mekanik itaate bıraktığının işaretidir.³² Düşünmek, eylem öncesi etik bir duruş belirleme durumudur. Düşünmeyen insan, kendi yerini bilmez, sorumluluk üstlenmez ve nihayetinde kötülüğe hizmet eder. Bu bağlamda, Arendt’in Eichmann portresi ile İbn Bâcce’nin “mütevaḥḥid” figürü arasında bir zıtlık ortaya çıkar. Mütevaḥḥid, düşünerek toplumdan geri çekilir; Eichmann ise düşünmeksizin toplumun işleyişine katılır. İlki etik sorumluluğu içe çekilerek geliştirir; diğeri etik sorumluluğu bütünüyle askıya alır.

Arendt’e göre toplumda konuşma çokluğu sorumluluğun yerini aldığı anda, eylem yalnızca tekrara indirgenir ve özgürlüğün içi boşalır. Eichmann’ın “düşünme alışkanlığım yoktu” sözü, Arendt’in *banal kötülük* kavramını temellendirir: kötülük çoğu zaman kasıtlı bir iradedden gelmez düşünme yetisinin askıya alınmasından doğar.³³ Arendt’in ifadesiyle Eichmann’ın temel özelliği “otantik bir düşünememe” hâlidir; bu durum ahlaki yargıyı mekanik itaate dönüştüren etik felç biçimidir.³⁴ Düşünmeyen kişi ne kendi yerini belirler ne de sorumluluk üstlenebilir. Bu nedenle Eichmann’ın düşüncesiz uyumluluğu ile İbn Bâcce’nin bilinçli sükût içindeki mütevaḥḥidi arasında keskin bir karşıtlık vardır: ilki etik sorumluluğu askıya alırken, diğeri onu geliştirir.

Arendt’in felsefesinde eylem (action), düşünceyle başlayan, etik sorumlulukla şekillenen ve kamusal alanda görünürlük kazanan bir süreçtir. Arendt’e göre gerçek anlamda eylem, öznenin dünyada anlam yaratma ve kendini başkaları aracılığıyla ortaya koyma yetisidir bu anlayış, özellikle *Zihnin Yaşamı* adlı eserinde detaylandırdığı şekilde-düşünme (thinking), irade (willing) ve yargı (judging)- daha iyi anlaşılır.³⁵ Arendt’e göre, bu üçlü yapı zihinsel bir faaliyet dizisi ve ayrıca siyasal öznenin ve etik sorumluluğun temelidir. Özellikle düşünme, Arendt için insanın kendisiyle baş başa kaldığı, neyin doğru, neyin yanlış olduğu üzerine kafa yorduğu “sessiz bir diyalog”dur. Bu iç konuşma, bireyin kendi eylemlerine dair hesap verebilirlik geliştirmesini sağlar. Arendt, burada düşünmeyi ahlâkî kararların önkoşulu olarak görür. Düşünmeyen birey, emirleri sorgulamadan yerine getiren bir araç hâline gelir ve böylece sıradanlık içinde büyük kötülüklerin faili olabilir.

³⁰ Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 99.

³¹ Markell, “Arendt’s Work”, 28.

³² H. Haluk Erdem, “Hannah Arendt’in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2010): 4–19.

³³ Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research* 38/3 (1971), 417–419.

³⁴ Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, 417–418.

³⁵ Joseph Betz, “An Introduction to the Thought of Hannah Arendt”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28/3 (1992): 382.

Yani düşünme ve eylem arasındaki kopukluk hem bireysel hem de toplumsal düzeyde de bir çözülmeye yol açabileceğini gösterir.³⁶

Bu nedenle düşüncesiz eylem (Eichmann örneğinde olduğu gibi) etik sorumluluğu ortadan kaldırır; aynı şekilde, eylemsiz düşünce de dünyayı dönüştürmekten yoksundur. Arendt, bu iki yeti arasında kurulacak bir “hassas denge”yi siyasetin özü olarak görür.³⁷ Arendt’e göre, insan her doğumla birlikte yeni bir başlangıcın taşıyıcısıdır.³⁸ Fakat *İnsanlık Durumu*’nda ifade ettiği üzere: “İnsan dünyaya yalnız gelmez; bu dünya, başkalarının da olduğu ve birlikte sürdürülebilir bir mekân olmalıdır.”³⁹ Kamusal alan bu bağlamda anlam yönünden de inşa edilmesi gereken bir zemindir. Arendt’in *görünüş alanı* olarak tanımladığı bu alanda, birey hem başkaları tarafından görünür hâle gelir hem de kendini tanıma olanağı bulur. Bu görünürlük, öznenin etik sorumluluk almasını ve “kim olduğunu” söylemesini mümkün kılar. Ancak bu mimari kırılgandır; yalnızlık, düşüncesizlik ve şiddet bu yapıyı çökertir.⁴⁰

Netice itibarıyla Arendt’e göre, bireyin başkalarıyla birlikte “ortak bir dünya” kurma, bu dünyada yer edinme ve bu yeri düşünce yoluyla muhafaza etme sorumluluğu olan siyasal alan, özgürlük ve eylemin, aynı zamanda düşünme ve yargılama yetilerinin iç içe geçtiği etik bir sahadır. Banal kötülük kavramında açıkladığı üzere kötülük düşünme ediminin askıya alınmasının ürünüdür ve bilinçli bir niyetten değil; uyumluluk, otomatik itaat ve kanaatkâr düşüncesizlikten beslenir. Tekrar belirtmek gerekirse Eichmann da ideolojik bir canavardan çok, emirleri uygulayan, “ne yaptığını düşünmeyen” bir figürdür. Arendt’in amacı Eichmann’ı aklamak olduğu söylenemez fakat “modern kötülüğün nasıl bu kadar sıradanlaşabildiğine işaret eder.”⁴¹ Bu sıradanlık, bireyin kendisiyle akli bir diyalog kurmaması, yani “kendini düşünce yoluyla sınamaması” nedeniyle ortaya çıkar. Arendt’in *Zihnin Yaşamı*’nda söylediği gibi: “Kötülüğün sıradanlığı, düşüncesizlik kadar tehlikeli bir şeyin olduğunu bize göstermiştir.”⁴²

3. Kavramsal Diyalog: Yalnız Bilge ile Eylemsiz Özne

Her iki düşünürde siyasal sessizlik diğer anlamıyla eylemsizlik farklı dönemlerin farklı siyasi duruş biçimleridir. Arendt, insan olmanın özünü ‘yeni bir şeyi başlatma’ kudretinde görür ve bu nedenle Batı düşüncesinde düşünmeye verilen birincil önceliği sorgular; eylemi özgürlüğün ve insanî failliğin esası olarak yorumlar. İbn Bâcce’de sessizlik, düşüncenin derinleştiği, aklın kemâle yöneldiği bir içe çekilme hâlidir. Bu sessizlik hali, dış dünyayla olan fiziksel temasın yanında yozlaşmış toplumsal düzenin seslerinin de dışlanması anlamına gelir. Mütevaḥḥid için sessizlik, hikmetin filizlenebileceği verimli bir alan olarak değerlendirilir; aklî tefekkürün ve nefsin ıslahının

³⁶ Jerome Kohn, “Thinking/Acting”, *Social Research* 57/1 (1990): 105–134.

³⁷ Kohn, “Thinking/Acting”, 112.

³⁸ Hasan Acar, “Jürgen Habermas ve Hannah Arendt’in Kamusal Alan Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı Analizi”, *Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi* 3/1 (2022): 43–60.

³⁹ Markell, “Arendt’s Work”, 24–26.

⁴⁰ Markell, “Arendt’s Work”, 28.

⁴¹ Miller, “A Note on the Banality of Evil”, 56–57.

⁴² Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1 (New York: Harcourt, 1978), 192–193.

ön koşuludur.⁴³ Ayrıca uygun şartlara hazırlanma sürecidir. Çünkü İbn Bâcce'ye göre tek tek bireyler yetkinleştikçe toplum bütün olarak iyileşebilir.

İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhîd*'de temellendirdiği üzere birey, nefsinin yönetme kapasitesi ölçüsünde hem siyasal sorumluluk üstlenebilir hem de toplumun ahlaki ve rasyonel düzeyini yükseltir. Siyasal otoritenin meşruiyeti de bu bireysel yetkinlik temelinde anlam kazanır; zira kamusal düzen, bireylerin aklî tertiplerinin kolektif düzeydeki yansımasıdır. Nitekim İbn Bâcce'nin yaklaşımı, bireysel hikmetin siyasal düzene nüfuz etmesiyle hakikate dayalı bir kamusal yapı öngörür.⁴⁴ Bu da gösterir ki bireyin kemâli, kişisel bir kurtuluşun da ötesinde toplumsal istikrarın ve adaletin en sağlam teminatıdır.⁴⁵

Arendt'te eylemsizlik, düşüncesizliğin sonucu olarak ortaya çıkan tehlikeli bir edilgenlik biçimidir. Bürokratik düzenin sıradan insanları nasıl düşünmeden itaat eden birer araca dönüştürdüğünü gözler önüne sererken, sessizliği bir ahlaki çöküş işareti olarak sunar. Arendt'in perspektifinde sessizlik, kamusal sorumluluktan kaçışın ve ahlâkî duyarsızlığın simgesidir. Her iki düşünür de siyasal alandan çekilmenin belli bir tür sessizlik doğurduğu konusunda benzerdir; ancak bu sessizliğin kaynağı ve işlevi farklıdır. İbn Bâcce'de, kötü toplumsal koşullara rağmen ahlâkî yetkinliğe yönelen bilinçli bir içe çekilme biçimi; Arendt'te sessizlik, düşüncenin askıya alınmasıyla ortaya çıkan ve siyasal felaketlere kapı aralayan bir edilgenliktir. İbn Bâcce'de mütevahhîd, toplumsal karmaşadan uzaklaşan ve hakikate ulaşmak için yalnızlığı seçen kişidir. Bu yalnızlık, bireyin toplumla bağını tümüyle koparması anlamına gelmez; tam tersine, toplumun fesada uğramış yapısından korunarak hakikate sadık kalma biçimidir.⁴⁶ Çünkü yalnızlık, bireyin kendi aklî yetkinliğini geliştirmek, felsefî hakikate ulaşmak ve yozlaşmış toplumla temasını sınırlamak amacıyla bilinçli biçimde seçtiği zühdi bir inzivadır. Fakat bu inziva bir kaçış değildir erdemli bir yaşamın ve hikmet arayışında olan filozofun gerekli siyasal koşulları beklemesidir. Çünkü bu süreç sonunda hakikate daha yakın bir varlık hâline gelip siyasal bir düzeni kurmada yetkin hale gelir. Arendt'in eylemsiz öznesi ise modern toplumda çoğulluk deneyiminden dışlanmış, görünürlüğünü yitirmiş ve “dünyasız” kalmıştır; o artık inşa edemez.⁴⁷

Modern çağın bireyi, Arendt'e göre, *vita activadan*, yani etkin yaşamdan uzaklaşarak içe kapanık, melankolik bir varoluşa yönelmiştir. Bu yönelim, bireyin başkalarıyla birlikte eyleme katılma yetisinin zayıflamasıyla ve politik görünürlüğünü kaybetmesiyle sonuçlanır. Melankoli bu durumda aslında bireyin özgürleşme potansiyelini askıya alan, kamusal alandan çekilme hâlidir dolayısıyla politik eylemden feragat anlamına gelir.⁴⁸ *Vita melancholia* kavramıyla ifade edilen bu

⁴³ Abbès, “Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace”, 129.

⁴⁴ Abbès, “Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace”, 131.

⁴⁵ Oliver Leaman, “İbn Bâcce on Society and Philosophy”, çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019): 217–232.

⁴⁶ Meryem Sebtî, “La dimension éthique et politique de la révélation prophétique chez les philosophes”, *Prophétisme et politique dans les religions du Livre*, ed. Cédric Cohen-Skalli ve Geneviève Gobillot (Paris: Éditions du Cerf, 2022), 336; D. M. Dunlop, “İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawahhîd (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1945): 69.

⁴⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 258–263.

⁴⁸ Bergen Coşkun Özüaydın, “Kara Güneş'in Işığında Vita Melancholia'dan Vita Activa'ya: Antigone ve Arendt”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 23–35.

durum eyleme dönüşmeyen düşünce, sessizliğe, görünmezliğe ve edilgenliğe neden olur.⁴⁹ Antigone örneğinde⁵⁰ olduğu gibi, bu melankolik sessizlik ancak konuşarak ve görünürlük kazanarak aşılabılır. Nitekim Hannah Arendt, 19 Temmuz 1947 tarihinde arkadaşı Kurt Blumenfeld'e yazdığı bir mektubunda, "bir çeşit melankoli yaşıyorum ve bununla savaşmanın tek yolu anlamak ve bu konular üzerine düşünmek" diyerek, melankoliyi edilgin bir çöküşten çıkararak düşünceyle dönüştürülebilecek bir yoğunluk olarak tanımlar.⁵¹ Bu ifade, onun melankoliyi anlam üretimiyle aşılabilecek bir bilinç hâli olarak gördüğünü ve düşünceyi siyasal sorumluluğun başlangıç noktası olarak konumlandığını gösterir. Tam da bu noktada Arendt ile İbn Bâcce kesişir: Her ikisinde de içe çekilme, bir kaçış değil; düşünce aracılığıyla dönüştürücü bir seferdir. Her ne kadar İbn Bâcce'de melankoli kavramına doğrudan rastlamasak da onun yalnız bilgesi olan mütevaḥḥidde gördüğümüz içe çekilme, tefekkür ve yoğunlaşma hâli, Arendt'in melankoliyi tanımlarken atfettiği düşünsel mücadeleyle örtüşen bir yapıya sahiptir.

İki düşünürün çizdiği çerçevede ortak olan şey, bireyin kendilik inşasında düşünceye atfettikleri önemdir. Fakat Arendt bunu kamusal alanda görünürlikle, İbn Bâcce ise kendi içine çekilmiş bireysel aklın derinliğiyle ilişkilendirir. Sessizlik ve yalnızlık her iki düşünürde de merkezi temalardır; ancak birinde bunlar içsel bir yetkinlik süreci, diğerinde siyasal bir yıkımın belirtisidir: Hangi yalnızlık bizi yetkinleştirir, hangisi bizi görünmez kılar?

İbn Bâcce düşünceye ontolojik ve ahlâkî bir öncelik atfeder.⁵² Eylem, bu düşünce sürecinin bir sonucu olabilir; ancak özsel olan, bireyin neyi bildiği ve bu bilgiyle kendini nasıl dönüştürdüğüdür. Bilgi, bireyin kemâlini tesis eder; eylem, bu sürecin kaçınılmaz ama ikincil bir izdüşümüdür. Arendt ise düşünceyi eylemden kopuk bir etkinlik olarak değil, eylemin yönünü ve anlamını belirleyen bir nitelik olarak görür. Ona göre, etik olanı mümkün kılan şey, düşünce ve eylem arasındaki sağlıklı ilişkidir. Düşünmeden yapılan eylem, totalitarizme hizmet ederken; eylemsiz düşünce de

⁴⁹ George Edmondson ve Klaus Mladek, *A Politics of Melancholia: From Plato to Arendt* (Princeton: Princeton University Press, 2023).

⁵⁰ Sophokles'in Antigone tragedyasında, Antigone karakteri kardeşi Polyneikes'in cesedini yasağa rağmen gömmek ister ve böylece hem Tanrısal yasa ile insan eliyle konmuş yasa arasında kalır, hem de kamusal eylemin ve kişisel inancın sınırlarını zorlayan biri olarak öne çıkar. Arendt'in perspektifinden bakıldığında Antigone, bir birey olarak etik sorumluluğunu üstlenip bu sorumluluğu kamusal görünürlük aracılığıyla gerçekleştiren, dolayısıyla *vita activa*'nın öznesidir. O, kamusal alanın dışında kalmaya zorlanmış kadın kimliğine rağmen, yasağa karşı çıkışıyla sahneye çıkar ve "konuşur"; sessizliği eyleme dönüştürür. Bu yönüyle Antigone, Arendt'in ifadesiyle "bağışlamaz bir hatıraya sadakat" olarak yaşayan ve bu sadakati eyleme döken biridir. Tam da bu nedenle, Antigone, melankolik sessizliğin kamusal görünürlikle nasıl aşılabileceğini gösteren Arendtçi bir örneğe dönüşür. Onun direnişi, düşüncenin suskunluktan kurtularak etik ve politik bir ifadeye kavuştuğu anı temsil eder. Bu durum, İbn Bâcce'nin mütevaḥḥid tipinden biçimsel olarak farklı olsa da bireyin kendi iç hakikatine sadakatinden doğan bir eylemsel tutarlılığı paylaşır. Arendt'in yorumuyla Antigone, kendi yalnızlığını bir tür içsel düşünce alanı olarak yaşayan; ancak bunu eylemle kamusallaştıran bir figürdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bonnie Honig, *Antigone, Interrupted* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Lisa J. Disch, "More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt", *Political Theory* 21/4 (1993): 665–694.

⁵¹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*, çev. Ali Selman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 58.

⁵² M. Saghir Hasan Masumi, "İbn Bâcce'de Nübüvvet", çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018): 341–343.

gerçeklikten kopuk, etkisiz bir soyutlamaya dönüşebilir. İbn Bâcce'nin yalnız bilgesi, sessizliğiyle anlam üretir; Arendt'in eylemsiz öznesi ise sessizliğiyle anlam kaybına uğrar.

İbn Bâcce'nin mütevaḥḥid filozofunda sergilenen etik duyarlılık, Arendt'in özellikle *Kötülüğün Sıradanlığı* adlı eserinde detaylandığı eylemsiz özne tipolojisinden belirgin biçimde ayrılır. İbn Bâcce'nin yalnız bilgesi, ahlâkî sorumluluk bilincini kaybetmiş, emirleri sorgulamadan yerine getiren bir özne değil; bilakis, kendi aklî yetkinliği doğrultusunda hareket eden, toplumsal yozlaşmadan arınmak amacıyla bilinçli bir şekilde toplumdan uzaklaşan düşünen ve erdemli bir şahsiyettir. Onun sessizliği, düşüncesizlikten değil, yoğunlaşmış düşüncenin, muhakemenin ve ahlâkî arınmanın bir sonucudur. Ancak Arendt'in modern çağın siyasal ve ahlâkî krizlerine dair geliştirdiği eleştirel perspektif, İbn Bâcce'nin önerdiği sessizlik biçimini mutlak bir erdem olarak kabul etmemizi de engeller. Arendt'in uyarısı, özellikle modern toplumda kamusal alanın daralması, düşünce ve eylem arasındaki bağın zayıflaması üzerine sessizliğin anlamını yeniden gözden geçirmeyi gerektirir.

Bu noktada kritik soru şudur: Sessizlik her zaman bir direniş biçimi midir, yoksa bazı durumlarda pasif bir suç ortaklığının örtük bir ifadesi midir? Arendt'in Eichmann örneğinde altını çizdiği gibi, düşünmeden hareket eden bireylerin sessizliği, otoriter rejimlerin ve kötülüğün sıradanlaşmasının önünü açar. Sessizliğin arkasında düşünsel bir derinlik mi, yoksa siyasal sorumluluktan kaçış mı vardır? Bu sorular hem klasik hem de modern felsefede bireyin etik konumlanışını yeniden tartışmaya açar.

Her iki düşünürde de toplumsallığa bir mesafe koyma tavrı vardır, ancak bu tavır farklı saiklerden beslenir: İbn Bâcce için toplum/yozlaşmış toplum, filozofun kemâlini engelleyen bir karmaşa kaynağıdır. Arendt açısından da modern kitle toplumunun düşüncesizliği bireyi edilgenliğe sürükler. Bu nedenle İbn Bâcce, sessizlik içinde derinleşen bir yalnızlığı önerirken, Arendt eylemle yankılanan bir kamusalılığı savunur. Bu zemin, her iki düşünürde de bireyin sıradanlığın içindeki tahribata teslim olmaması gerektiği fikrinde ortaktır. Arendt'in öznesinin düşünmeye yönelmesi, İbn Bâcce'nin yoluna benzer bir ahlaki derinlik kazandırabilir. Tersinden, İbn Bâcce'nin yalnız bilgesi, kamusal sorumluluğu tamamen dışlamayan bir etik duyarlılık geliştirdiğinde, Arendt'in kamusal eylem çağrısıyla birleşebilir. Bu birleşim, modern bireyin içinde bulunduğu etik açmazlara bir çözüm önerisi sunar: Eylemsizlik ancak derin düşünceyle; yalnızlık ise kamusal sorumluluğun bilinciyle anlam kazanabilir.

Yukarıdaki çözümlemeler dikkate alındığında, İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevaḥḥid* adlı eseriyle Arendt'in *İnsanlık Durumu* arasında kurulacak felsefî diyalog, bireyin ahlâkî yetkinliği ile siyasal sorumluluğu arasında sağlanması gereken dengeyi yeniden düşünme imkânı sunmaktadır. Ne İbn Bâcce'nin önerdiği mutlak anlamda içe dönük yalnızlık ne de Arendt'in savunduğu sürekli kamusal katılım ideali, çağdaş bireyin etik ve siyasal varoluşunu tek başına açıklamak için yeterlidir. Bu iki düşünürün kavramsal dünyaları arasında kurulacak karşılaştırmalı bir okuma, bireyin hem düşünsel derinliğini hem de eylemsel sorumluluğunu birlikte değerlendiren bir ara yol inşa etmeye açıktır.

Sonuç

Bu çalışma, İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhîd* adlı eserinde yer alan münzevi bilgisi ile Arendt'in modern bireyin eylemsiz öznesine yönelik eleştirisi arasında kavramsal ve etik düzeyde bir diyalog kurmaya çalışmıştır. Her iki düşünür, bireyin yozlaşmış bir toplumsal yapıyla karşılaştığında nasıl bir tutum alması gerektiğine dair temel bir sorgulamayı paylaşır. Ancak bu ortak kaygıya rağmen, geliştirdikleri ahlaki yaklaşım ve önerdikleri siyasal duruş birbirinden oldukça farklıdır. İbn Bâcce'nin mütevahhîdi, bir arınma ve aklî kemal arayışı içinde toplumsal yaşamdan çekilirken, Arendt'e göre birey ancak başkalarıyla birlikte kamusal alanda düşünerek ve eyleyerek özgürleşebilir. Yalnızlık, İbn Bâcce'de bir korunma ve yetkinleşme biçimiyken; Arendt için, düşüncesizlikle birleştğinde, totaliterliğin önünü açabilecek bir tehlikedir. Arendt'in banal kötülük kavramsallaştırmasıyla ortaya koyduğu gibi, eylemsizlik hem edilgen bir durumu hem de düşüncenin yokluğu hâlinde ahlaki felç hâlini ifade eder. Bu çerçevede, sessizlik ne mutlak bir erdem ne de mutlak bir suçtur; onun ahlaki niteliği, içerdiği düşünsel etkinlik ya da boşlukla belirlenir.

Dolayısıyla, soru artık şudur: Sessizlik bir direniş biçimi mi, yoksa düşünsel ve ahlaki sorumluluktan kaçışın örtük adı mıdır? Yalnız filozofun sessizliği, hakikate sadık kalmanın asaletini mi taşır, yoksa Arendt'in uyardığı gibi, sessizlik bazen suç ortaklığına mı dönüşür? Bu ikilemin ortasında modern birey ne mutlak bir içe çekilmeye ne de her koşulda dışsal eylemliliğe mahkûmdur. Gerçek etik eylem, bireyin sessizliğini düşünceyle yoğurabilmesi, yalnızlığını sorumlulukla donatabilmesi ve eylemini hakikatle temellendirebilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda, İbn Bâcce'nin içe dönük ve doğru siyasal koşullara hazırlanan bilgisi ile Arendt'in eylem odaklı siyasal öznesi arasında kurulacak diyalog, çağdaş etik ve siyaset anlayışına katkı sunabilecek verimli bir düşünsel alan açmaktadır.

Kaynakça

- Abbès, Makram, Olivier Mongin ve Xenophon Tenezakis. "L'art de gouverner en Islam." *Esprit*, no. 8 (août/septembre 2014): 161-168.
- Abbès, Makram. "Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace." *Studia Islamica*, no. 100/101 (2005): 105-130.
- Acar, Hasan. "Jürgen Habermas ve Hannah Arendt'in Kamusal Alan Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı Analizi." *Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi* 3, no. 1 (2022): 43-60.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2026.
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Vol. 1. New York: Harcourt, 1978.
- Arendt, Hannah. "Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 38/3 (1971): 417-446.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 3- Totalitarizm*. Çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Arslan, Uğur. "Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Hindistan'da Kurulan Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 26 (2017), 7-22.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü (Tebliğ Varlığı Olarak İnsan, Akıl Varlığı Olarak İnsan, Yapıp-Eden Bir Varlık Olarak İnsan, Bibliyografya)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Bennison, Amira K. "Kozmopolit Yayılma ve Yönetimin Alt Birimlere Ayrılması". *Wiley Blackwell İslam Tarihi: Yeni Bir Yorum* içinde. Haz. Armando Salvatore, Muhammad Mahmoud ve Megan B. Reeves. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022.
- Betz, Joseph. "An Introduction to the Thought of Hannah Arendt." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28/3 (1992): 379-422.
- Ceran, Ömer. "Kriz Dönemi Felsefelerinde Antroposantrik Yaklaşım: İbn Bâcce ve Levinas Örnekleri," *Felsefe Dünyası* 1/75 (15 Temmuz 2022): 388.
- Coşkun Özüaydın, Bergen. "Kara Güneş'in Işığında Vita Melancholia'dan Vita Activa'ya: Antigone ve Arendt." *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 23-35.
- Disch, Lisa J. "More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt." *Political Theory* 21/4 (1993): 665-694.
- Dolan, Frederick M. "Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on Decentering the Subject." *Political Theory* 23/2 (1995): 330-352.
- Dunlop, D. M. "Ibn Bâjjah's Tadbîr-u'l-Mutawahhid (Rule of the Solitary)." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1945): 69-85.
- Edmondson, George ve Klaus Mladek. *A Politics of Melancholia: From Plato to Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Erdem, H. Haluk. "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2010): 4-19.

- Honig, Bonnie. *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- İbn Bâcce. *Kitâbu'n-Nefs: Bireysel Özün Keşfi*. Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol ve Bayram Tamtürk. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mütevahhid - Bireysel Yönetim Okumaları*. Çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mütevahhid*. Tahkik: Cemîl Salîbâ ve Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübnânî, 1994.
- Jacobitti, Suzanne Duvall. "The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality." *International Political Science Review* 12, no. 4 (1991): 281-293.
- Keedus, Liisi. "Hannah Arendt's 'Histories': A Contextual Perspective." *Philosophical Topics* 39, no. 2 (2011): 53-69.
- Kochin, Michael S. "Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy: Al-Farabi and İbn Bajja." *The Review of Politics* 82/2 (2020): 187-210.
- Kohn, Jerome. "Thinking/Acting." *Social Research* 57, no. 1 (1990): 105-134.
- Köroğlu, Burhan. "İbn Bâcce'de Akıl, Nübüvvet ve Mutlak Varlık." *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 5, no. 1 (2000): ss.131-150.
- Leaman, Oliver. "İbn Bâcce on Society and Philosophy." Çev. Bayram Tamtürk. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019): 217-232.
- Markell, Patchen. "Arendt's Work: On the Architecture of the Public World." *College Literature* 38/1 (2011): 24-32.
- Masumi, M. Saghir Hasan. "İbn Bâcce'de Nübüvvet". Çev. Bayram Tamtürk. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018): 337-343.
- Miller, Stephen. "A Note on the Banality of Evil." *The Wilson Quarterly* 22/4 (1998), 54-59.
- Onat, Nazım. *Kamusal Alan ve Sınırları*. İstanbul: Durak İstanbul, 2013.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. Çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Sebti, Meryem. "La dimension éthique et politique de la révélation prophétique chez les philosophes." İçinde *Prophétisme et politique dans les religions du Livre*, ed. Cédric Cohen-Skalli ve Geneviève Gobillot, 319-342. Paris: Éditions du Cerf, 2022.
- Turan, Ramazan ve Sümeyra Turan. "Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîru'l-Mütevahhid Kavramı ile F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme." *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022): 175-194. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6355398>.
- Yıldız, Mustafa. "İbn Bâcce: Siyasetin Bireyselleşmesi". *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset içinde* Ed. Lokman Çilingir, Mustafa Yıldız ve Hasan Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2016, 112-126.
- Yılmaz, Zafer. "Hannah Arendt'in Özgürlük Anlayışı." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2010): 227-235.
- Yılmaz, Zafer. *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*. Ankara: MEB Yayınları, 2009.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*. Çev. Melih Pekdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Theopolitical Impact of Shi'i Narrations on Migrations from Kūfa to Qom in the Early Hijri Period

Yusuf Oktan^{1,a,*}

¹ Yalova University, Faculty of Theology, Department of Hadith Yalova/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 17/07/2025

Accepted: 10/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article has been prepared by developing the content of the project titled "The Theopolitical Effect of Shiite Narrations on the Migrations from Kufa to Qom in the First Three Centuries of Hijri", which was completed between 07.03.2023-07.11.2024, project number 2022/AP/0013 and supported by Yalova University.

ABSTRACT

Throughout history, people have engaged in migration for various political, religious, economic, and social reasons. These migrations, which also occurred in the early centuries of Islam, provide important data about the political, sectarian, and cultural structures of the places left behind and newly settled. It is evident that the population movements observed across Islamic lands were not merely demographic shifts; rather, they produced multifaceted outcomes such as the formation of scholarly circles, the consolidation of sectarian identities, and the reshaping of local social structures. The traditions, bodies of knowledge, and social networks carried by migrating groups became decisive factors in the construction of the religious and cultural identities of the regions to which they relocated. In this context, it is noteworthy that migrations took place from Kūfa, founded by Caliph 'Umar and distinguished by its Shi'i identity, to Qom, which, despite having been incorporated into Islamic lands towards the end of the first century AH, quickly became known for its sectarian identity. This research aims to examine the political and sectarian motives behind these migrations from Kūfa to Qom from a theopolitical perspective. This study aims to analyze the decisive role played by population movements occurring particularly between the 2nd and 3rd centuries AH in the transformation of Qom's socio-religious structure, and to demonstrate how these migrations laid the groundwork for the formation of a Shi'i identity in the city, its diffusion among the broader society, and Qom's emergence as an intellectual center. The study analyzed narratives from hadith, tabaqāt, and rijāl sources as its methodology; the imams' encouragement of migration to Qom, the pressures during the Umayyad and Abbasid periods, and the sectarian justifications for migration were evaluated in terms of their content and context. Furthermore, within a historical-sociological framework, the impact of migration on the construction of Qom's identity was examined, and the transmission of narrations within the aforementioned sources was addressed in a comparative manner. Moreover, this analysis demonstrates how these processes transformed local social dynamics and elucidates the role they played in Qom's development into a center of scholarly and sectarian authority. The results of this research show that migrations from Kūfa to Qom were directly related to political events and, in particular, sectarian affiliations. In the Imami sources, the sanctification of Qom, the praise of its people and the portrayal of it as a refuge in times of discord were decisive in the legitimization of the migration. Qom rapidly became known as a center of Shi'i identity thanks to the Shi'i traditionists and scholars who maintained close ties with the Imams. Moreover, the burial of the Imams' relatives—most notably Fāṭima Ma'sūma (d. 201/816), the sister of the eighth Imam, Ali al-Riḍā (d. 203/818)—further consolidated the city's place in Shiite history. Therefore, this study reveals that migration and narrations functioned as a systematic means of steering in Qom's early Shiite formative process.

Keywords: Hadith, Shia, Kūfa, Qom, Migration.

Hicrî Erken Dönemde Kûfe'den Kum'a Yapılan Göçlere Şîî Rivayetlerin Teopolitik Etkisi

Süreç

Geliş: 17/07/2025

Kabul: 10/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu makale, 07.03.2023–07.11.2024 tarihleri arasında tamamlanan, proje numarası 2022/AP/0013 olan ve Yalova Üniversitesi tarafından desteklenen “Hicrî İlk Üç Asırda Kûfe'den Kum'a Yapılan Göçlerde Şîî Rivayetlerin Teopolitik Etkisi” başlıklı projenin içeriği geliştirilerek hazırlanmıştır.

ÖZ

Tarih boyunca insanlar çeşitli siyasi, dini, ekonomik ve sosyal nedenlerle göç etmişlerdir. İslâm'ın ilk asırlarında da gerçekleşen bu göçler, terk edilen ve yeni mesken tutulan yerlerin siyasi, mezhebî ve kültürel yapısı hakkında önemli veriler sağlamaktadır. İslam coğrafyalarında görülen nüfus hareketlerinin yalnızca demografik bir değişimden ibaret olmadığı; aynı zamanda ilmî çevrelerin oluşumu, mezhebî aidiyetlerin yerleşmesi ve yerel toplumsal yapının yeniden şekillenmesi gibi çok boyutlu sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Göç eden grupların taşıdığı gelenek, bilgi birikimi ve sosyal ağlar, gittikleri bölgelerin dinî ve kültürel kimliklerinin inşasında belirleyici bir etken hâline gelmiştir. Bu bağlamda, Hz. Ömer tarafından kurulan ve sonrasında Şîî kimliğiyle öne çıkan Kûfe'den, hicrî birinci asrın sonlarına doğru İslam topraklarına katılmış olmasına rağmen kısa sürede mezhebî kimliğiyle tanınan Kum şehrine yapılan göçler dikkat çekmektedir. Bu araştırma, Kûfe'den Kum'a yönelen bu göçlerin arka planındaki siyasi ve mezhebî muharrikleri teopolitik bir perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada, özellikle hicrî 2-3. asırlar arasında gerçekleşen nüfus hareketlerinin, Kum'un sosyo-dini yapısının dönüşümünde oynadığı belirleyici rolün analiz edilmesi; söz konusu göçlerin şehirde Şîî kimliğinin şekillenmesi, toplumsal tabana yayılması ve ilmî merkez niteliği kazanmasına nasıl zemin hazırladığının ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada yöntem olarak hadis, tabakât ve ricâl kaynaklarındaki rivayetler analiz edilmiş; imamların Kum'a yönelik teşvikleri, Emevî ve Abbâsî dönemlerdeki baskılar ve göçün mezhebî gerekçeleri içerik ve bağlam açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca tarihsel-sosyolojik bir çerçevede göç olgusunun Kum'un kimlik inşasına etkisi irdelenmiş; mezkûr kaynaklar çerçevesinde rivayetlerin aktarımı mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Ayrıca bu analiz, söz konusu süreçlerin hem yerel toplumsal dinamikleri nasıl dönüştürdüğünü hem de Kum'un ilmî ve mezhebî otorite merkezine dönüşümünde oynadığı rolü ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın sonuçları, Kûfe'den Kum'a göçlerin siyasi olaylar ve özellikle mezhebî aidiyetlerle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. İmamî kaynaklarda Kum'un kutsanması, halkının övülmesi ve fitne dönemlerinde bir sığınak olarak gösterilmesi, göçün meşrulaştırılmasında belirleyici olmuştur. Kum şehri, imamlarla yakın ilişkilerini sürdüren Şîî muhaddisler ve âlimler sayesinde kısa sürede Şîî kimliğiyle bilinen bir merkez haline gelmiştir. Ayrıca imamların akrabaları ve özellikle mezhebin sekizinci imamı Ali Rıza'nın (öl. 203/818) kız kardeşi Fâtıma Ma'sûme'nin (öl. 201/816) burada defnedilmesi, şehrin Şîî tarihindeki konumunu daha da pekiştirmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, Kum'un erken dönem Şîîleşme sürecinde göçün ve rivayetlerin sistematik bir yönlendirme aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîa, Kûfe, Kum, Göç.

^a



oktanyusuf@gmail.com



0000-0002-9196-8919

Citation / Atıf: Oktan, Yusuf. “Hicrî Erken Dönemde Kûfe'den Kum'a Yapılan Göçlere Şîî Rivayetlerin Teopolitik Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 243-263. <https://doi.org/10.18505/cuid.1744688>

Introduction

Migration, which weakens the deep connection people form with their home, arises from factors such as economic hardship, security concerns, and broader social pressures, and shapes¹ not only the movement itself but also the resulting social structures.² While economic migration centers on individual improvement, political migration can generate strong political consciousness, radical tendencies, diasporic formations, and resistance to integration. Religious motives also play a significant role, as individuals may migrate to fulfill a faith-based mission, to practice their religion freely, or because socio-economic conditions affect the sustainability of their religious life.³ Thus, migration—driven by economic, political, and religious dynamics—should be understood as a strategic search for improved living conditions rather than a mere change of place,⁴ a reality that remains evident in ongoing concerns over religious freedoms in the 21st century.⁵

Migration has played a significant role in the history of religions, with the Hijra standing out as a decisive factor in their development or decline. While migration contributed to the weakening of Judaism, it enabled the expansion and consolidation of Christianity and Islam.⁶ In this context, Prophet Moses led his followers from Egypt toward Palestine, and Prophet Muhammad migrated with his companions from Mecca to Medina to escape persecution.⁷ In Islam, early migrations began in 615 A.D. with the movement of a small group to Abyssinia, followed by the Prophet Muhammad's migration to Medina in the thirteenth year of his mission.⁸ This migration was not merely a geographical shift but a transformative moment that enabled Muslims to escape persecution, establish a political and social order under the Prophet's leadership, and provide a stable base from which Islam's universal message could spread.⁹

After the Prophet's death, the expansion of Islamic lands and the entry of people from various sects into Islam led to many political, religious and cultural disputes. The Shī'a, who claimed that Allah had appointed Ali as the wāsi after the Prophet, can be mentioned among those who broke

¹ Süleyman Ekici - Gökhan Tuncel, "Göç Ve İnsan", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016), 9-10.

² Ekici - Tuncel, "Göç Ve İnsan", 14.

³ Rasim Bayraktar, "Zorunlu Göç'ten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 111-112.

⁴ Cory Anderson, "Religiously Motivated Migration", *The Sociological Quarterly* 57/3 (2016), 387.

⁵ AKM Ahsan Ullah, at al. "Religion in the Age of Migration", *Politics, Religion & Ideology* 23/1 (2022), 1-2.

⁶ Levent Öztürk, "İslamiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2001), 8.

⁷ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 1422), "al-Ṭīb li-l-Jumu'ah", 3 (no.2002); Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī' al-Kātib, Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-kubrā (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), 1/224-228; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, Tārīkh al-Ṭabarī (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1967), 2/365-367; Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, Siyar a'lām al-nubalā' (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1405), 1/265-283.

⁸ Öztürk, "İslamiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", 8. See. al-Bukhārī, "al-Ṭīb li-l-Jumu'ah", 3 (no.1341); Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān (Beirut: Dār al-Hilāl, 1988), 13-27; Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-kubrā, 1/207, 208; al-Ṭabarī, Tārīkh al-Ṭabarī, 2/331-332; al-Dhahabī, Siyar a'lām al-nubalā', 1/146-157.

⁹ al-Bukhārī, "al Ṭīb li l Jumu'ah", 3 (no.2048); Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-kubrā, 1/224-228; al-Ṭabarī, Tārīkh al-Ṭabarī, 2/365-367; al-Dhahabī, Siyar a'lām al-nubalā', 1/265-283.

away from the main backbone.¹⁰ The word Shī'a, in accordance with its dictionary meaning in the Qur'an, is generally used in different ways such as a group of people¹¹ and a person's supporters and helpers;¹² generation and family,¹³ faction,¹⁴ group,¹⁵ taifa - ummah¹⁶ and so on. In the early period, it was defined as those who, after the Messenger of Allah (Pbuh), followed Ali in the matter of guardianship and accepted his Imamate.¹⁷

It is seen that the claims of imamate, which began to form over time, were put forward in the early periods of the Hijri period. Many Shi'ite-oriented factions that began to take shape in the society asserted the imamate of the descendants of Ali's descendants and claimed that these people were imams.¹⁸ In the following period, after the death of Ja'far al-Sādiq (d. 148/765), who is now regarded as the sixth imam of the Imāmiyya Shī'a, the followers of Ja'far and each of his sons were divided into six branches and put forward various views such as that Ja'far and each of his sons was the messiah, that he was not dead, that he was going to resurrect, and that he was raised to the level of God.¹⁹ The followers of Ja'far's son Mūsā al-Kāzim also split into five factions with different views similar to the aforementioned claims, and a group of them were subject to the Imamate of Ali b. Mūsā (d. 203/819).²⁰

After the death of each of the imams of this generation, a group of Shī'a, which split into factions with different discourses, eventually asserted the imamate of the eleventh imam, al-Hasan al-Askari (d. 260/874), and after his death, they split into fourteen factions.²¹ One of these groups

¹⁰ Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq* (Ṭahrān: Maṭba'at Ḥaydariyyah, 1360), 79-102; Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a* (Beirut: Manshūrāt al-Riḍā, 1433), 113-151.

¹¹ Abū'l-Fayḍ Muḥammad al-Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-ʿarūs* (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1421), "ṣy", 21/302.

¹² Abū'l-Ṭāhir Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya'qūb al-Firūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1426), "ṣv", 735; al-Zabīdī, "ṣy", 21/302.

¹³ al-Qaṣaṣ 28/10.

¹⁴ al-An'ām 6/159; al-Hijr 15/10; l-Qaṣaṣ 28/4; al-Rūm 30/69.

¹⁵ al-An'ām 6/65.

¹⁶ Maryam 19/69; al-Qamar 54/51; Saba' 34/54; al-Şaffāt 37/54.

¹⁷ Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd, *Awā'il al-maqālāt* (Qom: al-Mu'tamar al-ʿĀlamī, 1413), 35. al-Amīlī (d. 786/1384), on the other hand, defined them as those who pledged allegiance to the Ali and presented him. See. Muḥammad b. Jamāl al-Dīn al-Āmilī, *al-Lum'ah al-Dimaşqiyyah* (Qom: Manshūrāt Dār al-Fikr, 1411), 89.

¹⁸ For example, see the formation of the Kaysāniyya, Mughīriyy and Nāwūsiyya sects. Keysaniyya is the common name of the Shi'ite sects that claim that Muhammad b. Hanafiyya is the Imam and the Mahdi and that after his death they split into many sects with various claims that he entered the unseen. There are different opinions as to where the sect got its name. However, it is highly probable that it was named after Abū 'Amrah Keysān, one of the freedmen of the tribe of Becīle. Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl b. Abī Bishr al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (Wiesbaden: Franz Steyn, 1400); 1/18; al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq*, 21; al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1/23; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 104; Mustafa Öz, "Keysāniyye", *TDV İslām Ansiklopedisi* (Access 12 March 2015). Nāwūsiyya takes its name from the followers of a person named Nāwus from Basra who claimed that Ja'far al-Sādiq was not dead and that he would reappear and dominate the world. See al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1/25; Mustafa Öz, "İmāmiyye"; al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1/25.

¹⁹ For detailed information on this subject, see al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq*, 79-80, 87; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 114, 126.

²⁰ al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq*, 88; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 128.

²¹ al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq*, 102; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 151.

claimed that al-Askarī had a son and that his birth was secret and that he entered the ghayabah.²² This group, which claimed that Allah had made him a guide for the earth, was called Imāmiyya or Qatā'iyya.²³ The Shi'ite group that is the subject of this study is the group whose usage has become widespread as the Imamiyya Shī'a, and who claim that the Imamate ends with the Twelfth Imam Muhammad b. al-Hasan, who is alleged to have entered the state of apparition, and that he is the Mahdī.²⁴

Especially in the 2nd century of Hijri, when political and sectarian conflicts were observed, it is seen that there were systematic religious-based migrations from Kūfa, which stood out with its Shiite tendency in Islamic history, to the city of Qom. In the background of these migrations, the narrations attributed to the imams played an important role. In this study, it will be tried to determine how the narrations attributed to the imams tried to create an effect on the Shiites in Kūfa within the framework of creating a new homeland.

There are some studies on the historical and religious development of the cities of Kūfa and Qom.²⁵ Among these studies, the study²⁶ by Chelongar and Montazerol Ghaem, to which the present article refers, compares the Shiite religious and political formation process in the cities of Qom, Baghdad and Khorasan in the 3rd century. In this context, the study by Sınober and Qudāt, which presents the background of the formation of Tashayyu' in the city of Qom, should also be mentioned.²⁷ This study deals with the Shi'itization process of Qom and its effect on the understanding of the narrations. Lastly, the last work to be mentioned is Faqīhī's history of the city of Qom, starting with the formation of the city's name, the city of Qom's accession to the Islamic state, and the Shi'itization process.²⁸

²² On the formation of the institution of ghaybāt in the Imamiyya Shī'ah, see Said Amir Arjomand, "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", trans. Ali Avcu *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 14/2 (December 2010), 535-568.

²³ Al-Qommī and al-Nawbakhtī call this group the Imāmiyya (See al-Qommī, *Maqālāt wa'l-firaq*, 102; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 166.), It was called Qat'iyya by al-Ash'arī and al-Mas'ūdī because they did not continue the imamate. See al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 17; Abū'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab* (Beirut: al-Maktabah al-'Aşriyyah, 2005), 4/160.

²⁴ During this period, there was not only the expectation that the son of Muhammad b. Hasan al-Askari was the Mahdi, but also other claims of Mahdawīyyat. For the narrations on Sufyānī within the framework of the expectation of a savior in the end times, see. Yusuf Oktan, "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1135-1156.

²⁵ For some studies that are not directly related to our subject but are used in this article see Takamitsu Shimamoto, "Some Reflections on The Origin of Qom", *Orient* 27 (1991), 95-113; Resul, Ca'feriyan, "Kum: Past and Present", *Massage of Thaqaalayn* 6/3-4 (2001), 131-155; Metin Bozan, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti", *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007); Nasrallah Fallah Tabar, "Qom Town, One of the Most Important Religious, Recreational and Tourism Poles of Islamic Republic of Iran", *Journal of Tourism & Hospitality Research* 2/2 (2012), 7-18; Sevgi Badur, "Kūfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2/4 (2016), 129-162.

²⁶ Mohammad Ali Chelongar et al., "A Comparative Study on the Role of the Religious and Political Thoughts of Qom, Ray, Baghdad and Khorasan on Shiites of the Third Century" *Intl. J. Humanities* 16/1 (2009), 31-43.

²⁷ Ahmed Abdulcabbār Sınober – Şeref Mahmūd Kudāt, "et-Teşeyyu' fî medîneti Kum, ve eseruhu fî fehmi'l-vākî'r-rivā'îl-imāmî" *Dirāsāt 'Ulûmu's-şer'ā ve'l-kânûn* 41/1 (2014), 344-354.

²⁸ Husayn Faqīhī, "Āghāz-i Tashayyu' dar Qom", *Farhang-e Kawthar* 71 (2007), 50-56.

While existing literature has largely explained the historical transformation of Kūfa and Qom and the processes of institutionalization of Shī‘ism, there is no study yet that comprehensively addresses the theopolitical role of Shī‘a narrations in the context of the migrations from Kūfa to Qom in the first three centuries of the Hijra. However, these narrations played a decisive role in the identity construction of migrating communities, shaping their perception of regional legitimacy, and establishing Qom as a center for Shī‘a. However, existing research has examined the historical context of the narrations and the social consequences of migration independently, failing to adequately assess the theopolitical dimension of the narration-migration relationship. This study aims to fill this gap by analyzing early Shī‘a narrations as discursive tools that guided and legitimized migratory movements. Thus, it proposes a new analytical framework that reveals the faith-based motivations of the Kūfa-Qom migrations and the structural contributions of the narrations to the Shiitization of Qom.

1. Establishment of the City of Kūfa and The Founding of Qom

1.1. Establishment of the City of Kūfa

The city of Madāin, 170 km from Baghdad, was conquered after the battle of Kādisiyah. The Arabs who temporarily settled in the city suffered from health problems due to the humidity of the land, and their livestock suffered from the weather conditions. This situation was reported to Caliph ‘Umar by Sa’d, and the Caliph ordered him to find a more suitable place in the region. As a result of the field survey conducted accordingly, a city was established in the region called Haddulazrā (Sūrestān) and the city was named Kūfa.²⁹

The city became the capital during the reign of the caliph Ali.³⁰ Due to the presence of Ali and his followers in this city and its surrounding region, it is reported that Shī‘ism gradually spread there over time.³¹ So much so that Kūfa became known for its *mutashshi’ah* narrators. In Kūfa, communities such as the Persian, Najrān, Daylam, and Lahmī lived together with the local people of the city. In this period, it has been stated that there were adherents of Gnostic Mazdakiyyah and Manichaeism beliefs in Persian culture.³² It is thought that these beliefs, which also harbor the idea of ghaybiyah, facilitated the spread of the understanding of the unseen in Shī‘a.

²⁹ al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 275; Shihāb al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Yāqūt b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān* (Beirut: Dār Ṣādir, 1995), 4/390-391.

³⁰ In a narration attributed to Ja‘far al-Sādiq, it is stated that when the twelfth Imam al-Mahdī appears, he will first go to Medina and then to Kufa and declare it as his capital. see Ḥusayn b. Ḥamdān al-Ḥasibī, *al-Hidāyah al-kubrā* (Beirut: al-Balāgh, 1419), 400.

³¹ Abū Aḥmad b. ‘Adī al-Jurjānī Ibn ‘Adī, *al-Kāmil fī du‘afā’ al-rijāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418), 1/504; Mughultāy b. Qilij, *Ikmal al-Tahdhīb* (al-Qāhirah: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2001), 1/326; 1/326; Abū’l-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 1/446; Abū’l-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 1/81; Abū’l-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2002), 1/212; Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq, *Faṭḥ al-Malik al-‘Alī* (al-Najaf: Maktabat al-Imām al-Amīr al-Mu‘minīn, 1388), 110-112.

³² Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 184-186; Sevgi Badur, “Kûfe’nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2/4 (2016), 134-139.

1.2. The Founding of Qom

Qom is located approximately 930 meters above sea level, approximately 150 kilometers southwest of Tehran.³³ While the exact date of the city's foundation is unknown, sources indicate that it was built by the Sassanid ruler Qubāt I (d. 531 AD). However, accounts of Qom's early history also indicate that the city was later destroyed during the invasions of Alexander the Great (d. 488 AD).³⁴

Although there is no disagreement about the city's entry into the Islamic lands during the reign of ‘Umar, there are different reports about whether the city was conquered by Abū Mūsā al-Ash‘arī,³⁵ who came from Nihāvand to Ahwāz and then Qom, or by Ahnaf b. Qays³⁶ (d. 67/686-87) in 23/644.³⁷ It is reported that the first Arabs to arrive in the city were Sa‘d b. Mālīk and his sons, one of the soldiers who rebelled against Hajjāj b. Yūsuf (d. 95/714).³⁸ There are various narratives regarding the origin of the city's name. One prominent narrative is that there were seven small villages in the region, one of which was Qomundān. Later, this village was enlarged to include other villages, some letters in its name were dropped and it was named Qom.³⁹ In another narration, Ja‘far stated that Qom was given this name because its people gathered together with Mahdī, a descendant of the Prophet (pbuh), and supported and stood by him.⁴⁰

The majority of Qom was composed primarily of the al-Madhijites,⁴¹ whose lineage traced back to al-Madhij b. Kahlān through the Qahtānids from the Arabs of Yemen, and the Ash‘arites,⁴² whose

³³ The word Kum, originally Persian, is written with the hesitation of the letter mim. see al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, 4/397-398.

³⁴ Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, trans. Ḥasan b. ‘Alī b. Ḥasan al-Qommī (Tehrān: Intishārāt-i Ṭūs, 1361), 22-24. Marcel Bazin, "Kum", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Access 28 March 2025). The aforementioned sources state that the city was destroyed by Alexander and rebuilt by Kubat I. However, due to the inconsistency in the death dates of the names, it is likely to be otherwise.

³⁵ al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 25; al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 304.

³⁶ According to al-Balādhurī, when Abū Mūsā al-Ash‘arī captured Qom, Ahnaf b. Qays conquered Qāshān. See al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 304.

³⁷ al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, 4/397.

³⁸ al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, 4/397-398.

³⁹ al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, 4/397-398. See Hüseyin Fakihî, "Kum Şehrinde Şiîliğin Başlangıcı", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 162. Also related to the name, the Bedouins settled here due to the fertile soil and named the region as Kūme, and then the word became Arabicized and read as "Kum", (See al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 20-25; Shīmamoto, "Some Reflections on The Origin of Qom", 95-113. 97; Fakihî, "Kum Şehrinde Şiîliğin Başlangıcı", 163) or from the verb (كُم) meaning "get up" as narrated in some Shi'ite narrations. (Abū Ja‘far Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā b. Bābawayh, *‘Ilal al-sharā’i‘ wa’l-aḥkām* (Qom: Maktabat Dāwardī, 1427), 2/572; Muḥammad Bāqir b. Muḥammad al-Majlisī, *Biḥār al-anwār* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403), 18/407, 57/207, 60/239.) Again, the naming of the city is associated with the absent Mahdī in a different narration. (al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/216; ‘Abbās al-Qommī, *Safīnat al-biḥār* (Qom: Uswah, 1414), 7/357)

⁴⁰ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/216.

⁴¹ Ebū’l-Abbās Şihābüddīn Ahmed b. Alī el-Kalkaşendī, *Şubḥu’l-a‘şā fī şinā’ati’l-inşā* (Dimaşk: Dāru’l-Fikr, 1987), 4/221. See for about the Mezhiyites Casim Avcı, "Mezhic (Benî Mezhiç)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Access 15 April 2025)

⁴² al-Ash‘ar b. ‘Udad, whose lineage goes back to Kahlān, was a prominent person of the Jahiliyyah period. He was called Ash‘ar because he had a lot of hair when he was born. It is reported that Ash‘ar was his nickname and his real

lineage traced back to al-Kahlān through al-Ash'ar b. 'Ud al-Zayd b. Zayd. There were also Persians and mawālīs of 'Abdullah b. 'Abbās b. 'Abdulmuttalib (d. 68/687-88).⁴³ It is also mentioned that a group of the sons of Asad came to Qom and settled there after Mukhtar al-Saqafi's (d. 67/687) rebellion, who rose up to avenge the death of Husayn, the grandson of Prophet Muhammad (d. 61/680).⁴⁴

It was stated that there were also merchants who traded with the neighboring towns in the city of sand, where the source of livelihood was mostly agriculture. Fruit orchards were also mentioned in the city where hazelnut and pistachio trees were abundant. So much so that the surplus crops of these products were reportedly sent to neighboring settlements and even countries.⁴⁵ It is understood that the city was rich in underground resources. However, to avoid distracting its inhabitants from agriculture and farming, negative stories were told about the gold, silver and salt mines in the region. It is also reported that there were many harmful insects, snakes and scorpions in the city, and even talismans were made to protect against them.⁴⁶

2. The First Shiites in Qom and the Spread of Shī'ism in the City

According to these sources, Shī'ism moved from Kūfa to Qom. It is reported that 'Abdullah b. Sa'd, who is described as an Imāmī Shī'i, grew up in Kūfa and later came to Qom, where Shī'ism spread.⁴⁷ In the following period, this sect spread in Iranian lands with the Shiite Arabs who came to the region from Kūfa in the first centuries of Hijri, and Shī'ism became the dominant sect of Qom towards the end of the 2nd century.⁴⁸ While many settlements in Iranian lands had not yet fully converted to Islam and were in conflict with Islam by maintaining their old belief systems, Qom was considered the center of Shī'ism in Iranian lands. In fact, it has been stated that after Shī'ism moved to Qom, nowhere else did the sect spread so rapidly.⁴⁹ Indeed, for the Shī'i rijāl scholar Kashshī (3-4./9-10th century), the fact that the number of his teachers from Qom in the top two tiers was roughly three times that of those from Kūfa demonstrates the city's importance within

name was Nabtu. After the spread of Islam, a branch from Abū Mūsā al-Ash'arī continued in Basra and Kufa, and another branch spread in Qom under the sons of Ali b. Isā. It has been reported that the Ash'arites, who had a riyāset, had branches in many other Islamic lands, including Andalusia. See Abū'l-'Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Alī al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā fī ṣinā'at al-inshā'* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1987), 1/388; Muḥammad Khayr al-Dīn b. Maḥmūd al-Ziriklī, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002), "Ash'ar b. 'Udad", 1/332.

⁴³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Himyārī, *al-Rawḍ al-mi'tār fī khabar al-aqtār* (Beirut: Mu'assasat Nāṣir, 1980), 472.

⁴⁴ Muḥammad Sayyid 'Alī, "al-Ash'ariyyūn fī Tārīkh Qomm" *Majallat al-Hādī* 1/4 (1392), 64; Rasūl Ja'fariyān, *al-Shī'a fī Īrān* (Mashhad: al-Astānā, 1420), 123.

⁴⁵ Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Sharīf al-Idrīsī, *Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1409), 2/684; Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Karakhī, *al-Masālik wa'l-mamālik* (Beirut: Dār Ṣādir, 2004), 201; Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Himyārī, *al-Rawḍ al-mi'tār fī khabar al-aqtār* (Beirut: Mu'assasat Nāṣir, 1980), 472.

⁴⁶ Zakariyyā b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī, *Āthār al-bilād wa-akhbār al-'ibād* (Beirut: Dār Ṣādir, s.l.), 442-443.

⁴⁷ al-Qazwīnī, *Āthār al-bilād wa-akhbār al-'ibād* 442-443; Hamevī, *Mu'cemü'l-buldān* 4/397-398. Hamawī described 'Abdullah as an Imāmī. See al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, 4/397.

⁴⁸ al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, 4/397.

⁴⁹ al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 241.

the Shi'ī community.⁵⁰ It is understood that Shiites could not openly express their sectarian views in the city until they became the majority. In the first city, Mūsā b. Sa'd al-Ash'arī openly expressed his sectarian view, which was a source of pride for the Ash'arites. After this situation, other Shiites in the city openly lived their beliefs without hiding their sectarian views.⁵¹ In the following period, as more Arabs migrated to the region and their numbers increased, Persians were expelled from the region.⁵²

What makes Qom important in the Shi'ī world is probably due to the fact that Shi'ite scholars in this city were in constant contact with the Imams. The reverence and attention they paid to the Imams led to their special appreciation and praise. It is recorded that when scholars of the city of Qom visited the Shiite imams, they tried to serve and present them with gifts. In fact, Di'bil b. Ali al-Khuzā'i appeared before Imam al-Rezā in Khorasan and recited a poem praising him, and the Imam complimented him and gave him his robe as a gift. Di'bil, who came to Qom with the prestige he gained from the Imam's praise of him, was welcomed with tolerance.⁵³ It is also reported that when Imrān b. 'Abdullah and 'Isā b. 'Abdullah, both prominent muhaddiths of Qom and Ash'arīs, visited Ja'far al-Sādiq, Ja'far gave them gifts and counted them among his Ahl al-Bayt.⁵⁴

3. Religious Movement Factors in Migrations to Qom

It is understood that Qom has taken on a sacred identity in the eyes of the Shī'a in the historical process. From the naming of the city to its location, from the virtues of its inhabitants to their otherworldly status, narrations of virtue have been transmitted by both the Shi'ite imams and the Prophet. The first narrations, which directly concern the city of Kūfa, states that Qom will be the center of knowledge. In this narration, which is attributed to Ja'far al-Sādiq, it is stated that Kūfa will be empty of believers and knowledge, and that knowledge will emerge in a place called Qom and spread from there to the world. In this event, which will take place close to the time when the expected Mahdī will emerge from the state of unseenness, it is stated that there will be no one left on earth who will be weakened, and it is narrated that Allah has made Qom and its people among those who fulfill the office of the jurist.⁵⁵

⁵⁰ Muhammed Enes Topgöl, "Erken Dönem İslam Tarihi'nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22 (2017), 21-25.

⁵¹ al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 217; Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar al-Kashshī, *Ma'rifat al-rijāl* (Mashhad: Mu'assasat Nashr Dānishgāh-i Mashhad, 1409), 331, 332, 333.

⁵² al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 241.

⁵³ al-Kashshī, *Ma'rifat al-rijāl*, 505; Ḥasan b. 'Alī b. Dāwūd al-Ḥillī, *al-Rijāl* (Tehran: Jāmi'at Tehran, 1384), 1/147; Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd, *al-Irshād* (Qom: Kongra-yi Shaykh Mufīd, 1413), 263. According to another report, Di'bil did not sell the robe, but after he left the city, a group of Arabs came and took it from him by force. Muḥammad b. 'Alī al-Ṣadūq, *Uyūn akhbār al-Riḍā* (Tehran: Nashr-i Jahān, 1378); 2/264; Muḥammad b. 'Alī al-Ṣadūq, *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma* (Tehran: Islāmiyya, 1395), 2/375. For Di'bil's narrations from the eighth Imam Ali al-Rezā and his son, the ninth Imam Muḥammad al-Jawād, see Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Kāfi* (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1407), 1/496.

⁵⁴ al-Kashshī, *Ma'rifat al-rijāl* 331, 332, 333.

⁵⁵ Nīmatullāh b. 'Abd Allāh al-Jazā'irī, *Kashf al-asrār fī sharḥ al-Istibṣār* (Qom: Mu'assasat Dār al-Kutub, 1408); 2/13; Muḥammad Bāqir b. Muḥammad al-Majlisī, *Biḥār al-anwār* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403), 57/213.

It has been reported that Kūfa will be empty of the believers and knowledge will be emptied from there like a snake emptying its nest, and that it will emerge in a town called Qom, from where it will spread to other cities in the west and the east. Ja'far al-Sadiq, who describes Qom as the fountain of knowledge and virtue, states that on this occasion, there will be no one left on earth who is mustaz'af⁵⁶ In the narration that states that the aforementioned events will take place close to the advent of the Qā'im, it is stated that Allah has made Qom and its people among those who fulfill the office of the jurist, and if it were not for this, the earth would be completely submerged in the ground.⁵⁷ In another narration, it is mentioned that Paradise has eight gates, one of which is reserved only for the people of Qom.⁵⁸

Ja'far al-Sādiq stated that the land of Qom was holy and its people were of their own, and he called those who wanted to do evil to its people oppressors. After describing the people of Qom as the Mahdī's helpers and their rights as his callers, he raised his hands in the air and prayed for the protection of the people of Qom.⁵⁹ In fact, this narration, indicates that there was a deliberate direction from Kūfa to Qom.

When the narrations are analyzed, it is seen that the situation of the city is connected to the office of imamate. In a narration attributed to Ali, it is reported that the Messenger of Allah (pbuh) kissed him and complimented him, after which the guardianship was offered to the heavens, starting from the seventh, and each of them accepted it. On earth, it is stated that the wilāyah was accepted by Mecca and adorned with the Ka'ba, then by Medīna and adorned with the Prophet himself, and finally by Qom and adorned with the Arabs.⁶⁰

The mention of the city together with Mecca and Medina can be interpreted as an effort to emphasize Qom's in religious significance. In another narration, which also tries to emphasize Qom and its people in the Islamic world, it is stated that the city and its people will be a sign for humanity, and this will happen before the Mahdi's advent, during his absence.⁶¹

The importance of the city and the virtue of its inhabitants were reflected in the events of Isra'a and Mi'rāj, which played an important role in the life of the Messenger of Allah (Pbuh). As a matter of fact, when the Messenger of Allah (Pbuh) ascended to the fourth heaven, he saw a beautiful place with four corners and doors and a green dome, and when he asked Jabrā'il what it was, he was told that it was a city called Qom and that the believing servants of Allah would gather here and hope for his intercession.⁶² In another narration, which is also narrated at the time of the Mi'raj event, the historical background of the naming of the shari'ah as Qom is mentioned. When the Messenger of Allah (Pbuh) ascended Mi'rāj, he saw a red place in a mountainous region, more fragrant than musk, and a man in a robe on it. When he asked Jabrā'il about this sight, he received the answer

⁵⁶ For more information on this concept, see al-Kulaynī, *al-Kāfi*, 2/3, 382, 404; Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-aḥkām*, (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1407), 4/88.

⁵⁷ al-Jazā'irī, *Kashf al-asrār*, 2/13; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/213.

⁵⁸ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/215

⁵⁹ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/218.

⁶⁰ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 90/212.

⁶¹ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/213.

⁶² Muḥammad b. Muḥammad al-Mufid, *al-Ikhtisāṣ* (Qom: al-Mu'tamar al-Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufid, 1413), 101-102.

that the place he saw was the place of the followers of Ali and the man in the robe was Satan, who was trying to lead people away from following Ali and lead them to sin. The Messenger of Allah (Pbuh) then said to this person, "Get up!" with the imperative (قُمْ) which means "get up" in Arabic. O Cursed". Thus, it is stated that the name of the city is derived from the Arabic verb.⁶³

The praise of both cities was reflected in the writings of the period. So much so that Sa'id b. 'Abdullah (d. 299-301/912-914), who was referred to with adjectives such as sheikh, faqih, and wajj, met with Ahl al-Sunnah scholars and narrated from them. Sa'id b. 'Abdullah, who is reported to have written many books, especially his *Kitāb fadli Qom wa al-Kūfah*,⁶⁴ which discusses the virtues of the cities of Qom and Kūfa, reveals the value of these cities in the eyes of the Shiite community.

It is certain that in the first centuries of the Hijra, there were occasional safety and security problems as a result of wars and rebellions. Again, in some narrations referring to Qom, it is stated that this city was safe. In a narration in this regard, it is stated that Qom was the safest of the cities during the period when fitna spread and swords were drawn, and that the best of people would emerge from there.⁶⁵ It was advised to go to Kūfa and Qom during a fitna to be organized by the sons of 'Abbās, and it was stated that people would gather in Qom and that the followers of the Imams would be found in this city.⁶⁶ The city was not only considered a gathering place, but also a safe place that could ward off external harm. In fact, Ja'far al-Sadiq stated that there was a bird flapping its wings over Qom and that if any wrongdoer tried to harm the city, Allah would destroy him.⁶⁷ In another narration attributed to Ja'far al-Sa'iq, he stated that the people of Qom were in a weak state and that if the situation were otherwise, people would quickly migrate here and destroy the city and its people. He stated that calamities were kept away from Qom and its people, and that at some time in the future, the people of Qom would be made a proof for humanity, and that this would take place before the Ghaybah.⁶⁸

In most narrations, Qom is portrayed as a place of refuge during the period of fitnah. It has been narrated that the people of Khorasan and Baghdad would fight, so the people of Ray would take refuge in Qom and the inhabitants of the city would protect them.⁶⁹ Again, at a time when fitnah was spreading, Khorasan was in turmoil, and war broke out between the people of Jurjān and Tabaristan, Ali stated that the safest place was a city called Qom.⁷⁰ Ja'far advised his people to move away from where they were when the security was gone and people were riding away on horses. When they asked him where they could go, Ja'far told them to go to the settlements of Kūfa or Qom

⁶³ Muḥammad b. 'Alī Ibn Bābawayh al-Ṣadūq, *ʿIlal al-sharāʾiʿ* (Qom: Maktabat Dāwarī, 1427); 2/572; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 18/407, 57/207, 60/239. Again, in a different narration related to the name of the city, it is stated that it is derived from the Arabic verb (قُمْ) because the people of the city met with the Mahdi and performed qiyām. See al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/216; 'Abbās al-Qommī, *Safīnat al-biḥār* (Qom: Uswa, 1414); 7/357

⁶⁴ Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1365), 177.

⁶⁵ Abū 'Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Faqīh, *al-Buldān* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1416), 532.

⁶⁶ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/215.

⁶⁷ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/218.

⁶⁸ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/212.

⁶⁹ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/212

⁷⁰ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/216.

because calamities were kept away from them.⁷¹ In another narration, Qom is even more prominent among the cities mentioned in the hadith. In another narration, Qom is emphasized among the cities mentioned, and it is stated that when calamities are all around, the safe place is in the Jabal region of Kūfa, Savād and Qom, and Qom is a suitable place for the one who is in fear.⁷² This is because Qom is the home of Ahl al-Bayt and the shelter of the Shiites,⁷³ where the followers of the Imams have friends. Development will increase, and people will flock and gather over time.⁷⁴ Therefore, the city and its land will become valuable and the place where a horse stand will be sold for a thousand dirhams.⁷⁵

Attention was also drawn to Qom for its natural aspects that can cure diseases. In this regard, it has been reported that water comes out in the place where Jabrāil was present in the city, that this water cures all kinds of diseases, that Imam Rezā performed ablution with this water, and that birds were made from clay with this water.⁷⁶

An examination of the Shī'a narrations reveals that the people of Qom had a close relationship with the Imams. Their close position, reverence and respect paved the way for them to be praised by the imams. Indeed, it has been reported that when Imrān b. 'Abdullah al-Kummī entered the presence of Ja'far al-Sādiq, Ja'far complimented him and then recognized him as one of the Ahl al-Bayt.⁷⁷ The compliments paid to the Qomites also refer to their status as otherworldly being. In fact, it has been reported that when humanity will be judged, which is the Bayt al-Maqdis, the Qomites will be judged in their own city, and because of their forgiveness, they will be raised directly in Paradise.⁷⁸

The inhabitants of the city of Qom paid due respect and attention not only to the imams but also to the narrators who were the carriers of imāmī knowledge. It is observed that the Shi'ite scholars of Qom invited Shi'i scholars from their sect who were prominent in Islamic lands to their city and made efforts to bring them to Qom. In fact, Ibrahim b. Muhammad al-Kūfī al-Sakāfi, who was initially a Zaydī and later converted to the Imāmiyya Shī'a' sect, wrote a work of hagiography called *Kitāb al-ma'rifa* which was highly respected and revered by the people of Kūfa. Angered by the people of Kūfa who advised him not to take the book out of the city, al-Saqāfi swore that he would take it to the farthest place from there. Upon hearing this news, Ahmad b. Muhammad al-Qommī visited al-Saqāfi with a delegation and invited him to Qom to meet him. However, al-Saqāfi did not accept this offer.⁷⁹ According to this information, the scholars of Qom attached great importance to imāmī knowledge and paid special attention to and respected the rāwīs and authors who were

⁷¹ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/214; al-Qommī, *Safinat al-biḥār*, 7/358.

⁷² al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/214.

⁷³ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/214.

⁷⁴ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/214.

⁷⁵ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/214.

⁷⁶ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/217.

⁷⁷ Keşşî, *Ma'rifetü'r-rijāl*, 333. Again, when a group from Qom entered Imam Reza's presence, Reza greeted them and described them as true Shī'a. Muḥammad b. 'Alī al-Şadūq, *Uyūn Akhbār al-Riḍā* (Tehran: Nashr-i Jahān, 1378), 2/260.

⁷⁸ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/218.

⁷⁹ al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī*, 17; İbrāhīm b. Muḥammad al-Thaqafī, *al-Ghārāt* (Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī, 1385), 17.

its carriers. This also shows that they endeavored to spread imāmī knowledge in Qom by migrating scholars there.

The influence of the grants and donations they made to the imams on the compliments paid to the people of Qom cannot be ignored. In fact, it has been stated that the people of Qom endowed many of the fertile hamlets and estates in their region to be given to the imams, and that the Qomites were the first to send the “humus”, which is one-fifth of the wealth that should be given to the imams.⁸⁰ Therefore, it is highly probable that the generous donations made by the Qomites to the Imams when they visited them, such as robes, rings and other gifts, were influenced by their generosity. In the parable about the people of Qom presenting the goods they had brought when al-Hasan al-Askarī died to his brother Ja‘far b. Ali, who was claimed to be his heir and was accused of being a liar within the sect, and then revealing that he was an impostor and seeing the Mahdi as a child in the parable, the scholars of Qom were also emphasized.

Most narrations about the virtues of Qom and its people go back to Hasan b. Muhammad al-Qommi's (d. 378/979) *Tarikh al-Qom*, which is the earliest source on Qom. While most narrations were not transmitted by early Shi‘ite scholars, the Shi‘ite scholar Majlisi (d. 1110/1698-99 [?]) transmitted many such narrations from the aforementioned book.

4. Asabiyyah and Political Agitators in the Migrations to Qom

After the Prophet's death, there were many revolts against the caliphate from the generation of Ali. These revolts were not only political but also had sectarian characteristics within the framework of the Imamate claims.⁸¹ Qom was one of the preferred settlements of many of the sons of Ali who had to move to different cities because of their attitude towards the administration. So much so that the graves of the children of the imams of the period, known as imamzāda, are much more numerous in Qom and Ray than in other Iranian cities.⁸²

The eighth Imam of the Imamiyya Shi‘a, Ali al-Rezā (d. 203/818), taught in scholarly assemblies for years, but later had to get involuntarily involved in politics. When Imam al-Rezā intended to set out for Marv at the insistence of al-Ma‘mūn, al-Ma‘mūn sent him a letter asking him not to take the road to Kūfa and Qom.⁸³ This may be due to the presence of a large number of Shi‘ite and Shi‘ite-inclined groups in these two cities. However, it is understood that al-Rezā used the Qom route to reach Nishapur. Because the caliph al-Ma‘mūn (d. 218/833) sent him to Marv, he traveled from Medina to Basra, Ahwāz, and then to Qom. The people of the city welcomed Ali al-Rezā with great reverence and joy and stayed where his camel stood. Today, a madrasah has been built where the camel stood to keep his memory alive.⁸⁴ Ali al-Rezā was succeeded by Fāṭima (d. 201/816), the daughter of the seventh imam, Mūsā al-Kāzim, and sister of al-Rezā. Fāṭima, whose original

⁸⁰ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/220.

⁸¹ About this issue see. Yusuf Oktan, “Mehdīnin Nesebī Hakkındaki Rivāyetlerin Yorumlanmasında Mezhebī Temâyül”, *İslami İlimler Dergisi* 16 / 2 (2021), 7-30.

⁸² Muḥammad Bāqir Mūsawī Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa’l-sādāt* (Qom: Ismā‘īliyyān, 1390); 2/212; Rasūl Ja‘fariyān, *al-Shī‘a fī Īrān* (Mashhad: al-Āstāna, 1420), 130.

⁸³ al-Ṣadūq, *‘Uyūn akhbār al-Riḍā*, 2/149.

⁸⁴ al-Thaqafi, *al-Ghārāt*, 2/858. For some controversies regarding Ali al-Rezā's departure for Qom see Faqihī, “Āghāz-i Tashayyū‘ dar Qom”, 50-56.

intention was to go to Khorasan, fell ill in Sāwa, a settlement near Qom, and asked to be taken to Qom, where she died shortly afterward.⁸⁵ Her tomb was turned into a mausoleum over time and has been considered a pilgrimage site by many Shiites to this day. This is probably due to Ja'far al-Sadiq's narration that Paradise is obligatory for those who visit the tomb of Fatima Ma'sūma.⁸⁶ Approximately 200 years after Fatima, 20 of the sons were buried next to this mausoleum. It has been that many people from the Alawid lineage are buried in the city.⁸⁷

The burial of Fāṭima bint Mūsā in Qom was foretold in a narration by Ja'far al-Sādiq. Accordingly, he said that Allah's haram is in Mecca, His Prophet is in Medina, Ali is in Kūfa, and that their haram is the town of Qom, that someone named Fāṭima from his lineage will be buried there, and that Paradise is heralded for those who visit her. The narrator also stated that Fāṭima had not yet been born when Ja'far said this.⁸⁸

In the following years, Abu Ja'far Mūsā b. Muhammad (d. 296/909), the brother of the tenth Imam Ali al-Khādī (d. 254/868), came to Qom in 256/870 and settled there. Mūsā al-Mubarakā was Imam al-Khādī's brother on his mother's and father's sides. Their mother's name was Basmāna al-Maghribī. Mūsā was the great-grandfather of the Sayyids of Imam Rezā's lineage. He arrived in Qom in 256, making him the first of al-Rezā's descendants to migrate from Kūfa to Qom.⁸⁹ He always covered his face with a veil, which is why he was called al-Mubarakā (the veiled one). Some time after Abū Ja'far settled in the city, his sisters Zaynab, Umm Muhammad and Maimonah, and later Berīha bint. Mūsā and the daughters of Muhammad bin Rezā also came to Qom from Kūfa.⁹⁰ They completed their lives here and were buried in the shrine of Fatima Masoumah.⁹¹ Moses died in Qom in 266 and was buried in his home. Some have said that he was buried in the house of Muhammad ibn Hasan ibn Abu Khalid al-Ash'ari, and this is his tomb known today.⁹² After Muhammad b. Moses came to Qom, his wife Barīha, who came to join her husband, also died in Qom and was buried next to him. Upon hearing the news of his death, his heirs—his uncles Yahya and Ibrahim—also came to Qom, but Yahya remained there. When Muhammad's sister Zainab died, she was buried next to Muhammad. His heir, Umm Muhammad, was also in Qom, where she died and was buried next to

⁸⁵ al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 213; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 48/290. In another narration, when Fatima's condition reached Qom, the prominent people of the city welcomed her, but Mūsā b. al-Khazraj preceded them and took the halter of her camel and brought her to his house. Fatima stayed in her house for seventeen days, where she passed away. al-Qommī, *Tārīkh-i Qomm*, 213; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 48/290; Shimamoto, "Some Reflections on the Origin of Qom", 101, 102.

⁸⁶ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 99/267.

⁸⁷ Ja'fariyān, *al-Shī'a fī Īrān* 130. It has also been reported that next to the tomb of Fatima are the tombs of many Sayyids in the lineage of Imam Reza, the children of Muhammad b. Ja'far al-Sadiq, and the descendants of Ali b. Ja'far. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/220.

⁸⁸ al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 57/216.

⁸⁹ It has also been mentioned that there is disagreement on this issue. There are different opinions as to whether it was Mūsā or Muhammad b. Mūsā from the sons of Reza who first migrated from Kufa to Qom. See 'Abd Allāh b. Nūr Allāh al-Baḥrānī, *'Awālim al-ʿulūm wa'l-ma'ārif wa'l-aḥwāl* (Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī, 1405), 561.

⁹⁰ al-Mufid, *al-Ikhtisās*, 91.

⁹¹ al-Baḥrānī, *'Awālim al-ʿulūm wa'l-ma'ārif wa'l-aḥwāl*, 23/562-564.

⁹² al-Mufid, *al-Ikhtisās*, 91.

Muhammad's tomb.⁹³ In addition to the names mentioned above, many other descendants of Ali spent part of their lives in Kūfa, then came to Qom, settled there, and died there.

Some of the descendants of Ali who migrated to Qom and are buried there include Ummu Ahmad, the daughter of Mūsā Kāzim; Ummu Habīb, a granddaughter of Imam Ridā; Abu'l-Hasan Husayn b. Ja'far, a grandson of Ali b. Ja'far al-Sādiq; Ḥamza b. Ahmad, from the lineage of Ali b. Husayn Zayn al- 'Ābidīn; Abu Ja'far Muhammad b. Hamza and his brother Ali b. Hamza, from the lineage of Imam Sajjad; Abū al-Qāsim Ali b. Muhammad; Abū Ali Ahmad al-Kātib al-Ash'arī; and his sons, Hasan b. Ahmad and Muhammad b. Ahmad.⁹⁴

While the praise of Qom and its people by the Imams, and hence the orientation of Shi'ites here, was effective in the migration to Qom and settling here, it can be said that the meeting of the people of this city with the Imams in the following process and the process of carrying the information allegedly received from them to the city also increased the favoritism towards the city. Accordingly, it is understood that the muhaddiths of Qom who had indirect contact with Muhammad al-Baqir were in direct communication with Ja'far al-Sādiq.

Imran b. 'Abdullah al-Ash'arī al-Qommī,⁹⁵ who met Ja'far al-Sadiq and narrated from him, is reported to have come with a large tent for men and women one day when they were in Mina. He set up a special tent for Ja'far al-Sadiq and thus received the imam's blessing.⁹⁶ Again, when a Shi'ite group was in the presence of Ja'far al-Sadiq, Imran b. 'Abdullah entered the room and Ja'far welcomed and complimented him. Afterwards, Ja'far said in Imran's absence that he was from Ahl al-Bayt.⁹⁷

Again, when the narrations from Ja'far al-Sādiq are analyzed, the relatives' narrations are also noteworthy, revealing that imāmī knowledge was transmitted through familial transmission. In this regard, most of the narrations of Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ḥāshim, who came to Qom from Kūfa, were transmitted by his son, Ali b. Ibrāhīm. Ali b. Ibrahim also stands out as the first person to transmit hadiths in Qom.⁹⁸ In this context, Muhammad b. Khālīd al-Barqī and his son Ahmad b. Muhammad should also be mentioned. Muhammad b. Khālīd al-Barqī,⁹⁹ who is said to be a companion of the seventh and eighth Imams Mūsā al-Kāẓim and al-Rīzā in the following period along with Ja'far, is present in most narrations, especially from Ja'far. His son Ahmad, who is reported to have many books, especially *al-Mahāsīn*,¹⁰⁰ was originally from Kūfa and later moved to

⁹³ al-Baḥrānī, *Awālim al-ʿulūm wa'l-maʿārif wa'l-aḥwāl*, 561.

⁹⁴ Nasrallah Fallah Tabar, "Qom Town, One of the Most Important Religious, Recreational and Tourism Poles of Islamic Republic of Iran", *Journal of Tourism & Hospitality Research* 2/2 (2012), 14.

⁹⁵ Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Rijāl al-Ṭūsī* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1415), 257.

⁹⁶ al-Kashshī, *Maʿrifat al-rijāl*, 333.

⁹⁷ al-Kashshī, *Maʿrifat al-rijāl*, 333; al-Mufīd, *al-Ikhtiṣāṣ*, 69. For the narrations transmitted by Isā b. 'Abdullah from Ja'far, see Ahmad b. Muḥammad b. Khālīd al-Birkī, *al-Mahāsīn*, 2nd ed. (Qom: Dāru'l-Kutub al-Islāmiyya, 1371), 1/261, al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 2/83, 509, 527, 545, 579, 4/288, 5/97; al-Mufīd, *al-Ikhtiṣāṣ*, 195; al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-Aḥkām*, 2/95, 284, 6/122.

⁹⁸ al-Ṭūsī, *Rijāl al-Ṭūsī*, 353.

⁹⁹ al-Ṭūsī, *Rijāl al-Ṭūsī*, 377.

¹⁰⁰ For detailed information on *al-Mahāsīn*, see Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 365-367.

Qom.¹⁰¹ He transmitted most narrations through his father.¹⁰² Other Qomite narrators were among the companions of Imams Rezā, Jawād, and Khādī and carried the knowledge they received from the Imams to the city of Qom.¹⁰³

When the scripts of the Imāmī narrations are analyzed, it is seen that some of the scripts consisting of rāwīs from Qom are based on those from Kūfa. Thus, the narration stating that the Prophet was buried on Friday was transmitted by Mūsā b. Qāsim al-Bajalī ṡ Ahmad b. Muhammad b. Isā → Saʿd b. ʿAbdullah → Ibn Bābawayh → Sadūq.¹⁰⁴ Mūsā b. Qāsim is a narrator from Kūfa and has been praised as sika and jalīl.¹⁰⁵

Conclusion

In the first centuries of the Hijra, the political and sectarian structure of the period effectively facilitated in the migration of people to various places based on their beliefs. The fact that the city of Kūfa, which was founded during the reign of ʿUmar, was used as the chief city during the reign of ʿAlī, and thus hosted a large number of ʿAlī's supporters, played an important role in filling the city with Shiʿite followers who were in the process of being formed. However, even though the city had such an inclination, the fact that it was not composed of Shiites independently led to the tendency to form a Shiite city over time. This tendency is clearly seen in the Shiite narrations.

In Imāmī Shiʿī sources, narrations in the language of the Prophet, ʿAlī, and later Shiʿī Imams have promoted a systematic migration from Kūfa to the city of Qom. For this purpose, many narrations have been transmitted that sanctify the city and inform about the worldly and ethereal virtues of its people. These narrations indicate that the people of Qom held an important place in the eyes of the Imams. In this case, the reverence and veneration of the Shiites of Qom towards the Imams also played an important role.

The fact that Qom was soon overrun with Shiʿites, that the Shiʿites gained the upper hand in the population, and that the city soon became known as a Shiʿite homeland reveals that these narrations were highly influential among the Shiʿite community of the period. The muhaddiths and other Shiʿite scholars in the city maintained keeping a strong connection with the Imams, who were the central authority, visited them regularly, supported them materially, especially in terms of waqf properties and humus, and continued this communication with ambassadors during the period of Ghaibat al-Sughrā, elevating the city and its people to a more favorable position in Shiʿī history.

The fact that the narrations about the city of Qom and its inhabitants have religious, asabiyyah and political content, that it is shown as a refuge for the Shiites in times of sedition and persecution, and that the natural and environmental features of the city are also mentioned in the narrations

¹⁰¹ al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī*, 76; Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Fihrist kutub al-Shīʿa wa-uṣūlihīm wa-asmāʾ al-muṣannifīn wa-aṣḥāb al-uṣūl* (Qom: Satārah, 1420), 51.

¹⁰² On the criticism of Ahmad b. Muhammad, his expulsion from the city, and his readmission due to a misunderstanding of the issue see al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī* 76; al-Ṭūsī, *Fihrist*, 51.

¹⁰³ al-Ṭūsī, *Fihrist*, 149; Jamāl al-Dīn al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn ʿAlī ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Khulāṣat al-Aqwāl fī Maʿrifat al-Rijāl* (Najaf: Dār al-Zakhāʾir, 1411), 49; al-Ḥillī, *al-Rijāl*, 123.

¹⁰⁴ ʿAlī ibn Jaʿfar al-ʿUrayḍī, *Masāʾil ʿAlī ibn Jaʿfar* (Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt, 1409), 340.

¹⁰⁵ al-Ḥillī, *al-Rijāl*, 383; al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Khulāṣat al-Aqwāl fī Maʿrifat al-Rijāl*, 165.

reveals that the Shiites living homogeneously in Kūfa were systematically trying to migrate to Qom. This is also supported by the fact that the siblings, children, grandchildren, and spouses and relatives of some Shiite imams, known as imamzāda's (descendants of the Imams), came to Qom, completed their lives here, and were buried in the city. The fact that the relatives of the Imams who came to the city were welcomed and honored by the people of the city, and especially the fact that Imam Rezā's sister Fāṭima Masūma, who stands out as the only Imam to be buried in Iran, was also buried here accelerated the Shiite migration to Qom in the following period.

References

- Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Faqīh. *al-Buldān*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1416.
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Himyārī. *al-Rawḍ al-mi‘ṭār fī khabar al-aqṭār*. Bayrūt: Mu’assasat Nāṣir, 1980.
- Abū ‘Amr Muḥammad b. ‘Umar al-Kashshī. *Ma‘rifat al-rijāl*. Mashhad: Mu’assasat Nashr Dānishgāh-i Mashhad, 1409.
- Aḥmad b. Ali al-Najāshī. *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1365.
- Ahsan Ullah, AKM, et al. “Religion in the Age of Migration”. *Politics, Religion & Ideology* 23/1 (2022), 62-76. <https://doi.org/10.1080/21567689.2022.2057476>
- Āmilī, Muḥammad ibn Jamāl al-Dīn. *al-Lum‘ah al-Dimaṣṣiyyah*. Qom: Manshūrāt Dār al-Fikr, 1411.
- Anderson, Cory. “Religiously Motivated Migration”. *The Sociological Quarterly* 57/3 (2016), 387 – 414. <https://doi.org/10.1111/tsq.12139>
- Arjomand, Said Amir. “İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”. trans. Ali Avcu. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 14/2 (Dec 2010), 535-568.
- Ash‘arī, Abū’l-Ḥasan ‘Ali ibn Ismā‘īl ibn Abī Bishr. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1400.
- Avcı, Casim. “Mezhic (Banū Mezhic)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Access 15 April 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezhic-beni-mezhic>
- Badur, Sevgi. “Kûfe’nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2016), 129-162.
- Baḥrānī, ‘Abd Allāh b. Nūr Allāh. *‘Awālim al-‘ulūm wa’l-ma‘ārif wa’l-aḥwāl*. Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī, 1405.
- Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir. *Futūḥ al-buldān*. Bayrūt: Dār al-Hilāl, 1988.
- Bayraktar, Rasim. “Zorunlu Göç’ten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 109-126. <https://doi.org/10.14395/jdiv117>
- Bazın, Marcel. “Kum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Access 28 March 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kum>
- Birkī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd. *al-Mahāsīn*. 2. Edition. Qom: Dāru’l-Kutub al-Islāmiyya, 1371.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. ed. Muḥammad Zuhayr b. Nasr. 8 Volumes. Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najāt, 1422.
- Chelongar, Mohammad Ali, et al. “A Comparative Study on the Role of the Religious and Political Thoughts of Qom, Ray, Baghdad and Khorasan on Shiites of the Third Century”. *International Journal of Humanities* 16/1 (2009), 31-43.
- Dhahabī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. *Siyar a‘lām al-nubalā’*. 25 Volumes. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1405.
- Ekici, Süleyman – Tuncel, Gökhan. “Göç Ve İnsan”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2015), 9-22. <https://doi.org/10.20493/bt.71783>
- Fallah Tabar, Nasrallah. “Qom Town, One of the Most Important Religious, Recreational and Tourism Poles of Islamic Republic of Iran”. *Journal of Tourism & Hospitality Research* 2/2 (2012), 7-18.
- Faqīhī, Ḥusayn. “Āghāz-i Tashayyū‘ dar Qom”. *Farhang-e Kawthar* 71 (2007), 50-56.

- Fîrûzâbâdî, Abû'l-Ṭâhir Majd al-Dîn Muḥammad ibn Ya'qûb. *al-Qāmûs al-Muḥîṭ*. Bayrût: Mu'assasat al-Risâlah, 1426.
- Ḥamawî, Shihâb al-Dîn Abû 'Abd Allâh Yâqût ibn 'Abd al-Raḥmân. *Mu'jam al-buldân*. 7 Volumes. Bayrût: Dâr Şâdir, 1995.
- Ḥasan b. 'Alî b. Dâwûd al-Ḥillî. *al-Rijâl*. Tehran: Jâmi'at Tehran, 1384.
- Ḥasîbî, Ḥusayn ibn Ḥamdân. *al-Hidāyah al-kubrâ*. Bayrût: al-Balāgh, 1419.
- Ḥillî, Jamāl al-Dîn al-Ḥasan ibn Yûsuf ibn 'Alî ibn al-Muṭahhar. *Khulāṣat al-Aqwāl fî Ma'rifat al-Rijâl*. Najaf: Dâr al-Zakhā'ir, 1411.
- Ḥimyarî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn 'Abd Allâh. *al-Rawḍ al-mi'târ fî khabar al-aqṭâr*. Bayrût: Mu'assasat Nâṣir, 1980.
- Ibn 'Adî, Abû Aḥmad ibn 'Adî al-Jurjânî. *al-Kâmil fî ḍu'afâ' al-rijâl*. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, Abû'l-Faḍl Shihâb al-Dîn Aḥmad ibn 'Alî. *Fath al-Bârî*. Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1379.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalânî. *Lisân al-Mizân*. Bayrût: Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmiyyah, 2002.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalânî. *Tahdhîb al-Tahdhîb*. Bayrût: Dâr al-Fikr, 1984.
- Ibn Sa'd, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Sa'd ibn Manî' al-Kâtib al-Hâshimî al-Baṣrî al-Baghdâdî. *al-Ṭabaqât al-kubrâ*. Bayrût: Dâr Şâdir, 1968.
- Ibrâhîm al-Karakhî, Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Muḥammad. *al-Masâlik wa'l-mamâlik*. Bayrût: Dâr Şâdir, 2004.
- Ja'fariyân, Rasûl. "Geçmişten Günümüze Kum Kenti". trans. Metin Bozan. *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 309-322.
- Ja'fariyân, Rasûl. "Qom: Past and Present". *Message of Thaḡalayn* 6/3-4 (2001), 131-155.
- Ja'fariyân, Rasûl. *al-Shî'a fî Îrân*. Mashhad: al-Astânâ, 1420.
- Ja'fariyân, Rasûl. *al-Shî'a fî Îrân*. Mashhad: al-Āstāna, 1420.
- Kalkaşandî, Abû'l-Shihâb al-Ḥamawî. *Ṣubḥ al-a'shâ fî şinâ'at al-inshâ'*. Dimashq: Dâr al-Fikr, 1987.
- Khawânsârî, Muḥammad Bâqir Mûsawî. *Rawḍât al-jannât fî aḥwâl al-'ulamâ' wa'l-sādât*. Qom: Ismâ'iliyyân, 1390.
- Kuzudişli. *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Majlisî, Muḥammad Bâqir ibn Muḥammad. *Bihâr al-anwâr*. 110 Volumes. Bayrût: Dâr İhyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1403.
- Mas'ûdî, Abû'l-Ḥasan 'Alî ibn al-Ḥusayn ibn 'Alî. *Murûj al-dhahab*. Bayrût: al-Maktabah al-'Aşriyyah, 2005.
- Mufîd, Muḥammad ibn Muḥammad. *Awâ'il al-Maqālât*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamî, 1413.
- Mughultây, b. Qilij. *Ikmal al-Tahdhîb*. al-Qāhirah: al-Fārûq al-Ḥadîthah, 2001.
- Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭûsî. *Tahdhîb al-aḥkâm*. Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyya, 1407.
- Muḥammad b. 'Alî al-Şadûq. *Kamâl al-dîn wa-tamām al-ni'ma*. Tehran: Islâmiyya, 1395.
- Muḥammad b. 'Alî al-Şadûq. *Uyûn akhbâr al-Riḍâ*. Tehran: Nashr-i Jahân, 1378.
- Muḥammad b. 'Alî Ibn Bâbawayh al-Şadûq. *Ilal al-sharâ'i'*. Qom: Maktabat Dâwarî, 1427.
- Muḥammad b. Muḥammad al-Mufîd. *al-Ikhtisâş*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamî li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufîd, 1413.

- Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd. *al-Irshād*. Qom: Kongra-yi Shaykh Mufīd, 1413.
- Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1407.
- Muḥammad Bāqir b. Muḥammad al-Majlisī. *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403.
- Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsā. *Firaq al-Shī‘a*. Bayrūt: Manshūrāt al-Riḍā, 1433.
- Nīmatullāh b. ‘Abd Allāh al-Jazā’irī. *Kashf al-asrār fī sharḥ al-Istibṣār*. Qom: Mu’assasat Dār al-Kutub, 1408.
- Oktan, Yusuf. “Mehdīnin Nesebī Hakkındaki Rivāyetlerin Yorumlanmasında Mezhebī Temāyül”. *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (2021): 7–30. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1025730>
- Oktan, Yusuf. “Siyasi Ve Mezhebī Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyānī Rivāyetleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1135–1156. <https://doi.org/10.18505/cuid.765374>
- Öz, Mustafa. “Keysāniyya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. (Access 12 March 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/keysaniyye>
- Öztürk, Levent. “İslamiyet’in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2001), 7–24.
- Qommī, ‘Abbās. *Safīnat al-biḥār*. Qom: Uswa, 1414.
- Qommī, Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan. *Tārīkh-i Qomm*. Translated by Ḥasan ibn ‘Ali ibn Ḥasan al-Qommī. Tehrān: Intishārāt-i Tūs, 1361.
- Qommī, Sa‘d ibn ‘Abd Allāh. *Maqālāt wa’l-firaq*. Tehrān: Maṭba‘at Ḥaydariyyah, 1360.
- Şadūq, Muḥammad b. ‘Alī. *Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Nashr-i Jahān, 1378.
- Sharīf al-Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Nuzhat al-mushtāq fī iktirāq al-āfāq*. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1409.
- Shimamoto, Takamitsu. “Some Reflections on the Origin of Qom”. *Orient* 27 (1991), 95–113. <https://doi.org/10.5356/orient1960.27.95>
- Sīnūbar, Aḥmad ‘Abd al-Jabbār – Kudāt, Sharaf Maḥmūd. “al-Tashayyū‘ fī Madīnat Qom wa Atharuhu fī Fahm al-Wāqī‘ al-Riwā‘ī al-Imāmī”. *Dirāsāt: ‘Ulūm al-Sharī‘ah wa’l-Qānūn* 41/1 (2014), 344–354.
- Söylemez, Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tabar, Nasrallah Fallah. “Qom Town, One of the Most Important Religious, Recreational and Tourism Poles of Islamic Republic of Iran”. *Journal of Tourism & Hospitality Research* 2/2 (2012).
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī*. Bayrūt: Dār al-Ma‘ārif, 1967.
- Thaqafī, İbrāhīm b. Muḥammad. *al-Ghārāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī, 1385.
- Topgöl, Muhammed Enes. “Erken Dönem İslam Tarihi’nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22 (2017), 1–31. <https://doi.org/10.20519/divan.335351>
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Fihrist kutub al-Shī‘a wa-uşūlihīm wa-asmā’ al-muşannifīn wa-aşḥāb al-uşūl*. Qom: Satārah, 1420.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1415.
- ‘Uraydī, ‘Alī ibn Ja‘far. *Masā’il ‘Alī ibn Ja‘far*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt, 1409.
- Zabīdī, Abū’l-Fayḍ Muḥammad al-Murtaḍā. *Tāj al-‘Arūs*. Kuwait: Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1421.

Zakariyyā b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī. *Āthār al-bilād wa-akhbār al-ʿibād*. Beirut: Dār Ṣādir, s.l.

Ziriklī, Muḥammad Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. *al-Aʿlām*. Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 2002.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

A Poet as Qur'ānic Exegete and Linguist: Abū Ḥayyān

Cengiz Parlak^{1,a,*}

¹ Adıyaman University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric Adıyaman/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 12/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This article examines the largely overlooked poetic dimension of Abū Ḥayyān al-Andalusī, renowned for his expertise in language and Qur'anic exegesis, through an analytical approach. Although his contributions to grammar, linguistics, and Qur'anic sciences have been studied in Turkey, no independent study has been conducted on his poetic collection, its thematic structure, artistic features, and intellectual background. While studies addressing Abū Ḥayyān's poetry exist in the Arab world, their number remains limited. Some adopt a broader perspective, yet there is generally a noticeable gap in the literature. This has resulted in insufficient visibility of the emotional and intellectual elements in his poetry and hindered a comprehensive understanding of Abū Ḥayyān's literary identity. Consequently, there is a need to systematically reveal his poetic approach, the thematic diversity of his poetry, and his intellectual orientations, which constitutes the main problem of this research. The study employed an interpretive perspective and a qualitative method, specifically data analysis, to thematically classify Abū Ḥayyān's arranged poetic collection and to conduct content and stylistic analyses within ghazal, elegy, mysticism, philosophy, description, praise, and wisdom. During the analysis, the poems were examined in light of rhetorical elements, and the ways in which the poet's scholarly knowledge was reflected in his poetic language, as well as his use of imagery, symbolic expression, and word choice, were evaluated. In this way, the poems' intellectual and literary dimensions were sought to be revealed more comprehensively, with attention also paid to the texts' content features and coherence of expression. The scope of the research was directly limited to the poems contained in Abū Ḥayyān's collection, and the inaccessibility of some verses lost over time constitutes a significant limitation. Moreover, rather than examining the entire collection in detail, the analysis was conducted on representative examples. While this allowed for a more thorough examination of the selected texts, it restricted the possibility of conducting a comprehensive qualitative evaluation of the entire work. The findings indicate that Abū Ḥayyān's poetry demonstrates remarkable expressive power, high emotional intensity, and pronounced imagery. In some poems, mystical pursuits are prominent; in others, intellectual and rational depth is foregrounded; and in yet others, personal emotions are dominant. In addition, the extensive use of rhetorical devices demonstrates that Abū Ḥayyān was not only a scholar of language and Qur'anic exegesis but also a highly versatile intellectual figure with a unique poetic sensibility.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Literature, Poetry, Divan, Abū Ḥayyān.

Müfessir ve Dil Âlimi Bir Şair: Ebû Hayyân

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 12/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makale klasik İslam ilimleri içinde özellikle dil ve tefsir sahasındaki yetkinliğiyle tanınan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin literatürde gölgede kalmış şairlik yönünü analitik bir yaklaşımla ele almaktadır. Türkiye’de onun nahiv, dilbilim ve Kur’an ilimlerine ilişkin katkıları ayrıntılı biçimde incelenmiş olsa da şiir divanı ile bu divanın tematik yapısı, sanatsal özellikleri ve düşünsel arka planı üzerine müstakil bir inceleme yapılmamıştır. Arap dünyasında Ebû Hayyân’ın şiirlerini konu edinen çalışmalar bulunsun da sayıları sınırlıdır. Bazı araştırmalar daha geniş bir perspektif sunmakla birlikte genel olarak literatürde hissedilir bir eksiklik mevcuttur. Bu durum onun şiirlerinde yer alan duygusal ve fikrî unsurların yeterince ortaya çıkmamasına ve Ebû Hayyân’ın edebî kimliğinin bütünlüklü biçimde anlaşılmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hayyân’ın şiir anlayışını, şiirlerinin tematik çeşitliliğini ve düşünsel yönelimlerini sistematik bir yaklaşımla ortaya koyma gereği ortaya çıkmakta ve bu araştırmanın temel problemini de bu belirgin boşluk teşkil etmektedir. Çalışmada yorumlayıcı bir perspektif ile nitel bir araştırma yöntemi olan veri analizi metodu kullanılarak Ebû Hayyân’ın mürettep divanı tematik açıdan sınıflandırılmış ve gazel, mersiye, tasavvuf, felsefe, vassıf, medih ve hikmet temaları özelinde içerik ve üslup çözümlemesi yapılmıştır. Analiz sırasında şiirler retorik unsurlar temelinde de dikkate alınmış ve şairin ilmî birikiminin şiir diline nasıl yansıdığı, imge kullanımı, sembolik anlatım ve kelime seçimi ekseninde incelenmiştir. Böylece şiirlerin hem düşünsel hem de edebî yapısı daha kapsamlı biçimde ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve metinlerin içerik özellikleri ile anlatım bütünlüğünün de üzerinde durulmuştur. Araştırmanın kapsamı doğrudan Ebû Hayyân’ın divanında yer alan şiirlerle sınırlandırılmış ve zamanla kaybolduğu bilinen bazı manzumelerin ulaşılabilir olmaması çalışmanın önemli sınırlılıklarından birini oluşturmuştur. Ayrıca divanın tamamı ayrıntılı biçimde incelenmek yerine temsil gücü yüksek örnekler üzerinden çözümleme yapılmıştır. Bu durum seçilen metinlerin daha kapsamlı tahliline imkân tanımakla birlikte eserin bütünü üzerine yapılacak nitel değerlendirmeleri sınırlamıştır. Elde edilen bulgular Ebû Hayyân’ın şiirlerinde dikkate değer bir ifade gücü, yüksek bir duygusal yoğunluk ve belirgin bir imgesellik bulunduğunu göstermektedir. Kimi şiirlerinde mistik arayışların kimi şiirlerde aklî ve düşünsel yoğunluğun ve kimi şiirlerde ise bireysel duyguların ön plana çıktığı gözlemlenmiştir. Bunlara ilaveten belagat sanatlarının da yoğun bir biçimde kullanılması Ebû Hayyân’ın yalnızca bir dil ve tefsir âlimi değil aynı zamanda özgün bir şiir anlayışına sahip çok yönlü bir ilmî şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Edebiyat, Şiir, Divan, Ebû Hayyân.

Giriş

Endülüs ilim ve kültür dünyasının zirve şahsiyetlerinden biri olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) özellikle Arap dili ve grameri alanında ortaya koyduğu çalışmalarla tanınmıştır. Bununla birlikte edebî yönü özellikle şiirleri ve şair kimliği nispeten geri planda kalmıştır. Onun nahiv ilmine dair yazdığı eserler sadece kendi döneminde değil sonraki yüzyıllarda da otorite kabul edilmiş ve *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsiriyle de Kur'ân ilimleri sahasında silinmez izler bırakmıştır. Ancak Ebû Hayyân'ın sadece bir dilci ya da müfessir değil aynı zamanda derinlikli bir edebî zevke sahip bir şair olduğu gerçeği özellikle ülkemizde üzerinde yeterince durulmamış bir konudur. Bu makale onun şiirlerinin edebî değerini, tematik çeşitliliğini ve sanatsal derinliğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Edebî şahsiyetlerin ilmî veya tasavvufî yönlerinin şiirleri üzerinden incelenmesi Arap edebiyatında bir araştırma yöntemi olsa da her şahsiyet için bu yöntem uygulanabilir olmamıştır. Ebû Hayyân üzerine yapılan çalışmaların çoğu onun dilcilik ve müfessirlik yönüyle sınırlı kalmış, şiirleri ise daha çok biyografik bilgi bağlamında zikredilmiş ve edebî analizden mahrum bırakılmıştır. Hâlbuki onun kasidelerinde, mersiyelerinde ve kıt'alarında görülen dil inceliği, metafor kullanımı, fikrî hatlar ve içsel çatışmalar onun sadece dilin teknik yönünü bilen değil aynı zamanda o dili sanatsal bir yetkinlikle kullanan edebî bir kişilik olduğunu göstermektedir.

Son yıllarda özellikle Arap kökenli bazı araştırmacıların Ebû Hayyân'ın şiirlerine yöneldikleri ve şiirlerinde öne çıkan üslûp, tematik çeşitlilik ve lirizme dair kısmî değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bununla birlikte Arap dünyasında dahi Ebû Hayyân'ın şair kimliğini merkeze alan çalışmaların sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Târik Muhammed Alî tarafından hazırlanan *Ebû Hayyân el-Endelüsî Şâ'iren* adlı yüksek lisans tezi, Necm Abdülemîr el-Enbârî'nin kaleme aldığı *Delâletü cümleti'l-fî'liyye fî Şî'ri Ebî Hayyân el-Endelüsî* başlıklı makale ile Fâtima Haydar Alî tarafından yazılan *Kasdiyye ve Maksadiyyetu'l-hitâbi'l-i'lâmî fî Şî'ri Ebî Hayyân el-Endelüsî* adlı çalışma bu alandaki sınırlı örnekler arasında yer almaktadır. Ülkemizde ise bu boşluk daha da belirgindir. Ebû Hayyân'ın şiirlerinin sanatsal niteliğini, tasavvufî eğilimlerini, zıtlıklar ve teşbihlerle örülü imge dünyasını ortaya koyan müstakil bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu durum hem şairin edebî kişiliğinin yeterince tanınamamasına hem de Arap şiir geleneğinde üstlendiği özgün yerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

Bu makale söz konusu boşluğu gidermeyi amaçlamakta ve Ebû Hayyân'ın şiirlerini sadece tarihsel bağlamda değil aynı zamanda sanat ve düşünce dünyasıyla birlikte değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede onun şiirlerinde sıkça yer alan ölüm teması, kader vurgusu, fânîlik düşüncesi, ilâhî adalet tasavvuru, tasavvuf ve felsefeye bakış açısı, dini yönelimleri ve bazen kinayelere bazen de teşbihlere yaslanan üslûbu ele alınacaktır. Şiirlerin incelenmesinde hem klasik Arap edebiyatının beyti merkeze alan yapısı hem de düşünsel ve duygusal anlam katmanları göz önünde bulundurulacaktır.

1. Ebû Hayyân'ın Şiir Anlayışı

Ebû Hayyân el-Endelüsî İslâmî ilimlerle uğraşmasının yanı sıra şiirle de ilgilenmiş ve edebiyatla iç içe olmuştur. Şiirlerinde hem kendi iç dünyasına hem de dönemin sosyal ve kültürel ortamına dair izler görülmektedir. Onun şiirleri günlük yaşamdan gözlemlere, toplumsal ilişkilere ve bireysel

deneyimlere kadar çeşitli olguları yansıtmaktadır. Onun düşün yapısında şiirin yalnızca bir sanat etkinliği değil aynı zamanda düşünce ve gözlem aracı olduğu hissedilmektedir. İlmi faaliyetleri ile şiir arasındaki bu etkileşim Ebû Hayyân'ın farklı yönlerini bir arada değerlendirmeye olanak sağlamak ve onun entelektüel hayatının bir parçası olarak ön plana çıkmaktadır.

Çoğu tarihçi ve edebiyat araştırmacısı Ebû Hayyân'ın hem şiir hem de nesirde yüksek bir yetiye sahip olduğunu öteden beri dile getirmiştir.¹ Ancak şiir özelinde aykırı görüşlere de rastlamak mümkündür. Kimi şiirlerinde gösterdiği başarı bazı âlimlerce yeterli bulunmamış ve bu durum eleştirilere hedef olmasına neden olmuştur. Bu konuda İbnü'l-Verdî (öl. 749/1349) onun şiirlerini değerlendirdiği bir ifadesinde: "Ebû Hayyân'ın bilgeliğine pek yakışmayan şiirleri vardır" diyerek söz konusu eleştirilere katıldığını ortaya koymuştur.² Aynı şekilde İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) de konuyla ilgili Ebû Hayyân hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Ebû Hayyân hakkındaki kanaatim onun bir şair değil, bir âlim olduğudur. Bu müveşşahayı güzelliği sebebiyle değil onun şiir anlayışını tanıtmak amacıyla burada zikrettim."³

Ebû Hayyân'ın şairliğinin ilmî şahsiyeti kadar güçlü olmadığı kanaatini taşıyan bazı âlimlerin yanı sıra onun şiirlerini edebî açıdan takdir eden ve bu yöndeki yetkinliğini övgüyle dile getiren münekkitler de bulunmaktadır. Bu bağlamda öğrencisi Safedî (öl. 764/1363) Ebû Hayyân'ın hem şiir hem de nesir türünde eserler kaleme aldığını ve özellikle müveşşahlarının etkileyici olduğunu belirtmiştir.⁴ Subkî (öl. 771/1370) ise Ebû Hayyân'a ait çok sayıda şiir bulunduğunu ifade etmiş ve onun müveşşahlarını şiirlerine nazaran daha nitelikli bulunduğunu dile getirmiştir.⁵

Ebû Hayyân'ın şiirleri hakkında görüş beyan eden âlimlerden biri de İbnü'l-Cezerî'dir (öl. 833/1429). O, Ebû Hayyân'ın şiirlerini takdirle anarak söz konusu manzumelerin son derece güzel olduğunu ve aynı zamanda dinî hassasiyet, iyilik, güvenilirlik ve emanete riayet gibi erdemli unsurları da içerdiğini ifade etmiştir.⁶ Makkarî (öl. 1041/1632), Ebû Hayyân'ın edebî yeteneğini takdirle yâd etmiş ve: "Öyle şiir ve nesir demetleri ortaya koydu ki, onların sanatsal dallarına bir câhilin eli erişemez" ifadesiyle onun eserlerindeki sanat inceliğini ve seçkinliğini vurgulamıştır.⁷

Ebû Hayyân'ın şiirleri talebesi Safedî tarafından derlenmiş olup kendisi bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "Şiir divanını seçip derledim, yazıya geçirdim ve şiirlerini kendisinden dinledim."⁸

¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, thk. Ahmed Matlûb vd. (Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1969), 35.

² Ebû Hafs Zeynuddîn Umer b. el-Muzaffer b. Umer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/328.

³ Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.), 10/114.

⁴ Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Nukesu'l-himyân fî nuketi'l-umyân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 267.

⁵ Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. (Mısır: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1992), 9/279.

⁶ Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref vd. (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2009), 3/1262.

⁷ Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 2/548.

⁸ Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Ernâût vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 5/176.

Ebû Hayyân'ın şiirlerinin yer aldığı yazma eser Ahmed Matlûb ve Hatîce el-Hadîsî tarafından derlenip tahkik edilerek basılmıştır. Muhakkiklerin ifadelerine göre bu yazma eserin orijinali Fas'ın Vezzân kentindeki Vezzân kütüphanesinde bulunmaktadır.⁹ Ebû Hayyân'ın divanın basımında sadece bu tahkik edilmiş eser baz alınmamış ayrıca Ebû Hayyân'ın şiirlerinin yer aldığı diğer klasik ve modern kaynaklar da gözden geçirilerek çalışma içerisinde gerekli yerlerde kaynak olarak gösterilmiştir.

Ebû Hayyân'ın şiirleri incelendiğinde, hayatının üç farklı döneme ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, ergenlik yıllarını kapsayan ve hicrî 678 (1279) yılında Endülüs'ten ayrılmasıyla son bulan ilk dönem hayatıdır. Bu döneme ait şiirlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamış yalnızca birkaç örneği günümüze gelebilmiştir. Bu şiirlerden birini gençlik yıllarında kaleme aldığını belirten Ebû Hayyân şu mısraları nazmetmiştir: (Tavîl)

لَأَكْلُ الشَّعِيرِ وَاقْتِنَاءُ الْمَعَارِفِ أَلَذُّ مِنَ السَّلْوَى وَتُبْسِ الْمَطَارِفِ
وَلِيَّيْ لِمُسْتَعْنٍ بِعِلْمٍ جَمَعْتُهُ وَهَيْهَاتَ مَا يُعْنِي تَلِيدِي وَطَارِفِي¹⁰

“Arpa ekmeği yemek ve ilim öğrenmek, bıldırcın yemekten ve şallar giymekten daha keyiflidir;
Öğrendiğim ilimle yetinirim elbette, zira eski ve yeni servetim ne uzak!”

Yine bu döneme ait bir başka şiirinde Ebû Hayyân Endülüs'te karşılaştığı olumsuz durumları dile getirir. Şair faziletini inkâr eden ve kalpleri kinle dolu bir toplum içerisinde varlık göstermenin zorluğunu vurgularken aynı zamanda kendini öven ifadelerle de yer vermektedir: (Basît)

وَرُبَّ ذِي حَنْقٍ تَغْلِي مَرَايِلُهُ نَارًا فَيُشْعِلُ مِنْ فِيهِ لَنَا قَبَسَا
رَأَى سُمُوءِي وَمَا أُوتِيتُ مِنْ شَرَفٍ فَرَامَ هَتَاكَ حِمِّي مَا زَالَ مُحْتَرَسَا
حِمِّي حِمَاهُ حِمِّي الْأَنْفِ دُو كَرَمٍ كَالْأَسْجَمِ انْهَلَ أَوْ كَالضَّيْعِ افْتَرَسَا
بَلِ الْعُجَابُ مَقَامِي بَيْنَ ذِي وَحَرٍ وَحَاسِدٍ بِسُوءِ الْأَعْرَاضِ مَا نَبَسَ¹¹

“Nice öfke sahibi var ki bağı ateşle yanar durur, böğründen bize ateşler saçar;

Benim yüceliğimi ve sahip olduğum şerefi görünce, korunmuş olan onurumu çiğnemeye yeltendi;

O onurum ki gururlu ve cömert biri tarafından korunur, kükremiş sel gibi veya avlanan bir aslan gibidir;

Asıl hayret edilecek şey, benim böyle kinci ve ağızına gelen karalamayı yapan hasetçiler arasında bulunmamdır.”

Ebû Hayyân'ın bu şiirleri, onun genç yaşta Endülüs'ten ayrılışına dair bazı ipuçları sunmaktadır. Nitekim onun Endülüs'ten ayrılış gerekçesi ilim ehli arasında tartışma konusu olmuştur. Süyûtî (öl. 911/1505) Ebû Hayyân'ın Nudâr adlı eserine dayanarak Gırnata'dan ayrılışında bazı âlimlerin etkisine işaret etmektedir. Bu âlimler mantık, felsefe, matematik ve tabiat alanlarında uzmanlaşmış kimseler olup sultana yaşlandıklarını ifade etmiş ve kendilerinden sonra devlete faydalı olmaları için öğrenci yetiştirme arzularını dile getirmişlerdir. Bu talep doğrultusunda Ebû Hayyân'ın da adı zikredilen öğrenciler arasında yer almıştır. Kendisine yüksek bir maaş, giyim ve çeşitli ihsanlar vaat

⁹ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 36-37.

¹⁰ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 40.

¹¹ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 41.

edilmesine rağmen Ebû Hayyân söz konusu göreve zorlanabileceği endişesiyle bu teklifi kabul etmemiş ve bölgeden ayrılmayı tercih etmiştir.¹²

Makkarî birçok tarihçinin Ebû Hayyân'ın Endülüs'ten ayrılış sebebini onun İbnü't-Tabbâc ile arasında vuku bulan ihtilaf ve çekişmelere dayandığını ifade etmektedir. Rivayete göre Ebû Hayyân, İbnü't-Tabbâc'nın bazı fetvalarını eleştiren bir risâle kaleme almış ve bunun üzerine İbnü't-Tabbâc meseleyi Emir Muhammed b. Nasr'a ileterek şikâyetle bulunmuştur. Ebû Hayyân öğrencilik yıllarından itibaren hocası olan İbnü't-Tabbâc'a karşı eleştirel bir tavır sergilemiş ve aralarındaki gerilim zamanla derinleşmiştir. Gelişmelerin aleyhine sonuçlanacağını öngören Ebû Hayyân bu durumun doğurabileceği tehlikeleri sezerek Endülüs'ten ayrılmaya karar vermiş ve doğu topraklarına doğru yolculuğa çıkmıştır.¹³ Bununla birlikte Ebû Hayyân'ın gönlünde çocukluk hatıralarının ve hayallerinin merkezi olan Endülüs'e karşı derin bir hasretin her daim varlığını koruduğu ve bu özlemini şiirlerine de yansıttığı görülmektedir: (Basît)

يَا فُرْقَةً أَبَدَلْتَنِي بِالسُّرُورِ أَسَى
وَأَسْهَرْتَ نَاظِرًا قَدْ طَالَ مَا نَعَسَا
أَنَّى يَكُونُ اجْتِمَاعُ بَيْنَ مُفْتَرَقٍ
جِسْمٍ بِمِصْرَ وَرُوحٍ حَلَّ أَنْدَلُسَا¹⁴

“Ey ayrılık! Sevinç yerine bana keder verdin, nice zamandır uyuyan gözümü uykusuz bıraktın;
Ayrı düşmüşken bir araya gelmek nasıl mümkün olur? Beden Mısır'da ruh ise Endülüsteysen?”

Ebû Hayyân'ın bu dönemde kaleme aldığı şiirlerinde önceki şairleri taklit etmesinin etkisi görülmektedir. Şairlik serüveninin henüz başlangıç safhasında bulunması ve yeni şiir yazmaya başlamış olması bu durumu tabii kılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu şiirlerin edebî açıdan nitelikli örnekler olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca bu dönemde kaleme aldığı ve Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ile Sîbeveyhi'yi (öl. 180/796) öven “د” harfi revili manzumeleri gibi daha fazla şiiri günümüze ulaşmadığından onun ilk dönem şiir anlayışı hakkında ancak sınırlı bir değerlendirme yapılabilmektedir.¹⁵

Ebû Hayyân'ın şairliğinin ikinci dönemini Endülüs'ten ayrıldıktan sonra kaleme aldığı şiirler oluşturmaktadır. Bu dönemdeki şiirlerinde ilk döneme kıyasla görece bir kâmilîyet ve tecrübe dikkat çekmektedir. Söz konusu şiirlerin büyük çoğunluğu doğu coğrafyasına gerçekleştirdiği seyahatler sırasında onda derin izler bırakan gözlemler ve deneyimlerin gazel, vâsıf, medih gibi klasik türler aracılığıyla ifadesinden oluşmaktadır.

Şairliğinin üçüncü dönemine ait şiirlerin ise büyük ölçüde mersiye, hikmet ve şikâyet temalarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dönemde kaleme aldığı şiirlerde ailesini ve sevdiklerini birer birer kaybetmenin etkisiyle duygusal yoğunluğu yüksek mısralar ortaya koymaktadır. Özellikle eşini ve kızını kaybetmenin verdiği derin acı, görme yetisini yitirmesine dair

¹² Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/281.

¹³ Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, 2/583-584.

¹⁴ Ebû'l-Bekâ Alemuddîn Hâlid b. İsâ b. Ahmed el-Belevî, *Tâcu'l-mefrik fî tahliyeti ulemâi'l-meşrik*, thk. Hasan es-Sâih (Mağrib: Matbaatu Muhammed el-Hâmis es-Sekâfiyye ve'l-Câmiyye, ts.), 2/26.

¹⁵ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsi*, 43-44.

sitemleri ve insanların olumsuz tutumlarına yönelik eleştirileri bu şiirlerin temelini oluşturmaktadır.¹⁶

2. Ebû Hayyân'ın Şiirlerinde Öne Çıkan Tema ve Konular

Ebû Hayyân'ın şiirlerinde genellikle gazel, medih, hikmet, vâsf, mersiye, tasavvuf ve felsefe temaları öne çıkmaktadır. Bu temalar şairin iç dünyasını yansıtırken aynı zamanda dönemin toplumsal ve kültürel dokusuyla da bütünleşmektedir. Şiirlerinde duygusal yoğunluk ve yaşanmışlık dikkat çekmekte ve hayatın faniliği, insanî zaaflar ve kader karşısındaki çaresizlik ise gerçeklikten beslenen bir yaklaşımla işlenmektedir. Ebû Hayyân şiirlerinde sadece sanata dayalı bir anlatım sunmakla kalmamakta aynı zamanda yaşadığı dönemin ruhunu ve bireysel düşünce ve tecrübelerini de yansıtarak şiirlerini sağlam bir anlam zemini üzerine inşa etmektedir. Ebû Hayyân'ın şiirlerinde öne çıkan tema ve konular şu şekilde kategorize edilmektedir.

2.1. Gazel

Gazel Arap edebiyatının başlangıç dönemlerinden itibaren şairlerin şiirlerinde önemli bir yer tutmuştur. Öyle ki gazel türünde şiir kaleme almamış Arap şairine neredeyse rastlanmamaktadır. Bu gazel şiirlerinde kadın figürü, şairler için ilham kaynağı olduğundan gazel şiirlerinin temelini oluşturmuştur.¹⁷

Ebû Hayyân'ın şiirlerinde gazel türü önemli bir yer tutmaktadır. Bu türdeki şiirlerinin büyük bir kısmını şairlik serüveninin ikinci döneminde kaleme aldığı görülmektedir. Ebû Hayyân'ın gazelleri içerik ve hitap yönünden değerlendirildiğinde “müennes gazel”¹⁸ ve “müzekker gazel”¹⁹ olmak üzere iki ana grupta incelenebilmektedir.²⁰ Ebû Hayyân'ın kadınlara hitaben kaleme aldığı gazelleri arasında eşine duyduğu sevgi temelinde yazdığı şu şiir “müennes gazel”e örnek olarak gösterilebilir: (Tavîl)

وَيَا طَالَمَا كَانَ الْجُنُونُ بِسَوْدَاءَ جُنَيْتُ بِهَا سَوْدَاءَ لَوْنٍ وَنَاطِرٍ
فَوَادِي مِنْهَا فِي جَحِيمٍ وَلَأَوَاءِ²¹ وَجَدْتُ بِهَا بَرْدَ النَّعِيمِ وَإِنَّ

“Gözleri ve teni esmer birine delirdim, esmer bir kadın yüzünden delirmek ne çok görülen bir durumdur; Ondan cennetin serinliğini buldum, gerçekten de onsuz gönlüm cehennemde ve keder içindedir.”

Bu iki dizede şair klasik gazel geleneği çerçevesinde aşkın doğasını güçlü imgelerle işlerken aynı zamanda sevilen kadına yönelik bir övgü (medih) sunmaktadır. “جُنَيْتُ بِهَا سَوْدَاءَ لَوْنٍ وَنَاطِرٍ” mısrası “siyahlık” kelimesini hem ten hem de göz rengine bağlayarak tevriyeye²² elverişli çok anlamlı bir yapı sunmaktadır. Bunu takiben gelen “وَيَا طَالَمَا كَانَ الْجُنُونُ بِسَوْدَاءَ” ifadesiyle ise esmer kadınların aşkın ve dolayısıyla deliliğin sebebi olduğu vurgulanmakta ve bu yolla sevgilinin cazibesi geleneksel bir

¹⁶ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 44.

¹⁷ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -I* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2014), 1/142-143.

¹⁸ Müennes Gazel: Kadın sevgiliye hitap edilen gazeldir.

¹⁹ Müzekker Gazel: Erkek sevgiliye hitap edilen gazeldir.

²⁰ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 60.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/42.

²² Tevriye: Bir sözü veya haberi gizleyip bunlar yerine başka bir söz veya haberi ortaya atmak manasına gelir.

zemine oturtulmaktadır. İkinci beyitte ise aşkın verdiği elem “حَجِيمٌ وَلَاؤَاءٌ” (cehennem ve sıkıntı) kelimeleriyle ifade edilirken aynı aşkın huzur verici yönü “بَرْدُ النَّعِيمِ” (nimetin/cennetin serinliği) ifadesiyle tasvir edilmiştir. Böylece mısralar arasında belirgin bir tıbâk²³ (zıtlık) sanatı kurulmuştur. Ayrıca aşkın hem yakıcı hem de serinletici etkilerinden bahsedilmesi aşkın paradoksal yapısını yansıtan güçlü bir teşbih zeminine oturmaktadır. Beyitlerin tamamı hem bireysel bir aşk itirafı hem de sevgiliye yönelik övgü barındırması açısından gazel ve medih temalarını iç içe sunmaktadır.

Ebû Hayyân'ın gazel şiirlerinde dikkat çeken unsurlardan biri, kendi döneminde güzellikleriyle halk arasında darb-ı mesel hâline gelmiş Türk kızlarına dair şiirler kaleme almış olmasıdır.²⁴ Bu şiirlerinden birinde şu ifadeler yer vermektedir: (Tavîl)

هُوَ الْحُسْنُ حُسْنُ التُّرْكِ يَشْبِي الْوَرَى لُطْفًا	وَيَعْطِفُ سَالِيَ الْقَلْبِ نَحْوَ الْهَوَى عَطْفًا
يُدرَنَ مِنَ اللَّحْظِ السَّوَاجِي مُدَامَةً	فَلَيْلَهُ مَا أَحْلَى وَلَيْلَهُ مَا أَصْفَى
وَيَنْصُبْنَ مِنْ هُدْبِ الْمَافِي حَبَائِلًا	فَكَمْ أَنْفُسٍ أُسْرِى لِدِي الْمُقْلَةِ الْوُطْفَا
وَيَ قَمَرٌ مِنْهُمْ تُبْدِي فَأَصْبَحَتْ	مَنَازِلُهُ مِنْ جِسْمِي الْقَلْبِ وَالطَّرْفَا ²⁵

“Hakiki güzellik Türklerin güzelliğidir; zarafetiyle insanları esir eder, ilgisiz kalpleri aşka getirir; Baktıkları zaman o siyah ve şişkin gözlerinden sanki içki akıtlar ne kadar da tatlı ve ne kadar da berraktır; Kirpiklerinden tuzaklar kurarlar da nice canlar o uzun kirpikli gözlerin sahibine esir düşer; İçlerinde bir ay bana göründü de kalbim ve gözüm onun bedenimdeki yurdu haline geldi.”

Ebû Hayyân'ın bu dizelerinde klasik Arap gazel geleneğinin anlayışı ile yaşadığı çağın kültürel yansımaları iç içe sunulmuştur. Şair Türk kızlarının güzelliğini teşbih, kinâye ve istiâre gibi sanatlardan faydalanarak dile getirmektedir. İlk beyitte “hakiki güzellik Türklerin güzelliğidir” ifadesiyle bir tekrîr yapılmakta, güzelliğin insanlar üzerindeki etkisi “zarafetle esir etme” ve “ilgisiz kalpleri aşka yöneltme” gibi ifadelerle pekiştirilmektedir. İkinci beyitte bakışlardan içki akması ifadesiyle göz sarhoş edici bir içkiye benzetilmiş ve burada açık bir istiâre yapılmıştır. Üçüncü beyitte kirpiklerin tuzak olarak nitelendirilmesi yine istiâreye dayanmakta, sevgilinin uzun kirpikli gözünün nice canları esir etmesi kinâye ve mübalağa unsurlarıyla ifade edilmektedir. Dördüncü beyitte ise şairin gönlünü ve gözünü tamamen etkisi altına alan sevgili “bir ay”a benzetilmiş ve ay kelimesi sevgili için ödünç alınarak istiâre yapılmıştır. Sevgilinin şairin bedeni üzerindeki kalp ve göz gibi noktalarda “konaklaması” ise mecâzla ifadelendirilmiş böylece duygusal teslimiyet somutlaştırılmıştır.

2.2. Mersiye

Mersiye Cahiliye döneminden itibaren Arap şiirinde en köklü temalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde savaşların yoğunluğu ve ölüm vakalarının fazlalığı mersiye temasının şiirlerde sıkça işlenmesine zemin hazırlamıştır.²⁶ Ebû Hayyân'ın şiirlerinde de mersiye dikkate

²³ Tıbâk: Hakikat olsun mecâz olsun iki zıt manayı bir arada zikretmeye denir.

²⁴ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 61.

²⁵ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 303; Şihâbuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-'Umerî, *Mesâliku'l-ebşâr fî memâlikî'l-emsâr* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sakâfî, 1423/2002), 7/259-260.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Esat Ayyıldız, “el-Hansâ” Bint ‘Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”, *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 202-224.

değer bir yer tutmaktadır. Özellikle kızının genç yaşta vefatı ve eşini kaybetmesi şairi ailesine dair derin bir hüznle kaleme aldığı çok sayıda mersiye temalı mısralar nazmetmeye sevk etmiştir.²⁷

Ebû Hayyân'ın mersiye türündeki şiirlerinde önemli bir yer tutan ve genç yaşta vefat eden kızı Nudâr babasının nazarında son derece sevimli bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Zira Nudâr nahiv mukaddimelerini ezberleyen, okuma ve yazmayı öğrenen, mantıklı çıkarımlar yapabilen, irabı iyi bilen ve şiirler nazmeden bir kız olarak babasının övgüsünü kazanmıştır. Ebû Hayyân oğlu Hayyân'ın da aynı yetkinliklere sahip olmasını temenni etmiş ve: “Keşke kardeşi Hayyân da onun gibi olsaydı” şeklinde serzenişte bulunmuştur. Ebû Hayyân hicrî 730 (1330) yılında vefat eden kızı Nudâr'ın ardından onu yâd etmek amacıyla *Nudâr fî'l-meslâti ani'n-Nudâr* adlı bir eser kaleme almıştır. Kızına duyduğu derin sevgi ve bağlılığın bir nişanesi olarak mezarını da Kahire'deki evinin içine yaptırmıştır.²⁸

Ebû Hayyân'ın divanında kızı Nudâr'a dair kaleme aldığı toplam on iki kaside yer almaktadır. Bu kasidelerde şair genel olarak kızının vefatından duyduğu derin acıyı ve hüznü dile getirmekte ve aynı zamanda onun faziletli, övgüye layık yönlerini de vurgulamaktadır. Özellikle kızının kabri başında gözyaşları içinde yazdığı bir kasidenin girişinde yasını ve duygusal çöküntüsünü içtenlikle ifade etmektedir: (Basît)

وَقُلْتُ: لَيْتِي أَمُوتُ لَيْتِي صَرِيحٌ بِنِّي جَعَلْتُ بِنِّي
طَبْتُ شَدًّا بِالَّذِي حَوَيْتُ²⁹ يَا تُرْبَةً قَدْ حَوَتْ نُضَارًا

“Kızımın kabrini evim yaptım ve dedim ki: Keşke, keşke ben de ölseydim;

Ey Nudâr'ı bağrında saklayan toprak! Bağrında barındırdığın kişiyle ne güzel koktun.”

Başka bir beytinde duygularını şöyle dile getirmektedir: (Tavîl)

تَذَكَّرُ بُعْدًا مِنْ نُضَارٍ فَمَا صَبَّرَ خَلِيفُ أَسَى رَامَ السُّلُوفَ فَمَا قَدَّرَ
فَأَصْرَمَ نَارًا فِي الْحَشَا قَدْ تَعَسَّرَتْ وَأَمْطَرَ شَوْبُوبَ الْمَدَامِيعِ كَالْمَطَرِ³⁰

“Kızı Nudâr'dan uzak kalışını hatırladı da sabredemedi, üzüntüyle yoğrulmuş biri olarak unutmayı arzuladı da buna güç yetiremedi;

İçinde öyle bir ateş yaktı ki sönmeye güçleşti ve şiddetli gözyaşlarını yağmur gibi akıttı.”

Ebû Hayyân'ın bu beyitlerinde kızının vefatının ardından içine düştüğü derin keder ve duygusal çöküntü çarpıcı bir içtenlik ve edebî incelikle dile getirilmiştir. Özellikle “kızımın kabrini evim yaptım” ifadesi şairin artık yaşama dair tüm aidiyetini yitirdiğini ve ölümle arasına mesafe koyamadığını göstermektedir. Bu beyitteki “لَيْتِي أَمُوتُ لَيْتِي” ifadesi leitmotiv sanatıyla pekiştirilmiş bir ölüm arzusu barındırmakta olup yalnızca bir yakarış değil aynı zamanda şairin yaşama devam etmenin anlamsızlaştığını gösteren güçlü bir çığlıktır. Bu yönüyle şairin halet-i ruhiyesi son derece kötümserdir. Ümitten uzak, tamamen matemin ve boşluğun hüküm sürdüğü bir iç dünyaya işaret etmektedir. Devam eden beyitlerde “خَلِيفُ أَسَى” terkiibiyle şair artık hüznle özdeşleşmiş bir kimlik taşıdığını sezdirmektedir. “Unutmak istedi ama gücü yetmedi, sabretmek istedi ama sabredemedi” gibi ifadelerde geçen tıbâk-ı selb sanatı onun içsel mücadelesini ve bu mücadelede sürekli yenik

²⁷ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 67.

²⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb*, 2/541-559.

²⁹ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 69-70.

³⁰ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 178.

düşmesini yansıtmaktadır. Bu yalnızca bir acı değil aynı zamanda irade kaybı ve ruhsal tükenmişliğin göstergesi olarak da anlaşılabilir.

Şairin “Şiddetli gözyaşlarını yağmur gibi akıttı” benzetmesi yasın dışı taşan etkilerini doğanın taşkın unsurlarıyla eşleştirerek teşbih sanatını tabiatla bütünleşen bir hüznün diliyle pekiştirir. Ardından gelen “içinde bir ateş yaktı ki sönmeye güçleşti” ifadesi ise bu yasın yalnızca gözyaşında değil ruhun derinliklerinde de sönmeyen bir yangın gibi devam ettiğini vurgular. Bu ateş metaforu şairin iç dünyasındaki derin sarsıntının mecâz yoluyla dile getirilişidir. Üçüncü beyitte yer alan yağmur ve ateş imgeleri yalnızca teşbih ve mecâz sanatlarıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda tıbâk sanatına da örnek teşkil etmektedir.

Ebû Hayyân ölüm karşısında insan iradesinin sınırlarını idrak ederek sabrı tek sığınak olarak görmüş ve bu derin acıyla baş edebilmek için gözyaşlarını Kur’ân-ı Kerîm tilavetiyle dizginlemeye çalışmıştır. Böylece matemini verdiği ruhsal çöküntüyü manevi bir tevekkül ve metanetle karşılamayı tercih etmiş sabır ve maneviyat ile teselli arayışı onun içsel direncinin ve teslimiyetinin bir tezahürü hâline gelmiştir: (Tavîl)

وَأَتْلُو كِتَابَ اللَّهِ سِرًّا وَجَهْرًا	عَلَيْكَ وَأَدْعُو بِالْأَصَائِلِ وَالْبُكْرِ
وَأُبْكِيكَ مَا إِنْ دَامَ بِالْجِسْمِ رُوحُهُ	وَمَا لَا حَقِّي يَوْمًا مَلَأَ وَلَا ضَجْرُ
وَلَسْتُ كَمَنْ بَكَى حَبِيبَهُ حَقِيبَةً	فَقَالَ وَقَدْ مَلَّ الْبُكَاءُ مِنْهُ وَالسَّهَرُ ³¹

“Allah’ın kitabını senin için gizli ve açık okurum, sana sabah ve akşam dua ederim;

Ruhum bedenimde olduğu sürece sana ağlayacağım ve ne bıkkınlık ne de sıkıntılar bir gün bile peşimi bırakmaz;

Ben sevdiğine bir zaman ağlayan biri gibi değilim öyle ki ağlamanın ve uykusuz kalmanın bile ondan usandığını söyleyen biriyim.”

Bu dizelerde Ebû Hayyân hüznünü ibadetle iç içe geçirerek içsel bağlılığını öne çıkarmaktadır. Gizli-açık okuma ifadesi hem bir süreklilik hem de iç-dış uyumunu gözetken tıbâk örneği niteliğindedir. “Ruhum bedenimde oldukça” sözü şairin varlık-zaman ilişkisini derinleştiren ontolojik bir bakışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bıkkınlığın bile kendisinden usanması duygunun şiddetini gösteren belirgin bir mübalağadır. Kendini geçici bir aşkla ağlayanlardan ayırması matemini sıradan duygu değil varoluşsal bir sadakat biçimi olarak gördüğünü göstermektedir.

Ebû Hayyân kızı için kaleme aldığı ağıtların yanı sıra vefat eden eşi için de mersiye türünde şiir yazmıştır. Bu şiirde zaman zaman eşinin vefatından sonra yaşadığı derin duygusal boşluğu ve hayatın zorluklarını dile getirmiş zaman zaman da onun faziletlerini, güzel huylarını ve övgüye layık yönlerini yansıtarak hatırasını yüceltmıştır. Şairin bu ifadeleri sadece bir yas dili değil aynı zamanda sadakat, vefa ve derin bir sevgi ile şekillenmiş bir hüznün anlatısı niteliğindedir: (Hafîf)

أُمُّ حَيَّانَ خَيْرَةُ الْأَخْيَارِ	وَدَهَانِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَقَدِي
وَمَنَامِي وَيَقْظَتِي وَسَفَارِي	وَكَاثَتْ أَنْسِي فِي وَحْدَتِي وَاعْتِرَائِي
وَرَمِيلِي فِي حِجَّتِي وَاعْتِمَارِي	وَلَيْبِي فِي رَحْلَتِي وَمَقَامِي
حِينَ سَقَمِي تَدُورُ بِي وَتُدَارِي	كُنْتُ أَرْجُو بَأْنَ نَعِيشَ وَتَبْقَى

³¹ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelîsî*, 178.

وَأَنَا كَانْتُهَا صَغِيرُ الصِّغَارِ³²

لَمْ تَكُنْ زَوْجَةً وَلَكِنْ كَأُمٍّ

“Bundan sonra beni sarsan, iyilerin en iyisi Ümmü Hayyân’ı kaybetmem oldu;
Yalnızlığım, yabancılığım, uyukum, uyanıklığım ve yolculuğumda benim yarenimdi;
Gidişimde, kalışında yoldaşımdı, haccımda ve umremde arkadaşım;
Yaşamasını ve benimle kalmasını dilerdim, hastalığımda etrafımda döner, beni korurdu;
O bir eş değil sanki anneydi, ben ise onun küçücük oğlu gibiydim.”

Ebû Hayyân bu mısralarda eşini kaybetmenin bıraktığı derin boşluğu hayatın tüm hâllerine yayılan bir beraberlik tasviriyle ifade etmektedir. Uykudan yolculuğa, hacdan hastalığa kadar her durumda onu anması eşini hem bir aile bireyi hem de varoluşsal bir sığınak olarak gördüğünü göstermektedir. Gidiş-kalış ve yolculuk-konaklama şeklindeki karşılıklı kavramlar tıbâk niteliği taşıyan bir uyumla hayatın akışındaki bütünlüğü vurgulayan bir fikri oluşturmaktadır. “Anne gibiydi, ben ise küçük bir oğul” sözü hem mübalağa hem de şairin duygusal psikolojisini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Ebû Hayyân’ın mersiye şiirlerinden yalnızca kızını ve eşini değil aynı zamanda diğer çocuklarını da kaybettiği anlaşılmaktadır. Şair bu acılı durumu şiirinde açıkça ifade etmiş, yaşadıklarına yalnız başına ağıt yakmış ve fânî dünyaya yönelik yakıcı bir sitemde bulunmuştur. Buna karşın öte âlemde bitip tükenmeyen nimetlerin varlığını ümit ederek şunları dile getirmiştir: (Tavîl)

أَنْتَجْتُ أَفْرَاحًا مَضُوءًا لِسَبِيلِهِمْ عَلَى حِينِ ثَقُلِ مِنْ سَرِيرٍ وَمِنْ مَهْدٍ
وَبُلِّغْتُ مِنْ عُثْرِي ثَمَانِينَ حِجَّةً وَتَنْتَيْنِ أُمْسَى دَائِمًا نَائِمًا وَخَدِي
وَدُئْيَاهُمْ مَا نِلْتُ مِنْهَا نَعِيمَهَا وَأَرْجُو نَعِيمًا دَامَ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ³³

“Yavrularım oldu, hepsi kendi yollarına gittiler, yatak ve beşikten kalkarak;
Seksen yaşıma ulaştım, iki senedir sürekli tek başıma geceyi geçirdim;
Dünyalarından hiçbir nimete sahip olamadım, baki cennette tükenmez nimetler ümit ediyorum.”

Ebû Hayyân bu dizelerle yaşlılığın getirdiği yalnızlığı yalın ama duygulu bir iç döküşle dile getirmiştir. “Yatak ve beşikten kalkarak” sözü hem zamanın geçişini hem de çocukların hayata karışmasını ima eden ince bir ifade biçimidir. Yavruların kendi yollarına gidişi kaçınılmaz ayrılığı tabii bir akış içinde sunmuştur. Seksen yaş vurgusu hem hayatın ağırlığını hem de uzun süren yalnızlığın psikolojisini belirginleştiren bir mübalağa havası içermektedir. Dünyevî nimetten pay alamadığı ifadesi dünya-âhiret karşıtlığıyla kurulan anlam örgüsünü güçlendirmiş, cennet ümidi ise şairin varlık anlayışında teselliye uhrevî boyutta aradığını ortaya koymuştur.

Ebû Hayyân mersiye türündeki şiirlerinde yalnızca ailesini merkeze almakla yetinmemiş aynı zamanda ilmî çevresinde kıymet atfettiği bazı âlimleri de bu şiir türünde konu edinmiştir. Bu bağlamda kendisine büyük değer verdiği hocası Şâtibî’nin (öl. 684/1285) vefatı üzerine kaleme aldığı mersiye onun ilmî şahsiyetlere duyduğu hürmeti ve onlara karşı beslediği derin bağlılığı yansıtan örneklerden biridir: (Basîf)

رَاحَ الرَّضِيُّ إِلَى رَوْحٍ وَرَضُوانٍ فَلَيْتَهُنَّ أَنْ عَدَا جَارًا لِرَحْمَانٍ

³² Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 74.

³³ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 68-69.

وَأَيُّ الْجَنَانِ فَوَافَاهَا مُزْحَرَفَةً
يَحْفُهُ الْأَهْلُ مِنْ حُورٍ وُلْدَانِ³⁴

“Radî³⁵ rahmete ve (Allah)’ın rızasına gitti, yarın Rahmân’a komşu olacağı için bu ona kutlu olsun; Cennete kavuştu, onu süslenmiş halde buldu, etrafı huri ve gılman ile çevrilmişken.”

Bu mısralarda Ebû Hayyân Radî’nin vefatını tasavvufî bir bakışla kutsal bir geçiş olarak görmektedir. “Yarın Rahmân’a komşu olacak” ifadesi hem teselli hem de ahiret bilincini ön plana çıkarmaktadır. Cennete kavuşması ve çevresinin süslenmiş halde tasviri imgelemle zenginleştirilmiş bir mecâz örneğidir. Huri ve gılman gibi semboller ölüm sonrası varlığın ödüllendirici boyutunu görünür kılmıştır. Genel olarak beyit şairin ölüm ve ahiret anlayışını duygusal bir övgü ve umutla dile getirmektedir.

2.3. Medîh

Klasik Arap şiirinde önemli bir yer tutan medih teması Ebû Hayyân’ın da şiirlerinde yer verdiği edebî türlerdendir. Onun şiirleri incelendiğinde medih içerikli manzumelerin çoğunlukla dostları, hocaları ve talebeleri gibi ilim ve edeb ehli kimseler için kaleme alındığı görülmektedir. Bu durum Ebû Hayyân’ın ilim ehline duyduğu hürmetin bir yansımasıdır. Ayrıca şöhret, makam ve mevki hırslarından uzak durması sebebiyle herhangi bir sultana ya da yöneticiye yönelik medih şiiri kaleme almadığı görülmektedir.³⁶

Ebû Hayyân’ın medih tarzındaki şiirlerinden biri önde gelen âlimlerden Celâleddîn el-Kazvînî’yi (öl. 739/1339) övdüğü kasidedir. İki bölümden müteşekkil olan bu kasidenin ilk kısmında Ebû Hayyân İslâm dışı oluşumlar hakkında hicivde bulunurken ikinci kısmında Kazvînî’yi övgüyle yâd etmektedir. Bu yönüyle söz konusu kaside, hiciv ve medih unsurlarını aynı yapı içerisinde mezcetmesi bakımından dikkat çekicidir. Farklı temalara sahip beyitleri aynı bütünlük içinde kullanabilmesi Ebû Hayyân’ın şiirdeki yetisini ve edebî yetkinliğini ortaya koymasından kayda değerdir.

Söz konusu kasidenin ilk bölümlerinde Karmatîlik³⁷ hareketi sert ve ağır ifadelerle eleştirilmektedir. Şair, bu kesimde özellikle Karmatîlerin ideolojisini ve uygulamalarını şiddetle kınamakta ve onların dini yozlaştırma ve toplumsal fitne çıkarma gayretlerini kasidesinin ilk beyitlerinde dile getirmektedir: (Tavîl)

أَرَى كُلَّ زَنْدِيقٍ إِذَا زَامَ نَشَرَ مَا
طَوَاهُ ادَّعَى أَنَّ صَارَ فِي النَّاسِ صَالِحًا
فَيَسْتَحْدِمُ الْجُهَّالَ يَنْهَبُ مَا هُمْ
وَيُبْدِي هُمْ كَذِبًا عَلَى اللَّهِ فَاضِحًا
فَرَامِطٌ دَجَالُونَ سِنْخٌ ضَلَالَةٌ
كِلاَبٌ عَلَى الْإِسْلَامِ أَصْحَتْ نَوَاجِحًا³⁸

“Her zındığı, gizlediği bir şeyi yaymak istediğinde insanlar arasında salih biri olduğunu iddia ederken görüyorum;

³⁴ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 393.

³⁵ Hocasını kastetmektedir.

³⁶ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 75-76.

³⁷ Karmatîlik, Bâtınî inanç esaslarını benimseyen ve bu düşünsel gelenekten neşet ederek kendine özgü siyasî ve dinî bir yapı oluşturan İsmâîlî bir harekettir. Bk. Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

³⁸ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 137.

Sonra da cahilleri kullanarak mallarını yağmalar, Allah hakkında açıkça yalanlar uydurarak onlarla konuşur;

Deccâl Karmatiler sapkınlığın kaynağıdır, İslâm'a karşı havlayan köpekler haline geldiler."

Kasidenin devamında okuyucu Ebû Hayyân'ı Celâleddîn el-Kazvînî'yi överken bulur. Şair Kazvînî'nin sapkın inançlara karşı yürüttüğü mücadeleyi ve Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik desteğini övgüye değer birer fazilet olarak yüceltir. Bu vasıflar Ebû Hayyân'ın nezdinde Kazvînî'yi sadece ilmî bir şahsiyet değil aynı zamanda dinin muhafazasında etkin rol üstlenen bir müdafii konumunda olduğunu göstermektedir: (Tavîl)

كَأَنِّي بِالْقَاضِي الْمُعْظَمِ قَدْ دَرَى
بِهِمْ فَأَعْتَدُوا فَوْقَ الثُّرَابِ ذَبَائِحًا
وَجُرَّ بِأَبْدَانٍ وَطِيفَ بِأَرْؤُسٍ
عَلَى سِنِّ زُمُجٍ لِلزَّنَادِقِ رَاحِجًا³⁹

"Sanki yüce kadı onların durumunu öğrenmiş de, sabahleyin toprağın üstünde boğazlanmış kurbanlar gibi serilmişler;

Bedenleri sürüklendi, başları dolaştırıldı, zındıklara mızrak ucuyla hücum eden biri tarafından."

وَأَنَّ جَلَالَ الدِّينِ قَاضِي قُضَايَتِنَا
أَقَامَ مَنَارَ الشَّرْعِ فَالْتَأَحَ وَاضِحًا
وَقَامَ بِنَصْرِ الدِّينِ دِينَ مُحَمَّدٍ
وَأَحْمَدَ شَرًّا كَانَ كَالنَّارِ لَا فِخَا
عَلَى حِينٍ لَمْ يَنْهَضْ إِلَى نَصْرِهِ امْرُؤٌ
سِوَاهُ فَأُضْحَى وَافَرَ الْأَجْرَ رَاحِجًا⁴⁰

"Hiç şüphesiz Celaleddin kadı kudatımızdır, şeriatin sancağını dikti de apaçık parıladı;

Ve Muhammed'in (s.a.v.) dinine yardım etti de alev alev yanan şerri söndürdü;

Hiç kimsenin onun yardımına koşmadığı bir zamanda, sadece o harekete geçti de bol sevap kazanan oldu."

Ebû Hayyân zındıkların kötülüğünü ve Kazvînî'nin müdahalesini dramatik imgelerle işlemektedir. Kurban ve mızrak tasvirleri mübalağa ve teşbihle duygu ve etkileyciliği arttırmakta ve "hiç kimsenin yardımına koşmadığı bir zamanda" ifadesi ise Kazvînî'nin şairin gözündeki önemini öne çıkarmaktadır. Genel anlamda beyitler adalet ve dinî sorumluluk temasını semboller ve çarpıcı imgelerle edebî bir yoğunluk içinde aktarılmaktadır.

Ebû Hayyân yalnızca Kazvînî hakkında değil İbn Manzûr (öl. 711/1311), Ebû Zekeriyâ İbn Kâsım el-'Azefî (öl. ?), İbn Fasîh (öl. 755/1354), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Tâcuddîn es-Subkî (öl. 771/1370) ve Bahâuddîn b. en-Nehhâs (öl. 698/1299) gibi yakın çevresinde yer alan dostları, hocaları ve öğrencileri hakkında da medih temalı şiirler kaleme almıştır. Bunun yanı sıra ilim ve nahiv konularını yücelten manzumelerine de rastlanmaktadır. Öte yandan Ebû Hayyân'ın müstakil hiciv şiirleri bulunmamakta hicve dair söylemlerini doğrudan bu temaya tahsis edilmemiş olan şiirlerinin arasında serpiştirilmiş biçimde sunmayı tercih ettiği görülmektedir.

2.4. Vasef

Ebû Hayyân'ın vasef türündeki şiirleri diğer tematik şiirlerine kıyasla daha sınırlı sayıdadır. Mevcut vasef şiirlerinde ağırlıklı olarak tabiat ve hayvan betimlemelerine yer verdiğine şahit olunmaktadır. Şairin tabiatı tasvir ettiği bir şiirinde ise şu ifadelerle rastlanmaktadır: (Basîf)

لَقَدْ دَكَّرْتُكَ وَالْبَحْرُ الْخِصْمُ طَعَتْ
أَمْوَاجُهُ وَالرَّذَى مِنْهُ عَلَى سَفَرٍ

³⁹ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 139.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 140.

وَعَابَ كَوْكُبُهَا عَنْ أَعْيُنِ الْبَشَرِ
وَالْبَرْقُ يَسْتَلُّ أَسْيَافًا مِنَ الشَّرَرِ⁴¹

فِي لَيْلَةٍ أَسْدَلْتُ جِلْبَابَ ظُلْمَتِهَا
وَالْمَاءُ تَحْتَ وَفَوْقَ الْمُزْنِ وَآكِفَةٌ

“O engin denizin dalgaları taşarken seni andım, ölüm onun derinliklerinden yola koyulmuştu;
Bir gece karanlık örtüsünü sarkıtmış ve yıldızları insanların gözünden kaybolmuştu;
Su bulutların altından ve üstünden şarıl şarıl akıyor, şimşek ise kıvılcımlardan kılıçlar çekiyordu.”

Şair ölüm ve kaybın dehşetini doğa imgeleriyle güçlü bir şekilde yansıtmakta ve engin deniz, karanlık gece ve şimşek tasvirleri beyitlere dramatik bir yoğunluk kazandırmaktadır. Su ve şimşegin kıvılcımlardan kılıçlar çekiyor gibi betimlenmesi edebî açıdan çarpıcı bir teşbih örneği sunmaktadır. Dizeler şairin kayıp ve tefekkür olgusunu semboller ve etkileyici imgelerle sanatsal bir biçimde aktarmaktadır.

Ebû Hayyân’ın tabiata dair tasvirlerinin yanı sıra fil ve timsah gibi hayvanları konu edindiği vâsf türünde manzumeleri de mevcuttur. Hayvan tasviri içeren vâsf şiirlerinde hayvanın dış görünüşü, hareketleri ve yapısal özelliklerine ilişkin dikkat çekici betimlemelere yer vermektedir: (Tavîl)

وَمَا هُوَ فِي أَرْضٍ سِوَى مِصْرَ يُوجَدُ
يُقَافِصُ مِنَ الْمَاءِ فِي النَّيْلِ يَقْصِدُ⁴²

وَحُلُقُ غَرِيبُ الشَّكْلِ فِي مِصْرَ نَاشِيءٌ
هُوَ السَّبُعُ الْعَادِي بَيْنِلٍ صَعِيدِهَا

“Mısır’da garip şekilli bir yaratık türemiştir, öyle ki, Mısır’dan başka bir yerde bulunmaz;
O Nil toprağında sıradan bir yırtıcıdır, lakin Nil’in suyunda olan her şeyi avlar.”

Bu beyitte Ebû Hayyân Mısır’da tuhaf bulduğu bir yaratığı çarpıcı ifadelerle betimlemiştir. Nil’in suyunda avlanan yırtıcı tasviri edebî açıdan canlı bir teşbih ve kinaye niteliği taşımakta ve varlığın hem sıra dışı hem de güçlü yönünü öne çıkarmaktadır. Beyitler şairin gözlem ve hayal gücünü edebî bir üslupla birleştirdiğini göstermektedir.

Ebû Hayyân fili tasvir ettiği şiirinde bu hayvanın heybetini ve sıra dışı özelliklerini çarpıcı bir tarzda ortaya koymaktadır: (Tavîl)

لَهُ خِدْمَةٌ غَرَزًا بِأَنْيَابِهِ الْعَصَلِ
يَكَادُ يُبَارِي فِي الذِّكَاءِ ذَوِي الْعُقَلِ
سَرَتْ رُوحُ أَرَسَطُو لِجُثْمَانِهِ الْعَبَلِ⁴³

إِذَا مَا رَأَى السُّلْطَانَ قَدْ خَرَّ بَارِكًا
ذَكِيٌّ أَحْوَاهُمْ عَلَى عَظْمِ جَسْمِهِ
فَلَوْ صَحَّ قَوْلُ بِالتَّنَاسُخِ قُلْتُ: قَدْ

“Ne zaman sultanı görse dizleri üstüne çöker, ona hizmet eder, eğri dişleriyle yere kazık çakar gibi;
Bedenin azametini rağmen zeki ve anlayışlıdır, hatta neredeyse akıl sahipleriyle akıl konusunda yarışır;
Eğer tenasüh inancı doğru olsa derdim ki: Aristoteles’in ruhu bu iri cüsseli bedene geçmiştir.”

Tasvir sanatı ağırlıklı bu dizelerde Ebû Hayyân fili sıradışı zekâsı ve heybetiyle çarpıcı bir biçimde resmetmiştir. Sultan karşısında diz çökmesi şeklinde tasviri onun itaatkâr ve etkileyici doğasını ön plana çıkarmakta ve büyük bedeni ile zeki oluşunun bir arada sunulması mübalağa ve kinâye unsurlarıyla güçlendirilmektedir. Aristoteles’in ruhuna yapılan göndermeler ise hayvanın hem akıl hem de güç yönünü mübalağalı bir şekilde dile getirmektedir.

⁴¹ Ebû Hayyân, Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî, 77.

⁴² Ebû Hayyân, Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî, 79.

⁴³ Ebû Hayyân, Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî, 79-80.

2.5. Hikmet

Ebû Hayyân'ın şiirlerinde öne çıkan bir diğer tema ise hikmettir. Hikmet içerikli manzumelerin özellikle onun yaşlılık döneminde ve aile fertleriyle dostlarını kaybetmesinin ardından bir içsel uyanış ve tefekkür sürecinin tezahürü olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şu mısralar onun hikmet temalı şiirlerine örnek olarak karşımıza çıkmaktadır: (Tavîl)

يَا مُنْضِي الطَّرْفِ فِي مَيْدَانِ لَدَّتِهِ وَنَاضِي الطَّرْفِ بَيْنَ الرَّاحِ وَالرُّودِ
سَتَشْرَبُ الرَّاحَ رَاحَ الْوَقْتِ كَارِهَةً وَيَذْهَبُ الْجِسْمُ بَيْنَ التُّرَابِ وَالْدُّودِ⁴⁴

“Ey bakışlarını zevk sofrasında yoran ve gözlerini şarap ve aylak aylak gezme arasında dolaştıran kişi;
Zaman istemesen de ecel şarabını sana içirecek ve bedenini toprakla kurtçuklar arasında yok olup gidecek.”

Hikmet odaklı bu dizelerde şairin yaşlılık ve kayıpların ardından gelişen içsel tefekkürü açıkça hissedilmektedir. Şair insanın dünyevî zevklerle oyalanmasının geçiciliğini ve ölümün kaçınılmazlığını çarpıcı bir biçimde tasvir etmektedir. Bedenin toprak ve kurtçuklar arasında yok oluşu hayatın faniliğini somut ve etkileyici bir imgeyle göstermekte ve şairin insan varlığı ve zaman üzerine düşünsel bakışını güçlü ve edebî bir üslupla dile getirmektedir.

Ebû Hayyân hikmet dolu şiirlerinde dünya hayatının geçiciliğine ve insanın faniliğine dikkat çekmektedir. Özellikle gençliğin gaflet içinde oluşunu ve insanın varacağı sonun toprak ve çürüme olduğunu vurgulayan dizelerinde dünyevî hazlara dalan kimseleri uyarma amacı gütmektedir. Gençliğin mal, makam, lezzet ve giyimdeki zevklerle gururlanmasını eleştirirken yaşlılık, zayıflık ve ölümle neticelenecek bir hayatın geçici sevinçlerine aldanmamayı öğütlemektedir. Şairin ölüm sonrası diriliş ve ahiret azabına veya nimetlerine dair hatırlatmaları şiirine derin bir hikmet boyutu kazandırmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki beyitlerinde gençliğin gaflet hâli ile dünyanın faniliği bir arada işlenmiştir: (Tavîl)

وَيَزْهَى الْقَتَى بِالْمَالِ وَالْجَاهِ فِي الدُّنَى وَلَدَّةٌ مَطْعُومٌ وَنَاعِمٌ مَلْبُوسٌ
وَعَايَتُهُ ضَعْفٌ وَشَيْبٌ وَمَيِّتَةٌ وَقَبْرٌ وَبَعْتُ لِلنَّعِيمِ أَوْ الْبُوسِ⁴⁵

“Genç bu dünyada mal ve şöhretle övünür, yediği yemekten ve giydiği yumuşak giysiden zevk duyar;
Ancak insanın sonu zayıflık, ihtiyarlık ve ölümdür, ardından nimet ya da ıstırap için kabir ve diriliş gelir.”

Ebû Hayyân bu beyitte de dünyanın geçici zevklerini ve insanın faniliğini karşıtlık temelinde ortaya koymuş ve gençliğin övünçleri ile ölümün kaçınılmaz sonu arasında bir zıtlık kurmuştur. Yediği yemek ve giydiği giysi betimlemeleri hayatın maddî yönünü somutlaştıran teşbih unsurları olup beyitler şairin dünyayı geçici, ölüm ve ahireti kaçınılmaz gören düşünsel bakışını edebî imgelerle etkili biçimde aktarmaktadır.

Ebû Hayyân'ın hikmet temalı şiirlerinde bireysel tecrübe ve içsel muhasebe de belirgin şekilde yer alır. Düşmanlık ve rekabet gibi olumsuz görülen durumları birer terbiye vasıtası olarak değerlendiren şair bu tutumuyla dikkat çekmektedir. Aşağıdaki beyitlerde düşmanlarının hata arayışı ve rekabeti sayesinde daha dikkatli, erdemli ve başarılı bir hayat sürdüğünü ifade ederek onları kendisini yüceliğe taşıyan vesileler olarak görmektedir. Bu yaklaşımı onun ahlâkî olgunluğunu ve şiirindeki içsel derinliği yansıtmaktadır: (Tavîl)

⁴⁴ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 80.

⁴⁵ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 80-81.

عَدَاتِي هُمْ فَضْلٌ عَلَيَّ وَمِنَّةٌ
فَلَا أَذْهَبُ الرَّحْمَنُ عَنِّي الْأَعَادِيَا
هُمْ بَحَثُوا عَنْ زَلَّتِي فَاجْتَنَبْتُهَا
وَهُمْ نَافَسُونِي فَكَتَسَبْتُ الْمَعَالِيَا⁴⁶

“Düşmanlarımla üzerimde lütfu ve iyiliği vardır, Allah, düşmanları benden eksik etmesin; Onlar hatamı aradılar, ben de hatalardan uzak durdum, onlar benimle rekabet etti ben de yücelikler kazandım.”

Bu dizeler şairin düşmanlarını manevi bir vesile olarak göstermekte ve onun olgun bir bakış açısını yansıtmaktadır. Düşmanların arayışı ve şairin sakınması arasında kurulan zıtlık edebî açıdan tıbbâk niteliği taşımakta ve “yücelikler kazanmak” ifadesi rekabetin ahlâkî ve ruhî boyutunu vurgulayan bir kinaye olarak öne çıkmaktadır. Beyitler şairin tecrübeli ve irfânî düşünce yapısını kısa ve etkili imgelerle ortaya koymaktadır.

2.6. Tasavvuf

Ebû Hayyân’ın yaşadığı dönemde tasavvufî hareketler Mısır’da hızla yayılmış ve çeşitli sûfî eğilimler ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Bu hareketler arasında özellikle hulûl⁴⁸ inancını savunan yaklaşımlar⁴⁹ Ebû Hayyân’ın sert eleştirilerine konu olmuştur. Hulûl anlayışını benimseyen bazı sûfî grupların Allah’ın güzel suretlerde bedenlendiği inancını Hristiyan itikadından etkilenerek İslâm kisvesi altında savunduklarını belirtmiş ve bu tür görüşleri açıkça küfürle nitelemiştir. Bahsi geçen isimleri zikreden Ebû Hayyân bunu Allah’ın dini adına bir nasihat ve inanç bakımından zayıf olan Müslümanlara karşı bir merhamet vesilesi olarak yaptığını ifade etmiştir. Bu kimseleri Allah’ı ve peygamberlerini inkâr eden, âlemin ezeliğini savunan ve ahiret inancını reddeden filozoflardan daha sapkın ve tehlikeli olarak tanımlamıştır.⁵⁰

Ebû Hayyân sûfî kisvesine bürünerek gaybı bildiğini iddia eden kimselerin bu tutumlarını samimi bir tasavvuf anlayışından uzak, menfaat temelli bir davranış olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu kişiler çalışmaktan kaçmak, halkın aklıyla alay ederek haksız kazanç elde etmek ve etraflarında mürit toplamak gibi gayelerle bu iddialarda bulunmaktadır. Bu sahte maneviyat tasavvurunu sert bir şekilde eleştiren Ebû Hayyân söz konusu tavrı şiirlerine de yansıtarak tasavvufun bu tür istismarlardan arındırılması gerektiği düşüncesini ortaya koymuştur: (Tavîl)

أَيَا كَاسِيًا مِنْ جَيْدِ الصُّوفِ نَفْسُهُ
وَيَا عَارِيًا مِنْ كُلِّ فَضْلٍ وَمِنْ كَيْسٍ
أَتَزْهَى بِصُوفٍ وَهُوَ بِالْأَمْسِ مُصْبِحُ
عَلَى نَعْجَةٍ وَالْيَوْمَ أَمْسَى عَلَى تَيْسٍ⁵¹

“Ey kendini kaliteli yünden giydiren ve her türlü fazilet ve zekadan yoksun olan kimse! Dün bir koyunun üzerinde olan, bugün ise bir tekenin üzerinde bulunan yünle övünülür mü?”

⁴⁶ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 81.

⁴⁷ Târik Muhammed Alî Ebû Nuvâs, *Ebû Hayyân el-Endelüsî şâiren* (Ürdün: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 97.

⁴⁸ Hulûl, ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terimdir. Bk. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340-341.

⁴⁹ Bâtınîlik, Hurûfîlik gibi.

⁵⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîttü fî t-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 4/210.

⁵¹ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 82.

Bu kıt'a şairin tasavvufa bakışını ve eleştirel tutumunu ortaya koyarken tasavvufî söylemleri kendi çıkarları için kullanan kişiyi de hiciv yoluyla alaycı bir üslupla eleştirmektedir. Şair kendini kaliteli yünle giydiren kişiyi aslında her türlü fazilet ve zekâdan yoksun olmakla itham ederken, “كاسيا” ile “عاريا” kelimeleri arasında kurduğu zıtlıkla tıbâk sanatını başarıyla kullanmaktadır. Giyinik olmasına rağmen manevî anlamda çıplak olan bu kişinin tasvirinde kinâye sanatının icra edildiği görülmektedir. İkinci beyitte ise “الأمس” ve “اليوم” zıtlığı zamanla ilgili yine bir tıbâk oluştururken dile getirilen “koyun” ile “teke” hayvanları da anlam itibarıyla bir tenzilât hissi uyandırmaktadır. Burada kinâye sanatının da izleri görülmekte ve yünün menşeinin sıradanlığı üzerinden kibirlenen kişinin içi boş gururu iğnelenmektedir. Şairin dilindeki incelikli mizah hem eleştiriye keskinleştirmekte hem de beyitlere edebî derinlik kazandırmaktadır.

Ebû Hayyân'ın şiirleri arasında tasavvufî düşünceyi yansıtan beyitlerin de yer aldığı görülmektedir. Nitekim onun sûfî kisvesi giydiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bu açıdan talebesi İbnü'l-Mulakkin (öl. 804/1402) şu ifadeleri kaydetmiştir: “Şeyhimiz Ebû Hayyân el-Endelüsî, kendisine rivayeti caiz olan her şeyi bana rivayet etmeyi mubah kıldı. Onun meclisinde bulundum ve kendisinden çeşitli ilimler dinledim. O da, şeyhleri Kutbuddîn el-Kastallânî (öl. 686/1287) ve müfessir Kemâluddîn b. en-Nakîb'ten (öl. 698/1298) hırka giymiştir.”⁵² Şu beyitler Ebû Hayyân'ın tasavvufî muhtevalı şiirine örnek olarak zikredilebilir: (Tavîl)

سَرَى مِنْ نَسِيمِ الْأَنْسِ مَا عَطَّرَ الْكُونَا	فَبَحْتُ بِسِرِّ طَالِ كَتْمِي لَهُ صَوْنَا
وَمَا نَظَرْتُ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَاحِدٍ	تَصَرَّفَ فِي كُلِّ فَلَوْنٍ يُرَى لَوْنَا
وَمَا أَدْرَكَ الْأَشْيَاءَ غَيْرُ مُنْطَقٍ	أَخِي لُطْفٍ يَمْشِي عَلَى أَرْضِهِ هَوْنَا
فَكَمْ بَيْنَ ذِي عِلْمٍ وَآخِرَ جَاهِلٍ	وَكَمْ بَيْنَ ذِي نُورٍ وَعَادِمِهِ بَوْنَا ⁵³

“Âlemi kokulandıran bir ünsiyet meltemi esti de uzun süre koruyup sakladığım bir sırrı nihayet açığa vurdum;

Gözüm, her şeyde tasarruf eden o Bir'den başkasına hiç bakmadı, öyle ki her renkte O'nun başka rengi görünür;

Eşyanın hakikatini susandan başkası anlayamaz, o ki yeryüzünde tevazuyla yürüyen lütuf sahibidir;

Âlim ile cahil arasında ne büyük fark vardır, nasıl ki nur sahibi olanla ondan yoksun olan arasındaki büyük mesafe gibi.”

Bu dizelerde Ebû Hayyân tasavvufî hayal dünyasını ve ontolojik bakışını çarpıcı bir duygu zenginliğiyle ifade etmektedir. İlk mısra da uzun süre saklanan “sır”ın ifşasıyla başlayan anlatım ünsiyet meltemi mecâzı ile manevî bir hâlin âleme nüfuz edişini tasvir etmekte ve burada meltem mecaz-ı mürsel yoluyla ilahi esintinin temsilcisi kılınmaktadır. İkinci mısra da “her renkte O'nun başka bir rengi görünür” ifadesiyle teşbih ve tenasüp sanatı bir arada işlenmiş ve birliğin çoklukta tecellisi (vahdet-i vücûd) sanatvarî bir dille vurgulanmıştır. Gözün yalnızca “bir”e yönelmesi ise şairin tekrar sanatının da desteğiyle mutlak tevhid anlayışının bir yansımasıdır. Üçüncü mısra da lütuf sahibinin susarak eşyanın hakikatine vakıf olması tasavvufta “sükûtun mertebesi”ni ima ederken tevazu ile yürümek ifadesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkına telmih yapılmaktadır. Son

⁵² Sirâcuddîn Ebû Hafs Umer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mulakkin, *Tabakâtu'l-evliyâ'*, thk. Nuruddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 506.

⁵³ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 83.

mısradaki nur sahibi ile yoksun olan karşıtlığı ise tıbbâk sanatının bir örneğidir. Burada ilim ve cehalet, hakikat ile gaflet arasındaki mesafe vurgulanarak şairin hakikate erişimi bilen gönül erlerine özgülediği görülmektedir. Genel olarak beyitler şairin irfânî bir bakışla dünyaya ve varlığa dair algısını semboller ve zıtlıklarla derinleştirerek dile getirdiği bir tefekkür metni niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân tasavvuf temalı başka bir şiirinde ise şunları ifade etmektedir: (Tavîl)

تَفَرَّدْتُ لَمَّا أَنَّ جُمُعْتُ بِدَائِي	وَأَسْكَنْتُ لَمَّا أَنَّ بَدَتْ حَرَكَاتِي
فَلَمْ أَرِ فِي الْأَكْوَانِ غَيْرِي لِأَنِّي	أَزَحْتُ عَنِ الْأَعْيَانِ رُوحَ حَيَاتِي
وَقَدَّسْتُهَا عَنْ رُبِّيَّةٍ لَوْ تَعَيَّنَتْ	لَهَا دَائِمًا دَامَتْ لَهَا حَسْرَاتِي ⁵⁴

“Benliğimle birleştiğimde tekleşip yalnızlaştım, hareketlerim belirlediğinde ise dinginleştirdim;

Artık kainatta kendimden başkasını görmez oldum, hayatım ruhunu başkalarından uzaklaştırdım;

Onu öyle bir mertebeden takdis ettim ki eğer daimi olsaydı, ona karşı hasretim de daimi olurdu.”

Ebû Hayyân’ın tasavvufa dair şiirleri incelendiğinde tasavvufî görüşleri çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Bazen sûfîlerin düşünce ve pratiklerine karşı eleştirel bir tutum sergileyerek onları alaya alırken bazen de şiirlerinde tasavvufî terminolojiye ve sembolizme yer vererek sûfî anlayışa yaklaşmaktadır. Bu dalgalı tutum onun tasavvuf karşıtı bir duruşta kesin olarak sabitlenmediğini daha çok sûfîlerin kendi yöntemlerine, mutlak teslimiyet anlayışlarına ve aklın sınırlarını aşan yorumlarına eleştirel yaklaştığını düşündürmektedir. Özellikle bazı Kur’ân ayetlerinin sûfîlerce yapılan yorumlarını hedef alması onu geleneksel kelâmî çizgiye yaklaştırdığı görülmektedir. Bu bağlamda Ebû Hayyân akli bütünüyle reddetmeden sûfîlerin akli ve şeriatı aşan yorumlarını ve bâtınî yaklaşımlarını sorgulamaktadır.

Bununla birlikte Ebû Hayyân’ın şiirleri sûfî söylemden tamamen uzak değildir. Daha önce ele alınan şiirlerde görüldüğü gibi nefsin terbiye edilmesi, içsel bir dönüşüm sürecinden geçerek hakikate yönelme, dünyevî dağınıklıktan kurtulup hakikat noktasına ulaşma gibi tasavvufî olgular şiirlerinde yoğun şekilde işlenmiştir. Ancak bu temalar sûfîlerin benimsediği şekliyle değil şairin kendi düşünce süzgecinden geçirilmiş bir biçimde sunulmaktadır. Nefis şiirlerinde hem mücadele edilen bir unsur olarak hem de hakikatin bilgisine ulaşmada aracı bir varlık olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hayyân sûfîlerin kullandığı kavramları benimsiyor gibi görünse de onları kendi düşünsel zemini içinde yeniden anlamlandırmakta ve tasavvufun kavramsal çerçevesini eleştirel bir perspektifle dönüştürmektedir.

2.7. Felsefe

Ebû Hayyân’ın felsefeye karşı tavrı tasavvufa yönelik bakış açısıyla benzerdir. Nitekim felsefeye değindiği şiirleri incelendiğinde bâtınî anlayışlara, felsefî yorumlara ve tasavvufî ittihâd düşüncesine karşı açık bir reddiye ortaya koymaktadır. Ona göre doğru yolun arayışı bu gibi mecralarda değil sahih bilgi ve sağlam inanç çizgisinde olmalıdır. Ayrıca felsefe içeren sözleri Müslümanın dikkate almaması gereken sözler olarak değerlendirmektedir:⁵⁵ (Vafîr)

عَدُوا وَهُمْ عَلَى غَيِّ عَكُوفٍ	أَمْطَلَبًا رَشَادًا مِنْ أَنَاسٍ

⁵⁴ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebû Hayyân el-Endelüsî*, 432.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr fî’l-tefsîr*, 6/382.

بِأَعْمَارٍ وَهُمْ فِيهِ صُنُوفُ
لِبَاطِنٍ أَوْ لِفَلْسَفَةٍ يَشُوفُ
وَدُنْيَا وَالْفُسُوقُ هُمْ حَلِيفُ⁵⁶

قَدْ اتَّخَذُوا مَجَالِسَ لِاجْتِمَاعِ
فَبَعْضُهُمْ لِتَحَادِيٍّ وَبَعْضُ
قَرَامِطُ يَدْعُونَ لَهُمْ صِلَاحًا

“Sapıklık üzere ısrarla duran insanlardan mı doğruluk bekliyorsun?

Toplantı için meclisler kurmuşlardır, fakat bunlar, cahillerden oluşan sınıf sınıf insanlardır;

Onlardan kimi muvahhittir, kimi bâtinî ya da felsefî görüş peşindedir;

Karmatiler, kendilerinin salih olduğunu iddia ederler, oysa aşağılık olma ve fık onların yoldaşdır.”

Bu mısralarda şairin irfânî bakışla yozlaşmış olarak gördüğü düşünce çevrelerini ve sahte maneviyat iddialarını çarpıcı bir dille eleştirdiği görülür. İlk beyitteki “عكوف” ifadesiyle hakikatten sapmış ve batıl üzerinde ısrarla duran kimseler tasvir edilirken, “عكوف” kelimesiyle hem dünyevî bir bağımlılık hem de ruhsal bir inat anlamı sezdirilerek manevî körlüğün sürekliliği vurgulanmaktadır. Bu tür insanlar arasından doğruluk (رشاد) ummanın nafililiği sorusu aslında hakikat ehline mahsus olduğuna dair tasavvufî bir eleştiridir. İkinci beyitte “بأعمار” ve “صنوف” kelimeleriyle zahiren kalabalık ama hakikatte hikmetsiz meclislerin yapısı aktarılmakta, mecaz-ı mürsel yoluyla “meclis” hakikatten uzak yapay zihin birlikteliklerinin temsiline dönüştürülmektedir. Üçüncü mısradaki birlik iddiasındaki ittihâdîler, bâtinîler ve felsefeye yönelenler tasnif edilerek her biri hakikatin yerine kendi zanlarını koyan farklı sûretler olarak sunulmuştur. Bu sınıflandırmada şekillerin çokluğuna rağmen hakikatin birliği kaybedilmiş böylece çoklukta boğulan bâtinî anlayışlara karşı vahdetin kaybına dair kinâyeli bir eleştiri yapılmıştır. Dördüncü mısradaki geçen “قرامط” kelimesiyle tarihte bâtinî eğilimleriyle tanınan bir fırkaya telmih yapılmakta ve onların “صلاح” iddiaları, “دنیا” ve “الفسوق” ile yan yana getirilerek tıbâk sanatının çarpıcı bir örneği sergilenmektedir. Burada zıtlık sadece kelimeler arasında değil iddia ile hakikat arasındaki uçurumda da belirginleşmektedir. Şairin dili bu açıdan yalnızca eleştirel değil aynı zamanda bir mürşit edasıyla uyarıcıdır. Hakikatin sadece iddia ile değil hâl ile sabit olduğu mesajı sezdirilmektedir. Bütün bu beyitler şairin dünyaya ve hakikate dair duruşunu, sahte maneviyat görüntülerine karşı irfânî bir tefekkürle dile getirdiğini ve bunu teşbîh, tıbâk, telmîh ve tarîz gibi sanatlarla derinleştirdiğini ortaya koymaktadır.

Ebû Hayyân başka bir şiirinde felsefî söylemleri hedef alarak özellikle sapmış olduklarını düşündüğü felsefecilerin tutarsızlıklarını ve yalanlarını eleştiriye tâbi tutmaktadır. Bu açıdan ölümden sonra dirilişi ve ahireti inkâr eden filozoflara sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Şair felsefenin özellikle yaratıcıyı, yaratılışı ve âhireti reddeden materyalist ve ateist tezlerine karşı itirazını dile getirmiştir. Onun bu yaklaşımı İslâmî inanç esaslarını müdafaa etme çabasının bir tezahürü olup aklı vahyin sınırları dışında kullanmanın doğuracağı sapmalara dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Ebû Hayyân’ın şiiri kelâmî bir reddiye hüviyetinde olup felsefî materyalizmin itikadî alandaki tahribatına karşı kalemle verilen bir mücadelenin örneğini teşkil etmektedir: (Hafîf)

وَادَّعى الْقَيْلَسُوفُ وَهُوَ كَذُوبٌ
وَإِنَّ عَوْدَ الْجُسُومِ صَارَ مُحَالًا
عِنْدَ رَبِّي وَالْعَوْدُ أَهْوَنُ حَالًا
وَسَوَاءٌ إِعَادَةٌ وَإِبْدَاءٌ

⁵⁶ Ebû Hayyân, Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelîsî, 432.

كُلُّ مَا شَاءَ إِلَهُ الْبَرَايَا
وَاحْتِلَافُ الْأَنَامِ فِي النَّفْسِ جَهْلًا
هِيَ خَلْقٌ وَلَيْسَ يَعْلَمُ خَلْقٌ
وَأَدْعَى عِلْمُهُ بِهَا فَلَسَفِيٌّ
وَأَدْعَى إِتْمَانًا قَدِيمَةً ذَاتُ
كَوْنُهُ فَهُوَ كَائِنٌ لَا مُحَالَا
لَا يَزِيدُ الْبَحَاثُ إِلَّا ضَلَالَا
كُنْهَهَا، إِنَّهَا عَجِيبٌ فَعَالَا
بِكَلَامٍ قَدْ أَوْهَمَ الْجُهْلَالُ
قَدَمَ الرَّبِّ، جَلَّ رَبِّي جَلَالَا⁵⁷

“Yalancı filozof iddia etti ki: bedenlerin tekrar yaratılması mümkün değildir;

Oysa tekrar yaratma olsun veya hiç yoktan yaratma olsun Rabbim katında eşittir, hatta tekrar yaratma daha basittir;

Yaratılmışların Rabbi’nin olmasını istediği her şey, kesinlikle olacaktır;

Mahlûkatın özde farklı olduğunu (düşünmek) cehalettir, bu araştırmacının sadece yanılığını arttırır;

O öylesine bir yaratılıştır ki yaratılmışlar sırrını bilmez, gerçekten şaşırtıcı bir iştir;

Felsefeci, cahilleri aldatan sözlerle onu bildiğini iddia etti;

Rabb’in ezeli olması gibi onun da ezeli olduğunu iddia etti, Oysa Rabbim yüceler yücesidir.”

Ebû Hayyân mezkûr şiirinde felsefî söylemlerin özellikle sapkın bulduğu yönlerini hedef alarak felsefecilerin tutarsızlıklarını ve bâtil iddialarını eleştiri konusu yapmaktadır. Şâir “عود الجسم” yani bedenlerin yeniden dirilmesi meselesini merkeze alarak filozofların bu konudaki inkârcı yaklaşımını “كُذُوبٌ” (yalancı) kelimesiyle sert biçimde eleştirmektedir. “عند ربي والعود أهون حالا” dizesi Kur’ân’daki “وهو أهون عليه”⁵⁸ ayetine telmih içermekle beraber bir iktibâs örneğidir. Bu yönüyle şairin şiiri vahyi merkeze alan bir irfânî duruşun şiirsel ifadesi izlenimi vermektedir. “كل ما شاءه إله البرايا” dizesindeki i’câz ve “ليس يعلم خلقٌ” dizesindeki tıbâk (bilmek/bilememek) sanatıyla, insan aklının sınırlarına işaret edilmektedir. Filozofların nefis hakkındaki görüş ayrılıkları “اختلاف الأنام” ifadesi bağlamında cehalet olarak nitelendirilirken “لا يزيد البَحَاثُ ضَلَالَا” beytinde kasr ve tekrar sanatları iç içe geçmiştir. Ayrıca şairin felsefî iddiaları “أوهم الجهال” ifadesiyle aldatıcı bulması bilgiyle cehalet arasında kurduğu ontolojik çatışmayı da yansıtmaktadır. Şiir Ebû Hayyân’ın akli vahyin rehberliğine tâbi kılma ve Allah’ın kudretini aklın dar kalıplarından azade biçimde tasdik etme yönündeki irfânî-imanî bakış açısını yansıtan veciz bir metin olarak öne çıkmaktadır.

2.8. Müveşşah

Sözlükte “iki parçadan oluşan süslü kemer”, “kadınların süsü” ve “çift işlemeli gerdanlık” anlamlarına gelen vişâh⁵⁹ kelimesinden türeyen müveşşah terimi “iki ana sanat ögesi barındıran şiir” anlamına gelir. Tevşîh olarak da bilinen bu tür birbiriyle dönüşümlü şekilde sıralanan uzun beyitler ve kısa kıt’alardan meydana gelen iki ana unsur üzerine kuruludur. Endülüs’ün ihtişamlı ve coşkulu yaşam tarzıyla uyumlu bir biçimde Hicrî 3./Milâdî 9. yüzyılın ikinci yarısında ortaya

⁵⁷ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 85-86.

⁵⁸ er-Rûm 30/27.

⁵⁹ Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1993), “vişâh”, 2/632; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs* (Kuveyt: Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 2001), “vişâh”, 7/210.

çıkıştır. Bu tür şiirler genellikle müzik eşliğinde seslendirilen halk ezgilerine söz olarak yazılmış ve Endülüs toplumunun edebî ve eğlence merkezli meclislerinde büyük ilgi görmüştür.⁶⁰

Müveşşah esas itibarıyla şarkı formuna zemin hazırlamak amacıyla geliştirilmiş bir nazım türüdür ve bu türün teşekkülünde belirleyici unsur musiki olmuştur. Müveşşah şiirin ilk örneklerinin ortaya çıkmasında etkili olan isim Ziryâb'dır (öl. 243/857) ve bu türün temellerini atan öncü sanatkâr olarak kabul edilmektedir.⁶¹ Müveşşah yalnızca Endülüs'le sınırlı kalmamış, zamanla diğer İslam coğrafyalarına da sirayet etmiştir. Özellikle Memlûkler döneminde bu tür ciddi bir gelişim kaydetmiş ve ülkenin farklı bölgelerine yayılmıştır. Söz konusu yayılmanın en önemli sebeplerinden biri Memlûk sultanlarının eğitim alanına verdikleri önem, inşa ettikleri okullar ve mescitler yoluyla ilmi teşvik etmeleri ile çeşitli ilim dallarında telif faaliyetlerini desteklemeleridir. Bu ilim ve sanat ortamı âlim ve şairlerin sayısında artışa vesile olmuş ve bu şairler farklı temaları işleyerek müveşşah tarzında çok sayıda şiir kaleme almışlardır. Böylece Memlûkler döneminde müveşşah şiirleriyle temayüz eden geniş bir şair kitlesi ortaya çıkmıştır.⁶²

Ebû Hayyân'ın divanında müveşşah tarzında şiirlerin fazlaca yer almaması dikkat çekici bir durumdur. Zira kendisi aslen Endülüslüdür ve bu nazım türüyle en erken temasın bekleneceği coğrafyada doğup büyümüştür. Mevcut veriler Ebû Hayyân'ın Endülüs'te bulunduğu dönemde müveşşah tarzında şiir kaleme almadığını ve bu türdeki şiir faaliyetlerine Mısır'da ikamet ettiği süreçte başladığını ortaya koymaktadır.⁶³ Bu alandaki en güzel eserlerinden biri, İbn 'Afîf et-Tilimsânî'ye (öl. 690/1291) nazîre olarak yazdığı şu müveşşah'tır:

عَاذِلِي فِي الْأَهْيَفِ الْأُنْسِ
لَوْ رَأَاهُ كَانَ قَدْ عَذَّرَا
رَشَاءً قَدْ رَأَاهُ الْخَوْرُ
عُصْنٌ مِنْ فَوْقِهِ قَمَرٌ
قَمَرٌ مِنْ سُحْبِهِ الشَّعْرُ
تَعَرَّيَ فِيهِ أَمْ دُرُّ
جَالِ بَيْنَ الدُّرِّ وَاللَّعْسِ
خَمْرَةٌ مَنْ دَافَهَا سَكْرًا⁶⁴

“Beni o zarîf ve candan sevgili hakkında kınayan kişi;
Eğer onu görseydi, beni mutlaka mazur görürdü;
Ceylan yavrusu gibi bir sevgili ki huriler süslemiş onu;
Bir dal ki üstünde bir ay (gibi güzel yüzü) parlıyor;
Bir ay ki saçları bulutlardandır;
Ağızındaki diş mi yoksa inci mi?
Dolaştı inciyile siyah dudak arasında;

⁶⁰ Mustafa Aydın, “Müveşşah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229.

⁶¹ Nedîm Alî ed-Dervîş, *el-Muveşşahâtü'l-Endelüsiyye* (Haleb: Matbaatu's-Şark, 1955), 3. (Kitabın önsözü sayılabilecek bölümde sayfa numaraları yerine harfler kullanılmıştır.)

⁶² Mecd el-Efendî, *el-Muveşşahâtü'l-meşrikiyye ve eseru'l-Endelüs fiha* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr li'n-Neşr, 1999), 1/147.

⁶³ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 57.

⁶⁴ Ebû Hayyân, *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelüsî*, 57-58.

Bir şarap ki, tadan sarhoş olur.”

Ebû Hayyân müveşşah tarzındaki şiirlerinde genellikle şarap ve gazel temalarını merkeze almıştır. Bununla birlikte âşkın iç dünyasını, maruz kaldığı hicranı ve sevgiliden gördüğü eziyeti de müveşşahatında işlemiştir. Bu tematik yönelim yalnızca Ebû Hayyân’a özgü olmayıp onun yaşadığı dönemdeki şairler arasında yaygın bir edebî eğilimdir. Zira şarap ve aşk (gazel) temaları söz konusu dönemde sanatsal bir geleneğin ve şiirî meşrebin bir parçası olarak sıkça işlenmiş ve mistik, mecazî, lirik anlam bileşenleriyle zenginleştirilerek klasik Arap edebiyatında kökleşmiş edebî motifler hâline gelmiştir. Bu çerçevede Ebû Hayyân’ın müveşşahları hem döneminin şiir anlayışını hem de bireysel tecrübenin edebî ifadesini yansıtan örnekler olarak kendini göstermektedir.

مُدَّ نَأَى عَنْ مُقْلَتِي سَيِّئُ
مَا أَذِيقًا لَذَّةَ الْوَسَنِ
طَالَ مَا أَلْقَاهُ مِنْ شَجَنِ
عَجَبًا! ضِدَّانِ فِي بَدَنِ
بِقُودِي جَذْوَةُ الْقَبَسِ
وَبِعَيْنِي الْمَاءُ مُنْفَجِرًا⁶⁵

“Yarım gözlerimden uzakta kaldığından beri;

Uyku lezzetini tatmadım;

Ne çok kederle karşı karşıya kaldım;

Hayret! Bir bedende iki zıt nasıl olur?

Kalbimde bir kor ateşi yanmakta;

Gözümden sular akmakta!”

Sonuç

Ebû Hayyân daha çok tefsir ve Arap dili alanında telif ettiği ilmî eserlerle tanınmış bir âlimdir. Bu yönüyle öne çıkması şairlik tarafının arka planda kalmasına yol açmıştır. Oysa şiirleri kimi âlimler tarafından övgüyle anılmış ve edebî niteliği yüksek manzumeler olarak değerlendirilmiştir. Onun şiirleri sadece sanatsal bir biçim değil aynı zamanda derin bir duygu ve fikir dünyasının izdüşümü olarak kendini göstermektedir. Hayatı boyunca karşılaştığı siyasî, ilmî ve içtimâî değişimlerin etkisiyle şekillenen bu manzumeler hem şahsî tecrübelerinin hem de entelektüel birikiminin yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Ebû Hayyân’ın şiirleri klasik Arap edebiyatı geleneği içerisinde dikkate değer bir konumda yer almakta ve onun ilmî kimliğiyle edebî yeteneğinin birleştiği nadir örneklerden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hayyân’ın şiirleri tema açısından dikkate değer bir çeşitlilik arz etmektedir. Genel olarak duygu yüklü bir atmosferin hâkim olduğu bu manzumeler onun iç dünyasını ve düşünsel zenginliğini yansıtmaktadır. Gazel tarzındaki şiirleri şairlik serüveninin ikinci safhasında ortaya çıkmış olup özellikle eşi ve Türk kızlarını merkeze alan gazelleri klasik Arap şiiri geleneğinde nadir rastlanan örnekler arasında yer almaktadır. Bu şiirlerde hem döneminin şiir anlayışı hem de şahsî tecrübeleri sanatsal bir bütünlükle harmanlanmıştır. Mersiye türündeki şiirleri ise çoğunlukla

⁶⁵ Ebû Hayyân, *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelîsî*, 496.

ailesine özellikle de kızı ve eşine ithaf edilmiş olup yoğun bir duygusallık barındırmaktadır. Bu manzumelerde övgü dolu ifadelerle sevdiklerinin meziyetleri anılmış ve ayrılık acısı içli bir şekilde dile getirilmiştir. Aynı zamanda sabır, tevekkül gibi İslamî kavramların da şiirlerde ön plana çıktığı görülmektedir. Aile fertleri dışında vefat eden bazı büyük âlimleri anma amacıyla kaleme aldığı mersiyeslerinde de aynı duygusal derinlik göze çarpmaktadır.

Ebû Hayyân'ın medih şiirlerinde dikkat çeken temel husus övgünün genellikle yakın çevresine yani dostlarına, hocalarına ve talebelerine yöneltilmiş olmasıdır. Ebû Hayyân herhangi bir sultana yahut devlet büyüğüne methiye yazmamış böylelikle makam ve menfaat kaygısından uzak durmuştur. Vasef türündeki şiirleri ise sınırlı sayıdadır ve çoğunlukla tabiat ve hayvan betimlemeleri üzerine kuruludur. Hikemî tarzda kaleme aldığı şiirler yaşlılık döneminde ve şairlik hayatının üçüncü evresinde ortaya çıkmıştır. Bu manzumelerde dünyanın faniliği, hayatın geçiciliği ve ahiret bilinci ön plandadır. Tasavvuf temalı şiirlerinde bazı sûfîlerin gaybı bilme gibi iddiaları eleştiri konusu yapılmış, bu kişiler açıkça hedef alınarak hiciv unsurlarıyla işlenmiştir. Bununla birlikte Ebû Hayyân'ın tasavvufun özündeki irfânî düşünceyi yansıtan şiirleri de bulunmaktadır. Felsefî içerikli şiirlerinde materyalist eğilimlere sahip felsefî yaklaşımlar tenkit edilmiştir. Özellikle Allah'ı inkâr eden veya ahiret hayatını reddeden filozoflar şiirlerinde eleştirilmektedir. Müveşşah tarzındaki şiirleri ise şarap ve aşk temaları etrafında şekillenmekte olup özellikle şarap tasvirleri bu şiirlerde önemli bir yer tutmaktadır.

Ebû Hayyân'ın şiirlerinde tematik çeşitliliğin bu denli belirgin oluşu onun yalnızca dil ve tefsir alanlarında değil edebiyat sahasında da derinlikli bir birikime sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Şiirlerinde işlediği aşk, ölüm, metafizik, toplumsal eleştiri ve tasavvuf gibi temalar hem yaşadığı çağın düşünsel yapısını hem de kişisel tecrübelerinin yansımalarını içermektedir. Bu durum onun şiirlerinin kuru bir sanat gösterisinden ibaret olmayıp aynı zamanda bir fikir ve duygu taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Hayyân şiirlerinde dönemin kalıplarını yeniden yorumlamış ve yer yer onları aşarak özgün ve derinlikli bir söylem inşa etmiştir.

Ebû Hayyân'ın şiirlerinde genel olarak dikkate değer bir sanatkârlık göze çarpmaktadır. Özellikle teşbih, tıbâk, kinaye, istiare gibi klasik edebî sanatları ustalıkla kullanması onun şiir diline hem ahenk hem de derinlik kazandırmıştır. Teşbihleri genellikle duygusal yoğunluğu artırmak ve soyut kavramları somutlaştırmak amacıyla kullandığı görülmektedir. Tıbâk sanatına sıkça başvurarak zıtlıklar üzerinden tezatlı ruh hâllerini yansıtmıştır. Kinaye ve istiarelerle ise çok katmanlı anlam alanları oluşturarak kimi zaman eleştirisini örtük ifadelerle yaparken kimi zaman bir övgüyü mecazla derinleştirmiştir. Tekrar sanatı ise hem ritmik ahenk sağlamak hem de vurgulamak istediği duyguları pekiştirmede etkili bir araç hâline gelmiştir. Bu sanatların bilinçli ve yerli yerinde kullanımı, onun şiirlerini kuru bir nazım değil sanat ve düşünsel boyutu olan bir edebî yapı hâline getirmiştir.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa. "Müveşşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ayyıldız, Esat. "el-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım". *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 202-224. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757993>
- Belevî, Ebû'l-Bekâ Alemuddîn Hâlid b. Îsâ b. Ahmed. *Tâcu'l-mefrik fî tahliyeti ulemâi'l-meşrik*. thk. Hasan es-Sâih. 2 Cilt. Mağrib: Matbaatu Muhammed el-Hâmis es-Sekâfiyye ve'l-Câmiiyye, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -I*. 2 Cilt. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dervîş, Nedîm Alî. *el-Muveşşahâtü'l-Endelüsiyye*. Halep: Matbaatu'ş-Şark, 1955.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîf fî't-tefsîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Dîvânu Ebû Hayyân el-Endelüsî*. thk. Ahmed Matlûb vd. Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1969.
- Ebû Nuvâs, Târik Muhammed Alî. *Ebû Hayyân el-Endelüsî şâiren*. Ürdün: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Efendî, Mecd. *el-Muveşşahâtü'l-meşrikiyye ve eseru'l-Endelüs fîha*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr li'n-Neşr, 1999.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ'*. thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref vd. 3 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2009.
- İbn Fazlillâh el-'Umerî, Şihâbuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâlikü'l-emsâr*. 27 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sakâfî, 1423/2002.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî Lisânuddîn. *el-İhâta fî ahhâri Gırnâta*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Mulakkin, Sirâcuddîn Ebû Hafs Umer b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-evliyâ'*. thk. Nuruddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1994.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf el-Atâbekî. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynuddîn Umer b. el-Muzaffer b. Umer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Makkarî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Nukesu'l-himyân fî nuketi'l-'umyân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Ernâût vd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.

- Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. 10 Cilt. Mısır: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413/1992.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

A Concise History of Üsküdar Altunizade School

Tuğba Aydeniz^{1,a,*}

¹ Karabük University, Faculty of Theology, Department of Islamic History Karabük/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 29/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

Bu makale, 12. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu'nda (13-14-15 Ekim 2023) sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Üsküdar'da Bir Hususi Mektep: Altunîzâde Mektebi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

ABSTRACT

Changes in education, as part of Ottoman modernization, first began with the opening of new schools in the military field. This development was followed by the opening of civilian schools starting from 1838. In 1845, the Council of Education (Meclis-i Maârif) was established, and in 1857, the Ministry of Education (Maârif Nezareti) was formed. The regulation that comprehensively organized education in Ottoman educational history is the Public Education Regulation (Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi) enacted in 1869. This regulation provided a systematic arrangement for both existing traditional schools and those to be newly established. One of the main regulations was making primary education compulsory. Education was classified into primary, secondary, and higher levels in a form close to today's system. One of the most important of these regulations was focused on private schools. Articles 129 and 130 of the regulation dealt with these schools. Private schools were divided into three categories: Schools opened by Muslims, non-Muslims, and foreigners. The lack of adequate public schools and the state's financial difficulties also played a role in the establishment of these schools. In addition, an important aim was to ensure that children received education while preserving their religious, national, and moral values. At this point, the rich and comprehensive curriculum of the rüşdiye (secondary) schools is noteworthy. Thus, children who studied at a good rüşdiye graduated well-equipped. This article examines the Altunîzâde School, which was opened in 1865(?) as a private school in the Altunîzâde District, an exceptional district of Üsküdar. The educational activities, teaching staff, student numbers, and courses offered at the school, which served as both an elementary (ibtidai) and junior high (rüşdiye) school, have been examined in general outline. The fact that the school, built by İsmail Zühdü Pasha, one of the important bureaucrats of the period, has reached the present day with various changes, along with its place and importance in our collective memory, is of great significance. Therefore, not only the period during which the school was built but also its continuous existence under different names until today has been evaluated. The writing of this article, due to the lack of a separate study on Altunîzâde School, is an important contribution to educational history of modern Turkey in addition to uncovering the school's history. However, it should not be considered that the entire history of the school is covered in this article. It is a brief history of Altunîzâde School. In the article, primary historical sources, especially the Ottoman Archives, some registers belonging to the school, and previous research on Üsküdar history and Ottoman educational history were used. As a result of this research, it has been determined that Altunîzâde School experienced financial difficulties throughout its historical process; yet despite the risk of closure, efforts were made to continue education, and the school has maintained its existence to the present day.

Keywords: History of Education, Ottoman, Üsküdar, Altunîzâde School, Üsküdar 14th School, Altunîzâde Primary School

Üsküdar Altunîzâde Mektebi'nin Kısa Tarihçesi

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 29/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu makale, 12. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu'nda (13-14-15 Ekim 2023) sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Üsküdar'da Bir Hususi Mektep: Altunîzâde Mektebi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

ÖZ

Osmanlı modernleşmesinin bir parçası olarak eğitimde yaşanan değişiklikler ilk olarak askerî alanda yeni okulların açılması ile başlamıştır. Bu gelişmeyi, 1838'den itibaren sivil okulların açılması takip etmiştir. 1845 yılında Meclis-i Maârif, 1857 senesinde Maârif Nezareti teşkil edilmiştir. Osmanlı eğitim tarihinde bütün bir şekilde eğitimi tanzim eden düzenleme ise 1869 senesinde çıkarılan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'dir. Bu nizamnâme ile halen var olan ve yeni tesis edilecek olan mektepler için sistemli bir düzenleme sağlanmıştır. Bu düzenlemelerin başında, ilkokulun mecburi hale getirilmesi gelmektedir. Eğitim, ilk, orta ve yüksek şeklinde günümüze yakın haliyle sınıflandırılmıştır. Bu düzenlemelerden en önemlisi hususi mektepler ile ilgili alınan kararlardır. Nizamnamenin 129 ve 130. maddeleri bu mektepler ile ilgilidir. Hususi mektepler, Müslümanlar tarafından açılanlar, gayrimüslimler tarafından açılanlar ve yabancılar tarafından açılan mektepler olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Bu mekteplerin ortaya çıkmasında resmî okulların yetersiz kalmaları ve devletin maddi sıkıntılar içinde bulunması da etkili olmuştur. Buna ilaveten çocukların dinî, millî ve ahlâkî değerlerini muhafaza ederek okumalarının temin edilmesi de temel gayelerden olmalıdır. Bu noktada rüşdiye okullarının zengin müfredatı dikkati çekmektedir. Nitekim iyi bir rüştiyede okumuş çocuklar donanımlı bir şekilde mezun olmuşlardır. Bu makalede, Üsküdar'ın müstesna bir semti olan Altunîzâde mahallesinde bir özel okul olarak 1865(?)'te açılan Altunîzâde Mektebi ele alınmıştır. İbtidâî ve rüşdiye olarak hizmet veren mektebin eğitim faaliyeti, öğretmen kadrosu, öğrenci sayısı ve okulda verilen dersler genel hatları ile incelenmiştir. Dönemin önemli bürokratlarından İsmail Zühdü Paşa tarafından yaptırılan okulun, toplumsal hafızamızdaki yeri ve önemi ile birlikte çeşitli değişikliklerle günümüze kadar ulaşmış olmasının büyük önemi vardır. Dolayısıyla okulun sadece inşa edildiği dönem değil, günümüze kadar farklı isimlerle de olsa varlığını sürdürmesi süreci de değerlendirilmiştir. Altunîzâde Mektebi'ne dair müstakil bir çalışmanın olmaması sebebiyle bu makalenin yazılması, okulun tarihini ortaya çıkarmanın yanında eğitim tarihimiz için de önemli bir katkıdır. Ancak okulun tüm tarihinin bu makalede ele alındığı düşünülmemelidir. Bu araştırma, Altunîzâde Mektebi için kısa bir tarihçe olarak değerlendirilebilir. Makalede, birinci el tarih kaynaklarından Osmanlı Arşivi başta olmak üzere okula ait bazı defterler, Üsküdar tarihi ve Osmanlı eğitim tarihi üzerine yapılan araştırmalar kullanılmıştır. Bu araştırma neticesinde, Altunîzâde Mektebi'nde tarihi süreç içinde maddi zorluklar yaşandığı ancak okulun kapanma riskine rağmen eğitimin devam etmesine gayret edildiği ve günümüze kadar varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim Tarihi, Osmanlı, Üsküdar, Altunîzâde Mektebi, Üsküdar 14. Mektebi, Altunîzâde İlkokulu.

 tubayaln@gmail.com

 0000-0002-3170-9675

Citation / Atıf: Aydeniz, Tuğba. "Üsküdar Altunîzâde Mektebi'nin Kısa Tarihçesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 289-309. <https://doi.org/10.18505/cuid.1742539>

Giriş

Osmanlı modernleşmesinin en önemli alanlarından birisini teşkil eden eğitimde Batılılaşma'nın ilk tezahürleri, 18. yüzyılın sonlarına doğru askerî okullarla başlamış, Tanzimatla birlikte yeni bir döneme girilmiştir. Yeni dönemin mühim gelişmelerinin başında, modern eğitimin nişanesi kabul edilen mektep ve rüşdiyelerin açılması gelirken, meslek okulları ve muallim mektepleri de yine Tanzimat döneminde açılmıştır. Aslında genelde devlet memuru yetiştirecek olan rüşdiyeler için 1838 tarihine karar verilmiş ise de bu okulların ilk açılışı 1847'de olabilmektedir. Zaman içinde sayıları çoğalan rüşdiyelerde vazife alacak muallimlerin de devlet tarafından açılan Dârülmualimîn (1848) ve Dârülmualimât (1870) bünyesinde yetişmeleri sağlanmıştır.¹

Tanzimat ile başlayan dönem, eğitim alanında Avrupaî tarzda müesseseseleşmenin teşkil edilmeye başlandığı dönemdir. 1857 senesinde Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulması, 1869'da Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin çıkarılması bu dönemki önemli girişimlerden bazılarıdır.² Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ile eğitim ilk defa sistemli olarak değerlendirildiği gibi açılan erkek ve kız rüşdiyelerinin esasları ve programları yeniden ele alınmıştır. Yüz doksan sekiz maddeden müteşekkil bu nizamnâmenin ilk maddesine göre okullar ikiye ayrılmıştır. Buna göre nezareti (teftişi) ve idaresi devlete ait olan okullar mekâtib-i umûmiyye, nezareti devlete ait olup tesisi ve idaresi okulun bânisine ait olan okullar mekâtib-i husûsiyye (hususî mektepler) olarak tasnif edilmiştir. Nizamnâmenin 129. ve 130. maddeleri mekâtib-i husûsiyye hakkındadır. Buna göre özel okullar; gayri müslimler, ecnebler ve Müslüman halk tarafından açılan okullar şeklinde üç kısımdır.³ Aslında gerek gayri müslim tebaa gerek ecnebler marifetiyle teşkil edilen özel okulların bu nizamnâmeden önce eğitim vermeye başladığını belirtmek lazımdır. Yukarıda işaret edilen ve sonradan yapılan düzenlemeler bu okulların bir sistem içinde tutulmasına çalışıldığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu nizamnâme maddeleri, bu mekteplerle ilgili bazı düzenlemeleri sağlamak üzere konulmuştur ve Müslümanların açtıkları özel okullar da bu düzenlemelere muhatap kabul edilmiştir. Bu mekteplerin açılış ruhsatlarının olması için buralarda çalışacak muallimlerin ellerinde Maârif Nezâreti'nden veya mahallî maârif idaresinden verilen şehâdetnâmenin bulunması, okutulacak derslerin âdâba uygunluğunun ve politikadan uzak olmasının temini için derslerin cetvel halinde düzenlenmesi, ders kitaplarının nezâret ve idarece tasdik edilmesi ayrıca masrafların müessisler veya bağlı bulundukları vakıf üzerinden ödenmesi

¹ Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924, haz. Mehmet Ö. Alkan (Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000), 6/1, 3; Sultan Abdülmecid tarafından 1845 yılında yayımlanan ferman, rüşdiyelerin açılması yönündeki gelişmelerin başlangıcı kabul edilir. Bk. Cemil Öztürk, "Rüşdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/300. Detaylı bilgi için bk. Faik R. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 38-45.

² Nizamnâmenin önemli düzenlemelerinden bazıları, gayrimüslim okulları, misyoner okulları ve hususî mekteplerin devletin denetimine alınması, ilköğretimin mecburi olması, ilköğretim dışında farklı dinî inanca sahip çocukların aynı okulda ders görmeleri, eğitimle ilgili iktisadi meselelerde yarı merkezîyetçi bir durumun kabul edilmesidir. Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid Devrinde Eğitim", *Objektiften Yansıyanlarla Sultan II. Abdülhamid Döneminde Eğitim*, ed. Cezmi Eraslan (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017), 15.

³ Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991), 115-116 (Nizamnâme maddesi 129).

gerektiği nizamnâmede yer almaktadır.⁴ Bahsi geçen özel okullar, 1876'da Kanûn-ı Esâsî ile mevzuat olarak güvence altına alınmıştır.

Bu dönem, devlet tarafından yürütülen okullaşma teşebbüslerinden başka yaygın olarak Müslüman özel okullarının açıldığı görülür. Bu okullar, İstanbul dışında birçok yerde dikkat çekecek sayılara ulaşmıştır.⁵ Müslüman özel okullarının sayısındaki ciddi artışın sebeplerinin başında, ecnebi ve gayri müslim okullarının siyasi ve yıkıcı birtakım çalışmalar içinde olduklarının fark edilmesi gelmektedir. Bunun yanında, misyonerlik faaliyeti yürütebilen ancak eğitimde kalite açısından yüksek ve yabancı dil öğretmede başarılı olan ve talebe sayıları her geçen gün artan bu okullara Müslüman ailelerin de çocuklarını göndermeyi tercih etmeleri, Müslümanların husûsi mektep açmaya teşvik edilmelerine sebep olmuştur.⁶ Bu teşviklerle mektep sayısı artsa da arka arkaya yaşanan Balkan Savaşları ve Birinci Cihan Harbi'nin getirdiği şartlar, söz konusu okullara talebe bulma imkanını zorlaştırmış, dahası fiziki ve maddi yetersizlikler, çoğu okulun kapanmasına yol açmıştır.

Eğitim tarihimiz üzerinde ve özelde Üsküdar'da açılan mektepler hakkında yapılan çalışmalar gün geçtikçe artış göstermektedir. Bu araştırmalarda teşvik edici bir rol üstlenen ve 2003-2024 yılları arasında devam eden Üsküdar sempozyumlarının katkısı zikredilmeye değerdir. Üsküdar'ı pek çok açıdan farklı konu başlıkları altında ele alan bu seri sempozyumlarda takdim edilen Üsküdar eğitim hayatı üzerine hazırlanmış tebliğlerde, Osmanlı döneminde devlet veya şahıslar tarafından açılan okullar hakkında kıymetli bilgiler paylaşılmış ve bu çalışmalar daha sonra kitaplaştırılmıştır. Ancak burada söz konusu araştırmalara tek tek yer vermek ve üzerinde değerlendirmede bulunmak makalenin hacmini aşacağından künye bilgisi verilmesi ile yetinilecektir.⁷

Altunîzâde mahallesi üzerine yapılan lisansüstü tez çalışması az sayıdadır. YÖK'ün tez tarama sisteminde var olan beş adet yüksek lisans tezinden ikisi İsmail Zühdü Paşa'nın inşa ettirdiği külliye ile ilgilidir.⁸ Bu iki tezde külliye'nin unsurları incelenmiş ve restorasyon süreçleri değerlendirilmiştir. Külliye ile ilgili bilgiler aktarılırken mektebin fiziki vasıflarına da yer verilmiştir. Bunun dışındaki tezler, söz konusu semti merkeze alan şehir planlaması üzerine

⁴ Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, 115-116 (Nizamnâme maddesi 129).

⁵ Selçuk Akşin Somel, "II. Abdülhamid İstanbul'unda Müslüman Özel Okulları", *II. Abdülhamid: Modernleşme Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Yayını, 2010), 321. Sultan II. Abdülhamid dönemi özel okullarının açılmasındaki farklı saikler ve farklı türdeki özel okullar için bk. Selçuk Akşin Somel, "II. Abdülhamid İstanbul'unda Müslüman Özel Okulları", 324-332. İkinci Meşrutiyet'in ilanından bir sene sonra İstanbul'da bulunan rüşdiye sayısı 33 devlet okulu, 39 hususi mektep olmak üzere 72 tanedir. Askerî rüşdiyeler bunun dışındadır. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 101.

⁶ Nuri Güçtekin, *İstanbul'daki Husûsi Mektepler (1873-1922)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015), 23-27.

⁷ Bu sempozyum serisinin ilki 2003 yılında sonuncusu ise 2023 yılında yapılmıştır. Son sempozyumun bildirileri basılmamıştır. *Üsküdar Sempozyumu: 23-25 Mayıs 2003*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2004). Sempozyum serisinin son yayını 2021 yılında yapılan sempozyumdur. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI: 15-16-17 Ekim 2021: Bildiriler*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2023).

⁸ Hamit Küçükbatır, *Altunizade İsmail Zühdü Paşa'nın İnşa Ettirdiği Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987); Göze Özkan, *İstanbul Altunizade Külliyesi 'Hamam ve Akaret Dükkanları' Restorasyon Projesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

yapılmıştır. Bu makalede incelenen mekteple ilgili müstakil bir araştırma olmamakla birlikte İsmail Zühdü Paşa'nın hayatı üzerine yazılan yazılarda Altunîzâde semtine ve dolayısıyla Altunîzâde Mektebi'ne de kısaca temas edilmiştir. Ancak bu metinlerde okul üzerine detaylı bir bilgiye yer verilmemiştir. Altunîzâde Mektebi hakkında genel hatları ile en derli toplu bilgiye *Üsküdar'ın Tarihi Okulları* isimli araştırmada ulaşılabilir ancak bu çalışmada da arşiv kaynakları kullanılmamıştır.⁹ Söz konusu bu literatür dikkate alındığında bu makalenin ayırt edici özelliği, daha önce gün yüzüne çıkmamış okulun birinci el kaynaklarını içeren arşive ulaşılmış olması¹⁰ ve buradan hareketle Altunîzâde Mektebi tarihinin ortaya konulma çabasıdır. Bu araştırmada ayrıca Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı ve Cumhuriyet Arşivlerinde ilgili fonlardaki belgeler, Maârif ve Devlet Salnâmeleri, nizamnâmeler, eğitim tarihi üzerine yapılan araştırmalar da kullanılmıştır. Hiç şüphesiz Altunîzâde Mektebi muallimleri de bu çalışmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu noktada, mektebin bazı muallimleri hakkındaki bilgilere, Zeytinburnu Milli Eğitim Müdürlüğü'nde bulunan ve bir kısmı yayımlanan öğretmen sicil dosyalarından ulaşılmıştır.

Tarihî hüviyeti olan, günümüzde aynı veya farklı adla eğitim hayatını sürdüren okulların tarihlerine ulaşmak, okulu kuran bâninin kimliği, eğitim anlayışı, okulun hocaları, talebeleri, müfredatı, eğitime katkısı, okul binası ve fizikî şartlar hakkında açıklayıcı bilgileri bir bütün olarak ele alıp, tarihî devamlılık açısından değerlendirmek, eğitim tarihimiz açısından kıymetli çalışmalardandır. Bu bütünlük, okul arşivinin bir kurumsal kimlik olarak teşekkül etmesine de önemli bir katkı sunmaktadır. Bu makalede, maârif tarihimizin önemli kurumlarından ve Üsküdar'ın tarihî hüviyete sahip okullarından olan Altunîzâde Mektebi ele alınacaktır. Bu çalışmanın ortaya çıkması için yapılan araştırma ile Altunîzâde Mektebi'nin yeri, fiziki yapısı, imkânları, müfredatı, talebeleri, muallimleri, özel okulların en büyük problemi olan maddi sıkıntılar, okulun kapanma süreci yaşayıp yaşamadığı ve bugünkü durumunun ne olduğu gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

1. Altunîzâde Mektebinin Bânisi: Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa

İstanbul'un en güzide ilçelerinden Üsküdar'ın en müstesna muhitlerinden olan ve *Mir'ât-ı İstanbul*'da "Beylerbeyi Sarayı arkasından bed' ile Tophanelioğlu'na ve oradan Haydarpaşa'ya inen caddenin Üsküdar'dan Bulgurlu'ya gelen cadde ile birleşmiş olduğu en mürtefi mahallin ismi"¹¹ olarak anılan Altunîzâde, bir diğer tarifle "Üsküdar-Kısıklı yolu üzerinde, Bağlarbaşı ile Millet Bahçesi adı verilen park arasında kalan bölgenin güneye, Koşuyolu'na doğru uzanan kesimine"¹² verilen isimdir. Semt, adını Altunîzâde ailesinden almıştır.

Sultan Abdülmecid (1839-1861) ve Sultan Abdülaziz (1861-1876) devirlerinde önemli vazifeler üstlenmiş bir isim olan Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa, dönemin gemi tüccarlarından ve aynı zamanda altın varakçılığı işiyle uğraşan Altunî Ali Efendi'nin oğludur. Ali Efendi'nin 1829 senesinde vefatından sonra Enderun'a girmiştir. İsmail Zühdü Paşa, devletin önemli kurumlarında çeşitli

⁹ Sinan Yılmaz, *Üsküdar'ın Tarihi Okulları* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2022).

¹⁰ Altunîzâde Mektebi ile ilgili okul arşivinden beni haberdar eden Sinan Yılmaz'a ve okulda araştırma yapmamı sağlayan Üsküdar Millî Eğitim Şube Müdürü Örsan Özkan'a çok teşekkür ederim.

¹¹ Kolağası Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul (Anadolu Yakası)*, yay haz. Günay Kut, Hatice Aynur (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 1/67.

¹² Tuna Baltacıoğlu, "Altunizade", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1993), 1/229.

vazifeler üstlenmiştir. 1887 yılında vefat etmiştir. Kendi yaptırdığı caminin haziresinde medfundur.¹³

İsmail Zühdü Paşa'nın en bilinen yönü cömertliğidir.¹⁴ Üsküdar'da ailesinin adını taşıyan Altunîzâde semtinde inşa ettirdiği Altunîzâde Camii ve külliyesi kendisinin bu eli açıklığının örneklerindendir. 19. yüzyılın ikinci yarısında İsmail Zühdü Paşa tarafından aile adı verilerek oluşturulan bu mahalle, bir zamanlar Çamlıca'nın en canlı ve meşhur mekanlarından kabul edilmiştir. Ancak günümüzde çevresinde başlayan yapılaşma ve açılan yeni bağlantı yolları sebebiyle bu müstesna vasfını yitirmiştir.

2. Altunîzâde Mektebi'nin İsmi, Yeri ve İnşası

Osmanlı eğitim tarihinde hususi bir mektep olarak yerini alan Altunîzâde Mektebi hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler oldukça mahduttur. Üsküdar tarihine dair yazılan ilk eserlerden yakın tarihli bazı çalışmalara kadar okulun ismindeki farklılık, aynı ya da benzer isimli iki mektep olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Bununla birlikte Konyalı'nın ve Haskan'ın eserleri Altunîzâde Mektebi hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardır. Konyalı, eserinde okul hakkında şu sınırlı bilgiyi verir: "Altunizade ibtidai ve rüşdiyye: Altunizade Camii'ni yaptıran Altunizade İsmail Zühdü Paşa tarafından 1282/1865'te yaptırılmıştır."¹⁵

Haskan ise "Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa Mektebi, Altunizade semtinde ve bu isimle anılan caminin sol tarafında Tophanelioğlu-Koşu Yolu üzerinde idi. 1282 (1865-66) tarihinde cami, hamam, çarşı dükkânları ve mahalle ile beraber, İsmail Paşa'nın parası ile yaptırılmıştır. Mektep, zükûr (erkek) ve inas (kız) olmak üzere iki kısımdı. Ahşap olan bu yapılar 1925 tarihlerinde-harap vaziyette idi. Üsküdar'ın eski irfan yuvalarından sayılan bu okullar bugün mevcut değildir."¹⁶ diyerek biraz daha ayrıntıya yer vermiştir. Tarihçi Reşat Ekrem Koçu ise mektebin durumu hakkında şunları yazmıştır:

"İsmail Efendi, camiinin yanında bir rüşdiye mektebi, bir hamam ve camie? vakıf bir sıra dükkânlar yaptırtmıştı ki 1946 temmuzunda bu notlar yazılırken dükkânların büyük kısmı ile

¹³ Hamit Küçükbatır, "Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/545. Bk. E. Taşkın Taşçıoğlu, "19. Yüzyıl Saraylarının ve Çeşitli Devlet Yapılarının Yapımında Görev Almış Olan Altunizade İsmail Zühtü Paşa'yla İlgili Belgeler", *TBMM Milli Saraylar Sempozyumu Bildiriler, 15-17 Kasım 1984, Yıldız Sarayı/Şale* (İstanbul: TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 1985), 1/79-84; Tuna Baltacıoğlu, "İsmail Zühdi Paşa", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4/216; Ş. Tufan Buzpınar, "Altunizâde Ailesi", *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006, Bildiriler*, ed. Coşkun Çakır (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2007), 2/485-506.

¹⁴ Sahip olduğu hatırı sayılır servetle; Hocapaşa yangınında (1865) yanan on altı caminin tamirinde; 93 Harbi'nde üç taburluk Altunîzâde Alayı adı verilen gönüllü alayı kurarak askerin ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamada; savaşın nihayetinde malzemelerin hepsini Tophane'ye hibe etmede; Bulgaristan'dan gelen (1877) muhacirlere Şehzadebaşı'ndaki konağını verip altı ay süresince masraflarını üstlenmede çok önemli vazifeler üstlenmiştir. Göstermiş olduğu bu fedakâr tutum sebebiyle ikinci rütbeden âl-i Osmâni nişanı verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Küçükbatır, "Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa", 545; BOA, *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 746, Gömlek No. 60971.

¹⁵ İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Üsküdar Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1977), 2/300.

¹⁶ Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001), 2/900.

mektepe yıkılıp yer ile bir olmuş, hamam bir harabe halinde bulunuyordu. Vaktiyle pek şenlikli ve mamûr olan semt ise pek ıssız ve تنها idi.”¹⁷

İlk iki kaynaktaki mektebin adı Altunîzâde ibtidâî ve rüşdiye ile Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa Mektebi olarak iki farklı isimle kaydedilmiştir. Bununla birlikte Haskan, Altunîzâde Rüşdiye Mektebi’ni ayrı bir okul olarak değerlendirerek, “Altunîzâde Rüşdiye Mektebi 1319 (1901-2) tarihinde açılmıştır. Camii civarında idi.”¹⁸ şeklinde not düşmüştür.

Okulun ismi, arşiv kayıtlarında Altunîzâde Mektebi, Altunîzâde Rüşdiye Mektebi, 1898 tarihli bir belgede Altunîzâde Rüşdiye ve İbtidâiyye Mektebi, 1327/1911 tarihli birkaç belgede ise Altunîzâde Merkez Rüşdiyesi olarak geçmektedir.¹⁹ 1883 tarihli Devlet Salnâmesi’nde Tophanelioğlu Rüşdiyesi ismiyle mevcuttur. 1919-1920 yıllarına ait İmtihan-ı Umûmî Cedveli defterinde, okulun adı Altunîzâde Numûne Rüşdiyesi olarak geçmektedir. Eğitim tarihi kitaplarında bu tür rüşdiyelerin yabancı dil eğitimi veren kurumlar olarak açıldığı belirtilmekte ise de incelediğimiz okul yeni açılan bir hüviyete sahip değildir. Okulun adına numune ilavesinin, programın bu hususiyetlere göre düzenlenmesi ile mümkün olduğu düşünülebilir.²⁰

Altunîzâde Mektebi ilk olarak 1318/1900 tarihli Maârif Salnâmesi’nde yer almıştır.²¹ Rüşdiyeler ve özel okullar üzerine yapılan doktora tezlerinde, Altunîzâde Mektebi’nin kuruluş ve kapanış tarihlerinin, okulun Devlet veya Maârif Salnâmeleri’nde ilk defa geçtiği yere göre tespit edildiği görülmektedir. Bu çalışmaların birinde, Altunîzâde Mektebi’nin açılış tarihi 1318/1900, kapanış ise tahminen 1327/1909 olarak verilirken,²² bir diğer tezde, okulun açılış tarihi 1900, kapanış tarihi 1905’tir.²³ Bir başka çalışmada ise okulun açılış tarihi 1319 [1901] kabul edilmiştir.²⁴

Okulun açılışı için verilen bu farklı tarihler şu şekilde değerlendirilebilir: Sıbyan/ibtidâî²⁵ mektep ve rüşdiye olarak açılan okul, Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa’nın 1865-66 yıllarında yaptırmış olduğu Altunîzâde külliyesinin bir parçasıdır.²⁶ Külliye; cami, hamam, sıbyan mektebi, muvakkithane, akaret dükkanları, fırın, kahve, imam ve müezzin meşrutaları, tuvaletler, abdest muslukları ile çeşmeden müteşekkil olarak yaptırılmıştır.²⁷ Bu sebeple, külliyenin inşa tarihi,

¹⁷ Reşat Ekrem Koçu, “Altunîzâde Camii”, *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959), 2/753.

¹⁸ Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 2/900.

¹⁹ Merkez rüşdiye, İstanbul’da ortaya çıkan taşrada mevcut olmayan bir rüşdiye tipidir. Bu rüşdiyelerde ibtidâî sınıflar vardır. Fatma Kaya Doğanay, *Tanzimât’tan Cumhuriyet’e Rüşdiye Mektepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 214.

²⁰ Altunîzâde Numune Mektebi kullanımı için bk. BOA, *Maarif Tedrisat-ı Aliye Dairesi* [MF. ALY.], No. 172, Gömlek No. 43.

²¹ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye* (İstanbul: y.y., 1318/1900), 859.

²² Songül Keçeci Kurt, *Özel İslam Mektepleri* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013), 88-89.

²³ Güçtekin, *İstanbul’daki Husûsi Mektepler (1873-1922)*, 222-223.

²⁴ Doğanay, *Tanzimât’tan Cumhuriyet’e Rüşdiye Mektepleri*, 62.

²⁵ Bu mektepler hakkında bilgi için bk. Cahit Baltacı, “Mektep (Osmanlılar’da Mektep)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/6-7. Sultan II. Abdülhamid döneminden itibaren ibtidâî mektepler açıldığından, sıbyan mektebi yerine ibtidâî mektep tabiri kullanılmıştır. Bk. Baltacı, “Mektep (Osmanlılar’da Mektep)”, 29/7.

²⁶ BOA, *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi* [MF. İBT], No. 33, Gömlek No. 44 (1309/1893).

²⁷ Bugün ayakta kalan ve yıkılan yapılar için bk. Hakan Arlı, “Altunîzâde Külliyesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1993), 1/230.

okulun da inşa tarihi kabul edilmiştir. Mektebin açılışının 1866'dan daha ileri tarihli verilmesinin sebebi ise Devlet veya Maârif salnamelerinde okulun adının ilk geçtiği yerin esas alınması sebebiyledir.

Altunîzâde Mektebi, Tophanelioğlu Caddesi üzerinde Altunîzâde Camii'nin doğusunda, caminin avlusuna cadde üzerinden girişi sağlayan kapının solunda yer almaktadır. Bu itibarla okul, mihrabın arkasındaki hazireye bitişik vaziyettedir. Caddeye ve avluya açılan iki kapısı vardır. İki katlı olarak inşa edilen sıbyan mektebi bir süre sonra ibtidâî mektep adıyla anılmış olup, kız ve erkek talebeler için iki kısım olarak düşünülmüştür.²⁸

Altunîzâde İsmail Zühdü Paşa'nın yaptırmış olduğu bu külliye üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Hamit Küçükbatır, 1987 yılında sıbyan mektebini gezmiş ve izlenimlerine çalışmasında yer vermiştir. Binanın içi hakkındaki ayrıntılı bilgiler özetle şu şekildedir: Kâgir malzeme ile yapılan mektep, ada 10, pafta 208, parsel 2'de bulunmaktadır. İnşa tarihini gösteren bir kitabesi yoktur. Ancak külliyenin bir parçası olarak yaptırıldığı için aynı tarihte inşa edildiği düşünülmektedir. Burada 1987 yılında Vakıflar tarafından yerleştirilen fakir aileler ikamet etmektedir. Binanın 20. yüzyıl başlarına kadar mektep olarak kullanıldığı ise kesindir. O dönem, cami tarafındaki bölüm erkek çocuklara, yan taraftaki bölüm ise kız çocuklarına tahsis edilmiştir. Erkek çocuklar için ayrılan kısmın batı yönündeki duvarı kâgir üzeri tahtalarla kaplı hâldedir. Alt katta kuzey ve güneyde birer penceresi bulunmaktadır. Cadde ve avlu kapıları basık ve ahşaptır. Avlu tarafından mektebe girildiğinde küçük bir taşlı kısım olduğu görülür. Girişin sağında bir kapı vardır. Küçük dikdörtgen bir sahayı kaplayan bölüm depo olarak inşa edilmiş ve küçük bir pencereye sahiptir. Taşlık kısmın sol tarafında ise yukarıya dönerek çıkan bir ahşap merdiven vardır. Buradan ikinci kata çıkıldığında ince uzun bir koridor olduğu görülür. Merdiven nihayetinde sol tarafta yaklaşık 1 metrekare olan kısımda tuvalet mevcuttur. Koridor kısmındaki iki kapıdan sınıflara girilmektedir. Batı tarafındaki sınıf/oda daha geniştir. Üç pencereslidir. Diğer sınıf/oda ise tek pencereslidir. Pencere kenarları hafif yuvarlak halde ve basıktır. Pencere ahşap çerçevelidir ve yukarı doğru çekilerek açılmaktadır. Binanın duvarlarına gelince; içten ve dıştan toprak sıva ile sıvanmıştır. Dolayısıyla o tarihe kadar sağlam bir biçimde gelebilmiştir. Binanın kız talebeler için ayrılan kısmı erkek talebeler için inşa edilen kısmına paraleldir. Bu yüzden girişteki depo ve yukarı çıkılan ahşap merdivenli kısım ve koridor aynıdır. Burada da iki sınıf/oda mevcuttur. Buradaki pencere düzeni de diğer taraftaki gibidir. İkinci kat döşeme ve çatı ahşaptır. Çatı üzeri kiremit kaplıdır.²⁹

İbtidâî mektep hakkında bu bilgileri kaleme alan Küçükbatır'ın rüşdiye mektebi hakkındaki kanaati, "1867 tarihli zira' mikyası ile çizilen planda bu yapının görülmemesi ve Semih Mümtaz'ın kitabında sıbyan mektebinden bahsederken rüşdiye mektebinden bahsetmemesi"nden dolayı söz

²⁸ Küçükbatır, *Altunizade İsmail Zühdü Paşa'nın İnşa Ettirdiği Eserler*, 44; Arlı, "Altunizade Külliyesi", 1/231. Günümüzde ticari işletme olarak kullanılmaktadır.

²⁹ Küçükbatır, yapının tarihlendirmesinin caminin avlu kapısı üzerinde ve camide yer alan kitabelere dayanarak yapıldığına işaret ederken eldeki kaynakların da külliyenin diğer unsurlarının cami ile beraber inşa edildiğine dikkat çektiğini söyler. Ayrıca diğer yapılarıdaki üslûp özellikleri, devir özelliği ile uyumludur ve inşadan iki sene sonra çizilmiş olan vaziyet planı da bu kaynakları teyit etmektedir. Küçükbatır, *Altunizade İsmail Zühdü Paşa'nın İnşa Ettirdiği Eserler*, 25, 45.

konusu okulun mevcut olmadığı yönündedir³⁰ ancak arşiv kayıtlarında yer alan birçok belgeden rüşdiye mektebinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Tam bu noktada rüşdiye mektebi hakkında cevaplanması gereken soruları gözden geçirmek yerinde olacaktır: Kayıtlarda yer alan rüşdiye mektebi, sıbyan mektebi ile aynı yerde midir yoksa başka bir binada mıdır? Eğer ayrı binalarda bulunan okullardan bahsediliyorsa rüşdiye binasının yeri neresidir ve âkıbeti ne olmuştur?

Osmanlı Arşivi'nde, tasnif edilen evrak içerisinde bu okula dair tespit edilebilen en eski tarihli belge 1875 yılına aittir. Bu belgede, Tophanelioğlu'nda, caminin avlusundaki kâğır sıbyan mektebinin ıslah edilerek genişletilip rüşdiye mektebine dönüştürüldüğü ve yanına bir kız bir de erkek talebe için iki mektep yapıldığı belirtilmektedir.³² Bu noktada, mektebin yeri ve günümüze kadar devam eden eğitim hayatına dair bilgileri burada değerlendirmek yerinde olacaktır.

Altunîzâde Sıbyan, daha sonraki adıyla İbtidai Mektebi'nin, İsmail Zühdü Paşa tarafından külliye'nin bir parçası olarak 1865(?) senesinde inşa edildiği düşünülebilir.³³ Yaklaşık on sene içerisinde çeşitli sebeplerle fizikî şartların kötüleşmesinin ardından mektep ibtidâî ve rüşdiye mektebi olarak eğitim hayatına devam etmiştir. İsmail Zühdü Paşa'nın vefatından sonraki süreç ise birçok değişikliğe yol açmıştır. 1887 senesinde vefat eden İsmail Zühdü Paşa'nın hiç evladı olmadığından kendisinden sonra mektebin müteveli heyeti başkanı, Paşa'nın kız kardeşi Emine Şerife Hanım'ın oğlu olan Ali Necib Bey'dir.³⁴ Ali Necib Bey Zühdü Paşa'nın evlatlığıdır aynı zamanda. Dolayısıyla Paşa'nın mal varlığının tümünün ve dillere destan Altunîzâde Köşkünün tek vârisidir.³⁵ Bu varlığa rağmen Paşa'nın vefatından sonra mektep, bir takım maddi sıkıntılar içine düşmüştür. Bu sebeple eğitime bir süre ara verilmiştir. 1893 yılında Maârif Nezareti'nin yardımı ve bazı ileri gelen kimselerin desteği ile kız-erkek rüşdiye mektebi ve ibtidâî olarak tekrar açılmıştır. Bu dönem yapılan imtihanda 129 talebe başarılı olmuştur.³⁶ Ancak maddi sıkıntıların kalıcı olarak çözül(e)mediği anlaşılmaktadır ki 16 Mart 1318/29 Mart 1902 tarihli bir belgeye göre Maârif Meclisi kararı ile yönetimi Mekâtib-i Rüşdiye İdaresi'ne verilmiştir.³⁷ Bu süreçte mektep, Maârif tarafından gönderilen müfettişler marifetiyle sık sık teftiş edilmiştir. Bilhassa 1905 ve 1907 yıllarındaki müfettiş raporlarında mektebin intizamsızlığı, ders cetvellerinin resmî program ile uyumlu

³⁰ Hamit Küçükbayır, *Altunizade İsmail Zühdü Paşa'nın İnşa Ettirdiği Eserler*, 25-26. Ahmet Semih Mümtaz, meşhur eserinde Altunîzâde Mektebi'nden şu satırlarla bahseder: "Çamlıcada Suphi Paşa korusuna civar olan Nuri Paşa köşkünde oturuyorduk. Altunizade mektebine gidip geliyordum. Altunizadelerin köşkları ve Altunizade cami şerifi dahi koşu yolu caddesi üzerindedir." Ahmet Semih Mümtaz, *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1948), 146.

³¹ BOA, MF. İBT., No. 249, Gömlek No. 83 (8 Mart 1291/20 Mart 1875); No. 141, Gömlek No. 47; No. 141, Gömlek No. 84; No. 142, Gömlek No. 106; No. 150, Gömlek No. 27; MF. İMF., No. 14, Gömlek No. 39; No. 4, Gömlek No. 120; No. 42, Gömlek No. 58; No. 158, Gömlek No. 27; MF. SCL., No. 80, Gömlek No. 83; No. 83, Gömlek No. 15; No. 84, Gömlek No. 58; TSMA e, No. 1372, Gömlek No. 56.

³² BOA, MF. İBT., No. 5, Gömlek No. 89.

³³ Mektebin açılış tarihinin soru işareti ile belirtilmesinin sebebi, okulun açıldığı tarih ve günle ilgili resmî bir belgeye veya bilgiye henüz ulaşılammış olmasıdır. Okulun yüksek ihtimalle 1865 yılında açıldığı düşünülebilir ancak bu tarihin teyidi gerektiğinden metinde bu konudaki bilgi, soru işareti konulmak suretiyle kullanılmıştır.

³⁴ Arşiv kayıtlarında Necib Bey olarak geçmektedir.

³⁵ Aile hakkında detaylı bilgi için bk. Tuna Baltacıoğlu, *Altunizade Köşkü'nün Öyküsü* (İstanbul: y.y., 2000), 9.

³⁶ BOA, MF. İBT., No. 33, Gömlek No. 44.

³⁷ BOA, MF. İBT., No. 115, Gömlek No. 64; No. 134, Gömlek No. 6.

olmadığı, yeni kaydedilen talebelerde aşı şehâdetnâmesinin bulunmadığı gibi aksaklıklar yer almıştır.³⁸ Ancak mevcut eksikliklerin bir sene içinde çözüme kavuşturulduğu, müfettiş İshak Efendi'nin raporunda bulunan "...mektebin ahvâl-i umûmiyesinin şâyân-ı memnuniyet verici olduğu..." tespitine istinaden Altunîzâde Mektebi müdürlüğü tarafından Umum Rüşdiye İdaresi'ne gönderilen yazıda mevcuttur.³⁹ Bununla birlikte yapılan düzenlemeler, mektebin sağlam bir binada ve kalıcı şekilde eğitim-öğretime devam etmesini temin edememiştir. Bu yüzden mektep binasının eğitime elverişli olan münasip bir binaya nakli gündeme gelmiştir.⁴⁰ Nitekim 22 Teşrînevvel 1325/4 Kasım 1909 tarihli bir kayıta rüşdiye mektebi binasının eğitim öğretime elverişli olmadığı belirtilerek mektebin bir tarafı "tarik-i âm ile ve âhar mülk ile diğer tarafı da cami-i şerif avlusu ve harimi ile sınırlandırıldığı için" yerinin genişletilemeyeceğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca ibtidâî ve rüşdiye mektebinin bir arada bulunmasının binanın yapısı ve hıfzıssıhha açısından çok da elverişli olmaması sebebiyle ve rüşdiye müntehi (son) sınıfta bulunan talebe sayısının bir önceki sene iki kişiye kadar düşmesinden dolayı⁴¹ okulun Üsküdar'da başka bir yere naklinin uygun olacağına karar verilmiştir.⁴² Nitekim 1910 senesinde okulun, talebe yetersizliğinden dolayı rüşdiye ihtiyacının da karşılanacağı bir yere taşınması söz konusu olmuştur.⁴³ Tüm bu gelişmelerden okulun taşınmasının fizikî imkanlar açısından da zaruri hâle geldiği ve durumun giderek kötüleştiği anlaşılmaktadır. 1915 senesinde talebenin ihtiyacını karşılayamayan ve çatısı yıkılacak kadar kötüleşen mektebin yine Tophanelioğlu'nda münasip bir hânede eğitime devam etmesi gündeme gelmiştir.⁴⁴ Bu maksatla bir konağa nakledilen mektebin kira mukavelesi bir sene uzatılmıştır.⁴⁵ Ancak Birinci Cihan Harbi'nin patlak vermesi okulun kaderini etkileyen yeni bir durum olarak karşımıza çıkar. Nitekim 18 Eylül 1915 tarihinde seferberlik sebebiyle askeriye tarafından okula el konulmuş ve içindekilerin tahliyesi istenmiştir.⁴⁶ Benzer durumlar sonraki yıllarda da yaşanmıştır. 4 Eylül 1918

³⁸ BOA, MF. İBT., No. 199, Gömlek No. 34; No. 134, Gömlek No. 76.

³⁹ BOA, MF. İBT., No. 204, Gömlek No. 90 (3 Mart 1324/16 Mart 1908). 7 Mayıs 1925 tarihli bir müfettiş raporunda şu bilgiler yer almaktadır: "Altunîzâde Mektebini teftiş ettim. Beşinci sınıfın hesap hendese ve tarih derslerinden talebeyi muayene ettim. Müktesebatını pek zayıf buldum. Muallimine lazım gelen tenbihatı ifa eyledim. Ve muallim Cemal Efendi ile müdür arasındaki burûdeti (soğukluğu) izale eylediğim ma'ruzdur." Cumhuriyet Arşivi (CA), *Millî Eğitim Bakanlığı*, 180-9-0-0, Kutu No. 134, Gömlek No. 653, Sıra No. 11.

⁴⁰ İkinci Meşrutîyet'in ilanından sonra okul ihtiyacının artmasına paralel olarak gereken binaların tahsisat sıkıntısı sebebiyle inşa edilememesi önemli bir problemdir. Bu sebeple okullar kira karşılığında konak vb. binalarda eğitim faaliyetini yürütmeye çalışmıştır. Yüksek kiralara, yangın, istimlak, binanın boşaltılması gibi sebeplerle sürekli mekân değiştirilmesi, eğitimde aksamalara yol açmıştır. Yasemin Tümer Erdem, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Üsküdar Kız Mektepleri", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2008), 1/108-109.

⁴¹ Okulun rüşdiye kısmında talebe sayısı iki kişiye kadar düşmüştür. Bk. BOA, MF. İBT., No. 249, Gömlek No. 83.

⁴² BOA, MF. İBT., No. 249, Gömlek No. 83.

⁴³ BOA, MF. İBT., No. 259, Gömlek No. 50.

⁴⁴ BOA, MF. İBT., No. 368, Gömlek No. 21 (1 Nisan 1328/14 Nisan 1912). Aynı gerekçelerle okul nakli Maârif Nezâreti'nin yaşadığı bütçe probleminden dolayı devlet okulları için de geçerlidir. Bk. Erdem, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Üsküdar Kız Mektepleri", 1/108-109.

⁴⁵ BOA, *İstanbul Maarif Müdüriyeti [MF. İMF]*, No. 71, Gömlek No. 69 (4 Recep 1333/18 Mayıs 1915).

⁴⁶ BOA, MF. İBT., No. 555, Gömlek No. 20 (9 Zilkade 1333/18 Eylül 1915). Birinci Cihan Harbi sebebiyle binasına askeriye tarafından el konulan ve eğitime başka bir yerde devam etme mecburiyetinde kalan mektepler bu dönemde sayıca fazladır. Mesela İhtiyat Zabıt Namzetleri Talimğâhı için ihtiyaç duyulan binalar, Maltepe, Pendik, Yakacık ve

tarihli bir müfettiş raporuna göre okulun taşınması gündeme gelen Küçük Çamlıca Selahaddin Bey köşküne naklinden vazgeçilmiş, bu dönem birden çok okulun tek binada birleştirilmesi düşünülse de bu, uygulama safhasına geçmemiştir.⁴⁷ Ancak halen kalıcı yer problemi yaşayan Altunîzâde Mektebi'nin mekân arayışı devam etmiştir. Okul, 1920 senesinde Bağlarbaşı Sarıoğlu Köşkü'ne nakledilmiştir.⁴⁸ 1924 tarihli bir belgede okulun yeniden taşınmasının gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim, mektep binasının gayri sıhî ve harap bir halde olması sebebiyle taşınması için bulunan köşkün 600 liraya mektebe tahsisinin uygun bulunduğu ancak o civarda olan Selahaddin Eyyûbî Numûne Mektebi binasının da aynı harabiyet içerisinde olması hasebiyle iki okulun aynı binayı kullanmasının daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Buna göre yıllık 800 lira kira ile anlaşmaya varılmıştır.⁴⁹ Bu taşınma işleminin tamamlanıp tamamlanmadığı açık değildir. Takvim 1925'i gösterirken okulun ismi Üsküdar 14. Mektep olarak değişir.⁵⁰ Okul bu tarihten sonra, önce Memduh Paşa Köşkünü, 1930'lu yılların sonunda ise Kalpakçıoğlu Rıfat Bey Köşkünü bina olarak kullanır. 1949 senesinde okulun ismi bir kere daha değişerek Altunîzâde İlkokulu olur. Bu hâliyle yeni mekânı da okulun bugünkü yeri olur.⁵¹ Ancak bu kalıcı yer değişikliği Altunîzâde ailesi sayesinde. Ali Necip Bey'in kızı Ayşe Saime Altunigil 1955 yılında okul için bir arsa bağışlar ve böylece okul kalıcı yerine kavuşmuş olur. Söz konusu inşaat 1958 yılında tamamlanır.⁵² Ancak bu yeni binada bir de Altunîzâde Ortaokulu açılır ve böylece Altunîzâde İlkokulu ile aynı adı taşıyan ortaokul bu yeni binayı müşterek kullanmaya başlar. Bu beraberlik, fizikî mekânın iki okulun talebelerine yetmemesi sebebiyle rahatsızlık verecek kadar uzun sürmüştür. 1991 senesinde okul Altunîzâde İlkokulu adını bir defa daha kaybeder. Altunîzâde Hafize Özal İlkokulu adını alır. 1994 senesinde ilk ve ortaokul birleştirilinceye kadar bu isimle kullanılır. 1994 yılında ise Altunîzâde İlköğretim okuluna dönüştürülür. 2002 senesinde bu binanın yanına Ahmet Keleşoğlu tarafından yeni bir bina yaptırılır. 2013 senesinde yeniden ilkokul olur ve diğer bina Hafize Özal Ortaokulu olarak isim alır. 2016 yılında okulun binası yıktırılır ve yapılan yeni bina 2017 yılında okulun adı bir

Kızıltoprak'ta bulunan okul binaları olarak tekâlif-i harbiye marifetiyle alınmıştır. Bk. *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi III ncü Cilt 6 ncı Kısım (1908-1920)* (Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, 1971), 395-397, 419-427; İsrail Kurtcephe, Mustafa Balcıoğlu, *Kara Harp Okulu Tarihi* (Ankara: Kara Harp Okulu, 1992), 68-73. Ayrıca bk. Musa Kâzım Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, haz. Tuğba Aydeniz (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 99-105.

⁴⁷ BOA, MF. İMF., No. 201, Gömlek No. 79.

⁴⁸ Rahmi Ünüvar, *İlçemiz Üsküdar Toplum ve Çevre İncelemeleri* (İstanbul: y.y., 1969), 8. Ünüvar, mektebin Altunîzâde İlkokulu adıyla II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Küçük Çamlıca Caddesi'nde bulunan Necip Bey köşkünde eğitime başladığını belirtir. Bu köşkün 1920 senesinde yıkılmasını müteakip Bağlarbaşı Sarıoğlu köşküne taşınıldığına işaret etmektedir. Bu bilgi doğru olabilir ancak ihtiyatlı olmak ve doğruluğunun teyide muhtaç olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu bilgi, Arşiv'den ve Necip Bey köşkü olarak bilinen İsmail Zühdü Paşa'nın köşkü Altunîzâde köşkünün hikayesini kaleme alan Necip Bey'in torunu Tuna Baltacıoğlu'nun kitabından da teyit edilememiştir. Ayrıca Necip Bey köşkü, Ünüvar'ın iddia ettiği gibi yıkılmamıştır. Köşk, 1920 sonrasında ayaktadır.

⁴⁹ Cumhuriyet Arşivi (CA), Milli Eğitim Bakanlığı, 180-9-0-0, Kutu No. 91, Gömlek No. 441, Sıra No. 16.

⁵⁰ Cumhuriyet Arşivi (CA), Milli Eğitim Bakanlığı, 180-9-0-0, Kutu No. 166, Gömlek No. 80, Sıra No. 12; Kutu No. 166, Gömlek No. 801, Sıra No. 38; Kutu No. 133, Gömlek No. 649, Sıra No.8; Kutu No. 133, Gömlek No. 649, Sıra No. 9. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılmasından sonra okullara numara verilerek isimlendirme yapılmıştır.

⁵¹ Okul Sokağı, Altunîzâde.

⁵² Ünüvar, bu okulun 7 derslikli ve iki katlı olduğunu yazmaktadır. Altunîzâde İlkokulu'nun da bu dönem 7 öğretmeni ve 219 talebesi vardır. Ünüvar, *İlçemiz Üsküdar*, 41.

defa daha değiştirilerek 15 Temmuz şehidi Mehmet Yılmaz'ın ismi verilmek suretiyle Şehit Mehmet Yılmaz İlkokulu olur.⁵³ Dolayısıyla 1865(?) senesinde bir hususi mektep olarak eğitim hayatına başlayan Altunîzâde Mektebi 2017 senesinde adını kaybeder.

3. Altunîzâde Mektebi'nin İdari ve Muallim Kadrosu

Altunîzâde Mektebi'nin bilinen ilk müdürü Binbaşı Kâzım Bey'dir. Kâzım Bey'in 1902 ders yılı başlangıcında görevine düzenli devam etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bir süre sonra da istifa etmiştir (2 Ocak 1902).⁵⁴ Mektebin 1926 tarihli sicil defterinde müdürler (sâbık) Fazıl Efendi, 1400 kuruş maaşla Mehmet Rasim Efendi, 1200 kuruş maaşla Mehmed Tevfik Bey, 1500 kuruş maaşla İbrahim Lütfi Bey ve 2000 kuruş maaşla Nurettin Osman Bey ve Mustafa Refet Bey şeklinde yer almaktadır. Burada isimleri geçen müdürler 9 Aralık 1917 ila 20 Ekim 1923 arasında vazife yapmıştır.⁵⁵

Okulun resmî yazışma defterlerinde yeni muallim tayini, öğretmenlerin mecburi yer değişikliği, çeşitli sebeplerle ilişik kesme gibi işlemlerin kaydedildiği görülmektedir. Okulun bazı öğretmenleri seferberlikte silah altına alınmıştır. Resim Muallimi Naim Bey, Eşya ve Ziraat dersleri Muallimi Avni Bey bu isimlerdendir.⁵⁶ Herhangi bir sebeple yer değiştiren, okuldan ayrılmak durumunda kalan veya istifa eden öğretmenler de kayıtlarda yer almıştır. Boşalan vazifeyi vekaleten okuldaki bir öğretmen yürüttüğü gibi en kısa sürede bir başka okuldan öğretmen ataması da yapılmıştır. Ayrıca becayış tayinler de söz konusudur. Mesela Topkapı İbtidâîsi'nde Eşya ve Ziraat Muallimi olan Muhyiddin Efendi Altunîzâde Mektebi Riyaziye Muallimi Said Bey ile yer değiştirmiştir.⁵⁷

Altunîzâde Zükûr Mektebi'nin 1923 yılına ait kadro cetveline göre, müdür Mehmet Tevfik Efendi 1200 kuruş, terbiye-i bedeniyye dersi muallimi İbrahim Şevki Efendi 1200 kuruş, Fransızca öğretmeni 1000 kuruş, muallimler Mustafa Refet ve Hafız Ahmed Cemal Efendiler 800 kuruş, Kur'ân-ı Kerîm ve malumat-ı diniyye muallimi Süleyman Kâzım Efendi 800 kuruş, muallim Mustafa Efendi 700 kuruş maaş almaktadır. Resim, gınâ (müzik), hat branşları ise seyyar muallimler başlığı altında ayrıca belirtilmiştir. Bu dönem okulda iki odacı vardır.⁵⁸ Kadro cetveli tablo halinde aşağıda verilmiştir.

Tablo 1: Altunîzâde Mektebi Muallimlerinden Bazıları (1923)⁵⁹

İbrahim Şevki Bey	Terbiye-i Bedeniyye
?	Fransızca
Mustafa Refet	-
Hafız Ahmed Cemal Efendi	-
Süleyman Kâzım Efendi	Kur'ân-ı Kerîm ve Malumat-ı Diniyye
Mustafa Efendi	-
Seyyar muallim	Resim

⁵³ Yılmaz, *Üsküdar'ın Tarihi Okulları*, 446-447.

⁵⁴ BOA, MF. İBT., No. 101, Gömlek No. 51; No. 104, Gömlek No. 117; No. 108, Gömlek No. 75; No. 110, Gömlek No. 68.

⁵⁵ *Üsküdar 14. Mektebi Muallimlere Mahsus Sicil Defteri 1926*, 1-2.

⁵⁶ BOA, MF. İMF., No. 50, Gömlek No. 88; No. 113, Gömlek No. 48. Benzer örnekler için bk. MF. İMF., No. 154, Gömlek No. 65; No. 155, Gömlek No. 143; No. 156, Gömlek No. 24; No. 179, Gömlek No. 12.

⁵⁷ BOA, MF. İMF., No. 145, Gömlek No. 26. Benzer becayış örneği için bk. MF. İMF., No. 152, Gömlek No. 1.

⁵⁸ Cumhuriyet Arşivi (CA), Milli Eğitim Bakanlığı, 180-9-0-0, Kutu No. 182, Gömlek No. 881, Sıra No. 12.

⁵⁹ *Üsküdar 14. Mektebi Muallimlere Mahsus Sicil Defteri 1926*, 1-2.

Seyyar muallim	Müzik
Seyyar mualim	Hat

Altunîzâde Mektebi'ne tayin olunan öğretmenler içinde Dârülmualimîn, Dârülmualimât veya Mekteb-i Sultânî mezunu olanlar dikkati çekmektedir. Dönemin nâmı duyulan hocalarından olup Altunîzâde Mektebi'nde muallimlik yapanlar arasında terbiye-i bedeniyye öğretmeni Selim Sırrı (Tarcan) vardır.⁶⁰ Okulun muallimlerinin genel profiline bakıldığında bazı öğretmenlerin iki, bazılarının dört dil bildiği görülür. Derslere giren bazı din görevlileri de vardır. Mesela Altunîzâde Camii müezzini bir süre Kur'an derslerine girmiştir. Kadın öğretmenlere bakacak olursak; Hatice Asuman Hanım, Müfide Hanım, Fatma Zehra Hanım, Fatma Süeda Hanım, Ayşe Selma Hanım, Cemile Hanım, Selime Hanım 1922-1926 yılları arasında mektepte vazife yapmış kadın muallimlerden bazılarıdır.⁶¹

4. Altunîzâde Mektebi'nde Eğitim-Öğretim Faaliyeti

1883 tarihli Devlet Salnâmesi'nde Üsküdar Tophanelioğlu Rüşdiyesi olarak yer alan mektebin 45 öğrencisi, 4 mezunu, 4 öğretmeni vardır.⁶² Maârif Salnâmelerinde ise mekteple ilgili kayıtlara ilk olarak 1318/1900 senesinde rastlanır. Bu kayıtlarda müdür Binbaşı Kâzım Bey'dir. Rüşdiye Muallimi Osman Lebib Efendi'dir. Mektepte, Riyaziye ve Coğrafya, Hıfzıssıhha ve Ahlâk, İlm-i Eşya Muallimi, Lisan-ı Osmani, İmlâ ve Kitâbet, Hüsn-i Hat dersleri vardır. İbtidai kısmında kız ve erkek talebeler mevcuttur. Talebe mevcudu rüşdi kısmında 18, erkek ibtidâî kısmında 95, inâs ibtidâî kısmında 35, toplamda 148'dir. Bir hademesi vardır.⁶³ 1319/1901 tarihli Maârif Salnâmesi'nde yer alan müdür ve muallim bilgileri 1318/1900 tarihli bilgiler ile aynıdır. Sadece kız mektebi muallimesi Zehra Hanım olarak değişmiştir. Talebe sayısı rüşdi için 18, erkek ibtidâî için 66, kız ibtidâî için 15 olup yekûn 99 kişi olarak kayıtlara geçmiştir.⁶⁴ 1321/1903 tarihli Maârif Salnâmesi'nde müdür ve öğretmen bilgileri yukarıda işaret edilen liste ile aynı isimlerden müteşekkildir. Talebe sayısı da 1319/1901 senesi ile aynıdır.⁶⁵

Okulun 1331-1332/1912-1913 tarihli Umumi Sicil Defteri'ndeki bilgilere bakıldığında rüşdiye mektebinin devre-i ûlâ, devre-i mutavassıta ve devre-i âliye olarak üç kısım ve her kısmın iki sınıflı toplam 6 sınıftan müteşekkil olduğu görülür. Bir talebenin rüşdiye mektebinden mezun olabilmesi için Kur'an-ı Kerîm ve malûmat-ı diniyye, (Türkçe alfabe, kıraat, imlâ, sarf, nahiv, tahrir, manzume ezberi, yazı), musâhabât-ı ahlâkiyye ve medeniyye, hesap ve hendese, tarih ve coğrafya, eşya dersleri ve ziraat, resim ve el işleri, idare-i beytiyye ve tabahât (inas mekâtibinde), terbiye-i bedeniyye, musîki derslerini vermesi lazımdır.⁶⁶ Örnek bir ders tablosu bir tasdiknâme kaydında şu şekilde verilebilir.

⁶⁰ BOA, MF. İMF., No. 81, Gömlek No. 87.

⁶¹ Üsküdar 14. Mektebi Muallimlere Mahsus Sicil Defteri 1926, 3-6; Maariften Milli Eğitime İstanbul Sicilleri (1978-1965), haz. Muzaffer Fehmi Şakar, Nuri Güçtekin (İstanbul: İstanbul Valiliği Milli Eğitim Müdürlüğü, 2018), 2/540.

⁶² Eğitim İstatistikleri 1839-1924, 6/35.

⁶³ Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye 1318, 859.

⁶⁴ Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye 1319, 202-203.

⁶⁵ Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, 1321, 202.

⁶⁶ Sicill-i Umumi Defteri, 1331-1332, 99.

Tablo 2: Altunîzâde Mektebi Talebelerinden Ahmet Yaşar Efendi'ye Ait Tasdiknâme (1332-1333)⁶⁷

Dersler	Devre-i ûlâ (Birinci Sınıf)	Devre-i ûlâ (İkinci Sınıf)
Kur'ân-ı Kerîm ve Malumât-ı Diniyye	10	9
Türkçe Elifbâ, Kıraat, İmlâ, Sarf ve Nahiv, Tahrîr, Manzume Ezberi, Yazı	9	8
Muhasebât-ı Ahlâkiye ve Medeniye	8	8
Hesap ve Hendese	10	8
Tarih ve Coğrafya	9	9
Eşya Dersleri ve Ziraat	9	8
Resim ve El İşleri	9	9
Terbiye-i Bedeniye	8	8
Musiki	9	7
Yekûn	64	74
Hâl ve Hareket	9	10
Dikkat	10	10
Sa'y u Gayret	10	10
İntizamperverlik	10	10

Okuldan mezuniyet için talebelerin umumi imtihanı muvaffak olması gereklidir. Bu imtihanlar hakkında elimizde bulunan 1335-1336/1919-1920 tarihli İmtihan-ı Umumi Defteri'ne bakıldığında Altunîzâde Numûne Mektebi'nin devre-i âliye ikinci sınıf imtihanına 12 kişi girmiş, 1 talebe okula gelmemiştir. Bunlardan 5'i 14, 4'ü 13, 3'ü 15, bir talebe de 17 yaşındadır. Erkek sınıflarında idare-i beytiyye dersi yoktur. Bunun dışında yukarıda işaret edilen derslerden ve Fransızca dersinden imtihana girmişlerdir. İmtihana giren 12 talebeden bir kişi 37 ortalama ile kalmış, diğerleri ise başarılı olmuştur. İmtihanda muvaffak olan talebelerin not ortalamaları 44-69 arasındadır. Talebelerin hepsinin hareket notu 10'dur. İmtihan tarihi 20 Kânunievvel 1336/20 Aralık 1920 olarak kaydedilmiştir.⁶⁸ Bir sonraki sene yapılan umumi imtihanı devre-i âliye ikinci sınıf talebelerinin imtihan çizelgelerinde 13 kişi yer almıştır. Öğrencilerin yaş aralığı 13-16 arasındadır. Bir kişi dışında diğerleri imtihanı muvaffak olmuştur. Başarılı olanların not aralığı 44-64'tür. İmtihan, 17 Kânunisânî 1338/17 Ocak 1922 olarak kayda geçmiştir.⁶⁹ 1338-1339 senesi sonunda yapılan imtihanın çizelgesi ise şu şekildedir⁷⁰:

Tablo 3: 1338-1339 Senesi Sonunda Yapılan Umumi İmtihan Netice Çizelgesi

Mülâhazât	Yekûn	Devre-i âliye		Devre-i mutavassıta				Devre-i ûlâ				
-	-	İkinci sene	Birinci sene	İkinci sene		Birinci sene		İkinci sene		Birinci sene		
-	-	-	-	Şube 2	Şube 1	Şube 2	Şube 1	Şube 2	Şube 1	Şube 3	Şube 2	Şube 1

⁶⁷ Âsâkir-i Şâhâne mülâzım-ı evvellerinden Salih Efendi'nin oğlu olan Ahmet Yaşar Efendi, Küçük Çamlıca Müşir Rauf Paşa köşkünde ikamet etmektedir. 7 yaşında mektebe başlamış ancak okulu tamamlayamamıştır. Tasdiknâme alma sebebi belirtilmemiştir. *Sicill-i Umumi Defteri*, 1331-1332, 166.

⁶⁸ *Altunîzâde Numûne Mektebi İmtihan-ı Umûmî 1335-1336*, 1.

⁶⁹ *Altunîzâde Mektebi İmtihan-ı Umûmî Cedveli 1336-1337 sene-i devriyesi*, 1, 8.

⁷⁰ *İmtihan-ı Umumi Cedveli 1338-1339*, 7 Kânunisânî 1341/7 Ocak 1925.

Terfi-i sınıf edenler (1) ⁷¹	84	9	7	-	22	-	12	-	18	-	16	-
Sınıflarda ibkâ edenler	35	4	2	-	2	-	10	-	1	-	16	-
Yekûn	119	13	9	-	24	-	22	-	19	-	32	-
Şehâdetnâme alanlar ve esbâb-ı muhtelifeden dolayı kayıtları terk edilenler	70	2	9	-	10	-	11	-	21	-	17	-
Sene-i âtiyeye devredilenler	110	11	24	-	14	-	28	-	17	-	16	-

1340-1341/1924-1925 ders dönemine ait umumi imtihan çizelgesinde okulun adı 14. ilkokul şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu döneme ait 5. sınıf talebelerinin imtihan neticeleri hakkında ise şunlar söylenebilir: Bu dönem 5. sınıfta 14 talebe vardır. Yaş aralığı 9-18'dir. Hepsı imtihana girmiştir. 5 öğrenci kalmış, 9 öğrenci geçmiştir. Kalanların 3'ü ikmalde de geçememiştir. Not ortalaması 75'in altında olan talebe yoktur. Kur'ân-ı Kerîm, din dersleri, Türkçe, musahabât-ı ahlâkiyye, tarih, coğrafya, hesap, hendese, tabiat tetkiki ve hıfzıssıhha, resim, el işleri, musiki, terbiye-i bedeniyeye derslerinde başarı gösterenlerin sınıflarını geçtikleri görülmektedir. Ayrıca hâl ve hareket de notlandırmaya tâbidir.⁷²

5. Altunîzâde Mektebi'nin Meşhur Mezunları

Altunîzâde Mektebi yıllar içinde geçirdiği isim değişiklikleri ile birlikte değerlendirildiğinde 160 senedir eğitim hayatının bir neferi olarak var olagelmıştır. Dolayısıyla bu uzun müddet zarfında okuldan çok sayıda talebe mezun edilmiştir. Bunlar içerisinde bazıları toplumda çeşitli yönleri ile şöhret kazanmış “ünlü” isimlerdir. Mesela hatip ve şair olarak tanıdığımız Hamdullah Suphi Tanrıöver 19. asır başlarında bu okuldan mezun olmuştur. Yine aynı yüzyılın sonunda bir başka meşhur mezun, futbolcu Emin Bülent Serdaroğlu'dur. Bir zaman Topkapı Sarayı müdürlüğü de yapmış olan hukukçu ve basın tarihçisi Halûk Yusuf Şehsuvaroğlu, bestekâr ve şair Rüştü Şardağ, Altunîzâde ailesinin önemli isimlerinden yazar ve sporcu Tuna Baltacıoğlu, karikatürist Adil Nuri Erkoç, ilk kadın spiker Mekşufe Ekeman, yazar Ahmet Süha Arslangiray, Gülören Haskan (Mehmet Nermi Haskan'ın eşi), gazeteci Melih Aşık, şair ve yazar İsmail Suphi Coşkuner bu okul mezunlarındandır.⁷³

Sonuç

Türkiye'nin modernleşme tarihi yazımında üç husus göz ardı edilemez. Bunlar; bazı kurumların dönüşümü, yeni kurumların ihdası ve devletin yeniden yapılandırılması sürecinde bu süreci

⁷¹ Bu yekûna şehâdetnâme alanlar dahildir.

⁷² İmtihan-ı Umumi Cedveli 1338-1339.

⁷³ Yılmaz, Üsküdar'ın Tarihî Okulları, 447-450.

yönetecek etkili kişilerin yetiştirilmesidir. Bu sebeple yeni eğitim kurumları olarak ortaya çıkan mekteplerin tarihi aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinin de tarihidir. 19. yüzyılla birlikte giderek artış gösteren mektepler içerisinde varlık gösteren hususi okullar ise eğitim tarihinin önemli unsurlarındandır. Bu okullardan birisi olan ve bu makalede ana hatlarıyla ele alınan Altunîzâde Mektebi, ibtidâî ve rüşdiye olarak, 160 senelik eğitim hayatında 6 defa ismi değiştirilmiş çok defa da mekân değiştirmek zorunda kalmış bir eğitim kurumudur. Bilhassa 20. yüzyılın başlarında ciddi anlamda maddi sıkıntı yaşayan okul, Maârif'in desteği ile ayakta kalmakla beraber seferberlik sırasında binasının askeriye tarafından kullanılmaya başlanmasıyla birlikte kendine sabit yer bulamaz hâle gelmiştir. Okulun kalıcı bir binaya kavuşması ise Altunîzâde ailesinden Ayşe Saim Altunigil'in bağışladığı arsa sayesinde ki söz konusu bina 1958'de tamamlanmıştır. 1925 senesinde Üsküdar 14. Mektebi veya Üsküdar 14. İlkokulu adı ile yapılan isim değişikliği en son 2017 senesinde Şehit Mehmet Yılmaz İlkokulu ile bugün kullanılan hâlini almıştır. Lakin okulun Altunîzâde ailesi ile bağı, isim olarak böylece ortadan kalkmıştır.

Ulaşılabilen belgeler ışığında Altunîzâde Mektebinde görülen dersler, Kur'ân-ı Kerîm ve malûmat-ı diniyye, (Türkçe alfabe, kıraat, imlâ, sarf, nahiv, tahrir, manzume ezberi, yazı), musâhabât-ı ahlâkiyye ve medeniyye, hesap ve hendese, tarih ve coğrafya, eşya dersleri ve ziraat, resim ve el işleri, idare-i beytiyye ve tabahât (kız okulunda), terbiye-i bedeniyye, musikiden oluşmaktadır. Ayrıca Fransızca dersi mevcuttur. Maarif Salnâmelerinden yola çıkıldığında kayıtlarda 1900 yılında 148 öğrenci, 1901-1903 senelerinde ise 99 öğrencinin olduğu görülmektedir. 1920-1922 tarihli imtihan çizelgelerinde öğrencilerin not ortalaması 44-69 aralığındadır. Hareket notları genellikle tam puan olan 10'dur. Mevcut kayıtlara bakıldığında Altunîzâde Mektebi talebelerinin, ortalama bir başarıya sahip olduğu söylenebilir. Nitekim incelenen bazı müfettiş raporlarında talebelerin derslerdeki birtakım yetersizlikleri dikkate alınarak öğretmen ve müdür ikaz edilmiştir. Talebelerin akademik zayıflıklarında birden fazla sebebin etkili olabileceği dikkate alınmakla birlikte okulun sürekli taşındığı ve eğitime devam etmek için düzenli bir yer bulamadığı dönemlerin bunda etkili olduğu ifade edilebilir.

Mektebin tarihi üzerine yapılan araştırmalarda ağırlıklı olarak arşiv belgesi kullanılmıştır ancak mevcut arşiv kayıtları makale hacmini aşmaktadır. Bu sebeple belge kullanımında en çok verinin olduğu ve yorumlanabilir tarih aralıkları tercih edilmiştir. Söz konusu duruma istinaden okulun tüm muallim kadrosu, talebelerin derslerindeki muhtemel değişiklikler, imtihanların durumu gibi hususlar tümüyle incelenememiştir. Bu meselelerin etraflıca değerlendirilmesi daha geniş bir çalışma ile mümkün olabilir.

Altunîzâde Mektebi, geçirmiş olduğu badirelere rağmen Üsküdar'ın güzide bir eğitim kurumu olarak varlığını devam ettirmiştir. Nitekim, mektebin mezunları Türkiye'nin içtimai birikimine ihtisas sahibi oldukları çeşitli alanlarda katkı sağlarken, okulun eğitim kalitesini de bu suretle ortaya koymuşlardır. Eğitim tarihinde okullar üzerine yapılacak araştırmalar Osmanlı eğitim sisteminde modern bir eğitim kurumu olarak var olan mekteplerin kurumsal tarihinin gün ışığına çıkarılmasını sağlarken aynı zamanda şehir tarih yazımına da önemli katkılar sunacaktır.

Kaynakça

- Altunîzâde Mektebi İmtihan-ı Umûmî Cedveli 1336-1337 sene-i devriyesi.*
- Altunîzâde Numûne Mektebi İmtihan-ı Umûmî 1335-1336.*
- Arlı, Hakan. “Altunizade Külliyesi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/230. İstanbul: Tarih Vakfı, 1993.
- Baltacı, Cahit. “Mektep (Osmanlılar’da Mektep)”. 29/6-7. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Baltacıoğlu, Tuna, “İsmail Zühdi Paşa”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/216. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Baltacıoğlu, Tuna. “Altunizade”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/229. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1993.
- Baltacıoğlu, Tuna. *Altunizade Köşkü’nün Öyküsü*. İstanbul: y.y., 2000.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH]*. No. 746, Gömlek No. 60971.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 156, Gömlek No. 24.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 113, Gömlek No. 48.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 14, Gömlek No. 39.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 145, Gömlek No. 26.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 154, Gömlek No. 65.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 155, Gömlek No. 143.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 152, Gömlek No. 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 179, Gömlek No. 12.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 201, Gömlek No. 79.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 4, Gömlek No. 120.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 42, Gömlek No. 58.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 50, Gömlek No. 88.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 71, Gömlek No. 69.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İstanbul Maarif Müdiriyeti [MF. İMF]*. No. 81, Gömlek No. 87.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Meclis-i Kebir-i Maarif [MF. MKB]*. No. 158, Gömlek No. 27.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Sicill-i Ahval Şubesi [MF. SCL]*. No. 80, Gömlek No. 83.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Sicill-i Ahval Şubesi [MF. SCL]*. No. 83, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Sicill-i Ahval Şubesi [MF. SCL]*. No. 84, Gömlek No. 58.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedrisat-ı Aliye Dairesi [MF. ALY.]*. No. 172, Gömlek No. 43.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 33, Gömlek No. 44.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 249, Gömlek No. 83.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 141, Gömlek No. 47.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 141, Gömlek No. 84.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 142, Gömlek No. 106.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 150, Gömlek No. 27.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 5, Gömlek No. 89.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 115, Gömlek No. 64.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 134, Gömlek No. 6.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 199, Gömlek No. 34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 134, Gömlek No. 76.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 204, Gömlek No. 90.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 249, Gömlek No. 83.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 249, Gömlek No. 83.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 259, Gömlek No. 50.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 368, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 555, Gömlek No. 20.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 101, Gömlek No. 51.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 104, Gömlek No. 117.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 108, Gömlek No. 75.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Tedris-i İbtidaiyye Kalemi [MF. İBT]*. No. 110, Gömlek No. 68.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Evrakı [TSMA. e]*. No. 1372, Gömlek No. 56.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sıhhiye Nezareti Maruzatı [Y. PRK.SH]*. No. 2, Gömlek No. 3.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Altunizâde Ailesi”. *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006, Bildiriler*. ed. Coşkun Çakır. 2/485-506. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2007.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 182, Gömlek No. 881, Sıra No. 12. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 166, Gömlek No. 80, Sıra No. 12.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 166, Gömlek No. 801, Sıra No. 38.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 134, Gömlek No. 653, Sıra No. 11.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 133, Gömlek No. 649, Sıra No. 8.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 133, Gömlek No. 649, Sıra No. 9.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA). *Milli Eğitim Bakanlığı/180-9-0-0/*. Kutu No. 91, Gömlek No. 441, Sıra No. 16.
- Doğanay, Fatma Kaya. *Tanzimât’tan Cumhuriyet’e Rüşdiye Mektepleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Eraslan, Cezmi. “II. Abdulhamid Devrinde Eğitim”. *Objektiften Yansıyanlarla Sultan II. Abdülhamid Döneminde Eğitim*. ed. Cezmi Eraslan. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017.
- Erdem, Yasemin Tümer. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Üsküdar Kız Mektepleri”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V*. ed. Coşkun Yılmaz. 1/103-120. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2008.
- Güçtekin, Nuri. *İstanbul’daki Husûsi Mektepler (1873-1922)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. 2 Cilt. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001.

İmtihan-ı Umumi Cedveli 1338-1339.

Koçer, Hasan Ali. *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Koçu, Reşat Ekrem. “Altunizâde Camii”. *İstanbul Ansiklopedisi*. 2/753. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959.

Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Kolağası Mehmed Râif. *Mir’ât-ı İstanbul (Anadolu Yakası)*. haz. Günay Kut, Hatice Aynur. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Üsküdar Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1977.

Kurt, Songül Keçeci. *Özel İslam Mektepleri*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013.

Kurtcephe, İsrail, Balcıoğlu, Mustafa. *Kara Harp Okulu Tarihi*. Ankara: Kara Harp Okulu, 1992.

Küçükbatır, Hamit. “Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/545. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Küçükbatır, Hamit. *Altunizade İsmail Zühdü Paşa’nın İnşa Ettirdiği Eserler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Maariften Milli Eğitime İstanbul Sicilleri (1978-1965). haz. Muzaffer Fehmi Şakar. Nuri Güçtekin. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Valiliği Milli Eğitim Müdürlüğü, 2018.

Mümtaz, Ahmet Semih. *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1948.

Özkan, Göze. *İstanbul Altunizade Külliyesi ‘Hamam ve Akaret Dükkanları’ Restorasyon Projesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Öztürk, Cemil. “Rüşdiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/300-303. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Sakarya, Musa Kâzım. *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*. haz. Tuğba Aydeniz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. İstanbul: y.y., 1318.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. İstanbul: y.y., 1319.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. İstanbul: y.y., 1321.

Sicill-i Umumi Defteri, 1331-1332.

Somel, Selçuk Akşin. “II. Abdülhamid İstanbul’unda Müslüman Özel Okulları”. *II. Abdülhamid: Modernleşme Sürecinde İstanbul*. ed. Coşkun Yılmaz. 321-335. İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti, 2010.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924. haz. Mehmet Ö. Alkan. Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.

Taşcıoğlu, E. Taşkın. “19. Yüzyıl Saraylarının ve Çeşitli Devlet Yapılarının Yapımında Görev Almış Olan Altunizade İsmail Zühdü Paşa’yla İlgili Belgeler”. *TBMM Milli Saraylar Sempozyumu Bildiriler, 15-17 Kasım 1984 Yıldız Sarayı/Şale*. 1/79-84. İstanbul: TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 1985.

Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi III ncü Cilt 6 ncı Kısım (1908-1920). Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, 1971.

- Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI: 15-16-17 Ekim 2021: *Bildiriler*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2023.
- Unat, Faik R. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Ünüvar, Rahmi. *İlçemiz Üsküdar Toplum ve Çevre İncelemeleri*. İstanbul: y.y., 1969.
- Üsküdar 14. Mektebi Muallimlere Mahsus Sicil Defteri. 1926.
- Üsküdar Sempozyumu: 23-25 Mayıs 2003. ed. Zekeriya Kurşun vd. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Sinan. *Üsküdar'ın Tarihi Okulları*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2022.

Ek 1: Bugün, Altunîzâde Mektebi'nin yerinde işyeri bulunmaktadır. Sağ tarafta, Altunîzâde Camii kısmen görülmektedir.





Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Scientific Studies on Proof and Refutation of Progeny by DNA Test in Turkey and Their Evaluation

Abdullah Acar^{1,a,*}, Mustafa Bülent Dadaş^{2,b}

¹ Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology Department of Islamic Law Konya / Türkiye

² Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology Department of Islamic Law Konya / Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2025

Accepted: 12/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Undoubtedly, uncovering the truth is one of the most important tools for establishing justice. Islam has been very careful in determining the means of proving rights and has expressed this with the concept of "proof." Proof is a key legal term in Islamic judicial procedure, encompassing all means of proof that have the potential to prove material truth. In addition to using this concept as a tool for identifying individuals, our Prophet also explained the evidence with 'witnesses' and 'oaths'. Meanwhile, it has not prohibited other means of achieving the purpose of law. Generally, the purpose of evidence is to establish justice among people, and the testimony of witnesses and the taking of oaths are two well-known means of achieving this noble purpose since ancient times. If there is another way to achieve this purpose, the words of the Prophet, who is believed to have spoken the truth, 'Wisdom is the lost property of the believer; wherever he finds it, he takes it,' have also been adopted as a principle. For this reason, over the centuries, jurists have debated the legitimacy of other means that can be used to prove rights and resolve disputes, and have made use of 'clues, signs, the judge's knowledge, and other means of proof' without being absolutely bound by what was passed down to them from their predecessors. One of the opportunities brought about by scientific developments in the field of forensic medicine today is DNA testing, which has become almost flawless in verifying many things, including biological identification. Contemporary jurists have examined this issue, which is at the centre of fiqh matters, through individual and collective research, and written theses, research papers, and scientific articles in different languages. However, although the authors of works written in languages other than Arabic have conveyed the most important information that should be taken into consideration, their studies have not been sufficiently utilised. This is also true for studies written in Turkish. In Turkey, academic theses have been prepared by members of theology and law faculties, and a large number of scientific articles have been published in peer-reviewed journals, but only those who know this language can benefit from them. The aim of this research is to introduce and evaluate these scientific works and, in particular, to inform Arabic-speaking scientific circles of their existence. To this end, it draws attention to three points: the importance of lineage in Islamic law and the position of Western law on this issue, the nature of Turkish law, and the impact of DNA testing on Muslims living under the umbrella of Islam, despite the fact that Islamic sharia is not a source of legislation, as discussed in the decisions of various fatwa councils. Brief introductions and analyses of scientific studies conducted by legal researchers in Turkey are also provided, and the most important findings of these studies are discussed. The fatwas issued by fatwa institutions on this subject and the legal applications are also briefly touched upon, and efforts have been made to mention the most important findings. The definition of DNA and the details of the developments made by human beings in DNA and their benefits and harms have not been touched upon because they are included in relevant studies.

Keywords: Islamic Law, Ijtihad, Methods of Proof, DNA, Proof of Lineage.

Türkiye’de DNA Testi ile Nesebin İspatı ve Reddi Konusunda Yapılan İlmî Çalışmalar ve Değerlendirilmeleri

Süreç

Geliş: 15/07/2025

Kabul: 12/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Şüphesiz hakikatin ortaya çıkarılması, adaletin tesis edilmesinin önemli araçlarından birisidir. İslam, hakların ispat araçlarını belirlerken çok dikkatli davranmış ve bunu “beyyine: delil” kavramıyla ifade etmiştir. Beyyine, İslam yargı usulünde, maddi gerçeği kanıtlama potansiyeli taşıyan bütün ispat araçlarını kapsayan anahtar nitelikteki hukuki terimdir. Bu beyyine kavramı, İslam hukukunda gerçeği gösterme ihtimali bulunan her şeyi ihtiva eden anahtar bir kelimedir. Peygamberimiz bu kavramı, şahısların tanınması için bir araç olarak kullanmasının yanı sıra delili, ‘şahitler’ ve ‘yeminler’ ile de açıklamıştır. Bu arada hukukun amacına ulaşması için diğer yolları da yasaklamamıştır. Genel olarak delilin amacı, insanlar arasında adaleti tesis etmek olup şahitlerin tanıklığı ve yemin ettirilmesi bu yüce amaca ulaşmak için eski zamanlardan beri bilinen iki yoldur. Bu amaca ulaşacak başka bir yol varsa, en doğruyu söylediğinde şüphe bulunmayan Hz. Peygamber’in; “Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.” mealindeki sözü de ilke olarak benimsenegelmiştir. Bu nedenle, yüzyıllar boyunca fakihler, hakların ispatında ve ihtilafların çözümünde başvurulabilecek diğer araçların meşruiyetini tartışmış ve seleflerinden kendilerine ulaştırılanlara mutlak şekilde bağlı kalmaksızın “ipuçları, işaretler, hâkimin bilgisi ve diğer ispat araçları”ndan da istifade etmişlerdir. İşte günümüzdeki adli tıp alanındaki bilimsel gelişmelerin getirdiği olanaklardan biri de biyolojik kimlik tespiti de dâhil olmak üzere birçok şeyin doğrulanmasında neredeyse hatasız hale gelen DNA testidir. Çağdaş hukukçular, fikhî meselelerin merkezinde yer alan nevâzil fıkhiına dâhil bu konuyu bireysel ve kolektif araştırmalarla incelemiş, farklı dillerde tezler, araştırmalar ve bilimsel makaleler yazılmış, ancak Arapça dışında farklı dillerde yazılan eserlerin yazarları, dikkate alınması gereken en önemli bilgileri aktarsalar da çoğunlukla onların bu çalışmalarından yeterince istifade edilmemiştir. Bu durum Türkçe yazılan araştırmalar için de geçerlidir. Türkiye’de de bu konuda ilahiyat ve hukuk fakültesi mensupları tarafından akademik tezler hazırlanmış, hakemli dergilerde bol miktarda bilimsel makaleler yayımlanmış, ancak bunlardan sadece bu dili bilenler istifade edebilmektedir. Bu araştırmanın amacı, bu ilmi eserleri tanıtmak, değerlendirmek ve özellikle Arapça konuşan ilmî çevreleri bunların varlığından haberdar etmektir. Bu amaçla, İslam hukukunda nesebin önemi ve Batı hukukunun bu konudaki konumu, Türk hukukunun mahiyeti ve İslam şeriatı bir yasama kaynağı olmamasına rağmen İslam şemsiyesi altında yaşayan Müslümanlar üzerinde DNA testinin etkisi konusunda farklı fetva meclislerinin kararlarına da değinilen üç noktaya dikkatleri çekmektir. Yine Türkiye’de hukukçu araştırmacılar tarafından yapılan bilimsel çalışmalar hakkında kısa tanıtımlar ve analizler yapıp bu araştırmaların en önemli bulgularına değinilmiştir. Fetva kurumları tarafından bu konuda verilen fetvalara ve hukuki uygulamalara da kısaca temas edilerek en önemli bulguları zikredilmeye gayret edilmiştir. DNA’nın tanımı ve insanoğlunun DNA’da gerçekleştirdiği gelişmelerin detayları ile fayda ve zararlarına ilgili çalışmalarda yer verildiği için temas edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İctihad, İspat Yöntemleri, DNA, Nesebin İspatı.

الأعمال العلمية في إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية في تركيا وتحليلاتها

ملخص

لا شك أن إظهار الحقيقة من أهم الأشياء في تأسيس العدالة في المجتمعات الإنسانية، وأن البشرية وإن اختلفت فيما بينها في وضع الوسائل الموصلة إلى تحقيق العدالة شكلياً إلا أنها اتفقت في جوهرها. ومما يعترف به كل منصف أن الإسلام حرص كل الحرص في وضع الوسائل المثبتة للحقوق وعبر عنها بـ"البينة"، وهي كلمة مفتاحية تشمل كل ما يبين الحق، وشرحها النبي صلى الله عليه وسلم بـ"الشهود" و"اليمين" بالإضافة إلى الاستعانة من تجربة علم القيافة مع عدم منع إيجاد طرق أخرى لتحقيق المقصد منها علماً أن المقصد من إقامة البينة بشكل عام هو تأسيس العدل بين الناس، وأن شهادة الشهود وتوجيه اليمين إنما هما وسيلتان معروفتان منذ القدم للوصول إلى هذه الغاية السامية، وإذا كان هناك وسيلة أخرى من شأنها تحقق هذه الغاية يجب الأخذ بها امتثالاً لقول الصادق المصدوق في حديثه الشريف: «الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها». ومن هنا ناقش الفقهاء عبر القرون مشروعية الوسائل الأخرى مما يمكن التمسك بها في إثبات الحقوق وفصل النزاعات، وتحدثوا عن القرائن والأمارات وعلم القاضي وغير ذلك من وسائل الإثبات بلا جمود على ما وصل إليهم من أسلافهم. ومن الإمكانات التي أتت بها التطورات العلمية في مجال الطب الشرعي البصمة الوراثية التي صارت لا تخطئ في التحقق في أشياء كثيرة منها الولادة البيولوجية. وقد درس الفقهاء المعاصرون هذا الموضوع الذي هو من صميم النوازل الفقهية باجتهادات فردية وجماعية، وكتبت فيها الرسائل الجامعية والبحوث والمقالات العلمية باللغات المختلفة إلا أن ما كتب بغير اللغة العربية بقي في معظم الأحيان لا تستفاد منها كما يليق وإن أتى أصحابها فيها بما لا ينبغي الاستغناء عنها. وهذا ينطبق على البحوث المؤلفة باللغة التركية أيضاً، وقد أعدت في تركيا الرسائل الأكاديمية من طرف الشرعيين والقانونيين في ذلك الموضوع، كما نشرت مقالات علمية في مجالات محكمة بكثرة، لكنها ظلت لا يستفيد منها إلا من يعرف هذه اللغة. والهدف من هذا البحث التعريف بهذه الأعمال العلمية وتقويمها وإشعار أهل العلم بوجودها. وتحقيقاً لهذه الغاية قمنا بتمهيد ذكرنا فيه نقاطاً ثلاثاً تطرقنا فيها إلى أهمية النسب في الشريعة الإسلامية وموقف القوانين الغربية منها، وطبيعة القانون التركي وعدم كون الشريعة مصدراً من مصادر التشريع فيها، وتأثير ذلك على المسلم الذي يعيش تحت مظلته، وقرارات المحاكم الفقهية في البصمة الوراثية. ثم قمنا بتعريف وتحليل الأعمال العلمية التي قام بها الباحثون الشرعيون والقانونيون في تركيا، وذكرنا أهم ما وصلت إليها تلك البحوث مع التعرض إلى الفتاوى الصادرة في ذلك من المؤسسات الإفتائية والتطبيقات القانونية. وختمنا البحث بذكر أهم النتائج التي وصلنا إليها. ولم ندخل في تفاصيل تعريف البصمة الوراثية والتطورات التي حققها الإنسان فيها وإيجابياتها وسلبياتها؛ لأنها أخذت حظها في الكتب المعنية بها.

الكلمات المفتاحية: الفقه، القانون، طرق الإثبات، البصمة الوراثية، إثبات النسب.

^a abacar42@hotmail.com

^b mustafabulent.dadas@erbakan.edu.tr

0000-0002-5753-6346

0000-0002-9892-4206

المقدمة

قبل الدخول في موضوعنا نريد أن نشير إلى نقاط ثلاث.

الأولى: يجب القول: إنه لا يوجد دين ولا نظام اهتم بقضية النسب مثل الشريعة الإسلامية؛ إذ جعل حفظه من الضرورات الخمس التي وضعت أحكاماً حمة أحاط بها حول النسب سياجاً محكماً ضمن به سلامته. وعدّ إفساد النسب جناية كبيرة.^١ وبناء على ذلك فلم ير التبرني مشروعاً، ولم يُجز لأي أحد أن ينسب نفسه إلى غير أبيه أو أن يدخل أجنبياً في نسبه مهما كانت نيته. ويمكننا أن نشبه ذلك بالحديث الذي رواه فلان عن فلان بشكل متصل دون أن يدخل بين فلانين شخص ليس له علاقة بالحديث. ومن أدخل شخصاً في السند لا علاقة له به لا يُقبل منه مهما يكن مرتبة الدخيل في العلم والصلاح، فيعاقب المدخل بعقوبة دنيوية بعدّه كذاباً يرد حديثه، وأخروية كما أخبرها عليه السلام بقوله: "من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار".^٢ والملفت للنظر في الحديث أن الوعيد المذكور هنا مثل الوعيد لمن نسب نفسه إلى غير أبيه. وقد اعتبرت الشريعة إفساد النسب جناية كبيرة، وجاءت تحذيرات شديدة وعيداً عنيفة من نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم لمن ارتكب هذه الجناية مثل قوله: "ليس من رجل ادعى لغير أبيه -وهو يعلمه- إلا كفر، ومن ادعى قومًا ليس له فيهم، فليتبوأ مقعده من النار".^٣ وقوله: "أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين".^٤ وتجلت معاني هذه النصوص في آراء الفقهاء قديماً وحديثاً،^٥ وظهرت بصمته في أمة الإسلام بألوان مختلفة من الحفاظ على شجرة العائلة وأصول الأنساب والبحث عن ذي النسب في الزواج وغيرها. وهنا جانب آخر ينبغي التعرض إليه: أننا إذا تتبعنا آراء الفقهاء وتعليلاتهم للأحكام يتبين أن من مقصد الشرع الحرص على عدم ترك الولد بلا نسب حيث جعل إثباته إحياء له ونفيه ضياعاً له. ومن ثم أثبت الفقهاء النسب في النكاح الفاسد، ومن المراهق، والاتصال بالشبهة، وحتى أثبت بعضهم بالخلوة مع المحبوب إذا جاء ولد بعد ستة أشهر، أو تزوج المشرقي بمغربية فجاءت بولد أثبتوا نسبه وإن لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح وإمكان التلاقي عقلاً^٦ معللين كل ذلك بقولهم: إن النسب مما يحتاط في إثباته.^٧

الثانية: أن الشريعة ليست مصدرًا من مصادر التشريع في تركيا، ومن ثم يمكن العثور على أحكام في القانون لا يتوافق مع الشريعة. على الرغم من هذا فإن الشرع والقانون متفقان على هذا المبدأ. والفرق يظهر في مجال استخدامه، لذلك سنتناول في هذا البحث أعمال الشرعيين والقانونيين بشكل مستقل، ونبين محل الاتفاق والاختلاف بين الطرفين مع ذكر بعض الأحكام الصادرة من المحاكم الابتدائية والعليا في تركيا.

^١ انظر للروايات في ذلك: محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر. (م.د)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢. "مناقب"، ٦؛ (رقم: ٣٥٠٨)؛ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "إيمان"، ١١٢؛ سنن أبي داود، "الطلاق"، ٣٠ (رقم: ٢٢٦٣). انظر لمدي عكس هذا الاهتمام في اجتهادات الفقهاء: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع لترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ٣٣٢/٢؛ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣١٣هـ)، ١٤٤/٢، ٣٩/٣، ٤٤؛ زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية (بنغازي: منشورات جامعة قارونس، ١٩٩٣)، ٥٦٧-٥٦٨، ٥٧٠.

^٢ البخاري، "علم"، ٣٨؛ مسلم، "مقدمة"، ٣.

^٣ البخاري، "مناقب"، ٦؛ مسلم، "إيمان"، ١١٢.

^٤ أبو داود، "الطلاق"، ٣٠.

^٥ آراء المعاصرين في تحديد منطقة الجواز لعملية التلقيح الاصطناعي، واستئجار الرحم، والبصمة الوراثية مما تجلت فيها اهتمام الإسلام بالنسب.

^٦ هذا الإمكان الذي اكتفى به الحنفية في ثبوت النسب كان يتصور في القدمم بالكرامات، وأما اليوم فما اعتُبر كرامة صار واقعاً وحقيقة وشيئاً عادياً من خلال الإمكانات الهائلة لوسائل المواصلات. بيّن زكي الدين شعبان وجهة نظر الحنفية بقوله: «الذي دعا الحنفية إلى تقرير هذا الحكم هو حرصهم على الولد وعدم ضياعه حفظاً لنفس إنسانية قد يكون لها خطرنا ونفعها إن أحيطت بالعناية والرعاية وخطرها وضررها إن أهملت وهي نظرة جديرة بالتقدير لا بالتشهير». شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ٥٧٠.

^٧ انظر لهذه الأحكام: الكاساني، بدائع الصنائع، ٣٣٢/٢؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ١٤٤/٢، ٣٩/٣، ٤٤.

الثالثة: أن موضوع البصمة الوراثية من حيث إثبات النسب بها والرجوع إليها في إثبات الجرائم درسته ثلاثة من المجمع الفقهي العالمية: المجمع الفقهي التابع للرابطة، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ومجمع الفقه الإسلامي في الهند.^٨ وصارت القرارات الصادرة منها مرجعاً لدور الإفتاء^٩ والباحثين حتى يمكننا القول إنه لم يخرج باحث عن نطاقها. وإذا نظرنا إلى قرارات هذه المجمع الثلاثة نرى أنها اتفقت على نقاط أساسية يمكن تلخيصها كما يلي:

١. لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي نسب الولد الثابت نسبه شرعاً، ولا يجوز تقديمها على اللعان.
٢. يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التالية:
 - حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء
 - حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنايب
 - حالات ضياع الأطفال واختلاطهم بسبب الحوادث والكوارث وتعذر معرفة أهليهم.

١. أعمال القانونيين في مجال إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية في تركيا

لا شك أن موضوع البصمة الوراثية يدخل في مجال الطب، والمتخصصون في الطب هم أهل الذكر والخبرة يرجع إليهم القاضي، ومن هنا تشكلت مؤسسة في تركيا يعمل فيها الأطباء ورجال القضاء عرفت بالطب الشرعي ولها قانونها الخاص،^{١٠} وبناء على ذلك لا توجد دراسة قانونية^{١١} في هذا المجال إلا استندت إلى المعطيات الطبية، منها كون النتيجة الحاصلة من البصمة الوراثية قطعية، وأنه يمكن إثبات النسب بهذا النوع من التحليل بنسبة ٩٩,٩٩ %، وأما نفي النسب به فلا يرد أي شك في قطعية النتيجة. وبالجملية أن تحليل البصمة الوراثية تعد في المحاكم التركية دليلاً بيولوجياً قطعياً.

١,١. تاريخ استخدام تحليل البصمة الوراثية في تركيا

يعرف في تاريخ استعمال البصمة الوراثية أنها استعملت أول مرة عام ١٩٨٥ في قضية اغتصاب وقتل في إنجلترا بعد الاستعانة بها في أمريكا في تشخيص الأمراض الوراثية. وأما في تركيا فاستخدمت البصمة الوراثية عام ١٩٩٥ في قضية إثبات الأبوة لشخص ثري مسمى يافس أرترك (Yafes Öztürk).^{١٢} ولم تكن النتيجة في التسعينيات ناجحة دائماً. فعلى سبيل المثال في مثل القضية المذكورة عام ١٩٩٩

^٨ انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، *قرارات وتوصيات* (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٢٢)، قرار رقم: ١٩٤، ص. ٦٦١-٦٦٢؛ مجمع الفقه الإسلامي، *قرارات في دوائره العشرين* (مكة المكرمة: الإصدار الثالث، ٢٠١٠)، قرار رقم: ٧ (٢٠٠٢)، ص. ٣٨٩-٣٩١؛ مجمع الفقه الإسلامي الهند، *قرارات وتوصيات* (د.م.د، ٢٠١٩)، قرار رقم: ٦٦ (٤/١٥)، ص. ٢٢١.

^٩ على سبيل المثال فإن دار الإفتاء المصرية استندت على قرارات المجمع الفقهي التابع للرابطة وأفتت وفقاً لها. انظر: علي جمعة، *الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية* (القاهرة: إصدارات دار الإفتاء، ٢٠١٠)، ٣٣٢-٣٣١/٣٥؛ شوقي علام، *الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية* (القاهرة: إصدارات دار الإفتاء، ٢٠٢١)، ٣٣٨-٣٤٤. ومثل ذلك دار الإفتاء الأردنية التي استندت تماماً على قرارات مجمع الفقه الدولي، انظر: *دار الإفتاء الأردنية*، "الفتاوى" (الوصول: ٢٢ تموز ٢٠٢٤).

^{١٠} كان القانون المدني التركي القديم المرقم ٧٤٣ استخدم كلمة "النسب" وهي كما يعلم عربية، ثم بدلت الكلمة في القانون المعدل المرقم ٤٧٢١ إلى كلمة تركية وهي "soybağı" التي تعني النسب أو القرابة أيضاً.

^{١١} توجد مئات من المقالات العلمية القانونية وعشرات من رسائل الماجستير والدكتوراه باللغة التركية في البصمة الوراثية بعضها درست الموضوع من ناحية القانون الجنائي والبعض الأخرى من ناحية القضايا الحقوقية. وسيقتصر بحثنا على الجانب الحقوقي وبخصوص مجال إثبات النسب أو نفيه بها، ولن ندخل القضايا الجنائية إلا إذا مست الحاجة إليها. من أشمل ما درس الموضوع مع مقارنة القانون التركي بالقوانين الغربية رسالة الدكتوراه التي أعدها Hikmet Bilgin في عام ٢٠٢٢ في قسم القانون الخاص في كلية الحقوق التابعة لجامعة أنقرة.

^{١٢} انظر للتفصيل:

لم يتمكن تحليل البصمة الوراثية من نفي الأبوة لرجل ميت مع فتح قبره مرتين، ففي النتيجة بقيت الزوجة لم تخلص نفسها من الاتهامات، كما لم يقبل والدا الميت طفله القانوني حفيداً لهما. وهذا المثال مهم للغاية في تطور نجاح التحليل بها في تركيا ونظرة المحاكم إليها. أما بعد التسعينيات فانتشر استخدام تحليل البصمة الوراثية في محاكم تركيا حتى اتفقت مؤسسة الطب العدلي/الشرعي ومعهد الدراسات الطبية التجريبية التابعة لجامعة إستانبول عام ١٩٩٣ على التعاون والعمل معاً، ثم افتتحت مؤسسات أخرى رسمية وخاصة تقوم بتحليل البصمة الوراثية حتى صار بإمكان شخص عادي يفعل هذا التحليل في عيادات خاصة مرخصة بدون مراجعة إلى المحكمة.^{١٣}

٢,١. مجالات استعمال تحليلات البصمة الوراثية

البصمة الوراثية تستعمل بتركيا في المجالات التالية:
في تشخيص هويات القتلى والمفقودين في الزلزال وغيره من الآفات السماوية والأرضية
في إثبات النسب ونفيه
في القضايا الجنائية: القتل، والاغتصاب، والسرقه والغصب ونحوها
لا نريد أن ندخل في البحث في الجانب الجنائي أي الرجوع إلى التحليل بالبصمة الوراثية لإثبات الجرائم رعاية لعنوان البحث. وسنقتصر على إثبات النسب ونفيه بما فحسب.

١,٢,١. إثبات النسب بالبصمة الوراثية

وقبل أن نذكر التفاصيل نريد أن نتطرق إلى طرق ثبوت الأبوة في القانون المدني التركي. نص القانون المدني في المادة ٢٨٢ أن الأمومة تثبت بالولادة^{١٤} وبالتبني. وأما الأبوة فتثبت: بالنكاح مع الأم وبالإقرار/الإقرار/الادعاء: أي لو تزوج رجل من امرأة لها ولد من رجل آخر واعترف بأنه له سواء كان أبوه فعلاً أم لا، وأراد أن يسجل ذلك في دائرة النفوس لا يمنع القانون ذلك ويعده أباً قانونياً بشرط أن تكون أم الولد معلومة وألا يكون الولد منسوباً إلى رجل آخر.^{١٥}

Hikmet Bilgin, *Medeni Usûl Hukuku Açısından Babalık Davası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 548-550; Rifat Erten – Birsan Acır -Sema Taşveren, “Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 45/1 (Mayıs 1996), 577-578.

Yeşim Doğan, “Sosyal ve Etik Yönleriyle Türkiye’de Babalık Testleri”, *İnternational Journal of Sociaial Sciences* 5/2 ^{١٣} (2021), 85-93; Tayfun Özçelik, “Adli Amaçlı DNA Analizleri”, *Hacettepe Tıp Dergisi* 27/2(1996), 50-55.

^{١٤} يعد القانون المدني التركي (المادة ٢٨٢) المرأة التي ولدت هي الأم حتى لو كانت البويضة من امرأة أخرى؛ إذ القانون لا يعترف مؤسسة الأم البديلة/الرحم المستأجر، ومع عدم مشروعيتها لو أُنْفِقَ على استئجار الرحم وتم الإنجاب نُسب الولد إلى التي ولدت، وليس أمام صاحبة البويضة إلا التبني. انظر لجذور هذه المادة التي تعد الأم التي ولدت وما نتج عنها من الأحكام: Şirin Aydınçık, “Genetik Babanın Türk Soybağı Hukukundaki Yeri”, *İstanbul Hukuk Mecmuası* 8/2 (2022), 458-459.

^{١٥} قانون المدني التركي، المادة: ٢٩٥. الظاهر من هذا الحكم أن المشرع يتحرى طريقاً ويتشوّف لإيجاد نسبٍ للولد، لذلك لا يشترط رضا الأم وإذنها، لكن يمنح الأم والولد حق الاعتراض على الاعتراف. وهذه النقطة صارت محل نقد لبعض القانونيين. انظر للتفصيل:

Aydınçık, “Genetik Babanın Türk Soybağı Hukukundaki Yeri”, 469-474; Çağlayan-Yılmaz, *Açıklamalı - İctihadlı Türk Medeni Kanunu Şerhi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2024), 444-446.

وبحكم القاضي: أي إذا ادعى أحد (المرأة أو الولد) أن فلاناً أبوه وأثبت دعواه (بالقرائن أو بالبصمة الوراثية) يحكم القاضي بأبوتّه له.^{١٦} وقصر القانون هذا الحق على الأم والولد فقط ولم يمنحه رجلاً يدعي أن الولد الفلاني ولده ويريد أن يثبت ذلك بقرائن منها البصمة الوراثية. ولا يسعه إلا أن يقوم بالاعتراف إذا لم يكن للولد أب قانوني^{١٧} وبالتبني.^{١٨}

أما السبب الأول وهو الزواج فجاء في المادة ٢٨٧: أن الولد ينسب إلى الزوج إذا تم الولادة أثناء الزواج وجاء الولد بعد ١٨٠ يوماً^{١٩} من العقد فحينئذ يعتبر الولد مولوداً تحت مظلة الزواج وينسب بطبيعة الحال إلى الزوج، أو وُلد خلال ثلاثمائة^{٢٠} يوم بعد الفراق بين الطرفين^{٢١} إلا إذا ادعى الزوج خلاف ذلك وأثبت دعواه فتزول القرينة.^{٢٢} ونسبة الولد فيما ذكر إلى الأب تسمى قرينة الأبوة،^{٢٣} بمعنى أن الزوج يعدّ قرينة لعدّ الولد من الزوج. مفهوم "قرينة الأبوة" مفهوم مركزي في موضوع النسب. ويقابله مفهوم "الفرش" في الشريعة. ولا يمنع في نظر القانون كون الزوج لا ينجب أو يعيش بعيداً عن الزوجة من نسبة الولد إليه. وما يريد القانون الحفاظ عليه من خلال وضع قرينة الأبوة من استقرار الأسرة ومنع الأولاد من الضياع والستر يشبه بما وضعه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «الولد للفرش».^{٢٤}

أما إذا جاء الولد على سبيل المثال بعد ٥٠ يوماً من الزواج فلا مجال للحديث عن قرينة الأبوة إلا إذا ثبتت مجامعة بين الزوج والزوجة قبل الزواج فينسب الولد حينئذ إلى الزوج قانونياً. وكذلك لو جاء الولد على سبيل المثال بعد ٣٥٠ يوماً من المفارقة فتزول القرينة^{٢٥} ولا

^{١٦} قانون المدني التركي، المادة: ٣٠٢. ويترتب على قضاء القاضي أن الأم لها أن تطلب من الأب المدعى عليه ما أنفقته من تكاليف الولادة وغيرها مما لها علاقة بالولادة. (المادة: ٣٠٤).

^{١٧} يبدو في الوهلة الأولى أن النتيجة لا تتغير، لكن إذا دققنا النظر يظهر الفرق بين الطريقتين؛ لأن الرجل ربما يزعم بالظن الغالب أن الولد من صلبه، لكنه يريد أن يطمئن نفسياً ويطمئن الولد بأنه والده، وذلك لا يتحقق إلا بالبصمة الوراثية التي لا يمكن الرجوع إليها في مثل هذه الحالة إلا بقضاء القاضي.

^{١٨} نظم القانون أحكام التبني فيما بين المادة ٣٠٥ و ٣٢٠.

^{١٩} تقدير أقل ما يولد بـ ١٨٠ يوماً يتوافق مع المتفق عليه بين الفقهاء؛ فإذا جاء الولد قبل ستة شهور يتبين أنه ليس من الزوج إلا إذا أقر الزوج به فيحمل على النكاح السابق أو الاتصال بالشبهة حفظاً للولد من الضياع.

^{٢٠} لأن القانون جعل أقصى مدة الحمل ٣٠٠ يوم بناء على المعطيات الطبية الحديثة. ويرى إمكانية المجامعة في آخر يوم قبل المفارقة وصيرورة الزوجة بها حاملاً. وكما يعلم أن أقصى مدة الحمل تختلف فيه بين المذاهب الفقهية؛ فيختلف ذلك الوقت على حسب الآراء الفقهية. فمثلاً أن المطلقة ثلاثاً لو ولدت لأقل من سنتين ثبتت نسبته من الزوج المطلق عند الحنفية. انظر: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن المهام، *فتح القدير* (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٣٥٢/٤-٣٥٣. انظر أيضاً لآراء المذاهب الأخرى: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤)، ١٤٢/٤. وحصر بعض قوانين الأحوال الشخصية مثل مصر أقصى مدة الحمل على سنة شمسية، جاءت المادة الخامسة عشرة من قانون الأحوال الشخصية رقم ١ لسنة ٢٠٠٠ م أنه: «لا تُسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها، ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة». تتوافق فتاوى دار الإفتاء المصرية مع القانون تماماً. انظر على سبيل المثال فتوى لعلي جمعة مفتي مصر السابق: علي جمعة، *الفتاوى الشرعية من دار الإفتاء المصرية*، ٣٢٢/٣٥-٣٢٤، ٣٣٠-٣٢٨.

^{٢١} منع القانون المدني التركي في المادة ١٥٤ المطلقة من الزواج من آخر خلال ثلاثمائة يوم بعد المفارقة مثل مفهوم "العدة" في الشريعة، لكن لو لم تحترم هذه المدة وتزوجت فلا يجعل العقد باطلاً.

^{٢٢} انظر لشرح المادة: ٤٣٨-٤٣٩، *Çağlayan-Yılmaz, Açıklamalı - İctihadlı Türk Medeni Kanunu Şerhi*.

^{٢٣} تختلف قوة هذه القرينة بين قانون وقانون آخر فعلى سبيل المثال تعد قرينة الأبوة في القانون المدني التركي قرينة قوية ولا يحتاج لنسبة الولد إلى الزوج إلى دليل أو قرينة أخرى، أما في بعض القوانين الأخرى وبعد انتشار الرجوع إلى البصمة الوراثية فاعتبرت قرينة ضعيفة، كما أن القانون المدني التركي حكم بدوام تلك القرينة بعد المفارقة بالطلاق والوفاء إلى ثلاثمائة يوم بينما قرر قانون المدني السويسري والألماني دوامه بالوفاء فقط. انظر للتفصيل والمقارنة:

Özlem Sarı Fidan, "Karşılaştırmalı Hukuk Perspektifinden Babalık Karinesi", *Adalet Dergisi* 70 (2023/1), 125-126, 128-139; Aydıncık, "Genetik Babanın Türk Soybağı Hukukundaki Yeri", 465-488.

^{٢٤} البخاري، "الفرائض"، ١٨؛ مسلم، "الرضاع" ٣٦.

^{٢٥} عرفت القرينة في المعاجم القانونية التركية بأنها: «الاستدلال بواقعة معلومة على ما ليست معلومة». أما القرينة القانونية: «فما جعل القانون شيئاً دليلاً على وجود شيء آخر أو عدمه. مثل جعل الزواج دليلاً لأبوة الزوج لمن ولد خلال الزواج». والقرينة القاطعة: «هي الأمانة البالغة حد اليقين». وهذه التعاريف لا

ينسب الولد إلى الزوج إلا إذا ثبت أن المرأة كانت حاملاً خلال ثلاثمائة يوم ثم ولدت في اليوم الخمسين بعد ثلاثمائة بطريق الاستثناء من الحالات الطبيعية فحينئذ تأسست القرينة مرة أخرى وينسب الولد إلى الزوج.^{٢٦} وفي كلتا الحالتين إذا لم يعترف الزوج بالولد ولم يقر أنه منه يكفي له أن يفتح الدعوى لرد الأبوة دون أن يكلف بالإثبات لضعف قرينة الأبوة وقوة قرينة عدم العلوق منه.

ومن هنا يفهم أن القانون ذكر أربع طرق لنشوء الأبوة، وعدّها منها التبنّي والاعتراف/الإقرار أيضاً، ولا نحتاج إلى بيان معارضة التبنّي بالمقررات الشرعية. أما الإقرار فيثبت به النسب في الشريعة أيضاً بشروط قريبة مما ذكر في القانون المدني^{٢٧} وبشروط أخرى أضيفت إليها مثل كون المقر يصلح أن يكون أباً من حيث السن، وألا يكذبه المقر له/المستلحق إذا كان مميزاً ويعبر عن نفسه، وألا ينازعه آخر في الإقرار، وألا يقول المقر: إنه من الزنا.^{٢٨} ومنشأ الفرق بين الفقه والقانون في الإقرار بالنسب: أن الإقرار في الفقه مظهر للنسب الموجود أصلاً، بمعنى أن الإقرار كشف ما كان ثابتاً، وأما في القانون فكما يكون منشئاً يكون مظهرًا أيضاً.^{٢٩}

وكما تبين أن القانون يتوافق مع الفقه في هذه النقاط، لكن القانون لا يشترط أن يكون المقر يعلم أنه ولده؛ بل جاز الإقرار وإن عرف أنه ليس ولده يقيناً. وهذا لا يمكن قبوله شرعاً فيحرم لأي أحد أن ينسب شخصاً آخر أجنبياً إلى نسبه، ويعتبر ذلك جناية كبيرة لأدائه إلى خلط الأنساب، وحفظ النسب - كما مر - من الضروريات الخمس التي شرع الله سبحانه وتعالى أحكاماً كثيرة لإنشائها والحفاظ عليها. ويتبين أيضاً أن القانون جعل الزواج قرينة للأبوة وقسم الأب إلى أب قانوني وأب بيولوجي، والمواد المذكورة أعلاه اعتبرت الزوج أباً قانونياً ما لم ينف الأبوة وأثبت دعواه. ويفهم أيضاً أن القانون جعل قرينة الزواج في مصلحة الولد حرصاً لنسبته إلى الزوج، حتى لو وُلد بعد ساعة من الزواج، أو كان عقد الزواج هزلاً ومواضعة أقدم عليه الطرفان من أجل تحقيق مصلحة مآ، أو كان عقد النكاح باطلاً^{٣٠} في نظر القانون ينسب الولد إلى الزوج أيضاً. وثبت الولد في العقد الفاسد (المسمى في القانون باطلاً) قرينة من الفقه الحنفي والمالكي في ترتيبهما على النكاح الفاسد أحكاماً منها ثبوت النسب من الزوج.^{٣١}

٢,٢,١. نفي النسب بالبصمة الوراثية

إن جمهور الفقهاء المعاصرين لم يجوزوا الرجوع إلى التحليل بالبصمة الوراثية في نفي النسب مبدئياً، والطريق الوحيد إلى ذلك اللعان. وسيأتي تفصيل كلامهم في ذلك في المبحث الثاني، لكن ينبغي أن ندرس هنا هذه النقطة من الجانب القانوني في تركيا مع أقضية المحاكم. نصت المادة ٢٨٦ من القانون المدني التركي: «يجوز للزوج أن يفتح دعوى لإزالة قرينة الأبوة. ويصير حينئذ المدعى عليه الأم والولد».^{٣٢} والقانون التركي يمنح الشخص أن ينفي ويرد الولد الذي يزعم أنه ليس منه بيولوجياً ويعتبر ذلك حقاً من الحقوق الأساسية؛ لأن الزوج لو

^{٢٦} تختلف عن تعاريف الفقهاء انظر: علي حيدار أفندي، درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام، التعريب: فهمي الحسني (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ٤/٤٨٤ -

٤٨٦. وانظر أيضاً: 192، (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), Türk Hukuk Kurumu, Türk Hukuk Lügati

^{٢٦} انظر للتفصيل:

Aydıncık, "Genetik Babanın Türk Soybağı Hukukundaki Yeri", 463-465; Gülnihal Paksoy, "Soybağının Reddi", TBB Dergisi 97 (2011), 359-360.

^{٢٧} جاء في الضوابط الفقهية عند الحنفية: «النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد، وبالوطء عن شبهة، وملك اليمين». إلياس قبلان، الضوابط الفقهية المستخرجة من رد المحتار (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٢)، ٨٨.

^{٢٨} الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/٢٢٨؛ زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ٥٨٥-٥٨٨.

^{٢٩} انظر: زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ٥٦٧-٥٦٨.

^{٣٠} جعل القانون المدني التركي في المادة ١٤٥ العقد باطلاً مطلقاً في المواضع التالية: (١) إذا كانت المرأة متزوجة فعلاً من آخر، (٢) أو كان أحد الزوجين فاقد التمييز بشكل دائم، (٣) أو كان أحدهما مختل العقل بحيث يمنع الزواج، (٤) أو ما بينهما قرابة تمنع الزواج.

^{٣١} هذه الضابطة عند الحنفية تبين الحكم المذكور: «الدخول في النكاح الفاسد موجب للعدة وثبوت النسب». انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/٣٣٥؛ زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ٥٧٩-٥٨٠؛ إلياس قبلان، الضوابط الفقهية المستخرجة من رد المحتار، ٨٧.

^{٣٢} انظر شرح المادة والاجتهادات والتطبيقات حول الحكم: Çağlayan-Yılmaz, Açıklamalı - İctihadlı Türk Medeni Kanunu Şerhi, 433-437.

علم يقيناً أو غلب على ظنه أن الولد ليس منه ثم لم يُنح له فرصة رده ونفيه لأدى ذلك إلى حرج غير متحمل له: ينفق عليه ويحميه ويخلطه بمحارمه وهو يعلم أنه من غيره. والخلاصة أن الهدف من تشريع نفي النسب في القانون المدني التركي قريب من تشريع اللعان في الشريعة الإسلامية.^{٣٣}

ويتمتع الولد وفق المادة السابقة بفتح دعوى رد الأبوة أيضاً، ويصير المدعى عليه حينئذ الأب القانوني والأم. وهذا ليس معروفاً في الفقه، لكن نرى أن منح الولد حقّ فتح الدعوى لرد الأبوة في نظام ينسبه إلى رجل يعلم أنه ليس بأب حقيقة في محله.

٢. طرق إثبات نفي النسب و أحكام نفي النسب

لا يعترف القانون المدني التركي نظام اللعان لنفي النسب.^{٣٤} والأكثر من ذلك لا يعرف غالب الشعب بوجود شيء اسمه اللعان. لذلك ليس أمام الزوج إلا طريق واحد وهو إثبات أن الولد ليس منه بطريق قريب من القطع؛ لأن الزوج لو علم أن زوجته قد عاشرت مع رجل آخر أثناء الزواج وأثبت ذلك أمام القضاء أو أن الزوجة اعترفت أنها زنت فلا يزول بهما قرينة الأبوة.^{٣٥} وكما تبين أن الزوج إذا ادعى أن الولد ليس منه فيكف بالاثبات، وذلك إما:

أ. أن يُثبت أنه لم يتم بينهما علاقة زوجية، وذلك بإثباته أنه كان غائباً أو سجيناً حيث لا يمكن التلاقي بينهما، أو كان في العناية المركزة...

ب. أو أثبت أنه عقيم لا يستطيع أن ينجب، وأن المجامعة لا تؤدي إلى الإنجاب، بمعنى لا توجد سببية/علية بين المجامعة والولادة، والطريق إلى إثبات عدم وجود العلية بين المجامعة والولد إما بفحص الدم أو تحليل البصمة الوراثية بإذن القاضي.^{٣٦} إذا أثبت الزوج أن الولد ليس منه بيولوجياً وحكم القاضي بنفيه عنه يترتب عليه ما يلي:

نزول قرينة الأبوة التي ثبتت بالنكاح، ويصير الولد مجهول النسب من طرف الأب، ويبقى منسوباً إلى أمه فقط. ينفذ الحكم مستنداً إلى الماضي. هذا يعني أن الزوج يجوز له أن يسترد جميع ما أنفق على الولد من حين الولادة، ويكلف الأب البيولوجي بدفعه إليه.^{٣٧}

وكما قلنا سابقاً لا يعترف القانون المدني التركي مؤسسة اللعان الذي إذا تم يفرّق القاضي بين الزوج وزوجته، ويصير التفريق طلاقاً بائناً أو فسحاً على اختلاف المذاهب.^{٣٨} وهنا يطرح السؤال نفسه: هل يقضي القاضي بالتفريق بين الزوجين إذا أثبت الزوج أن الولد ليس منه كما في اللعان؟ الجواب: لا، ولا تأثير لنفي النسب بحكم القاضي على بقاء الزوجية إلا إذا فتح الزوج دعوى للمفارقة^{٣٩} فيعتبر القاضي إنجاب المرأة ولداً من غير زوجه محلاً للصدقة بين الزوجين فيفريق بينهما.^{٤٠}

^{٣٣} انظر في ذلك: ابن رشد، *بداية المجتهد*، ١٣٣/٣.

^{٣٤} سيأتي الكلام فيما يجب على المسلم القيام به تحت مظلة القانون الوضعي الذي لا وجود لمؤسسة الملاعة فيه أصلاً.

^{٣٥} Paksoy, "Soybağının Reddi", 359.

^{٣٦} انظر للتفصيل: Karadeniz, "Soybağının Reddi Davası, 132-135.

^{٣٧} انظر: Paksoy, "Soybağının Reddi", 369-370.

^{٣٨} انظر لأراء المذاهب: ابن رشد، *بداية المجتهد*، ١٣٩/٣-١٤٠.

^{٣٩} إن القانون المدني التركي لا يعتبر الطلاق الشفوي، ولا يكون الطلاق فيها إلا في المحكمة. هذا في القانون أما الشعب المسلم فيرجع في ذلك إلى المجلس الأعلى للشؤون الدينية الذي هو أعلى مرجع لإصدار الفتاوى في البلد، فيفتي المجلس بأن الطلاق الشفوي إذا صدر من أهله وصادف محلها يقع. وهذه النقطة ازدواجية أخرى فيعاني منها الشعب.

^{٤٠} لا مانع في القانون من عودة الطرفين بعد المفارقة بسبب نفي النسب إلى الحياة الزوجية بنكاح جديد، وهذا لا يتوافق مع المتفق عليه بين الفقهاء أيضاً من أن اللعان يجعل الجريمة بينما مؤبداً. وفي الحقيقة لا يليق بعد ما حصل ما حصل العودة إلى الحياة الزوجية. والحال كما وصف ابن رشد الحفيد: «وذلك أن الزوجية مبناه على المودة والرحمة وهؤلاء قد عدموا ذلك كل عدم، ولا أقل من أن تكون عقوبتهما الفرقة. وبالجملة فالقبح الذي بينهما غاية القبح». ابن رشد، *بداية المجتهد*، ١٣٩/٣.

١,٢. نفي النسب في التلقيح الاصطناعي

لا يُجيز القانون التركي التلقيح الاصطناعي إلا في حدود النكاح؛^{٤١} فلا يجوز في القانون الحمل بالحيوان المنوي من رجل أجنبي، كما لا يجوز زرع البويضة الملقحة من زوج وزوجة وزرعها في رحم امرأة أجنبية. والشروط الموضوعية في القانون في تجويز هذه العملية قريبة مما وضعها الفقهاء. ولا شك أنه لا يجوز للزوج أن ينفي نسب ولده الذي أنجبته زوجته بطريق التلقيح الاصطناعي إذا تمت العملية وفقًا للقانون إلا إذا عرّف بحصول الخطأ في التلقيح فحينئذ له الحق في فتح الدعوى.

أما إذا تجاوز المواطن حدود القانون^{٤٢} وتمت العملية فما موقف القانون عن ذلك؟ لا يوجد قانون في تركيا نظم الأحكام المترتبة على هذا الفعل. وهذا يتماشى مع منطق القانون؛ لأن تنظيم أحكام لشيء غير مشروع يدل على اعترافه أصلاً، لذلك لا يمكن للقاضي إلا أن يعتمد على المواد الموجودة في أحكام النسب، ويخرج عليها حكم القضية المعروضة عليه.

٢,١,٢. سقوط حق نفي النسب

نصت المادة ٢٨٩ من القانون المدني التركي «أن الزوج يلزمه فتح الدعوى لرد النسب بداية من علمه بالولادة أو عدم كونه أب الولد أو معرفته بعلاقة زوجته الجنسية برجل آخر أثناء حملها إلى نهاية سنة».^{٤٣} وأما بالنسبة للولد إذا تأخر عن فتح الدعوى بعد البلوغ^{٤٤} سنة يسقط حقه. إذا كان التأخر يعود إلى عذر مقبول تبدأ المدة من انتهاء العذر.

المنطق من تشريع سقوط حق نفي النسب خلال مدة معينة في القانون يقرب ما قاله الفقهاء وإن اختلف معه في تحديد المدة. فمثلاً قال أبو حنيفة: "يصح نفي الولد عقيب الولادة وفي حالة التهنئة وابتناع آلة الولادة فيلاعن وينفيه القاضي وبعد ذلك يثبت نسبه ويلاعن؛ لأن الزوج لو نفاه عقيب الولادة انتفى بالإجماع، ولو لم ينفيه حتى طال المدة لم يكن له نفيه بالإجماع".^{٤٥} وكما فهم أنه لم يقدر زماناً معيناً؛ بل ترك ذلك إلى العرف وقضاء القاضي. ويقرب من قوله ما ذهب إليه الشافعي وأحمد. وقدره أبو يوسف والشيبياني بمدة النفاس.^{٤٦}

٣,١,٢. إلزامية نتيجة تحليل البصمة الوراثية للحاكم

كما قلنا في الموضوع السابق أن التحاليل الطبية لإثبات النسب تدخل تحت دليل "الكشف". وقد نصت المادة ١/٢٦٦ من قانون أصول المحاكمات التركي أن المحكمة تحكم بأخذ رأي خبير في الأمور الخارجة عن مجال القانون وهي التي تحتاج معرفتها إلى المعلومات الخاصة والتقنية ابتداءً أو تلبية لطلب أحد الأطراف.

وهنا ينبغي أن يجاب عن سؤال مهم وهو: هل القاضي ملزم بالقضاء وفقاً لتقرير الخبير؟ وهل له العدول عنه وأن يحكم بغيره؟ وهناك اتجاهان على حسب تفسير المواد في القانون في الإجابة عنه؛ لأن المادة ٢٨٢ تقول: «يقدر القاضي رأي وتقرير الخبير مع سائر الأدلة

^{٤١} وذلك بقانون صدر عام ١٩٨٧ المرقم ١٩٥٥١ الذي نظم أحكام وضوابط عمل المراكز التي تقوم بعملية التلقيح الاصطناعي.

^{٤٢} وهذا ما يقوم به بعض الناس في تركيا حيث تسافر امرأة غير متزوجة أو متزوجة - لكون زوجها عقيمًا لا ينجب - للحمل بالحيوان المنوي من رجل أجنبي أو لنقل بويضة من امرأة إلى دولة أخرى لإجراء هذه العملية أو يتفق مع امرأة مستأجرة حمل الجنين. ووفقاً للقانون إذا علم أن مركزاً خالف القوانين يعاقب بالإغلاق.

^{٤٣} كان القانون المدني القديم حدد هذه المدة في المادة ٢٤٢ شهراً من وقت معرفته بالولادة. والتحديد بشهر - كما يأتي - أقرب ما قاله الفقهاء.

^{٤٤} المقصود من البلوغ وصول الولد إلى ثمانية عشر، ولا يسمح القانون الزواج قبل بلوغ الطرفين إلى هذا السن. انظر لشرح المادة والأحكام الصادرة من المحكمة العليا: Çağlayan-Yılmaz, Açıklamalı - İctihadi Türk Medeni Kanunu Şerhi, 438-439.

^{٤٥} عبد الله بن محمود الموصللي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط والآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، ٣/٢١٧.

^{٤٦} أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح الحلو (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٧)، ١١/١٦٢-١٦٥؛ الموصللي، الاختيار لتعليل المختار، ٣/٢٤٨-٢٤٩. وكان القانون المدني القديم المرقم ٧٤٧ قريباً من الفقه الحنفي في اعتبار سكوت الزوج عن الحمل والولادة وقبوله التهاني والهدايا اعترافاً بالولد، لكن القانون الجديد غيره وحدد مدة الإنكار والرد بسنة كاملة. انظر للمقارنة بين القانونين: Paksoy, "Soybağının Reddi", 366-367.

بالحرية». وبناء على ظاهر هذه المادة ذهب الاتجاه الأول إلى أن تقرير الخبر ليس ملزماً للقاضي، ويجوز له الحكم عكس التقرير مع بيان مواضع الخطأ لو حصل لديه تجربة يستطيع أن يحكم بها أن التقرير فيه أخطاء. وأما الاتجاه الثاني فيرى أن التقرير ملزم للقاضي؛ لأنه في أمر لا يعرفه القاضي، وليس له أن يتصرف بحرية في العمل به أو عدم العمل.^{٤٧}

٤,١,٢. ماذا على المسلم الذي يعيش تحت مظلة القوانين الوضعية في مسألة نفي النسب

كما سبق معنا أن القوانين الوضعية لا تعترف مؤسسة اللعان في نفي النسب. الذي يتشكك في صحة نسبة الولد إليه، ولديه قرائن قوية يستطيع بها أن يجعل الحاكم يقضي بالرجوع إلى البصمة الوراثية يفتح دعوى رد النسب، وإذا صدر القرار من المحكمة وفقاً لزمعه تزول قرينة الأبوة وينسب الولد إلى أمه فقط. ثم هو مخير بإبقاء الرابطة الزوجية: يفتح دعوى أخرى للمفارقة أو يترك الموضوع كما هو عليه. وأما المسلم الذي يعيش تحت مظلة مثل هذا القانون وقد عرف أن نفي النسب لا يجوز إلا باللعان عند جمهور الفقهاء، وعرف أيضاً أنه إذا تم اللعان يفرق بينه وبين زوجته بالإجماع فعليه بالضرورة أن يسير على ما وصفنا آنفاً رعاية للقانون، ثم يذهب مع المرأة إلى المحكم فيقومان باللعان فيفترق بينهما بعده، وينسب الولد إلى أمه، لكن سترًا للحرمة الزوجية وما عاشاها تحت سقف واحد ينبغي أن لا يرجع إلى المحكمة إلا إذا غلب على ظنه أن الولد ليس منه، وألا يتحرك بمجرد الوهم والشك، وإذا بلغت شكوكه إلى الظن ولم يعد يتحمل فعليه أن يذهب إلى معمل/مختبر موثوق به فيعمل تحليل البصمة الوراثية؛ فإذا ظهرت النتيجة كما يتوقع يرجع إلى المحكمة كي يتم الإجراءات اللازمة، وبعد صدور القرار يقومان باللعان. وبعد ذلك يفتح الدعوى الأخرى للمفارقة؛ لأن القانون لا يعترف الطلاق إلا في المحكمة.

٣. أعمال الشرعيين في مجال إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية في تركيا

ذكرنا في التمهيد أن الدراسات الإسلامية في تركيا في مجال الفقه تسير مستقلة عن مجال القانون، وإنها وإن لم تعتمد عليها في صنع القوانين أو تعديلها أو لا يرجع إليه من قبل القانونيين، لكنها تجعل الحياة الفقهية حية، كما تبقى مرجعاً للمفتين والشعب المتدين، وبالأخص أن موضوع النسب الذي يدخل في مجال أحكام النكاح وفقه الأسرة ليس مثل المعاملات المالية التي لم تنظم النصوص تفصيلها وصارت مجالاً واسعاً لاجتهادات الفقهاء؛ بل هو داخل في أحكام الأسرة التي جاءت النصوص من الكتاب والسنة تبينها بشكل مفصل، واعتبرها الفقهاء مثل العبادات في بعض أحكامها حتى تناولها بعض منها بعد الانتهاء من أحكام العبادات معللاً أن أحكام النكاح أقرب إلى العبادات حتى إن الاشتغال به أفضل من التخلي عنه لمحض العبادة.^{٤٨} المقصود بهذا البيان أن المسلم يعتني بأحكام النكاح أكثر من غيرها، ويؤيد ذلك أن الاستفتاءات من دور الإفتاء والمراجع الدينية في مسائل النكاح والطلاق تأتي في الدرجة الأولى بعد أحكام العبادات. وهذا الاهتمام بمجال الأسرة أثر على الدراسات الفقهية وأدى إلى إنتاج أعمال علمية فيه، ولا شك أن موضوع النسب أخذ حظه منها ولا سيما في السنوات الأخيرة؛ إذ بدأ الدارسون في الماجستير والدكتوراه يهتمون به أكثر من غيره، ولعل أحد الأسباب لهذا الاهتمام تطور الفحوصات الطبية بما فيها البصمة الوراثية وانشغال المجتمع ببعض القضايا المتعلقة بالنسب، وبمخبرهم عن قول الشريعة فيها. ولا نقصد في هذا البحث دراسة تحليل البصمة الوراثية في إثبات النسب أو نفيه بشكل مفصل، بل القصد بيان الدراسات الشرعية التي قام بها الباحثون في تركيا، لذلك سنصنف أولاً البحوث على حسب ما يحتويها بلا خوض في تفاصيلها، ثم سنفرد ما درست قضية تحليل البصمة الوراثية خاصة بذكر محل الاتفاق والاختلاف بينها والنتائج التي وصلت إليها مع بيان آرائنا حين الحاجة. وبذلك نرجو أن نضع أمام الباحث العربي صورة واضحة بما تم أعماله في الموضوع في تركيا.

١,٣. تصنيف الأعمال العلمية في تحليل البصمة الوراثية في تركيا

يمكن تصنيف البحوث على حسب محتواه إلى ثلاثة أقسام.

^{٤٧} انظر للنقاشات حول تطبيق المواد المذكورة: Kemal Akar, Soybağı Tespiti (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 112-114.

^{٤٨} ابن الهمام، فتح القدير، ١٨٤/٣.

١,١,٣. بحوث في وسائط الإثبات

توجد بحوث كثيرة ألفت باللغة التركية في وسائط الإثبات، والغالب منها رسائل أكاديمية منها رسائل الدكتوراه والأخرى ماجستير، بعضها تناولت وسائط الإثبات عمومًا وأخرى قصرت على نوع معين من الأدلة. وأهم البحوث التي درست موضوع وسائط الإثبات بشكل عام: «حقوق الإثبات في نظر حقوق محاكمة الجنائي الإسلامي» ل صاحب برؤجة، (Sahip Beroje) و«وسائل الإثبات في حقوق محاكمة الجنائي الإسلامي» ل جلال أرباي، (Celal Erbay) و«وسائل الإثبات في التشريع الجنائي في ضوء الكتاب والسنة» ل ملك شاهين (Melek Şahin). وينبغي أن نخص كتاب شوكت بكدَمير (Şevket Pekdemir) بالذكر الذي سماه «الطب العدلي والأدلة المادية في التشريع الجنائي الإسلامي». وأنه وإن ركز على إمكانية إثبات الجرائم بوسائل طبية إلا أنه دخل في تحليل البصمة الوراثية وعلاقته بإثبات النسب ونفيه مع اكتفائه بذكر قول الجمهور في عدم جواز نفي النسب بالبصمة الوراثية.^{٤٩}

وأما البحوث من النوع الثاني منها: "علم الحاكم كوسيلة لإثبات في حقوق أصول المحاكمة في الفقه الإسلامي" لأحمد جَتِين قيا (Ahmet Çetinkaya)،^{٥٠} و«القرينة كوسيلة إثبات في حقوق أصول المحاكمة في الفقه الإسلامي» ليوسف شَن (Yusuf Şen).^{٥١}

ومعظم هذه البحوث أعدت بعد عام ٢٠٠٠، لذلك تطرق أصحابها فيها إلى قضية البصمة الوراثية. أما من حيث النتائج فنرى أنها اتفقت على عدم انحصار وسائط الإثبات على الشاهد، والإقرار، واليمين،^{٥٢} وذكرت أن كل ما يمكن المراجعة إليه في إثبات الحقوق وتحقيق الوقائع وحسم القضايا يجب الأخذ به، و"البينة" في كلام الله تعالى وكلام رسوله اسم لكل ما يبين الحق وليست مقتصرة على الشهادة. وبطبيعة الحال رأت أن تحليل البصمة الوراثية وسائر الأدلة البيولوجية صالحة لإثبات قضايا الجرائم والنسب.^{٥٣} وهذا الاتجاه كما عرف يتوافق تمامًا مع ما اتجه إليه الفقهاء المعاصرون،^{٥٤} لذلك لم يستغن الباحثون من الرجوع إلى ما قاله ابن القيم (ت. ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) في صدد بيان وسائط الإثبات وهو:

«لم يقف الحكم في حفظ الحقوق البتة على شهادة ذكركن، لا في الدماء ولا في الأموال ولا في الفروج ولا في الحدود؛ بل قد حد الخلفاء الراشدون والصحابه رضي الله عنهم في الزنا بالخليل، وفي الخمر بالرائحة والقيء... فهذا محض الفقه والاعتبار ومصالح العباد، وهو من أعظم

^{٤٩} انظر:

Sahip Beroje, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (Ankara, Fecr Yayınevi, 2007); Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: Marmara Ün. Yayınları, 1999); Melek Şahin, *Kur'ân Ve Sünnete Göre Ceza Yargılamasında İspat Vasıtaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021); Şevket Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil* (Ankara: Sonçağ Matbaacılık, 2018), 84-85, 198-202.

^{٥٠} انظر:

Ahmet Çetinkaya, *İslam Muhakeme Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Hâkimin Şahsi Bilgisi* (İstanbul: Safa Dağıtım, 2017).

^{٥١} انظر لمزيد من رسائل الدكتوراه والماجستير في الموضوع:

Yusuf Şen, *Muhakeme Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Karîne* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), İSAM "Kütüphane, İlahiyat Fakülteleri Tezler Veri Tabanı", (الوصول: ١٥ تموز ٢٠٢٤).

^{٥٢} ويمكن الإضافة إلى هذه الثلاثة: القسامة عند الجميع والقيافة والقرعة عند بعض الفقهاء.

^{٥٣} انظر على سبيل المثال-297, Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Usulü Açısından İslam İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 300, 310-315, 357-364.

^{٥٤} انظر على سبيل المثال: أحمد فتحي بجنسي، *نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي* (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٩)، ١١-١٣؛ أحمد إبراهيم بك - واصل علاء الدين أحمد، *طرق الإثبات الشرعية* (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣)، ٣٥-٤٣؛ محمد الزحيلي، *وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية* (دمشق: مكتبة البيان، ١٩٨٢)، ٦١١-٦١٢.

الأدلة على جلاله فقه الصحابة وعظمته ومطابقته لمصالح العباد، وحكمة الرب وشرعه، وأن التفاوت الذي بين أقوالهم وأقوال من بعدهم كالتفاوت الذي بين القائلين».^{٥٥}

٢,١,٣. بحوث في النسب

هذا النوع من البحوث درست قضية النسب بشكل عام: أسباب ثبوته، وطرق إثباته وما إلى ذلك من المسائل المتعلقة به. ويمكننا أن نذكر هنا رسالتين بارزتين إحداهما: رسالة الدكتوراه بعنوان: «النسب في الفقه الإسلامي من خلال آراء المذهب الحنفي والمذهب الشافعي» لـ أسراء أوزر (Esra Özer)، والثانية: رسالة الماجستير بعنوان: «النسب الثابت خارج الزواج الصحيح وآثاره في الفقه الإسلامي والقانون المدني التركي» لـ سُمَيَّة قايار (Sümeyye Kayar). وهناك رسائل أكاديمية أخرى لم تكتمل بعد. والمتفق عليه في تلك البحوث أن أصحابها درسوا موضوع النسب بشكل مقارنة مع القانون الوضعي وتعرضوا أيضاً لقضية البصمة الوراثية. فمثلاً أن أسراء تناولت قضية ثبوت النسب بتحليل البصمة الوراثية بشكل طويل نوعاً ما، وذكرت أقوال المعاصرين وقرارات المجامع الفقهية ورجّحت عدم كفاية التحليل في نفي النسب وضرورة الرجوع إلى اللعان إلا أنها اشتربت تطبيق التحليل قبل الملاعة وقالت: «الاكتفاء بالتحليل ونفي النسب به يعني تعطيل النصوص الشرعية، وعدم الرجوع إلى التحليل والاكتفاء باللعان يعني ترك دليل طبي قريب من القطع، والأصوب العمل بهما جميعاً بتقديم التحليل على الملاعة».^{٥٦}

٣,١,٣. بحوث خاصة بإثبات النسب ونفيه بتحليل البصمة الوراثية

وهذا النوع من البحوث درست موضوع بحثنا بشكل مستقل. ولم نثر على رسالة أكاديمية أفردت قضية البصمة الوراثية من حيث إثبات النسب بها ونفيه، ووجدنا ست مقالات علمية نشرت في المجلات المحكمة، وثلاثة منها كتبت باللغة التركية والأخرى باللغة العربية. ونريد أن نذكرها بنوع من التفصيل لعلاقتها المباشرة بموضوعنا مراعيًا لتاريخ النشر.

١,٣,١,٣. ثبوت النسب بتحليل البصمة الوراثية في الفقه الإسلامي

هذا المقال كتبه إبراهيم يلماز^{٥٧} ونشره عام ٢٠١٣. وهو أول بحث -بقدر علمنا- أفرد الموضوع في مقال علمي. ذكر الباحث أقوال الاختصاصيين بأن نتائج تحليل البصمة الوراثية في نفي النسب قطعية، وأما في ثبوت النسب به فقريب من القطعية. ثم تطرق إلى الاستدلال على وجوب العمل بهذا النوع من التحليل، ووصل إلى أنه لا يمكن إهماله في قضية إثبات النسب، ولم يدخل في بحثه قضية نفي النسب به.^{٥٨} ولم يخرج الباحث عما اتفق عليه المعاصرون من أن وسائل الإثبات ليست مقتصرة على الشهادة واليمين والإقرار، وأيد القول بأن كل ما يوصل إلى تحقيق العدل يجوز الأخذ به.

^{٥٥} محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ٨٠/١-٨١. وما وضعه ابن القيم في كتابه الفريد: الطرق الحكمية بمثابة تطبيق لما ذكره في إعلام الموقعين.

^{٥٦} انظر:

Esra Özer, *Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Çerçevesinde İslam Hukukunda Nesep* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 156-167.; Sümeyye Kayar, *İslam Hukuku Ve Türk Medeni Kanunu Açısından Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep Ve Ortaya Çıkan Sonuçlar* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

^{٥٧} الدكتور إبراهيم أستاذ في كلية الإلهيات التابعة لجامعة نوشهر في تركيا.

^{٥٨} انظر:

İbrahim Yılmaz, "İslam (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 70-112.

٢,٣,١,٣. إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية: دراسة فقهية مقارنة

نشر هذا المقال عام ٢٠١٤ لصاحبه أحمد محمد سعيد السعدي.^{٥٩} يعد المقال من أوائل ما كتب في الموضوع. تناول الباحث فيه الأحكام العامة بالنسب: أسبابه ووسائل إثباته، والمعلومات الأساسية بالبصمة الوراثية، ثم درس مسألة إثباته ونفيه بها. فوافق قرارات المجامع الفقهية فيما يرجع إلى التحليل بها لإثبات النسب بها، وأفاد أنه لم تبق حاجة إلى القرعة وللجوء إلى القائف معها. وأما بالنسبة لنفي النسب بها فذكر أربعة أقوال فيه، وذكر أن القول الأول وهو جواز نفي النسب به بدون الحاجة إلى اللعان ونسبه إلى محمد المختار السلامي (ت. ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م) وسعد الدين الهلالي وغيرهما.

نسبته إلى السلامي^{٦٠} والهلالي^{٦١} صحيح، لكن لا ندري من المقصود بـ"غيرهما". وكان ينبغي أن يصرح من ذهب إلى هذا القول حتى يكون القارئ والمستفتي على بينة من أمره، ولا يجوز في مثل هذه القضايا إسناد قول إلى مجهول، والعمل بقول من لا يعرف أهليته العلمية وعدالته غير جائز كما تقرر في علم الأصول وآداب الإفتاء. وكما يأتي أنه وقع في هذا الخطأ سائر الباحثين في تركيا، ويظهر أنه قلد بعضهم بعضاً في الإسناد. وكان ينبغي أن يصرح من ذهب إلى هذا القول حتى يكون القارئ والمستفتي على بينة من أمره، ولا يجوز في مثل هذه القضايا إسناد قول إلى مجهول، والعمل بقول من لا يعرف أهليته العلمية وعدالته غير جائز كما تقرر في علم الأصول وآداب الإفتاء. وقبل أن تنتقل إلى المذهب الثاني الذي ذكره الباحث نحب أن نبين ما تمسك به محمد المختار السلامي فيما ذهب إليه. قال محمد المختار السلامي:

"إذا تيقن الزوج أن زوجته لم تحمل منه؛ لأنه استبرأها بحیضة^{٦٢} ولم يمسه بعد ذلك وظهر بها حمل فإنه يستأني به إلى الوضع ثم يقدم القارئ (الخبير) بعد التثبت ما كشفته له القراءة من اتصال بين الأب والمولود أو عدم اتصال ويكون هذا مغنياً عن اللعان. ذلك أن الله يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ وَمَنْ يَكُنْ لَهُمْ شَهِدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة النور،

^{٥٩} أستاذ في كلية الإلهيات التابعة لجامعة فاتح بإستانبول.

^{٦٠} وذلك في بحثه الذي قدمه في ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: انظر: إثبات النسب بالبصمة الوراثية" للسلامي، ٤٠٦. وبحث السلامي أحد البحوث الأربعة التي قدمت إلى الندوة. والأبحاث الأخرى للدكتور حسن علي الشاذلي، والدكتور محمد سليمان الأشقر والدكتور سعد العنزي. وهي من أوائل ما كتبت في الموضوع. والأبحاث المذكورة كلها نشرت ضمن كتاب الندوة الحادية عشرة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

^{٦١} نود أن نتحدث نبذة عن سعد الدين الهلالي؛ لأن جميع البحوث المكتوبة في موضوع البصمة الوراثية تعرضت إليه. فهو أستاذ الفقه المقارن في جامعة الأزهر الشريف. وبغض النظر عن بعض آرائه الشاذة التي أثارت النقاشات الكبيرة في مصر وردود الأزهر الشريف وعلماء بلده عليه إن له أعمالاً لا يستهان بها في موضوعنا؛ إذ شارك في أهم الندوات العلمية الجماعية فيه التي عقدت في الكويت عام ١٩٩٨. وهو أحد المحررين لكتاب أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، كما له كتاب ضخم سماه: البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية وأدرج فيه ما له علاقة بالموضوع وما ليس له علاقة إلا من بعيد بعيد. وفي الحقيقة أن ما قاله الهلالي في الموضوع ليس واضحاً، ولا يتبين قصده من كلامه بشكل صريح؛ فإنه ألف كتاباً ضخماً في البصمة الوراثية، لكنه خص لموضوع نفي النسب بها إلا فقرتين. وخلاصة قوله: إن ثبت بالتحليل أن الولد ليس من الزوج فلا وجه للعان إلا من أجل المرأة كي تدفع عن نفسها حد الزنا. وإن كان العكس وجب عليه حد القذف. انظر: سعد الدين الهلالي، البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١٠)، ٣٥٨. ولا يخفى ما في تعليقه من خطأ؛ لأن نتيجة التحليل إذا أثبتت أن الولد ليس للزوج تبين أن المرأة لم تكن عفيفة فلا حاجة حينئذ إلى اللعان، ثم إن ما اتفق عليه جمهور المعاصرين أن الحدود لا تقام بالقرائن وإن كانت قاطعة مثل البصمة الوراثية فلا داعي إذن للعان. وأما إذا أثبتت النتيجة أن الولد ليس له فلا يقام الحد عليه أيضاً لما ذكرنا.

^{٦٢} وهنا نقطة في غاية الأهمية أشار إليها الطبيب المشهور حسان تحتوت رحمه الله تعليقاً على ذكر السلامي كلمة "الحیضة" حيث قال: «أن ما يظن من البراءة بحیضة قد تكون براءة كاذبة؛ لأن مظنة حیضة قد يكون في الواقع نزيهاً أثناء حمل فهي تحمل في وقت الحیضة التالية تنذر بالإجهاض فينسكب الدم ويظنون أنها حیضة وهي ليست كذلك، ثم يتوقف عملية الإجهاض ويستمر الحمل». انظر: الهيئة، ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، (كويت؛ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٨)، ٥٠٧.

٦٢/٢٤]. فالزوج يلجأ للعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رمى به زوجته من أن الحمل ليس منه. فمع تقدم العلمي في هذا الميدان لم يبق الزوج وحيداً لا سند له؛ بل أصبح له شاهد...^{٦٣}.

قد رد على الشيخ بعض الفقهاء^{٦٤} وسنكتفي بجواب القره داغي كما يأتي.

وذكر الباحث القول الثاني وهو عدم حلول التحليل محل اللعان وعدم جواز نفي النسب بها، وأسند ذلك القول إلى جمهور المعاصرين وهو قرار المجمع الفقهي الإسلامي أيضاً. وفي الحقيقة كما مر في التمهيد أن المجمع الأخرى أيدت قرار المجمع الفقهي^{٦٥} في ذلك، وكان يجب على الباحث أن يتعرض لقراراتها أيضاً. وأضاف قولاً ثالثاً ونسبه إلى نصر فريد واصل مفتي مصر الأسبق، مفاده: أن الولد لا ينفي نسبه باللعان إذا جاءت البصمة الوراثية تؤكد صحة نسبه للزوج ولو لاعن.

والباحث بعد ما ناقش أدلة كل فريق ذهب إلى نصرة من قال بجواز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ورجح أيضاً القول بعدم انتفاء النسب إذا أثبت التحليل أن الولد منه وإن قام الزوجان باللعان.^{٦٦}

وهذا الرأيان كما مر مخالفان لما تقرر عند المجمع الفقهي وما ذهب إليه جمهور الفقهاء المعاصرين. ونود أن نعلق على استدلال نصر فريد واصل؛ فإنه ذكر حديث هلال بن أمية الذي نزلت في حقه وزوجته آيات اللعان، ونقل قول النبي صلى الله عليه وسلم بعد مجيء الولد شبيهاً بشريك بن السمحا: «لولا الأيمان لكان لي ولها شأن».^{٦٧} قال: «فقد أفاد الحديث أنه حتى ولو تمت الملاعنة بين الزوجين وولد الطفل شبيهاً بالزوج صاحب الفراش؛ فإنه ينسب له ولا ينفي عنه». ثم قال: «ويقاس على ذلك من باب أولى ما يقرره العلم عن طريق الفحوصات والتحليل الطبية المثبتة للنسب؛ لأنه أقوى من مجرد الشبه».^{٦٨}

هذا استدلال غريب من نصر فريد واصل؛ لأنه فهم من الحديث أن الولد لو كان شبيهاً بهلال لما نفي النبي صلى الله عليه وسلم نسبه منه. ثم هذا الاستخراج يخالف حديث عتبة ابن أبي وقاص الذي عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة منه وطلب من أن يقبضه. فكان الولد شبيهاً بعتبة ومع ذلك نسبه رسول الله إلى زمعة قائلاً: «الولد للفراش».

٣،٣،١،٣. نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية في حقوق الأسرة الإسلامية

هذا المقال ل إبراهيم يلماز أيضاً صاحب المقال الأول. ذكر الباحث فيه أن موضوع البصمة الوراثية من النوازل الفقهية، والتحليل بما صارت من القطعيات، لذلك اتفق الفقهاء على قبول نتائجه في إثبات النسب. وأما في موضوع نفي النسب به فذكر أن المعاصرين اختلفوا فيه فذهب جمهورهم إلى أن نفي النسب به غير جائز، ولا يحل تحليل البصمة الوراثية في نفي النسب محل اللعان. وذكر أن مجموعة من

^{٦٣} محمد المختار السلامي، إثبات النسب بالبصمة الوراثية (كويت؛ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٨)، ٤٠٥.

^{٦٤} منهم: عبد الله بن بية، وعبد الستار أبو غدة، وأحمد حجي الكردي، وعبد الله سليمان المنيع، ناصر ميمان. انظر لكلامهم: الهيئة، ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٥٠٤-٥٠٥؛ ٥٢٣-٥٢٤؛ ٥١١-٥١٢؛ ٥١٨.

^{٦٥} الذي يميز المجمع الفقهي التابع للرابطة عن غيره من المجمع الفقهي ببيان أسماء المشاركين عقب القرارات، وبه يعرف الباحث من وافق على القرار ومن خالف ويتبين له هل صدر القرار بالاتفاق أو بالأغلبية. فعلى سبيل المثال الفقهاء الموقعون تحت قرار عدم جواز نفي النسب بالبصمة الوراثية هم: محمد بن إبراهيم بن جبير، صالح بن فوزان، محمد رشيد قباني، مصطفى سيريتش، نصر فريد واصل، الصديق محمد الضير، محمد الحبيب بن الخوجة، محمد سالم بن عبد الودود، محمد بن عبد الله السبيل، ضالله محمد المباركفوري، عبد الكريم زيدان، محمد تقي العثماني، وهبة الزحيلي، يوسف القرضاوي، عبد الستار فتح الله سعيد، صالح المرزوقي، عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ. انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، ٣٩٢. وانتهازاً للفرصة ومن باب الاستطراد أن عدم معرفة الموقعين على قرارات المجمع الفقهي يجعل العمل بها غير جائز وفقاً لقواعد أصول الفقه وأصول الإفتاء. انظر في ذلك: مصطفى بولند داداش،

"بعض الملاحظات النقدية لمنهج الإفتاء للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/1 (2024), 284-302.

^{٦٦} أحمد محمد سعيد السعدي، "إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية دراسة فقهية مقارنة"، Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 12 (2017), 7-81.

^{٦٧} سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن عمرو بن عمران، سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٧٤)، "طلاق" ٢٧.

^{٦٨} انظر: نصر فريد واصل، "البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ١٧ (٢٠٠٤)، ٨٩-٩٠.

المعاصرين منهم يوسف القرضاوي، ومحمد المختار السلامي وعلي محي الدين القره داغي في أحد قولي، وسعد الدين الهلالي ذهبوا إلى جواز نفي النسب بها وعدم الحاجة إلى اللعان. وأما المجموعة الثالثة فذهبوا إلى عدم جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية، لكن أن من شك في أن الولد ولده يعرض عليه القاضي تحليل البصمة الوراثية أولاً؛ فإذا ظهر أن الولد ولده فيها ونعمت، وأما إذا ظهر عكس ذلك فعليه اللعان. خلاصة هذا القول: إن التحليل صار مؤيداً للعان في نفي النسب.^{٦٩}

وقد اعترف الباحث بعد ذلك أن المجموعة الثالثة وافقت الأولى في عدم جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية. وفي الختام رجح رأي المجموعة الثانية، ورأى أن تحليل البصمة الوراثية يكفي لنفي النسب ولا يحتاج بعد ذلك إلى اللعان.^{٧٠} هذا ما قاله الباحث. ونريد أن نذكر بعض الملاحظات حوله.

أولاً: أنه نسب عدم جواز نفي النسب بالبصمة الوراثية إلى مجموعة من المعاصرين وأفاد أنه قرار الجمع الفقهي الإسلامي، وفي الحقيقة أن هذا الرأي - كما ذكرنا في التمهيد - ما ذهب إليه كبار المجامع الفقهية أيضاً: مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومجمع الفقه الإسلامي بالهند ودور الافتاء في العالم الإسلامي. وما تبنت به المجامع الفقهية وإن لم تعتبر إجماعاً أصولياً إلا أن له قيمة عظيمة. وقيل في مقدمة قرارات مجمع الفقه بالهند إنه شارك في الندوة المنعقدة حول الموضوع ٢٠٠٠ عالماً وفقهياً، وأن المجمع الدولي تعاون في الدراسة في الموضوع مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية وشارك في دورته معظم فقهاء الأمة الإسلامية. وأما المجمع الفقهي التابع لرابطة فينغي أن يخص بالذكر؛ لأنه درس الموضوع مرتين، وفي المرة الأولى كوّن لجنة مصغرة فيها القره داغي و طبيب بمعي سعودي الجنسية محمد علي بار وغيرهما، ثم ذهب أعضاء المجمع إلى المعمل التابع للملكية في رياض وشاهدوا ما يقوم به الاختصاصيون في مجال البصمة الوراثية من التحليلات حتى صاروا يتصورون المسألة بكل أجزائها، ثم أخذوا قراراتهم وفقاً لدراساتهم.^{٧١} ويجب أن نعترف أن المجمع بما بذل في هذا الموضوع حقق معنى الاجتهاد الجماعي بكل ما تعني الكلمة.

أن الباحث نسب جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية إلى يوسف القرضاوي وذكر في الهامش أن عبد الرشيد بن قاسم سمع في ندوة المجمع الفقهي هذا القول منه. هذا يعني أن الباحث لم يرجع إلى ما كتبه يوسف واكتفى في مثل هذه القضية الكبيرة إلى رواية أحد الباحثين، وبغض النظر عن عدم الرعاية بالمنهجية أن القرضاوي لا يقول ذلك؛ بل إنه يقول:

«وقد اتفق العلماء على أن الزوج إذا طلب الاحتكام إلى البصمة الوراثية لم يستجب له، لأنه يفوت على المرأة ما يوفره لها اللعان من الستر عليها وعلى ولدها، وهذا الستر مقصود للشارع لما فيه من مصلحتها ومصلحة ولدها. ولكن الذي اختلف فيه العلماء هو ما إذا طلبت المرأة المذنوبة الاحتكام إلى البصمة الوراثية، هل تجاب إلى طلبها أو لا؟ أكثر العلماء قالوا: لا يجاب طلبها، ويكتفى باللعان؛ لأنه هو الذي شرعه الله لعلاج مثل هذه الحالة، فيوقف عنده، ويقتصر عليه، ولا نتعدها. ولكن الذي أرجحه أن يستجاب للمرأة في هذا الطلب، على أساس أنها لا تفعل ذلك إلا إذا كانت مستيقنة من براءتها...»^{٧٢}

وكما يتضح من كلام أنه اعتبر عدم نفي النسب بالتحليل متفقاً عليه بين الفقهاء، ورجح بأن يكون للمرأة أيضاً حق في طلب التحليل.^{٧٣} ويؤيد ذلك أنه ضمن من وُقع على قرار المجمع الفقهي التابع للرابطة الذي قال بصراحة: «لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا تقديمها على اللعان».

^{٦٩} انظر: Yılmaz, "İslam Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Reddi", 18-27.

^{٧٠} Yılmaz, "İslam Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Reddi", 29, 35-36.

^{٧١} انظر للتقرير الذي أعده القره داغي وفصل الكلام في دقائق ما قامت به في عمل اللجنة: علي محي الدين القره داغي -علي يوسف المحمدي، فقه القضاء الطبية، (بيروت: دار البشائر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ٣٥٩-٣٦٦.

^{٧٢} يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة (بيروت: الدار الشامية، ٢٠٢٢)، ٤٦، ٥٣-٥٦.

^{٧٣} تأييداً لما ذهب إليه القرضاوي يمكن أن يستأنس بقول الكاساني الحنفي (ت. ١١٩١/٥٨٧م) وهو يتحدث في حق الزوجة في اللعان «والأفضل أن تترك الخصومة والمطالبة لما فيها من إشاعة الفاحشة، وكذا تركها من باب الفضل والإكرام وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٧/٢] فإن لم تترك وخاصمتها إلى القاضي يستحسن للقاضي أن يدعوها إلى الترك فيقول لها: "اتركي وأعرضي عن هذا"؛ لأنه دعاء إلى ستر الفاحشة وأنه مندوب

وأما نسبة هذا القول إلى القره داغي فليس بصحيح أيضاً ولا سيما أن القره داغي كان من الركائز في إنشاء قرارات المجمع الفقهي. وهو صرح رأيه في كتابه ونسب الرأي القائل بالاكْتفاء بتحليل البصمة الوراثية إلى محمد المختار السلامي وبعد نقله ما استند إليه السلامي علّق عليه قائلاً: «ونحن لا نرى هذا الرأي؛ لأن مقصد الشارع في تشريع اللعان هو سد أبواب الخوض في الأعراض والنسب حتى لا تتعرض للاضطراب والفوضى...»^{٧٤}. وأما ما نقل عن القره داغي في بحثه الذي نشر في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة فالتبس على الباحث؛ لأن الباحث فهم من كلام في امرأة ثبت زناها بالإقرار أو بالشهادة ثم أنجبت ولداً فالزواج إما يسكت وينسب الولد إليه وإما ينفي الولد، وفي هذه الحالة لا يحد؛ لأن المرأة ليست محصنة ولا يجب اللعان لعدم إحصانها أيضاً، وحينئذ يحوله القاضي إلى التحليل؛ فإن ظهرت النتيجة أن الولد منه فلا كلام، وإن ظهرت عكس ذلك يجوز الاعتماد على التحليل دون الحاجة إلى اللعان.^{٧٥} ولا يرى الريسوني هنا حاجة إلى اللعان؛ لأن اللعان إنما يرجع إليه إذا كانت المرأة محصنة عفيفة.^{٧٦} ثم إنه صرح بداية الفقرة: «لقد بينا فيما سبق أن البصمة الوراثية لا يجوز استعمالها لإبطال نسب ثابت ولا تحل محل اللعان في نفي النسب». فظهر من ذلك أن الباحث أخطأ في إسناد القول إليه. ولا يبقى للباحث بعد القرضاوي والقره داغي إلا السلامي وسعد الدين الهلالي.

٤,٣,١,٣. مدى اصطدام التحليل الوراثي بالحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية في مجال إثبات النسب

هذا المقال نشر باللغة العربية عام ٢٠١٨ ل هنان مليكة و بواب بن عامر.^{٧٧} يختلف ما عالجته المقال عن المقالين السابقين؛ إذ درس موضوعاً قضائياً هو: هل للقاضي إجبار الزوج على تحليل البصمة الوراثية؟ وهل يعتبر الإجبار انتهاكاً لحرمة وحرية الإنسان؟ وركز على القانون الجزائري. وحاول الإجابة عن هذين السؤالين من الناحية القانونية والشرعية ووصل إلى أن قضية النسب قضية متعلقة بالنظام العام والمجتمع، وتغليباً لحق المجتمع ينبغي القول بإجبار الفرد على الفحوصات الطبية التي لا تضره. وأما من الناحية الشرعية ففسر المنهج نفسه أيضاً بتناوله المسألة في إطار اجتماع حق الله/الحقوق العامة وحق العبد في قضية النسب إلا أنه رأى أن حق الله فيه غالب، وجوّز إجبار الزوج على التحليل إذا طلبت ذلك زوجته التي هي مستيقنة من براءتها، وتريد الحفاظ على عرضها تطبيقاً لقاعدة اختيار أهون الشرين، وترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.^{٧٨}

كنا قد طرحنا موضوع صلاحية القاضي في إجبار الزوج على تحليل البصمة الوراثية خلال القانون المدني التركي، وذكرنا آراء القانونيين في ذلك ورجحنا قول من ذهب إلى صلاحية القاضي لذلك. ويظهر أن رأي صاحبنا المقال وافقاً رأينا. والنقطة الثانية أن الباحثين ذهبا إلى رأي يوسف القرضاوي في وجوب استجابة طلب الزوجة للتحليل، هذا وإن كان خلاف جمهور المعاصرين، لكن له وجهة علمية قوية.

إليه». **بدائع الصنائع** للكاساني، ٢٣٨/٣، ٢٤٣. وتخريجاً على قول الكاساني: إذا كان سبب دعوى المرأة نفي زوجها نسب ولده ينبغي أن تتاح لها الفرصة لتحليل البصمة الوراثية، ولا يحتاج الأمر حينئذ إلى اللعان.

^{٧٤} القره داغي - المحمدي، *فقه القضايا الطبية المعاصرة*، ٣٥٥-٣٥٦. ومن جوز نفي النسب بالبصمة الوراثية أحمد الريسوني؛ فإنه صرح رأيه في الموضوع في مؤتمر دور البصمة الوراثية في المجتمعات المعاصرة الذي انعقد في قطر عام ٢٠٢٤.

^{٧٥} نقلناه من بحث القره داغي بتصرف. انظر: علي محي الدين القره داغي، "البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي"، *مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي*، ١٦ (٢٠٠٣)، ٥٧-٥٨.

^{٧٦} ويبدو من كلام القره داغي أنه ذهب إلى رأي الحنفية الذي يشترط لإجراء اللعان كون الطرفين أهلاً للشهادة؛ لأن اللعان عندهم «شهادات مؤكدة بأيمان مقرونة باللعن من جهة، وبالغضب من أخرى، قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقه». قال الكاساني في شروط إجراء اللعان: «(والشرط) الثاني عفتها عن الزنا، فإن لم تكن عفيفة لا يجب اللعان بقذفها كما لا يجب الحد في قذف الأجنبية إذا لم تكن عفيفة؛ لأنه إذا لم تكن عفيفة فقد صدقته بفعلها فصار كما لو صدقته بقولها». الكاساني، *بدائع الصنائع*، ٢٤١/٣؛ إلياس قبلان، *التعريفات الفقهية المستقاة من اللباب* (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٣)، ٨٠.

^{٧٧} هما أستاذان محاضران بالمركز الجامعي نور البشير بالبيض الجزائر. أدرجنا مقالهما هنا لنشره في مجلة علمية تركية.

^{٧٨} انظر: هنان مليكة - بواب بن عامر، "مدى اصطدام التحليل الوراثي بالحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية في مجال إثبات النسب"، *İslami İlimler*

٥,٣,١,٣. قيمة تحليل البصمة الوراثية في أصول المحاكمة للشرعية الإسلامية

هذا المقال لصاحبه طه يلماز تضمن قيمة أو حجية تحليل البصمة الوراثية في أصول المحاكمة. وهو وإن ركز على وسائل الإثبات في الشريعة إلا أنه تطرق إلى موضوع النسب. الذي يلفت النظر فيه أن الباحث ذكر التطورات الهائلة في مجال البصمة الوراثية واقترح أن يحل التحليل محل اللعان في نفي النسب،^{٧٩} ولم يسند رأيه إلى أدلة كما أنه تغافل عن قرارات المجامع الفقهية وآراء المعاصرين. ومن هنا ينبغي أن نقول: إن المقال ضعيف في عرض الموضوع فضلاً عن نقاشه كما يليق. ونحن نوافق عليه في وجوب اعتبار تحليل البصمة الوراثية طريقة صحيحة تستحق أن تدخل تحت مفهوم "البينة" بامتياز لكون نتيجته صارت تفيد اليقين أو قربة منه، لكن لا نوافق عليه في جعله محل لللعان في نفي النسب لاعتبارات ذكرناها.

٦,٣,١,٣. أثر البصمة الوراثية في النسب

المقال الأخير الذي عثرنا عليه في موضوع إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية "أثر البصمة الوراثية في النسب" لكاتبه عبد الباري عزيز عثمان كتبه بالعربية. وهو أستاذ في كلية الإلهيات التابعة لجامعة وأن. تناول الباحث في المبحث الأول من المقال طرق إثبات النسب، وفي المبحث الثاني البصمة الوراثية، وفي المبحث الثالث ذكر أحكام اللعان ومقاصد الشريعة في وضعه وعلاقته بنفي النسب. وهذه المباحث الثلاث لخص الباحث فيها الأحكام الموجودة في الكتب الفقهية وما كتب في البصمة الوراثية عامة، ولا يوجد فيها ترجيح أو شيء جديد. أما المبحث الرابع فذكر فيه الأحكام المتعلقة باستخدام البصمة الوراثية إثباتاً للنسب بها ونفيه. وذكر أن المعاصرين اختلفوا في جواز نفي النسب بالبصمة الوراثية بدون الحاجة إلى اللعان، ونقل جوازه من محمد المختار السلامي وسعد الهلالي والآخرين. لكن لم يصرح من المقصود من "الآخرين" وأسند الرأي إلى المجهول. ونسب الرأي القائل بعدم جواز ذلك وضرورة اللعان في نفي النسب إلى "بعض المعاصرين" وأضاف أنه رأي المجمع الفقهي الإسلامي. وتغافل الباحث مثل السابقين عن قرار مجمع الفقه الدولي ومجمع الفقه الإسلامي بالهند وفتاوى دور الإفتاء أيضاً. وذكر أن القول الثالث في الموضوع للمفتي السابق لمصر نصر فريد واصل، وهو: أن نتيجة التحليل إذا أثبت أن الولد من الزوج لا يُنفى نسبه عنه وإن قام باللعان. وذكر قولاً رابعاً ونسبه إلى الهلالي أيضاً وهو لا يختلف عن القول الأول.

ولم يصرح الباحث ترجيحه لكن يفهم من سرد أدلة من قال بالجواز بشكل مفصل نسبياً يشير إلى أن هذا رأيه. وفي مسألة: لو لجأ الزوجان إلى اللعان ثم طلبت الزوجة التحليل وظهرت النتيجة أن الولد من الزوج، رجح الباحث هنا قول من ذهب إلى أن نسب الولد إلى الزوج رعاية لحق الطفل.^{٨٠}

وفي تقويم هذا المقال نقول: إنه لم يستوعب الموضوع كما يليق، ولم يتطرق إلى قرارات المجامع الفقهية الأخرى، وكما قلنا سابقاً اتفاق المجامع الفقهية الكبرى على حكم قضية يدل على قوة دليله وتحقيقه مقاصد الشريعة من خلاله. أما ميله إلى قول وجوب نسبة الولد إلى أبيه بعد اللعان اعتماداً على تحليل البصمة الوراثية وترجيحه لزعمه أنه يحقق حق الطفل بطريق انتسابه إلى أبيه بيولوجياً فغير سديد؛ لأن نسبة الولد إلى أبيه فغاية يطلبها الإسلام، لكن للنسبة حدود؛ فإن من زنا بامرأة وولدت ثم ادعى الرجل أن الولد منه وحُلق من مائه بطريق الزنا لا ينسب إليه، وإن عُرف يقيناً وثبت بتحليل البصمة الوراثية أنه منه.

٤. تقويم عام للدراسات الشرعية حول الموضوع

لا شك أن قضية إثبات النسب ونفيه بطرق جديدة من النوازل الفقهية التي اجتهد الفقهاء المعاصرون بدءاً من أواخر التسعينيات من القرن الماضي في الوصول إلى حكم شرعي ظني فيها بنوعي الاجتهاد: الفردي والجماعي. ووصلوا إلى صلاحيتها كوسيلة من وسائل الإثبات

^{٧٩} انظر: Taha Yılmaz, "İslam Yargı Sistemine Göre DNA ve Parmak İzinin Delil Olma Değeri", *Danışname Beşeri ve Sosyal*

Bilimler Dergisi 2 (2021), 74, 78.

^{٨٠} انظر: عبد الباري عزيز عثمان، "أثر البصمة الوراثية في النسب"، *Hakkari İlahiyat Dergisi* 1 (Aralık 2022), 104-106; 110-116.

لقناعتهم أنها تنتج يقيناً أو ظناً قريباً من اليقين. وللمجامع الفقهية فضل كبير في جمعها الفقهاء والاختصاصيين تحت سقف واحد وإتاحتها لهم فرصة تبادل المعلومات والخبرات حتى تصير القضية متصورة لدى الشرعيين بشكل كامل بحيث يمكن بناء الحكم عليها.

ودلت البحوث السابقة سواء قانونية أو شرعية أن قضية البصمة الوراثية وعلاقتها بالنسب شغلت الباحثين في تركيا، كما شغلت العلماء في غيرها. فتناولها القانونيون والشرعيون على حدة. أما القانونيون فدرسوها خلال المواد الموجودة في القانون المدني التركي المقتبس من القانون المدني السويسري. إن القانون المدني وضعت لإثبات الأبوة أسباباً أربع: الزواج، والإقرار، وحكم الحاكم، والتبني. ولم يشترط في الإقرار أن يكون المقر الأب البيولوجي للولد، وجوز للشخص أن يقر ببنة ولد وإن عرف أنه ليس منه. ومنح أيضاً للولد وأمه حق فتح الدعوى لإثبات أبوة شخص، وبدأت المحاكم تلجأ إلى تحليل البصمة الوراثية بداية من التسعينيات

ولا يوجد في القانون نظام اللعان، ويجوز للزوج أن يفتح دعوى لنفي الولد، وإذا اقتنع القاضي بادعائه يكلفه بإثبات دعواه، وذلك بتحليل البصمة الوراثية. وإذا أثبت أن الولد ليس منه ينفيه القاضي نسبه عنه ويبقى الولد منسوباً إلى أمه فقط، وحكم القاضي في النسب لا يؤثر على بقاء الزوجية، وإذا عزم الزوج أن يفارقها فعليه أن يفتح دعوى أخرى؛ لأن القانون لا يعترف بالطلاق الشفوي. كما يعطي القانون أيضاً حق نفي النسب للولد وأولياء الزوج إذا كان ميتاً. وكما يظهر من هذه الأحكام في القانون أن بعضها تخالف الشريعة صراحة. وهناك أمور أخرى مثل مدة سقوط حق نفي النسب، وشروط إقرار النسب، ومدة نسبة الولد إلى الزوج بعد الوفاة والفرقة، وإمكانية إجبار الزوج على تحليل البصمة الوراثية تتماشى مع آراء بعض الفقهاء.

وأما الجانب الشرعي فدرسها الأكاديميون في رسائل الماجستير والدكتوراه والمقالات واتفقت آراؤهم في كون تحليل البصمة الوراثية وسيلة في إثبات الجرائم والنسب. وأما نفي النسب فذهب معظمهم إلى أنه حجة أيضاً ولا حاجة بعده إلى اللعان. وهذا الرأي يتوافق مع رأي السلامي وسعد الدين الهلالي وأحمد الريسوني، لكنه يخالف قرارات المجامع الفقهية التي نصت على عدم جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية. والرأي القائل بعدم جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية الذي تبناه جمهور المعاصرين الراجح لدينا والأصل في الموضوع؛ لعدم تحقق المصالح التي راعاها الشارع من تشريعه اللعان بتحليل البصمة الوراثية، لكننا لا نرى أن الرأي الآخر يخالف نصاً صريحاً أو إجماعاً ثابتاً؛ بل المسألة ظلت اجتهادية، لذلك ينبغي استثناء بعض الأحوال من ذلك الأصل. منها: حالة نشوء الولد من الاغتصاب. نرى جواز لجوء الزوج في هذه الحالة إلى القضاء فيطلب نفي نسبه عنه بتحليل البصمة الوراثية دون الحاجة إلى اللعان حتى يُقَيَّ زوجته معه. ويضاف إليها ما ذكرتها المجامع الفقهية من حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب، أي إذا سجل ولد في نسب شخص ثم اشتبه الأمر على المسؤولين ينبغي اللجوء إلى البصمة الوراثية، وعلى حسب النتيجة ينفي النسب عن البعض ويثبت للآخر.

الخاتمة

لا شك أن قضية إثبات النسب ونفيه بطرق جديدة من النوازل الفقهية التي اجتهد الفقهاء المعاصرون بدءاً من أواخر التسعينيات من القرن الماضي في الوصول إلى حكم شرعي ظني فيها بنوعي الاجتهاد: الفردي والجماعي. ووصلوا إلى صلاحيتها كوسيلة من وسائل الإثبات لقناعتهم أنها تنتج يقيناً أو ظناً قريباً من اليقين. وللمجامع الفقهية فضل كبير في جمعها الفقهاء والاختصاصيين تحت سقف واحد وإتاحتها لهم فرصة تبادل المعلومات والخبرات حتى تصير القضية متصورة لدى الشرعيين بشكل كامل بحيث يمكن بناء الحكم عليها.

قضية البصمة الوراثية وعلاقتها بالنسب شغلت الباحثين في تركيا، كما شغلت العلماء في غيرها. فتناولها القانونيون والشرعيون على حدة. أما القانونيون فدرسوها خلال المواد الموجودة في القانون المدني التركي المقتبس من القانون المدني السويسري. إن القانون المدني وضعت لإثبات الأبوة أسباباً أربع: الزواج، والإقرار، وحكم الحاكم، والتبني. ولم يشترط في الإقرار أن يكون المقر الأب البيولوجي للولد، وجوز للشخص أن يقر ببنة ولد وإن عرف أنه ليس منه. ومنح أيضاً للولد وأمه حق فتح الدعوى لإثبات أبوة شخص، وبدأت المحاكم تلجأ إلى تحليل البصمة الوراثية بداية من التسعينيات

ولا يوجد في القانون نظام اللعان، ويجوز للزوج أن يفتح دعوى لنفي الولد، وإذا اقتنع القاضي بادعائه يكلفه بإثبات دعواه، وذلك بتحليل البصمة الوراثية. وإذا أثبت أن الولد ليس منه ينفيه القاضي نسبه عنه ويبقى الولد منسوباً إلى أمه فقط، وحكم القاضي في النسب لا يؤثر على بقاء الزوجية، وإذا عزم الزوج أن يفارقها فعليه أن يفتح دعوى أخرى؛ لأن القانون لا يعترف بالطلاق الشفوي. كما يعطي القانون أيضاً حق نفي النسب للولد وأولياء الزوج إذا كان ميتاً. وكما يظهر من هذه الأحكام في القانون أن بعضها تخالف الشريعة صراحة. وهناك أمور أخرى مثل مدة سقوط حق نفي النسب، وشروط إقرار النسب، ومدة نسبة الولد إلى الزوج بعد الوفاة والفرقة، وإمكانية إجبار الزوج على تحليل البصمة الوراثية تتماشى مع آراء بعض الفقهاء.

وأما الجانب الشرعي فدرسها الأكاديميون في رسائل الماجستير والدكتوراه وفي المقالات واتفقت آراؤهم في كون تحليل البصمة الوراثية وسيلة في إثبات الجرائم والنسب. وأما نفي النسب فذهب معظمهم إلى أنه حجة أيضاً ولا حاجة بعده إلى اللعان. وهذا الرأي يتوافق مع رأي محمد المختار السلامي وسعد الدين الهلالي وأحمد الريسوني، لكنه يخالف قرارات المجامع الفقهية التي نصت على عدم جواز نفي النسب بتحليل البصمة الوراثية. وهذه القرارات الذي تنبأه جمهور المعاصرين الراجح لدينا والأصل في الموضوع؛ لعدم تحقق المصالح التي راعاها الشارع من تشريعه اللعان بتحليل البصمة الوراثية، لكننا لا نرى أن الرأي الآخر يخالف نصاً صريحاً أو إجماعاً ثابتاً؛ بل المسألة ظلت اجتهادية، لذلك ينبغي استثناء بعض الأحوال من ذلك الأصل. منها: حالة نشوء الولد من الاغتصاب. نرى جواز لجوء الزوج في هذه الحالة إلى القضاء فيطلب نفي نسبه عنه بتحليل البصمة الوراثية دون الحاجة إلى اللعان حتى يُبقي زوجته معه. ويضاف إليها ما ذكرتها المجامع الفقهية من حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب، أي إذا سجل ولد في نسب شخص ثم اشتبه الأمر على المسؤولين ينبغي اللجوء إلى البصمة الوراثية، وعلى حسب النتيجة ينفي النسب عن البعض ويثبت للآخر.

تبين من استعراض الدراسات القانونية التركيبية المتعلقة بتحليل البصمة الوراثية (DNA) ودوره في إثبات النسب أو نفيه، أنها أغفلت الجانب الشرعي إهمالاً بيّناً، وذلك رغم الأهمية القصوى التي يوليها الشرع لأحكام النسب حيث جعل النسب من الضروريات الخمس التي وضعت أحكاماً جمة لإيجاده والحفاظ عليه. ويُعزى هذا التجاهل إلى عاملين رئيسيين: أولهما: استمداد القانون التركي أصوله من المنظومات القانونية الغربية المعتمدة على القانون الروماني والكنسي. وثانيهما: ضعف تعليم الشريعة في المناهج القانونية المحلية.

أما البحوث الشرعية فعلى الرغم من تناولها للموضوع بأغلب جوانبه، فقد لوحظ عليها عدم التثبت في نسبة بعض الأقوال لأصحابها، كما أن ميل بعض الباحثين إلى القول بجواز نفي النسب بناءً على هذا التحليل يتطلب مراجعة وتدقيقاً أعمق في المسألة.

لذا نرى أن على المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا بوصفه أعلى مرجعية علمية جماعية في البلاد أن يدرس هذا الموضوع دراسة شاملة، أسوة بما فعلته المجامع الفقهية في العالم الإسلامي عبر جمع الفقهاء والقانونيين تحت مظلة واحدة لإصدار رأي مؤسسي فيه؛ لأن ازدياد لجوء الناس إلى تحليل البصمة الوراثية في البلاد يبرز قصوراً في وعي الكثيرين بأحكام اللعان الشرعية التي تمثل الإطار الأصيل لنفي الولد. ومن ثم فإن التثقيف الشرعي للعامة، وتحديد ضوابط اللجوء إلى هذا التحليل، ووجوب صون أعراض النساء، وتعريفهم بأحكام اللعان، يعد ضرورة شرعية لا تختمل التأجيل.

المصادر العربية

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. تحقيق: محمد عبد السلام. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.
- ابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. *فتح القدير*. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- إبن قدامة، أبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. *المغني*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح الحلو. الرياض: عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧.
- إبراهيم بك، أحمد - أحمد، واصل علاء الدين. *طرق الإثبات الشرعية*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن عمرو بن عمران. *سنن أبي داود*. تحقيق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٧٤.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه*. تحقيق: محمد زهير الناصر. د.م.، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
- بهنسي، أحمد فتحي. *نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي*. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٩.
- جمعة، علي. *الفتاوى الشرعية من دار الإفتاء المصرية*. القاهرة: إصدارات دار الإفتاء، ٢٠١٠.
- الزحيلي، محمد. *وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية*. دمشق: مكتبة البيان، ١٩٨٢.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي. *تبين الحقائق شرح كنز الدقائق*. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣١٣ هـ.
- السلامي، محمد المختار، إثبات النسب بالبصمة الوراثية. الكويت؛ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٨.
- القره داغي، علي محي الدين. "البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي"، *مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي*، ١٦، ٢٠٠٣،
- الكاساني، أبي بكر بن مسعود علاء الدين. *بدائع الصنائع لترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
- السعدي، أحمد محمد سعيد. "إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية دراسة فقهية مقارنة" *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12 (2017), 49-85.
- الهلال، سعد الدين. *البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة*. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠.
- الهيئة. "إثبات النسب بالبصمة الوراثية"، *الوراثة والهندسة الوراثية والجنينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية*، تحرير: أحمد رجائي الجندي (الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ٢٠٠٠).
- حيدار أفندي، علي. *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*. التعريب: فهمي الحسني. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
- داداش، مصطفى بولند. "بعض الملاحظات النقدية لمنهج الإفتاء للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 28/1 (2024). 284-302.
- <https://doi.org/10.18505/cuid.1424275>
- زيدان، عبد الكريم. *المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.
- عثمان، عبد الباري عزيز. "أثر البصمة الوراثية في النسب" ١٠٠-١١٩، *Hakkari İlahiyat Dergisi* 1 (Aralık 2022).
- علام، شوقي. *الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية*. القاهرة: إصدارات دار الإفتاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٢١.
- قבלان، إلياس. *التعريفات الفقهية المستقاة من الباب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٣.
- مسلم، بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مليكة، هنان - بن عامر، بواب. "مدى اصطدام التحليل الوراثي بالحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية في مجال إثبات النسب"

.İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 2 (2018), 193-195, 215-216

- واصل، فريد. "البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ١٧. ٢٠٠٤.
- قرارات وتوصيات لمجمع الفقه الإسلامي السولي. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٢٢.
- قرارات في دوراته العشرين للمجمع الفقهي الإسلامي. مكة المكرمة: الإصدار الثالث، ٢٠١٠.
- قرارات وتوصيات لمجمع الفقه الإسلامي الهند. د.م.، الطبعة التاسعة عشرة، ٢٠١٩.

المصادر غير العربية

- Akalın, Tuğba. *Babalık Davası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Akar, Kemal. *Soybağı Tespiti*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Aydıncık, Midyat Şirin. "Genetik Babanın Türk Soybağı Hukukundaki Yeri", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 80/2 (2022), 455-506.
- <https://doi.org/10.26650/mecmua.2022.80.2.0004>
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, nşr. Mustafa Artuç vd. Ankara: Güney Matbaacılık, 2018.
- Beroje, Sahip. *Ceza Muhakemesi Usulü Açısından İslam İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- Bilgin, Hikmet. *Medeni Usûl Hukuku Açısından Babalık Davası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Özel Hukuk Bölümü, Doktora Tezi, 2022.
- Çağlayan, Yılmaz. *Açıklamalı - İctihadlı Türk Medeni Kanunu Şerhi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2024.
- Doğan, Yeşim. "Sosyal ve Etik Yönleriyle Türkiye’de Babalık Testleri", *International Journal of Social Sciences* 5/2 (2021), 84-95.
- Erten, Rifat – Acır, Birsan – Taşveren, Sema. "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 45/1 (Mayıs 1996), 573-588 .
- İkizer, Metin. "Hukuki Boyutu ile Almanya’da Bebek Sandığı ve Anonim Doğum Uygulamaları ve Türkiye’deki Durum". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 683-719.
- Kale, Serdar– Keser, Salih, "Medeni Yargılama Hukukunda Delil Sistemi", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 2 (2015), 701-725.
- Karadeniz, Salih. "Soybağının Reddi Davası", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2023), 117-144.
- Paksoy, Gülnihal. "Soybağının Reddi", *TBB Dergisi*, 97 (2011), 354-376.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*. Ankara: Sonçağ Matbaacılık, 2018.
- Özer, Esra. *Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Çerçevesinde İslam Hukukunda Nesep*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Özçelik, Tayfun. "Adlî Amaçlı DNA Analizleri", *Hacettepe Tıp Dergisi* 27/ 2 (1996), 50-55.
- Sarı Fidan, Özlem. "Karşılaştırmalı Hukuk Perspektifinden Babalık Karinesi". *Adalet Dergisi* 70 (2023/1), 121-143 .<https://doi.org/10.57083/adaletdergisi.1285740>

Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lügati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Basım, 1991.

Tüzüner, Özlem. “Soybağının Tespiti Davasında Genetik Analize İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi”, *AÜHFD* 62/4 (2013), 1139-1166.

https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001737

Yılmaz, İbrahim. “İslam (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 63-112.

Yılmaz, İbrahim. “İslam Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Reddi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2017), 9-44. <https://doi.org/10.18505/cuid.288266>

Yılmaz, Taha. “İslam Yargı Sistemine Göre DNA ve Parmak İzinin Delil Olma Değeri”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 67-88. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623734>

المواقع الإلكترونية

Iftaa' Department, The Fatwa Department of the Hashemite Kingdom of Jordan. الوصول: ٢٢ تموز ٢٠٢٤. <https://aliftaa.jo/Default> دار الإفتاء الأردنية. "الفتاوى".

İSAM, İslam Araştırmaları Merkezi. “Kütüphane, İlahiyat Fakülteleri Tezler Veri Tabanı”. Erişim: 15.07. 2024. <https://kutuphane.isam.org.tr/>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Spiritual Counseling Through the Eyes of Clergy: Expectations, Experiences, and Paths to Healing

Ayşe Betül Balıkcı^{1,a,*}, Mehmet Bahçekapılı^{2,b}

¹ Yalova Provincial Office of the Mufti

² Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education Yalova/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2025

Accepted: 30/11/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This study is derived from the author's doctoral dissertation entitled "An Examination of the Spiritual Counseling Services Provided by the Presidency of Religious Affairs in the Field of Youth from the Perspective of Religious Education (The Case of University Students)."

ABSTRACT

Since 2015, the Presidency of Religious Affairs (PRA) has been providing spiritual counseling services through religious officials in university dormitories and youth centers. Unlike traditional religious service practices, religious officials offer a new form of religious service to young people. These officials are providing spiritual counseling to young people in a new environment, outside of their usual service areas. Success and effectiveness in this new field are closely linked to evaluating studies based on the perspective and recommendations of religious education. In this context, this research focuses on the meaning current spiritual counselors attribute to spiritual counseling, their evaluation of the process, and their approaches and recommendations for more effective spiritual counseling. The study aims to analyze the methods and techniques of religious education and the practice of spiritual counseling in line with the literature. A qualitative research method, phenomenological design, was used in the study. The study group consisted of 26 religious officials providing spiritual counseling in six provinces in the Marmara Region (Balıkesir, Bursa, Edirne, Kocaeli, Tekirdağ, and Yalova). Maximum variation sampling was utilized by selecting 13 male and 13 female spiritual counselors from different socio-economic provinces of the Marmara Region. Furthermore, snowball (chain) sampling was utilized because the study group referred their friends with experience in spiritual counseling to the researchers who would contribute to the study. Data collection was conducted through interviews with religious officials. Interview questions were developed by the researchers in accordance with the research purpose and based on a literature review. Data obtained from the study group's responses to the semi-structured interview questions were evaluated through descriptive analysis. The study group detailed the challenges they faced in spiritual counseling, the strategies they employed to overcome these challenges, and their future perspectives. One of the data analyses used in the study was content analysis. Through content analysis, new meanings were derived by interpreting participant opinions, resulting in themes, categories, and codes within the context of the study. The resulting themes were: perception and interpretation of spiritual counseling, the spiritual counseling process, and the effective spiritual counseling approach. Unlike the literature, spiritual counselors define counseling by the meaning they ascribe to it in their own worlds. Spiritual counselors view counseling as touching hearts and providing sincerity, companionship and guidance, and serving as role models. It has been reported that spiritual counseling provides professional satisfaction for religious officials, bringing them inner peace and spiritual fulfillment while impacting the lives of students. It has been revealed that they undergo role transformations in spiritual counseling to be more effective in this process. It is revealed that religious officials, unlike preaching and guidance services, exhibit a student-focused, psychologically sensitive, and supportive approach. The study highlights the importance of institutional support in spiritual counseling, recommending a fixed-term placement instead of an assignment, and recommending specializations such as youth spiritual counseling. The research results are believed to be important for informing the Presidency of Religious Affairs' criteria for assigning spiritual counselors, its work, and in-service training.

Keywords: Religious Education, Spiritual Counseling, Religious Officials, Qualitative Research, Youth

Din Görevlilerinin Gözünden Manevi Danışmanlık: Beklentiler, Deneyimler ve İyileştirme Yolları

Süreç

Geliş: 16/07/2025

Kabul: 30/11/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu araştırma, yazar tarafından hazırlanan “Diyanet İşleri Başkanlığının Gençlik Alanında Yaptığı Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Üniversite Öğrencileri Örneği)” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) 2015 yılından itibaren üniversite öğrenci yurtlarında, gençlik merkezlerinde din görevlileri aracılığıyla manevi danışmanlık hizmetini gerçekleştirmektedir. Din hizmetinde klasik uygulamalardan farklı olarak din görevlileri, gençlere din hizmetini yeni bir formül halinde sunmaktadır. Din görevlileri, gençlere yönelik manevi danışmanlığı alışılmış hizmet alanları dışında yeni bir ortamda sürdürmektedir. Bu yeni alanda başarılı ve verimli olabilmek, din eğitiminin bakış açısı ve önerileri doğrultusunda çalışmaların değerlendirilmesiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda bu araştırma, mevcut manevi danışmanların, manevi danışmanlığa nasıl bir anlam yüklediğine, süreci değerlendirmesine daha etkili bir manevi danışmanlığın yapılabilmesi için yaklaşım ve önerilerine odaklanmaktadır. Araştırma din eğitiminin yöntem ve teknikleri ile literatür doğrultusunda manevi danışmanlık uygulamasını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi fenomenolojik desen kullanılmıştır. Çalışma grubu, Marmara Bölgesindeki 6 ilde (Balıkesir, Bursa, Edirne, Kocaeli, Tekirdağ, Yalova) manevi danışmanlık yapan 26 din görevlisinden oluşmaktadır. Marmara Bölgesinin farklı sosyo-ekonomik illerinde görev yapan 13 erkek, 13 kadın manevi danışman seçilerek maksimum çeşitlilik örnekleminden faydalanılmıştır. Ayrıca araştırmada çalışma grubu, araştırmaya katkı sunacak, manevi danışmanlıkta deneyimli arkadaşlarını araştırmacılara yönlendirdikleri için kartopu (zincirleme) örnekleminden de istifade edilmiştir. Veri toplama, din görevlileri ile yapılan mülakat ile gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları araştırma amacına uygun olarak ve literatür taraması esas alınarak araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Çalışma grubunun yarı yapılandırılmış mülakat sorularına verdikleri cevaplardan elde edilen veriler, betimsel analiz üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışma grubu, manevi danışmanlıkta zorlandıkları konuları, zorlukları aşmak için izledikleri stratejileri, geleceğe yönelik perspektiflerini ayrıntılı olarak araştırmada anlatmışlardır. Araştırmada kullanılan veri analizlerinden birisi de içerik analizidir. İçerik analizi ile katılımcı görüşleri yorumlanarak yeni anlamlara ulaşılmış ve çalışma bağlamında tema, kategori ve kodlara ulaşılmıştır. Elde edilen temalar; manevi danışmanlık algısı ve anlamlandırma, manevi danışmanlık süreci ve etkili manevi danışmanlık yaklaşımı temalarıdır. Manevi danışmanlar, danışmanlığı literatürden farklı olarak kendi dünyalarında yükledikleri anlam ile tanımlamaktadırlar. Manevi danışmanlar, danışmanlığı gönüllere dokunma ve samimiyet, yol arkadaşlığı ve rehberlik, rol model olma olarak değerlendirmektedirler. Manevi danışmanlığı dinî ve toplumsal bir sorumluluk olarak kabul etmektedirler. Din görevlileri için manevi danışmanlığın mesleki doyum sağladığı, öğrencilerin hayatlarına dokunurken kendileri için içsel bir huzur ve manevi tatmin kazandırdığı belirtilmektedir. Bu süreçte daha etkili olabilmek için manevi danışmanlıkta rol dönüşümü yaşadıkları ortaya çıkmaktadır. Din görevlilerinin vaaz ve irşat hizmetlerinden farklı olarak öğrenci odaklı, psikolojik hassasiyetleri gözetken, destekleyici bir tavır sergiledikleri ortaya konmaktadır. Araştırmada manevi danışmanlıkta kurumsal desteğin önemine dikkat çekilerek görevlendirme yerine sabit kadro uygulaması ve gençlik manevi danışmanı gibi uzmanlaşma önerisi elde edilen sonuçlardandır. Araştırma sonuçlarının Diyanet İşleri Başkanlığının manevi danışman görevlendirme kriterlerinde, çalışmalarında ve hizmet içi eğitimlerinde veri imkânı oluşturması açısından önemli olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Manevi Danışmanlık, Din Görevlileri, Nitel Araştırma, Gençlik.

^a  aysebetulbalicki@gmail.com

^{ID} 0000-0002-7806-3787

^b  mehmetbahcekapili@gmail.com

^{ID} 0000-0002-1204-3177

Citation / Atıf: Balıkçı, Ayşe Betül – Bahçekapılı, Mehmet. “Din Görevlilerinin Gözünden Manevi Danışmanlık: Beklentiler, Deneyimler ve İyileştirme Yolları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 333-357. <https://doi.org/10.18505/cuid.1743842>

Giriş

Türkiye’de toplumun her kesimine doğumundan ölümüne kadar dinî veya manevi rehberliği, resmi olarak din görevlileri gerçekleştirmektedir. Din görevlileri, dinî rehberlik ve irşat hizmetlerinin yanı sıra son yıllarda hastanelerde, cezaevlerinde, öğrenci yurtlarında manevi danışmanlık ve rehberlik görevini de yerine getirmektedirler. DİB, din görevlilerinin kendi tercihleri doğrultusundaki başvurularını değerlendirerek öğrenci yurtları, gençlik merkezlerinde *manevi danışman* adıyla görevlendirmelerini gerçekleştirmektedir.¹ DİB tarafından sosyal içerikli din hizmeti olarak kabul edilen manevi danışmanlık ve rehberlik, kişilerin özel dönüm noktalarında, olumsuz durumlarla karşılaştıkları zamanlarda hayata dair problemlerin üstesinden gelebilmelerinde manevi kanallarla onlara yardımcı olmaktır.² Gençlere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik; gençlerin ahlak, erdem, ruh güzelliğine sahip, merhamet ve adalet ilkelerinin bilincinde yetişmelerine destek olmaktır. Zararlı alışkanlıklardan uzak, manevi gelişimlerinin takviye edilerek ülkemizin huzur ve bekası için sorumluluğunun farkında olan nesil yetiştirmeye çalışmaktır.³

Gençlik alanında manevi danışmanlık hizmetlerinin kurumsallaşmasında 2013 yılında Kredi Yurtlar Kurumu öğrencilerine din görevlileri tarafından gerçekleştirilmek üzere program hazırlanması, ilk adımdır. 2013 yılında iki kurum arasında imzalanan protokol ile manevi danışmanlık sistemli hale gelmeye başlamıştır. 2015 yılında yeniden imzalanan bir protokol ile 2015-2016 yılında 43 ilde 83 personel ile öğrenci yurtlarında manevi danışmanlık başlamıştır.⁴

Manevi danışman görevlendirmesi ile birlikte DİB’in Mesleki Yeterlilik Kuruluna başvurusu sonucunda 2019 yılında “Manevi Danışman” resmen meslek olarak kabul edilmiş, tanımlanmış ve görev alanı, yeterlilikleri belirlenmiştir. Manevi danışman görevlendirmesinden sorumlu kuruluş olan DİB, öğrenci yurtlarına, sağlık kuruluşlarına kurumlar arası iş birliği esasına göre manevi danışman görevlendirmektedir.⁵

Manevi danışmanlık çalışmalarının teorik temellerini ve ilkelerini DİB Gençlik Çalışmaları Yönergesi oluşturmaktadır. 2018 yılında uygulamaya konulan yönerge, kapsayıcı bir anlayışı benimseyerek hiçbir biçimde dış görünüş, etnik köken gibi özellikler üzerinden ayrımcılık yapılmamasını öngörmektedir. Gönüllülük esaslı, öğrencilerin kendilerini değerli ve güvende hissettiği bir ortamda sistematik, dinamik gençlik yapılanmasını amaçlamaktadır. Öğrencilerin aktif olarak yer aldığı bu sistemde öğrenciler kulüp ve yurt sorumluları olarak arkadaşlarını programlara davet etmektedir.⁶ DİB, manevi danışmanlık ve rehberlik ile gençlerin ruhlarına, beyinlerine hitap ederek, gönül dünyalarını sağlam bilgiler ve manevi değerler ile güçlendirmeye

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din Hizmetleri Raporu- 2018*, (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 156.

² DİB, *Din Hizmetleri Stratejisi*, (Ankara: DİB Yayınları), 3-5.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din Hizmetleri Raporu- 2017* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 101.

⁴ Mustafa Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (3), (Haziran, 2021), 135-201, 150.

⁵ Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ (UMSDT), *Resmî Gazete* 2019/18 (25 Ekim 2019), Kanun No. 30929.

⁶ Mustafa Soykök, “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkânlar, Riskler, Zorluklar”, *Uluslararası Mevlîdî Nebî Sempozyumu Peygamberimiz (s.a.v.) ve Gençlik*, (Ankara: DİB yayınları), 543-561, 554.

çalışmaktadır. İlegal örgütlerin etkisine girmek üzere olan bazı öğrencilerin, manevi danışmanların rehberliği sayesinde bu tehlikeden kurtulmanın mutluluğunu manevi danışmanlarıyla paylaştıkları kaydedilmektedir.⁷

Manevi danışmanlık ve rehberlik; bireyin fiziksel, psiko-sosyal ve manevi yönlerden oluşan bütüncül yapısı göz önünde bulundurularak, manevi boyuttaki ihtiyaçlarını karşılamak, güçlüklerini hafifletmek ve ruhsal iyi oluşunu desteklemek amacıyla verilen profesyonel bir danışmanlık hizmetidir. Kişilerin ruhsal ve manevi dünyasını güçlendirmeyi, hayatın zorluklarıyla baş ederken anlam bulmasını ve içsel huzurunu artırmasını amaçlayan bir yardım ilişkisidir.⁸ Kişinin manevi yönünün güçlendirilerek hayata olumlu bakmasını sağlama, sorunlarını çözmesine yardımcı olma, aşırılıklardan uzak mutlu bir hayat yaşaması için iyi gösterme ve öğretme sürecidir.⁹ Bireylerin iç dünyalarında oluşmuş tahribatı gidermeyi, acılarını sarabilmeyi hedefleyen bir terapidir. Fıtrata uygun bir şekilde insanların sorunlarıyla başa çıkabilmelerini, toplumla ve kendisiyle barışık olmalarını sağlama mekanizmasıdır.¹⁰ Din ve maneviyat, gençlerin bunalım ve şüphe kıskacından kurtulmasında, daha huzurlu bir hayat yaşamalarına yardımcı olmaktadır.¹¹ Din görevlileri, dinî/manevi değerleri, hayatlarını anlamlandırmada gençlere kaynak olarak sunmakta, huzurlu hayat için tefekkür, ibadet bilinci kazandırmaya çalışmaktadırlar.

Manevi danışmanlık ve rehberlik, başlangıçta pastoral care ve counseling ile ifade edilen Batı ülkelerinde Hristiyan kültürünün günah çıkarma ve itiraf geleneğine dayanan psikolojik terapi ve manevi rehberliğin özgün bir bileşenidir. Zihinsel sağlık ve manevi inanç arasındaki derin ilişkiden beslenerek kişisel gelişimi destekleyen pastoral danışmanlar, psikolojik uzmanlık ve teolojik bilgeliğin gücünden yararlanmaktadırlar.¹² Maneviyatın psikolojik iyi oluşa katkısı, stresle başa çıkma ve duygusal dayanıklılığı güçlendirme potansiyeli sayesinde her geçen gün Türkiye’de ve dünyada daha fazla ilgi görmekte ve tercih edilmektedir.

Alanyazın incelendiğinde manevi danışmanlığın kişinin yaşamına olumlu katkısını inceleyen, sorunlarla baş etmede yardımcı olduğunu gösteren araştırmalar¹³ ve din görevlilerinin danışmanlık beceri ve tutumlarını ele alan çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda din görevlilerinin bir kısmının

⁷ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2017* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 102.

⁸ Sevde Düzgüner - Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 10.

⁹ Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 51

¹⁰ Ali Seyyar, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım* (Ankara: Şefkatli Eller Yayınevi, 2007), 136

¹¹ Mehmet Bahçekapılı, “Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22, (Mart, 2011), 7-42.

¹² The American Association of Pastoral Care, “Pastoral Counseling: Understanding the American Association of Pastoral Counselors (AAPC)”, (Erişim 1 Mart 2025).

¹³ Raphael Bonelli vd., “Religious and Spiritual Factors in Depression: Review and İntegration of the Research”, *Depression research and treatment*, 2012(1), 962860, Wiley Online Library, (Erişim 12.03.2025),6; Hayati Hökelekli, “Gençlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 28; Arslan Karagül, “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi ‘Hollanda örneği’” *Dinî araştırmalar*, 15(40), (Haziran, 2012).

danışmanlıkta zorlandıkları¹⁴ din görevlilerinin gençlere pedagojik dil kullanma sorunu yaşadığı¹⁵ belirtilmektedir. Üniversite öğrencileri özelinde Kalkavan (2020), Aybey (2024), Bakırlı (2024), araştırmalarında manevi danışmanların özellikle öğrenciler üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu, DiB'in bu alandaki danışman sayısını artırmasını ve hizmetin sürekliliğini sağlamasının önemli olduğunu ifade etmektedirler. Her ne kadar bu konu ile ilgili çalışmalar bazı bilgiler verse de daha ayrıntılı araştırmalara ihtiyaç söz konusudur. Nitekim din hizmetlerinin etkinliği ve din görevlilerine katkı sunmak amacıyla gençlere yönelik manevi danışmanlık hizmetlerinin verimliliği ile maneviyatın ruh sağlığı üzerindeki etkilerinin çok yönlü araştırılması, araştırmacılar tarafından önerilmektedir.¹⁶

Bu araştırma, sosyal içerikli yeni bir din hizmeti olan manevi danışmanlık uygulamasını ve bu sürecin nasıl değerlendirildiğini din görevlileri perspektifinden incelemektedir. Bu amaçla şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. Manevi danışmanlar, öğrenci yurtlarındaki manevi danışmanlık uygulamasını nasıl anlamlandırmaktadır?
2. Manevi danışmanlar, öğrenci yurtlarındaki öğrencilerle nasıl etkileşim kurmaktadır?
3. Manevi danışmanlar, öğrenci yurtlarında etkili bir manevi danışmanlık uygulaması için hangi önerilerde bulunmaktadır?

Bu araştırma, Marmara Bölgesi örneğinde manevi danışmanların, danışmanlık kavramına ve uygulama süreçlerine yükledikleri anlamları incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca araştırma danışmanların öğrencilerle iletişim dinamiklerini, karşılaştıkları güçlükleri, bu güçlüklerle başa çıkmak için geliştirdikleri stratejileri ve mesleki rollerinde yaşadıkları dönüşümleri onların bakış açılarıyla değerlendirmektedir. Bununla birlikte, etkili bir manevi danışmanlık için gerekli görülen kişisel özellikler ile danışmanların yaş ve deneyim düzeylerinin sürece etkisini belirlemeye çalışmaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberliğin gelişimi için önerileri içermektedir. Nitel araştırma olması hasebiyle katılımcıların görüşlerini rahat bir şekilde ifade ettiği araştırma, manevi danışmanlığın sınırlı bir bölgede mevcut halini kapsamlı bir şekilde incelediği ve geleceğe yönelik perspektifleri sunduğu için özgün değere sahiptir.

Bu çalışmada katılımcıların, manevi danışmanlıkla ilgili deneyimlerini, hatıralarını doğrudan görüşlerini aktararak samimi bir şekilde ifade etmeleri, geliştirilmesi gerektiğini düşündükleri

¹⁴ Ahmet Doğan, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 242; Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dinî Danışma ve Rehberlik Alanları, İmkânları ve Yöntemleri-(Diyanet İşleri Başkanlığı örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014), 455; İlhan Topuz, "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35), (2015), 27-56.

¹⁵ Ahmet Ali Çanakçı, "Gençlerle İletişimde ve Din Anlatımında Din Dili", *Hazreti Peygamber (s.a.v.) ve Gençlik Sorunları*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Konya: Palet Yayınları, 2019), 285.

¹⁶ Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, 204; Meliha Tuzgöl Dost, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22/22 (2007), 132-143; Lisa Miller-Brien S. Kelley, "Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığı ve Psikopatoloji ile İlişkisi" çev. Özlem Güler Aydın, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. RF Paloutzian-L. Crystal Park (İstanbul: Phoneix Yayınları, 2013), 20; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din Psiko Sosyal Uyum ve Din* (Ankara: Karahan Yayınları, 2007), 315; İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 47-73.

hususları anlatmaları, araştırmanın değerini artırmaktadır. Ayrıca araştırmada daha etkili bir danışmanlık için kendilerini değerlendirmeleri, gelecek için önerilerini sunmaları değerli bir destek olmaktadır.

Manevi danışman görüşlerinin analiz edilmesi, bu alanda görev yapacak personelin gerekli temel formasyonu edinmesine katkı sağlamak bakımından, manevi danışmanlık hizmetleri açısından büyük önem taşımaktadır. Bu araştırma, DİB'in seminer ve eğitim programlarını hazırlayan uzmanlara içerik geliştirme sürecinde destek sunmanın yanı sıra, manevi danışmanlık alanında akademik literatüre sağlayacağı katkılarla bu konuyu inceleyen araştırmacılar ve akademisyenler için özgün bir değer olacaktır.

1. Yöntem

Bu başlıkta araştırmanın deseni, çalışma grubu, verilerin toplanması ve analizi ile araştırmada etik maddeleri ele alınmıştır.

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmada din görevlilerinin bakış açıları, deneyimleri doğrultusunda manevi danışmanlık çalışmalarının değerlendirilmesi hedeflendiği için nitel araştırma tercih edilmiştir. Nitel araştırmada araştırmacı, çalışma grubunun incelediği durumu, nasıl yorumladığıyla, nasıl tecrübe ettiğiyle ilgilenir. Sonuçta nitel araştırma, incelenen grubun tecrübelerini, deneyimlerini belirleme ve tasvir etme çalışmasıdır.¹⁷ Araştırma deseni, fenomenoloji (olgu bilim) olarak belirlenmiştir. Fenomenoloji, ortak bir fenomeni tecrübe eden kişilerin benzeşen ya da farklılaşan deneyimlerine odaklanmaktadır. Fenomenoloji, araştırmacının bakış açısıyla çalışma grubunun yaşanan bir durumu deneyimleme sürecini keşfetmeye çalışan desendir.¹⁸ Nitel araştırma özünde bireylerin sosyal gerçekliğini anlama, analiz etme çabasıdır. Fenomenoloji buna deneyim perspektifinden imkân sağlamaktadır. Bu araştırmada din görevlilerinin perspektifiyle manevi danışmanlığın mevcut hali, gençlerle etkileşim imkânı, geleceğe yönelik teklifler belirlenmeye çalışılmaktadır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Marmara Bölgesindeki 6 ilde (Balıkesir, Bursa, Edirne, Kocaeli, Tekirdağ, Yalova) üniversite öğrencilerine manevi danışmanlık yapan 13 kadın, 13 erkek olmak üzere 26 din görevlisi oluşturmaktadır. Araştırmacı, Marmara Bölgesinin farklı sosyo ekonomik illerindeki manevi danışmanları seçtiği için maksimum çeşitlilik örnekleminden yararlanmıştır. Bu örneklem veri toplamada, analizde geniş bir aralığı içermekte farklı durumlara yönelik olarak kullanılmaktadır.¹⁹ Çalışma grubu, araştırmacıyı araştırma sürecine fayda sağlayabilecek manevi danışmanlara yönlendirerek araştırmaya katkıda bulunmuşlardır. Bu şekilde araştırmacı kartopu örnekleminden istifade etmiştir. Zincirleme örneklem, problem durumuna ilişkin derinlemesine bilgi edinmek için alanda ayrıntılı bilgi, derin tecrübe sahibi kişilere, onları tanıyanlar aracılığıyla

¹⁷ Sharan B. Merriam, *A Guide to Qualitative Research Design and Implementation*, çev. Selahattin Turan, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 23.

¹⁸ Larry B. Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, çev.ed. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 408.

¹⁹ Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, 176.

ulaşma imkânı sağlamaktadır. Bu şekilde araştırma daha zenginleşme imkânı elde etmiştir.²⁰ Araştırmada alanyazın ve elde edilen veriler ışığında 26 kişi örneklem olarak yeterli görülmüştür. Alanyazında ifade edildiği gibi örneklem için belirli sayı söz konusu değildir, “doygunluk” ve “yeterlik” çerçevesinde çalışma grubunun sayısı belirlenmiştir.²¹

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmacının veri kaynağı 26 manevi danışmanla gerçekleştirdiği görüşmelerdir. Görüşmelerde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanmıştır. Formun oluşturulma sürecinde öncelikle literatür incelemesi yapılmış, elde edilen bulgular doğrultusunda formda on ana soru ile demografik bilgilere ilişkin dört soruya yer verilmiştir. Görüşme formunda, çalışma grubunun deneyimlerinden hareketle manevi danışmanlığı nasıl tanımladıkları, manevi danışmanlıkta gençlerle etkileşim biçimleri ve görevlerinde dikkat ettikleri hususlar incelenmiştir. Katılımcılara manevi danışmanlığın daha etkili hâle gelebilmesi için, danışmanın sahip olması gereken özellikler ile geleceğe yönelik perspektifleri de sorulmuştur. Ana soruların yanında konunun daha iyi açıklanması, daha yoğun bilgi edinilmesi bağlamında sonda sorulardan da yararlanılmıştır.²² Mülakatta açık uçlu sorular tercih edildiği için din görevlileri, düşüncelerini, deneyimlerini örnekler üzerinden anlatabilmişlerdir. Açık uçlu sorular katılımcılarının görüşlerini esnek bir yapıda sunma imkânı, derin iç görüler ortaya çıkarma olanağı sağlamaktadır.²³ Bu şekilde araştırmada katılımcıların çeşitli algıları, tutumları daha rahat ortaya konabilmektedir. Görüşmelerin sonunda her katılımcıya son olarak eklemek istedikleri bir şey olup olmadığı sorulmuştur.

Veriler, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alındığı için herhangi bir veri kaybı yaşanmamıştır. Görüşmelerden elde edilen verilerin analizi sayesinde, veriler sistematikleştirilmiş, düzene konulmuş, veriler arasındaki bağlantılar kurulmuştur.²⁴ Verilerin analizinde betimsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır. Betimsel analizde katılımcıların düşüncelerinin, araştırmaya yoğun ve anlamlı bir şekilde dâhil edilmesi söz konusudur. Amaç, ortaya konulan düşüncelerin neden sonuç ilişkisi içinde bir bütün olarak incelenmesi ve verileri bilgi haline dönüştürmektir.²⁵ Betimsel analizin uygulandığı araştırmada öncelikli olarak araştırma açısından önemli olduğu düşünülen katılımcı görüşleri bulgular ve yorumlar bölümünde doğrudan alıntı olarak aktarılmıştır. Devamında bu aktarımlardan hareketle çıkarımlar gerçekleştirilmiştir. Araştırmada kullanılan veri analizlerinden birisi de içerik analizidir. İçerik analizi, var olan metinleri yorumlayarak yeni

²⁰ Matthew B. Miles-A. Michell Huberman, *Nitel Veri Analizi*, çev. Sadegül Akbaba Altun-Ali Ersoy (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2015), 28.

²¹ Sharan B. Merriam, “Araştırmanın Desenlenmesi ve Örneklem Seçimi”, çev. Selahattin Turan-Derya Yılmaz, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 79; Michael Quinn Patton, “Nitel çalışma tasarımı”, çev. ed. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2014), 244.

²² Merriam, “Araştırmanın Desenlenmesi ve Örneklem Seçimi”, 98; Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 133

²³ Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 93.

²⁴ Corrine Glesne, *Becoming Qualitative Researchers*, (New York: Pearson, 2015), 256.

²⁵ Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224.

anlamlara ulaşılmasıdır. Bu süreçte verilerin sistematik bir şekilde analiz edilmesi önemlidir. İçerik analizi sonunda yeni bilgilere, farklı yorumlara ulaşmak mümkündür.²⁶ Araştırmada uygulanan içerik analizi ile tema, kategori ve kodlara ulaşılmıştır.

1.4. Etik

Araştırma için kurumsal olarak Yalova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler etik kurulu başkanlığından 26.05.2022 tarih ve 2022/69 protokol no'su ile izin alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan 04.07.2022 tarih 2641074 sayılı yazılı belge ile izin alınmıştır. Araştırmada bireysel olarak çalışma grubu ile görüşülerek kurumsal izne ilaveten mülakat için takvim belirlenmiştir. Katılımcılarla gönüllü olarak gerçekleştirilen görüşmeler yüz yüze ya da çevrim içi olarak gerçekleştirilmiştir. Ayrıca katılımcıların görüşlerine yer verilirken gerçek isimleri yerine belirlenen kod isimleri kullanılmıştır. Görüşme öncesi gönüllü katılımcı onamı alınmıştır. Ayrıca katılımcıların görüşlerine yer verilirken gerçek isimleri yerine belirlenen kod isimleri kullanılmıştır. Kodlama, manevi danışmanlar için MD 1, MD 2..... şeklinde yapılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde öğrenci yurtlarında manevi danışman olarak, hizmet eden din görevlilerinin yaptıkları çalışmalarla ilgili bulgular yer almaktadır. Manevi danışmanlık algısı, manevi danışmanlık süreci ve etkili manevi danışmanlık başlıkları altında ele alınmıştır.

Tablo 1: Din Görevlilerine Göre Manevi Danışmanlık

Manevi danışmanlık algısı ve anlamlandırma	Tanımlama	Gönüllere dokunma ve samimiyet
		Yol arkadaşlığı ve rehberlik
		Rol model olma
	Uygulama	Mesleki tatmin ve gönüllülük
		Toplumsal ve dini sorumluluk
		Sıcak ev ortamı sağlama
	İletişim kurma stratejileri	Yargılamadan dinleme
		Esprili yaklaşım
		Sosyal medya ve güncel kültür
Manevi danışmanlık süreci	İletişim zorlukları	DİB'e ve dine karşı önyargı
		Kurumsal ve bireysel donanım eksikliği
		Genel kültür, okuma, hizmet içi eğitim eksikliği
	Sıkça dile gelen soru ve durumlar	Rol dönüşümü
		Gençlerin dini ve sosyal soruları
		Anlamlı deneyimler ve hatıralar
Etkili manevi danışmanlık yaklaşımı	İdeal manevi danışman özellikleri	Kişisel özellikler
		Dış görünüm ve kılık-kiyafet
		Yaş-tecrübe dengesi
	Beklentiler	Kurumsal yeterlilik ve destek
		Gelecek perspektifi

²⁶ Klaus Krippendorff, *Content Analysis an Introduction to Its Methodology* (New York: Sage Publications, 2004), 18.

2.1. Manevi danışmanlık algısı ve anlamlandırma

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen verilere göre manevi danışmanlık algısı, din görevlileri tarafından “tanımlama” ve “uygulama” boyutunda değerlendirilmiştir. MD 1, 4, 6, 8, 15, 24’e göre manevi danışmanlık, “*gönüllere dokunma ve samimiyet*” olarak ifade edilmektedir. Gençlerin gönül dünyalarına dokunmaktan kasıt, onların hayatlarında samimi bir şekilde yer almak, sevinçlerini, üzüntülerini paylaşmaktır. MD 1, bu duruma şu şekilde örnek vermektedir: “*Öğrencim rahatsızlandı. Ailesi Isparta’dan geldi. Kalacak yerleri yoktu. Evimi açtım onlara. Sadece görev olarak görsem o gencin ailesini evime kabul etmem. O zaman zaten gönüllere dokunamayız.*” Manevi danışmanlar, bu işi resmi görev boyutunda değil, aksine bir eş, dost ziyareti gibi gönülden samimiyetle gerçekleştirdikleri belirtmektedirler. MD 8’in konu ile ilgili görüşü şu şekildedir: “*Eğer samimi olur ve onlara yakın olursanız gençlerin gönlüne giriyorsunuz. Sonrasında her istediğinizi yapıyorlar.*” MD 10 ise düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “*Samimiyet olunca gönüllerini açıyorlar, babalarına anlatmadıklarını bize anlatıyorlar.*”

MD 2, 7, 8, 19, 22, 23’e göre; manevi danışmanlık, “*yol arkadaşlığı ve rehberlik*”tir. Nasihatten uzak bir şekilde gençlerin yanında olmak, onlara refakat etmektir. MD 7’in görüşü şu şekildedir: “*Karşımızdaki gencin düşüncesini değiştirmesini beklemeden ona yol arkadaşlığı yapmak. Gencin problemleri üzerinden beraber yürümek.*” MD 8’in tanımı “*Her anında yanında olan abla gibi yol arkadaşlığı*” iken MD 22’in tanımı ise “*aydınlatıcı bir yol arkadaşlığı*” olmaktadır. MD 23, yol arkadaşlığında esas olanın rehberlik olduğunu ifade etmekle birlikte MD 7, gencin düşüncesini değiştirme beklentisine girmeden rehberlik yaptığını vurgulamaktadır. MD 2, rehberlikle ilgili bir anısını şu şekilde aktarmaktadır: “*Burada bir genç arkadaşımız vardı, benle tanışmadan önce alkol tüketiyordu. Benimle tanıştıktan sonra alkolü bıraktı elhamdülillah.*”

MD 5, 13, 17, 18’e göre; manevi danışmanlık, “*rol model olma*”dır. Katılımcılar burada gençlerin örnek alabileceği ahlaki ve dinî duruş sergilemeyi ön plana çıkarmaktadırlar. MD 13’ün görüşü şu şekildedir: “*Gençlerin yollarını aydınlatan bir kılavuz olmakla beraber bir abla, anne, abi gibi rol model olma.*” MD 17, gençlerin onları rol model aldıklarını şöyle anlatmaktadır: “*Bizlerin hal ve davranışları, giyim kuşamı onları etkiliyor, bunu görebiliyorum.*” MD 18 ise şöyle söylemektedir: “*Gençlik kendisine rol model arıyor. Onunla beraber gezecek, onunla sohbet edecek....*”.

Katılımcılara göre, manevi danışmanlık; duygusal bir bağ kurma, içtenlik, danışanın ikilemde kaldığında, belirsizlikler karşısında yön bulmasına yardımcı bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca manevi danışmanın yaşantısı, değerleri ve tutumlarıyla danışan üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Literatürdeki manevi danışmanlık tanımlarından farklı tanımlamalar yapılmaktadır. Manevi danışmanlığın danışmanlar nezdinde geniş bir anlam perspektifine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

MD 3, 4, 6, 8, 10, 11, uygulama boyutunda yaşadıkları “*mesleki tatmini*” vurgulamaktadırlar. MD 8, “*Mesleki doyumum arttı. KYK’dan kopamıyorum resmi görevlerimin haricinde sürekli gidiyorum*” derken MD 6, kendisinin öğrencilere iyi geldiğini fark ettikçe mutlu olduğunu “*hata yapma ihtimallerinin yüksek olduğu, bocalamaların yaşandığı dönemlerinde onlara rehberlik yapmanın verdiği huzur, mesleki tatmin*” diye anlatmaktadır. MD 10, bu görevin kendilerini mesleki açıdan geliştirdiğini söylerken MD 3, “*Anlamlı bir görev benim için. Hayatımda önemli bir yere sahip. Onlara faydamdan ziyade onların bana desteği oluyor. Beni geliştiriyor*” şeklinde aktarmaktadır.

Uygulama boyutunda “toplumsal ve dinî sorumluluk duyma” katılımcıların bahsettiği diğer bir husustur. Manevi danışmanlara (6, 7, 10, 15, 18) göre, öğrencilere rehberlik yapmak, toplumun refahı, huzuru, gelişimi için gereklidir. MD 15, “Rabbim katında hesap sorulmasın, gençlere neden ulaşmadın denilmesin diye çabalıyorum” derken MD 6 “İnsan yetiştirmek zor, özellikle inanç konusunda doğruyu yanlış karıştırmadan rehberlik yapmak dinî sorumluluk” şeklinde anlatmaktadır. MD 7 ve 8, bu görevin gönül işi olduğunu, vicdani bir sorumluluk taşıdıklarını belirtmektedirler.

Din görevlileri danışmanlık hizmetini yalnızca mesleki bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve dinî bir sorumluluk olarak görmektedirler. Bu durum, mesleki doyumlarını artırmakta ve hem öğrencilerin hem de kendilerinin gelişimine katkı sağlamaktadır. Uygulamada ise samimiyet, rehberlik ve yönlendirme gibi değerlere dayalı bir yaklaşım öne çıkmaktadır.

Bu araştırmada manevi danışmanlar için manevi danışmanlığın olumlu bir anlama sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca din görevlileri tarafından manevi danışmanlık geniş bir anlam dünyasında hem dinî hem psikolojik açılardan tanımlanmıştır. Esendir ve Kaplan’ın²⁷ yaptığı çalışmada benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Sevinç’in araştırmasında manevi danışmanlık huzur, içsel rahatlık sağlayan çok boyutlu anlama sahip olarak belirtilmiştir.²⁸ Yıldız-Alkan, manevi danışmanlığı, okul ve stresli gençlik döneminde bir nefes, bir rahatlama olarak tespit etmiştir.²⁹ Araştırma bulguları, diğer araştırma sonuçlarıyla uyum göstermektedir.

Araştırma sonuçlarına göre manevi danışmanlık gençlerin hayatına olumlu katkılar sunmakta, danışman rol model olmaktadır. Bu durum Maçın vd., Yılmaz, Augustine ve Young’un araştırma sonuçları ile desteklenmektedir.³⁰ Ancak manevi danışmanlığın bireyi pasifleştirdiği, gelişimi ilahi güç vasıtasıyla bilimsellikten uzak bir alana has kıldığı öne sürülen Aydın ve Üzümlü’nün³¹ araştırması ile uyum göstermemektedir.

Bu araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak manevi danışmanların mesleki doyum yaşadıkları, danışmanlığı toplumsal ve dinî bir sorumluluk gördükleri tespit edilmiştir. Danışmanların, bu konu üzerinde özellikle durarak yaşadıklarını büyük bir şevkle anlattıkları, danışmanlığın kendilerine kattığı değeri öne çıkardıkları belirlenmiştir. Manevi danışmanlığın danışmanlar üzerinde olumlu etkisini ortaya koymaktadır.

²⁷ Nihal İşbilen Esendir – Hasan Kaplan, “Sağlık Çalışanlarının Maneviyat Ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 73/1, (Nisan 2018), 317-332.

²⁸ İrfan Sevinç, “KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10/2, (Aralık 2024), 625-656.

²⁹ Ayten Alkan-Yıldız, *KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Öğrenci Görüşlerine Yönelik Bir İnceleme* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 61.

³⁰ Hasan Maçın-Muhammet Çevik-Ayşenur Akay. “Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 7/38, (Ekim 2019), 52; Smith-Augustine, “School Counselors' Comfort and Competence with Spirituality Issues”, *Counseling and Values*, 55/2, (Haziran 2011), 149-156, 154; J. Scott Young vd., “Spirituality and Counselor Competence: A National Survey of American Counseling Association Members”, *Journal of Counseling & Development*, 85/2, (Eylül 2007), 47-52; Şükriye Yılmaz, *Kredi ve Yurtlar Kurumunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bilecik Örneği)*, (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 10.

³¹ Yusuf Aydın – Yakup Üzümlü, “Okul Psikolojik Danışmanlarının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Yönelik Görüşleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 12/3, (Kasım 2023), 2009-2029.

2.2. Manevi danışmanlık süreci

Katılımcılara gençlerle etkileşimleri ve iletişim süreçleri sorulmuştur. Görüşmelerden elde edilen verilerin analizi sonucunda “İletişim kurma stratejileri”, “İletişim zorlukları” ve “Sıkça dile gelen soru ve konular” olmak üzere üç başlık elde edilmiştir.

MD 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 18, 19, 24 yurttan “samimi bir ortam oluşturarak” çay, kahve eşliğinde ev sıcaklığı sağlamayı, iletişim stratejisi olarak anlatmaktadırlar. MD 1 “KYK’da muhakkak çayım, ev yapımı ikramım olur. Ev ortamı oluştururum. Öğrenciler gelirler. Muhabbet ederiz. Muhabbetin arasına ne koyabilirsek işte.” MD 3 ve 5 vize, final haftalarında öğrencilere ikramda bulunduklarını, MD 4, “Evimin en güzel fincanlarını, çay bardaklarını götürdüm. Onlara güzel bir ortam sundum. 1200 kişilik yurdun üçte ikisi mutlaka beni tanıyor bu sayede” şeklinde anlatmaktadır. MD 8 “Semaver yakardık, sohbet muhabbet” diye aktarırken MD 9, “İlk planda öğrenci aç mı değil mi ona bakarım. Bir demlik çay öğrenciyle tanışmanız için mükemmel fırsat” diye anlatmaktadır. MD 10, gençlerin kendisine manevi danışmanlık odası ile ilgili söylediklerini şöyle aktarmaktadır: “Yemekten sonra geliyoruz, hem çay hem muhabbet ihtiyacımızı gideriyoruz. Biz size geliyoruz. Kafeye gitmeye ihtiyaç duymuyoruz.”

MD 2, 4, 7, 8, 9, 13, 17, 19, 21 “yargılamadan dinleme” yaklaşımının iletişim stratejileri olduğunu anlatmaktadırlar. MD 2 “Yargılamayacağınızı, sadece dinleyeceğinizi düşünürlerse rahat içlerini açabiliyorlar. Gece 01.00’a kadar dinliyoruz” diyerek stratejisini aktarırken MD 4 “samimiyet ve dinlemek, kız-erkek arkadaşlıklarını, psikolojik sorunlarını dinlemek” şeklinde açıklamaktadır. MD 8, gönülden dinlemeye dikkat ettiğini, manevi danışmanlık odasının hep dolu olduğunu belirtirken MD 9, “yargılamaktan çok dinledim, söylemek istediklerini” diye bahsetmektedir. MD 13, öğrencilerin manevi danışmanlık alanına girmeyen konuları anlattıklarında ilgili uzmana yönlendirme yaptıklarını söylemektedir. MD 17, önyargıdan uzak ve mesai kavramına takılmadan öğrenci sözünü bitirinceye kadar; MD 21 empatik bakış açısıyla dinlediğini anlatmaktadır.

MD 5, 6, 11, 23, 25 öğrencilerin dilini kullandıklarını, “esprili bir yaklaşım” benimsediklerini onlarla çocuklaşıp, gençleştiklerini anlatmaktadırlar. MD 5, “Esprili ile kahkaha, gülme ile” diye ifade ederken; MD 6, “Bazen gençlerin önyargısı ile karşılaşılıyor o zaman espri/sakayla genci dinleyerek çözüyoruz sıkıntıyı” şeklinde açıklamaktadır. MD 11, “Gencin dilinden anlamaya gencin absürd talebine dahi cevap vermeye çalışıyoruz” diye söylerken MD 21, “Onun dilinden anlatmasını beklerim. Sıkılmadan kendi kelimeleriyle anlattığını dinlerim. Beklentisini öğrenmeye çalışırım” sözleriyle iletişim yöntemini anlatmaktadır. MD 25, manevi danışman olduktan sonra gençlerin dilini çözmeye uğraştığını, onların esprilerini anlamaya başladığını, böylece gençlerle diyalogunun güçlendiğini söylemektedir. Manevi danışmanlar, gençlerin dünyalarına uyum sağlamaya, samimi duruş ve tavırlarıyla onların dilinden konuşup dünyalarına adım atmaya çabaladıklarını ifade etmektedirler.

MD 5, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 23, 24, 26 “sosyal medya ve güncel kültüre hâkim olma”nın iletişim yöntemi olduğunu anlatmaktadırlar. Gençlerin ilgi alanlarını (sosyal medya, müzik, spor vb.) takip etmenin, ortak dil yakalamanın gerekliliği vurgulanmaktadır. MD 5, “gençlerin güncel hayatından, sosyal medyalarından haberdarım” şeklinde aktarmaktadır. MD 14 gençlerin bilgisi dâhilinde ekip olarak sosyal medyalarını takip ettiklerini şöyle anlatmaktadır: “Sosyal medyada kullanılan kelimelerin, dinlenen müziklerin ne olduğundan izlenen dizilere kadar haberdar olduk. Dergi ve sayfaların aboneliğini aldık. Dizilerin gündemi ne? Buradan çocuklara nasıl ulaşabiliriz.” MD 15 “Sosyal medya temelli düşünüyor gençler, sosyal medyada olmayan şeyleri küçümsüyor galeye almıyorlar, güncel trendleri, viral

çerikler i bilmeyince iletişim kopuyor” diye anlatmaktadır. MD 14, sosyal medya üzerinden manevi danışmanlık hizmeti alan öğrencilere anket uygulayıp ihtiyaç analizi yaptıklarını ifade etmektedir. MD 20 medya okuryazarlığı eğitimi alıp öğrencilere atölye çalışması yaptığını gençlerin yoğun ilgisiyle karşılaştığını aktarmaktadır. MD 26, güncel spor, sanat bilgisine sahip olmanın gençlerle iletişimde önemli olduğunu bu sayede ortak konular üzerinde diyalog geliştiğini anlatmaktadır. MD 9 “Öğrenci ile spor etkinliklerine katılabilerseniz etkili oluyor” şeklinde açıklarken MD 11, “Spor sahasında vb. ortamlarda kendimi tanıtıp gençlerle tanışıyorum, çay ikramı yapıyorum, iletişim başlıyor” diye stratejisinden bahsetmektedir. MD 12, kamp, piknik, balık tutma vb. etkinlikler gerçekleştirmeye çalıştığını; MD 16 ise sohbet öncesi ya da sonrası haftada en az 1 defa spor aktivitesi planladığını anlatmaktadır. MD 24, gençlerle sanat müziği konserlerine katıldıklarını, bu etkinliklerle yeni öğrencilere ulaştığını dile getirmektedir.

Manevi danışmanlar olabildiğince öğrenciye ulaşabilme adına farklı stratejiler kullandıklarını dile getirmektedirler. Öğrencilerin hoşuna gidecek yolları denedikleri, kritik geçiş dönemindeki gençleri anlamaya çalıştıkları, bir önceki temada ifade edildiği gibi toplumsal ve dinî bir sorumluluk olarak gördükleri manevi danışmanlıkta mümkün mertebe her öğrenciye ulaşmayı ilke olarak benimsedikleri görülmektedir.

İletişim kurarken yaşadıkları zorluk olarak MD 2, 3, 7, 19, 20, 21, 26 “DİB’e/dine karşı önyargı”ların olduğunu anlatmaktadırlar. MD 3, “Bazı gençler DİB’e çok önyargılı, bir gün gençlik merkezimize öğrenciler yaklaştılar, Diyanet olduğunu duyunca girmediler” şeklinde anısını paylaşmaktadır. MD 7 “Bazıları -ha işte bir imam- diye bakabiliyor. Önyargısını kırmak için iletişim kurmanız, imamın kendisiyle konuşabileceğini hatta sorunlarına çözüm bulabileceğini anlaması için zaman gerekiyor” şeklinde anlatmaktadır. MD 19, öğrencilerin ilk başta ön yargılarının olduğunu hatta kıyafetinin bile peşin hükümlü davranmalarına neden olabildiğini söylemektedir. MD 20 “İlk başta önyargıyı kırmak gerekiyor. Sonrası rahat oluyor. Çünkü ilk başta aileleri tembihliyor, kimseye yaklaşma bir gruba ait olma diye” aktarmaktadır. MD 21’e göre bazı öğrenciler her koşulda dine önyargılı ve din görevlisinin yurttan olmasından son derece rahatsız iken MD 26’ya göre “dindar kesim hakkında oluşturulan ve verilen olumsuz imaj” öğrencileri etkilemektedir.

MD 2, 5, 8, 12, 17, 18, 19, 20, 25 “kurumsal ve bireysel donanım eksikliği”nin iletişim zorluğu olduğunu anlatmaktadırlar. Gençlerin değer yargıları, ilgi alanları hakkında bilgi sahibi olmadıkları için öğrencilerle etkileşimde zorlandıklarını söylemektedirler. MD 20, göreve ilk başladığında gençlerin dünyasını, kullandıkları dili yakalamakta, iletişim kurmakta güçlük çektiğini anlatmaktadır. MD 25, “Gencin dilini çözmek. Gencin istediğini bulmak. Bu biraz zaman alıyor” şeklinde söylerken MD 26 “Gencin bildiğini zannederek bazı terimleri kullanıyor, gencin bu terimleri bilmediğini fark edemiyoruz ilk yıllarda. Gencin dilini yakalamak zaman istiyor” şeklinde belirtmektedir. MD 4, manevi danışmanlığın görevlendirme ile devam etmesi nedeniyle “Pek çoğumuz Kuran kurs hocası gibi devam ettirmeye çalıştık görevi. Ama manevi danışmanlık öyle değil orada hoca kimliğimizden ziyade bir arkadaş, danışman gibi olmalıydık” diye tecrübesini anlatmaktadır.

MD 6, 9, 14, 18, 25 “genel kültür, okuma ve hizmet içi eğitim ile ilgili eksiklikleri” bir diğer iletişim zorlukları olarak söylemektedirler. MD 6, “Az okumamız, çünkü okumaya ağırlık vermek, kelime hazinesinin geniş olması, iletişimde önemli” diye anlatırken MD 14 “Okuyan, sürekli kendini geliştiren biri olmazsa gençlerle iletişim kurması zor” şeklinde açıklamaktadır. Manevi danışmanların hepsi, hizmet

içi eğitimlerin genişletilmesinin kurumsal anlamda standardın yakalanmasını, kaliteli bir manevi danışmanlık imkânı sağlayacağını anlatmaktadırlar. MD 6, “Gençlerle iletişim teknikleri ve gençlerin soru ve sorgulamalarına yönelik bir eğitim almış olsam iyi olurdu” derken MD 25 “Göreve başlamadan önce seminer, sonrasında 3 defa seminer aldım. Ama yüksek lisans düzeyinde eğitim almayı isterdim” şeklinde söylemektedir.

Katılımcılar, bazı öğrencilerin dine ön yargılı olabildiğini söylemektedirler. Bu şekilde düşünen öğrencilerin, bir din görevlisi tarafından gerçekleştirilen manevi danışmanlığa ilgi göstermediğini bu durumda gençlerle iletişim kurmanın zorlaştığını anlatmaktadırlar Katılımcılara göre danışmanların genel kültür konusundaki eksiklikleri ve okuma alışkanlıklarının zayıf olması iletişimi olumsuz etkileyen bir diğer faktördür. Sosyal konularda okuma alışkanlığı olmayan, güncel kültüre sahip olmayan manevi danışmanların, öğrencilerle istenilen düzeyde iletişim kurma imkânına sahip olamadığı dile getirilmektedir. Ayrıca görevlendirme ile çalışıyor olmak, sabit manevi danışman kadrosunun olmaması, kendileri açısından bir dezavantaj olarak değerlendirilmektedir. Yeterince hizmet içi eğitimin olmamasının, bilgi, beceri ve yöntem açısından eksik kalmalarına neden olduğundan bahsedilmektedir. Bu zorluklarla baş edebilme adına bir takım stratejiler geliştirdiklerini ifade etmektedirler. Geliştirilen stratejilerden birisi de rol dönüşümüdür.

MD 3, 4, 5, 6, 9, 11, 15, 24, iletişim sürecinde “rol dönüşümü”nü şöyle anlatmaktadırlar. MD 3, “Ders verme modundan, hoca rolünden çıkıp onlara ablalık/ annelik yaparak...” şeklinde MD 4 “Öğrenci yurdunda hoca değil abla gibiyiz” diye tanımlarken MD 6, “Onların hepsi tıpkı evladım” diye aktarmaktadır. MD 9 “Bazen abi oluyoruz bazen baba bazen arkadaş. 41 yaşındayım. Hepsini olabiliyorum duruma göre” diyerek yaşadığı süreci örneklemiştir. MD 11, manevi danışmanlıktaki rol dönüşümünü: “Hareketli, yeniliklere açık olmanız lazım” şeklinde MD 15, “Karşıdakinden hocalık değil ablalık gibi sevgi şefkat görünce iş kolaylaşıyor” diye bahsetmektedir. MD 24 “Gençlerin aklına diyanet denince cami, cemaat, sohbet, cenaze işlemleri geliyor. Yeri geldikçe gençlerle tiyatroya, uygun konserlere, ağaç dikimlerine, söyleşilere gittim. Farklı aktivitelerle gençlerin imam algısını değiştirdim” şeklinde anlatmaktadır. MD 5 Kur’an kurs öğrenciliğine nazaran esnek yaklaşım sergilediğini, MD 7 hoca merkezli yaklaşımdan uzaklaştığını anlatmaktadır. MD 18, hep onlardan biri gibi davrandığını bu sebeple kimseye anlatamadıkları sorunlarını kendileriyle paylaştıklarını şöyle aktarmaktadır: “İnanç problemleri olan oruç tutmayan bir genci iftara götürmüştüm. İftardan sonra konuşmak istedi. İki saatlik konuşma sonunda genç kalktı, boynuma sarıldı, ağlamaya başladı. O genç, ramazanın son 10 gününü oruçlu geçirdi, ilk defa cuma ve bayram namazı kıldı.” Sonuçta rol dönüşümü sayesinde daha yakından, samimi ilişkilerin kurulabildiği anlatılmaktadır.

Katılımcılar, rol dönüşümü ile birlikte manevi danışmanlıkta öğrencilerin soru ve sorgulamalarının önemli bir gündem oluşturduğunu ifade etmektedirler. Öğrencilerin yaşamın gayesi ve çevrelerindeki olayları anlamaya yönelik merakları, eleştirel düşünme çabalarının sonucu dini ve toplumsal soruları, manevi danışmanlıkta ele alınmaktadır. MD 1, 4, 6, 9, 13, 18, 26 ateizm, deizm, LGBT gibi konularda sorularla karşılaştıklarından bahsetmektedirler. MD 6, inanç alanında basit sorularla; MD 13, bazen ağır sorularla karşılaştıklarını anlatmaktadır. MD 18, “Hiççilik, cinsiyetsizlik, DAİŞ, Ateizm sürekli, gündeme getiriliyor” şeklinde bahsetmektedir. MD 1, lezbiyenlik gibi farklı akımlara meyilli gençlerin kendileriyle iletişim kurmadığını söylemektedir. MD 26 “Gençlerin en çok

soruları ateizm ve deizm konusunda ve ikna olmuyorlar” diye açıklamaktadır. MD 4, LGBT’nin manevi danışmanlıkta yeni yeni gündeme taşınmaya başladığını, alışık olmadıkları için iletişimde güçlük çektiğini; MD 18, DAİŞ taraftarı kendisini hakikat takipçisi olarak tanıtan gençlerle iletişimde zorluk yaşadığını anlatmaktadır. Katılımcılar, Allah’ı inkâr ettiğini söyleyen bazı gençlerin kendilerine geldiğini anlatmakta, inanç problemlerini konuştuklarından bahsetmektedirler. MD 18, “Ateist iki, üç tane genç vardı. Bunlarla oturup gece saat birlere kadar sorularını cevapladım. Genç sonunda Kelime-i Şehadet getirdi” şeklinde örnek vermektedir. MD 4, 5, 7, 16 kadın hakları, İslam’da çok eşlilik, kader konularının dile getirildiğini ifade etmektedirler. MD 4 “Gençlerin klasik soruları var 4 kadınla evlilik, kadın hakları gibi” örnek vermektedir. MD 16 kader konusunun ve bazı güncel durumların sıklıkla soru olarak karşılımlarına çıktığını anlatmaktadır. Manevi danışmanlar, İslam’da kadın hakları, çok eşlilik vb. konuları daha çok kız öğrencilerin dile getirdiğini ifade etmektedirler.

Katılımcılar, yaşadıkları rol dönüşümü ve iletişim stratejileri sonunda öğrencilerle birlikte anlamlı deneyimler ve hatıralar biriktirdiklerinden bahsetmektedirler. MD 1, 9, 13, 18, 20 öğrencilerinin intihar deneyimleri sürecinde onlara destek sağladıklarını, aralarında güçlü bir bağın oluştuğunu anlatmaktadırlar. MD 1 :“İntihar teşebbüsü başarısız olmuş çok şükür, o ilk gözünü açtığında beni aramasını istemiş arkadaşından. Gerçekten önemli olduğunu düşünüyorum manevi danışmanlığın.” MD 9, öğrencisinin son zamanlarda durgun oluşu nedeniyle gözünün üzerinde olduğunu telefondaki durum paylaşımından şüphelenerek jandarmaya ulaşımı sayesinde intihar deneyiminde bulunan öğrencisinin kurtulmasına vesile olduğunu anlatırken; MD 18: “Mesela intihara teşebbüs eden gençlerimiz vardı. KYK yönetimi istedi onlarla görüştük, ikna ettik. Sonra namaza başladılar” şeklinde öğrencilere sunduğu katkıdan bahsetmektedir.

MD 7, 8, 17, 21, 23, öğrencilerinin yaşadıkları ailevi problemlerinde yanlarında olarak anlamlı deneyime örnek vermektedirler. MD 7, kendisine ailevi problemlerini anlatmak üzere öğrencilerin geldiğini onları rahatlatmaya çalıştığını; MD 8: “Bir öğrencimin ailevi problemi var, yurttan sorun yaşamış ama ailesine anlatamıyor, korkuyor. Ailem beni suçlar diyor. Tam 3 saat konuştum. Odamdan güler yüzle rahatlamış halde çıktı. Bu mutluluk yetiyor” diye anlatırken MD 17, ailevi problemleri olan öğrencileriyle ilgilendiğini onlara burs bulduğunu aktarmaktadır. MD 21 “Güvenmeseler anlatmazlar bana. Kim kime gider anlatır aile problemini” şeklinde düşüncesini dile getirmektedir. Son olarak MD 23, ebeveynlerinden birini kaybetmiş ya da anne babası boşanmış olan öğrencilerle özel ilgilendiğini, onlara destek olmaya çalıştığını anlatmaktadır.

MD 6, 8, 9, 10, 16, 20, 21, anlamlı deneyim olarak mezuniyet sonrasında devam eden görüşme ve iletişimi örnek vermektedirler. MD 20: “Mezun olalı 4-5 sene olan bir öğrencim hala irtibattayız. Dün aradı İstanbul’da güvendiğin bir kuruluş var mı” diye anlatmaktadır. MD 8 “Hatta bazıları eşleri ile sorun yaşasa beni arayıp danışır” derken MD 10 “Öğrencilerimin bazılarının düğünlerine gittim. İşe başlarken arayanlar var. Şu anda bazı gruplarla teams üzerinden görüşüyoruz” diye aktarmaktadır. MD 21 “Mezun olan bir öğrencim aradı nişanlımla bir görüşür müsünüz, değerlendirme yapar mısınız” dediğini örnek vermektedir.

Danışmanların mesleki doyum düzeylerinin yüksek olması ve görevlerini severek yerine getirmeleri, anlamlı deneyimlerin oluşmasına önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır. Rol dönüşümü ile birlikte samimi diyaloglar ve güvenli bağ kurulmaktadır. Manevi danışmanlar, bilgi aktaran, öğüt veren rolünden uzaklaşarak karşısındakinin psiko sosyal, duygusal, manevi

ihtiyaçlarını dikkate alan aktif dinleme, empati ile yaklaşmayı tercih etmektedirler. Bunun sonucunda öğrenciler, akıllarına takılan her konuyu rahatlıkla danışmanlarıyla konuşabilmektedir. Ama bazı öğrenciler, hiçbir şekilde manevi danışmanla iletişim kurmamakta ve bir din görevlisi ile görüşmemektedir. Böyle durumlarda manevi danışmanların, hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin bu şekilde düşünen öğrencilerle iletişim kurmakta zorlandıkları görülmektedir.

Araştırma bulguları, manevi danışmanların öğrencilerle iletişim sürecinde çeşitli güçlüklerle karşılaştıklarını ve bu güçlükleri aşmak amacıyla farklı strateji ve yöntemler geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Bu sonuç, Bakırlı³² ve Ekici³³'nin çalışmalarında elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir.

Araştırma bulguları, öğrencilerin toplumsal, sosyal ve dinî konularda çok farklı sorularla manevi danışmanlara başvurduklarını göstermektedir. Kız öğrenciler daha çok İslam'da kadın hakları, çok eşlilik gibi konuları gündeme getirirken erkek öğrenciler inanç ile ilgili soruları gündeme getirmektedir. Sevinç'in araştırmasında kız öğrencilerle erkek öğrencilerin soru ve sorunlarının farklılaştığı, soruların gençlik sorunları ve gelecek kaygılarını kapsadığı; Aybey'in araştırmasında, dinî şüphe, inanç konularında gençlerin sorularının yoğunlaştığı belirtilmektedir.³⁴ Araştırmaya göre, kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin sorularının farklılaşması ve danışmanların sosyal ve dinî konularda çok çeşitli sorularla karşılaşması, Sevinç ve Aybey'in araştırma sonuçları ile uyushmaktadır.

Araştırmada diğer araştırmalardan farklı olarak üniversite öğrencilerinin, manevi danışmanla iletişimleri sayesinde ilk defa cuma namazına katılma, ilk iftar, ilk oruç gibi manevi deneyimler yaşadığı belirtilmektedir. Okul yıllarından sonra devam eden iletişim örnekleri, öğrencilerin zor zamanlarında verilen destek ve samimiyet yine araştırmada ifade edilmektedir. Araştırma bulgularına göre; manevi danışmanlık öğrencilerin dünyalarında olumlu karşılık bulmakta, sorunlarının çözümünde destek olmaktadır. Bununla birlikte gençlerle etkileşimde zorlandıkları ve iletişim kuramadıkları gençlerin var olduğu ortaya konmaktadır. Manevi danışmanların gençlerle daha etkili iletişim için özel bir dil ve dinî anlatım tarzı geliştirmeleri gereği Ögcem'in araştırmasında belirtilmektedir.³⁵ İbadet içeren dindarlığın, gençlerin kişisel ve sosyal uyumlarına destek olduğu yurt dışında yapılan araştırmalarda,³⁶ ibadet hayatlarındaki eksiklik ve bilgisizliğin

³² Emrah Bakırlı, *Manevi Danışmanların Gençlik ve Spor Bakanlığı Yurtlarında Yürüttükleri Din-Ahlak-Değer Eğitimi Uygulamalarına Bakış: Balıkesir Örneği* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 77.

³³ Kübra Kamer Ekici, "Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 17/2, (Haziran, 2022), 38-60.

³⁴ Salih Aybey, "Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, 60/1 (Mart 2024), 372.

³⁵ Aysun Ögcem, *Diyanet Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 127.

³⁶ Md. Nur Saper vd., "Kesahan Dan Kebolehpercayaan Modul I-Sc (Islamic Spiritual Counseling) Ke Atas Pelajar Bermasalah Tingkah Laku/Validity and Reliability of Islamic Spiritual Counselling Module on Troublesome Students". *International Journal of Islamic Thought*, 9/32, (Mayıs, 2017), 40; Ann M. Callahan – Kalea Benner, "Building spiritual sensitivity through an online spirituality course." *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37/2, (Eylül, 2018), 182-201; Yusni M. Yusop vd., "Spiritual Elements in Counseling Process: Counselors' Perspective". *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 12/3, (Mayıs, 2023), 5.

gençleri manevi açıdan rahatsız ettiği Yılmaz'ın³⁷ araştırmasında tespit edilmektedir.

2.3. Etkili manevi danışmanlık yaklaşımı

Katılımcılara daha etkili bir manevi danışmanlık hakkında düşünceleri sorulmuştur. Görüşmelerden elde edilen verilerin analizi sonucunda “İdeal manevi danışman özellikleri” ve “Beklentiler” olmak üzere iki başlık elde edilmiştir.

Öncelikle “ideal manevi danışman özellikleri” hakkında MD 1, 6, 13, 16, 17, 22, 25 kişisel özelliklerinin önemli olduğunu söylemektedirler. Kişisel özellik olarak MD 1 “*fedakâr, mesai mefhumu ve asosyal olmayan, gençlerle iletişimi seven*”, MD 6, “*gönül dilini kullanan, yumuşak huylu, nezaketli*”, MD 13, “*sabırlı, güler yüzlü*”, MD 16 ise “*her koşulda sevgi ile yaklaşan*” danışman profiline değinmektedir. MD 17, “*vakurlu, hilm sahibi, öğrenciye kucak açan karakter*” derken MD 22, “*Gece 02.00’da ya da 03.00’da telefon geliyor. Bizi hastaneye götürür müsünüz, başımızda bekler misiniz?*” gibi fedakârlık isteyen bir görev olduğunu söylemektedir. Son olarak MD 25, teknolojiden iyi anlayan, öğrencilerle vakit geçirmekten keyif alan bir danışman olmalı diye bahsetmektedir

Katılımcılar, etkili danışmanlık için danışmanın dış görünüşün sade, özenli, tesettür sınırları içinde ancak gençlerde ön yargı oluşturmeyen şekilde olmasında hemfikirdirler. MD 4’e göre: “*Herkese ulaşabilme adına kadın manevi danışmanların kıyafetleri normal, ortalarda bir tesettür olmalı*”. MD 20, DİB’i temsil eden saygın bir kıyafete sahip olmanın gereğinden bahsetmektedir. MD 12, 24, yeri geldiğinde manevi danışmanın spor, rahat kıyafetleri tercih etmekle birlikte temiz, sade ve ciddi giyinmesinin uygun olacağını belirtmektedirler. Son olarak MD 26, şu hususu vurgulamaktadır: “*Bakıldığında bu zaten hocadır, ya da şu grubu temsil ediyordur düşüncesini vermemeli*”.

Etkili danışmanlık için yaş-tecrübe dengesinde; MD 1, 2, 15, 20, 24, 25 genç manevi danışmanların öğrencilerle daha iyi iletişim kurabileceğini düşünürken, MD 3, 4, 14, 19, 22 yaşın getirdiği tecrübenin önemini vurgulamaktadır. MD 1, “*biraz genç olmalı*”, MD 2 “*Genç hocalarımızdan olursa gençler daha bağlanır. 19-20 yaşındaki gencin 30 yaşındaki görevliyle kurduğu iletişim 40 yaşındakiyle kurduğu iletişimle aynı değil*” şeklinde düşünmektedir. MD 3 “*Manevi danışman sadece eğitim almakla olmaz. Hocanın birikimi, tecrübesi olması lazım*” şeklinde görüşünü açıklarken MD 6, 40 yaş altı manevi danışmanın ilave eğitimler özellikle formasyon sahibi olması gerektiğini 40 yaş üstünün tecrübenin, olgunluğunun yeterli olduğunu söylemektedir. MD 7, 10, 17, 23 yaştan ziyade bakış açısının, kendini güncellemenin, şahsiyetin önemli olduğunu belirtmektedirler. MD 22 genç manevi danışman hakkında öğrencinin: “*Benim geçtiğim yollardan geçmemiş bana ne verebilir, ne kadar tecrübesi var?*” diye yaklaştığını MD 24 ise “*Genç babası yaşındakine nasıl yaklaşılsın. 32-33 yaş geçmemeli*” şeklinde düşünmektedir. Kadın danışmanlar tecrübeli manevi danışmanların gençlere anne şefkatiyle yaklaşacağını, faydalı olacağını düşünmektedirler. Erkek danışmanlar, yakın kuşaktan olursa kolay bağ kurulacağını, gencin sosyal medyasını, gündemini takip edeceğini, sportif faaliyetleri beraber gerçekleştirebileceklerini anlatmaktadırlar.

Manevi danışmanlıkta danışmanlık yapan kişinin kişisel özellikleri danışma sürecinin etkisini, derinliğini belirlemektedir. İçten, samimi, empati yeteneğine sahip bir manevi danışman, danışanın güvenini kazanmakta, hayatının anlamını bulmasında yardımcı olmaktadır. Dış görünüm konusunda her hangi bir grubu çağrıştıracak kıyafetten uzak, sade ve resmi bir kıyafet

³⁷ Yılmaz, *Kredi ve Yurtlar kurumunda manevi danışmanlık*, 337.

tercih edilmesi önemlidir. Tecrübeli manevi danışman, gencin karşılaştığı karmaşık problemlere bütüncül, derinlikli bakabilir, başka deneyimlerinden hareketle örnekleri zenginleştirebilir. Ancak gençlerin dünyasını, ilgisini anlamakta zorlanması ve gencin kendisine mesafeli duruş sergilemesi muhtemeldir. Genç manevi danışman, olgunluğa, kemâle erişmediğinden sağlam bir iç dengeye sahip olamayabilir. Zorlu problemleri olan öğrencileri gereği gibi yönlendirmekte sıkıntı yaşayabilir. Ama gençlerin ilgi alanlarını, dünyasını iyi tanıyabilir. Bu sebeple her iki durum kendi içerisinde bazı fırsatları barındırmaktadır.

Katılımcılar, etkili, sürdürülebilir manevi danışmanlık için kurumsal desteği vurgulamaktadırlar. MD 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, kurumsal destek sayesinde koordineli, sistemli çalışma ortamı sağladıklarını söylemektedirler. MD 1, 2, 5, 8, 13, 16, 26, iki kurumdan destek göremediklerini bu sebeple motivasyonlarının azaldığını anlatmaktadırlar. MD 4, “Kurumumdan moral desteği alıyorum”, MD 7, “Müftülükten de görev yaptığım kurumdan da destek aldım kurumsal destek güç sağlıyor” şeklinde anlatırken. MD 16 “Kurumsal destek olsa memnun olurum” şeklinde MD 15 “Esnaflardan destek alıyorum. Aile mesleği zaten bizde” diye aktarmaktadır. MD 22 farklı bir boyutla “Kurumsal anlamda düzene oturmamız görevlendirmeyle çalıştığımız için belirsizlikler, zorluklar yaşıyorum” diye anlatmaktadır. MD 25 “Görevlendirmelerle yürütüldüğünden, bu sene ben varım seneye kim var? Bu, zayıf yönümüz oluyor” şeklinde değerlendirmektedir. MD 15, “Öğrencilere manevi danışmanlık verirken bazen manevi danışmanlığa ihtiyacımız oluyor” diye bahsetmektedir. MD 22, kurumundan yeteri kadar destek alamadığını, görevinin ne olduğu, hangi kuruma (DİB ve Gençlik Spor Bakanlığı) ne kadar sorumlu olduğunu bilmediğini “İki kurum arasında sıkışmışlık, arada kalmak” şeklinde anlatmaktadır. MD 20 müftülüklerin manevi danışmanlık görevini kabullenmesinin zaman aldığına, bazı iletişim sorunları yaşadığına “Müftülük gençlerle faaliyet fotoğrafları istiyor. Gençler fotoğraf çekmek istemiyor” gibi örnek vermektedir. Son olarak MD 24, her iki kurumla iletişiminin iyi durumda olmasına rağmen faaliyetlerin maddi boyutunda zorluk çektiğini bu uygulamaya özel bir bütçe ayrılmadığı sürece bu durumun düzelemeyeceğini ifade etmektedir.

MD 14, 15, 20 mesleki gelişimlerinin desteklenmesi, uygulama alanında yeni yeterliliklerin kazanılması için süpervizör uygulamasının faydalı olacağını ifade etmektedirler. MD 14 “Sahadaki yaşananların anlatıldığı eğitim başarılı oluyor” derken MD 20, bu uygulamanın mesleki açıdan tükenmişlik yaşanmayı önleyeceğini, zor vakalarda destek sağlayacağını söylemektedir. MD 1, 6, manevi danışmanlığın akşam saatlerinde olması nedeniyle kadın danışmanların aile hayatlarında zorluk oluşturduğunu anlatmaktadırlar. MD 1 şu çözümü sunmaktadır: “Her yurttaki iki danışman olsa bir hafta biri gündüz diğeri akşam, öbür hafta tam tersi olarak dönüşümlü çalışabilirler, öğrenciler sürekli birilerini bulurlar yanlarında. Manevi danışmanın aile hayatı aksamaz”. MD 5, 6, manevi danışmanlıkta bireyin ruhsal gelişimini desteklemek, yaşamına derinlik kazandırmak için tasavvufi ilkelerden, kadim kültürümüzden istifade edilmesini önermektedirler. MD 5, “Gençler, tasavvuftaki sevgi ilkesini, Hz. Mevlana’yı Yunus Emre’yi seviyor, ilgi gösteriyor” diyerek bu yaklaşım sayesinde gençlerdeki içsel çatışmaların yerine huzur, anlam dünyasında netlik kazanacağını söylemektedir. MD 1 uzmanlaşmaya dikkat çekerek “Gençlik manevi danışmanı gibi profesyonelleşmeye gidilmeli” önerisini sunmaktadır.

Araştırmaya göre; manevi danışmanlıkta kişisel özellikler önemlidir ve danışmanlık sürecini etkilemektedir. Sevinç'in³⁸ araştırması, araştırmamıza paralel olarak öğrencilerin manevi danışmanlarına güven duyduklarını ve danışmanların kişilik özelliklerinin bunda önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Araştırmaya göre; manevi danışmanın giyim kuşamının saygınlık uyandıracak, aşırılıklardan uzak olması ifade edilmektedir. Gümüş'ün araştırmasında manevi danışmanın insani ilişkilerdeki tavrı, diyalog yöntemleri gibi özelliklere ilaveten giyim kuşamının etkili olduğu belirtilmektedir.³⁹ Araştırmaya göre; manevi danışmanlar öğrenciler için bir rol model olmaktadır. Su⁴⁰ araştırmasında danışmanların öğrenciler üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Su⁴¹ manevi danışmanların bu konuda yeterliliklerinin geliştirilmesi gerektiğini, Göküş-Yılmaz⁴² empati ilkeleri çerçevesinde hareket etme, danışmanlarına sevgiyle yaklaşma becerilerinin iyileştirilmesini dile getirmektedir. Araştırmaya göre ise danışmanların hoşgörü sahibi ve kuşatıcı olması, ısrarla vurgulanmaktadır.

Bakırlı ve Forma, iki kurumun (DİB ve GSB) beklentilerini karşılama, kurumsal maddi desteği bulamama, görevlendirme ile çalışma nedeniyle görev tanımındaki belirsizlikler yaşandığını söylemektedir. Araştırmada; DİB'de manevi danışmanlık için özel bir kadronun olmaması, danışmanlığın görevlendirme ile yerine getirilmesi, kurumsal ve maddi zorlukların yaşanması ifade edilmektedir. Araştırma sonuçları, Bakırlı ve Forma'nın araştırma sonuçlarıyla uyum göstermektedir.

Araştırmaya göre; hizmet içi eğitimde daha gelişmiş eğitim modüllerine ihtiyaç, ortaya çıkmaktadır. Yıldırım⁴³ benzer şekilde araştırmasında hizmet içi eğitim ihtiyacını tespit etmiştir. Görev öncesi ve görev süresince bilgilendirme seminerlerinin yararlı olacağı Bakırlı ve Sevinç'in araştırmasında da ortaya konmuştur.⁴⁴ Bu araştırmada önceki çalışmalardan farklı olarak manevi danışmanların yaş ve tecrübe dengesinin danışmanlık sürecinde önemli bir unsur olduğu ve kurumsal destek sağlanmadığı takdirde etkili bir danışmanlık hizmeti yürütülemeyeceği vurgulanmaktadır. Ayrıca katılımcılar tarafından, süpervizör uygulamasının hayata geçirilmesi, kadın manevi danışmanlar için dönüşümlü bir modelin geliştirilmesi, tasavvufi ilkelerden yararlanılması ve gençlik manevi danışmanlığı gibi uzmanlaşmaya gidilmesi önerilmektedir.

³⁸ Sevinç, "KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri", 650.

³⁹ Arife Gümüş, *Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları*, (İstanbul: İlke Yayınları, 2014), 74; İlhan Topuz, "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2, (Eylül 2015), 152.

⁴⁰ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 221; Mehmet Su, "Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Manevi Danışmanlar Perspektifinden Nitel Bir Araştırma", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 10/1, (Mayıs, 2024), 131-154.

⁴¹ Su, "Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık", 148.

⁴² Şeref Göküş-Zahide Yılmaz, "Huzurevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Verecek Bir Personelde Bulunması Gereken Vasıflar", *Bilimname*, 48/1, (Nisan, 2022), 567-600.

⁴³ Suzan Yıldırım, "6 Şubat Depremi Sonrasında Manevi Danışmanlık Hizmetleri: Kırşehir Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık, 2024), 547-560.

⁴⁴ Bakırlı, *Manevi Danışmanların Gençlik ve Spor Bakanlığı Yurtlarında Yürüttükleri Din-Ahlak-Değer Eğitimi Uygulamalarına Bakış: Balıkesir Örneği*, 77; Sevinç, "KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri", 652.

Sonuç ve Öneriler

Manevi danışmanların, danışmanlık kavramına ve uygulama süreçlerine yükledikleri anlamları incelemeyi amaç edinen bu araştırmada danışmanların perspektifiyle manevi danışmanlığın anlamı, din görevlilerinin öğrencilerle etkileşim durumu ve daha etkili bir danışmanlık için teklif ve önerileri ile ilgili sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Araştırmada ilk olarak danışmanların manevi danışmanlığı nasıl anlamlandırdığı ele alınmıştır. Katılımcıların manevi danışmanlığa pozitif bir anlam yükledikleri, toplumsal ve dinî bir sorumluluk olarak algıladıkları görülmüştür. Gönüllere dokunarak, insani yaklaşım çerçevesinde öğrencilere danışmanlık hizmeti vermeye çalıştıkları, aralarındaki bu sıcak diyalog vesilesiyle öğrencilerle bir nevi yol arkadaşlığı gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Rol model olduklarının bilinciyle, manevi değerleri yaşayarak örnek olmaya ve söylediklerini kendi yaşamlarında uygulamaya özen gösterdikleri ortaya konmuştur. Manevi danışmanlığın gelecek kaygıları yaşayan, anlam kaybına uğrayan gençlere anlam, moral kaynağı, içinde yaşanılan topluma da vefa borcu olarak kabul edildiği görülmüştür. Manevi danışmanlığın mesleki doyumlarını artırdığı, motivasyonlarının yüksek olduğu ve gerçekleştirdikleri danışmanlıktan mutlu oldukları anlaşılmıştır.

Araştırmada ikinci olarak danışmanların öğrencilerle iletişim kurma imkânı ele alınmıştır. Manevi danışmanların öğrenci yurtlarında sıcak ev ortamı oluşturarak, espirili bir iletişim ile manevi danışmanlığı gerçekleştirdikleri görülmüştür. Öğrencilerle daha iyi iletişim kurabilmek adına sosyal medya ile ilgilendikleri, bu alanda araştırmalar gerçekleştirdikleri ortaya çıkarılmıştır. Danışmanların doğal, açık bir iletişimle üniversite öğrencilerine manevi danışmanlık yapmaya çabaladıkları; onlarla sohbet-vaaz formatından ziyade anlama üzerine yargılamadan etkin dinlemeyi seçtikleri tespit edilmiştir. Manevi danışmanların öğrenci yurtlarında öğrencilerin tamamına ulaşamadığı, bazı öğrencilerin din görevlisi ile iletişim kurmadığı anlaşılmıştır. Öğrencilerin bir kısmında dine ve DİB'e karşı ön yargının olduğu bu sebeple danışmanların iletişimde zorlandığı belirlenmiştir.

Manevi danışmanların, öğrencilerle etkili iletişim kurmada zorluk yaşamalarının bir diğer nedeninin, kurumsal yapıdan kaynaklanan faktörler ve danışmanların bazı gerekli donanımlara sahip olmamaları ile ilgili olduğu ifade edilmektedir. Hizmet içi eğitimlerle desteklenmeye ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir. Kurumsal ve bürokratik açıdan bazı zorluklar yaşamalarına rağmen mesleki doyumlarının yüksek olduğu görevlerini fedakârlık, gönüllülük üzere yürütmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Yaşanan bu zorluklarla baş edebilme adına bazı stratejiler geliştirdikleri ifade edilmektedir. Öğrencilerin her konuda sorularını manevi danışmanlarına yönelttikleri; kız ve erkek öğrencilerin sorularının farklılaştığı belirlenmiştir. Danışmanlara dinî inanç konusundaki şüpheler nedeniyle başvuran öğrencilerin genelde soru ve sorgulamalarının cevaplandırıldığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerle aralarında anlamlı deneyimlerin yaşandığı, manevi danışmanlara öğrencilerin zor zamanlarında başvurduğu, manevi destek aldığı görülmüştür. Aralarında oluşan yakın bağ sebebiyle mezuniyet sonrasında da görüşmelerin devam ettiği tespit edilmiştir.

Araştırmada son olarak etkili bir manevi danışmanlık için ideal manevi danışmanların özellikleri ve danışmanlığa özel önerileri ele alınmıştır. Manevi danışmanlıkta danışmanın kişilik özelliklerinin süreci doğrudan etkilediği, danışmanlık ilke ve teknikleri kadar empati yeteneği olan,

fedakâr, sabırlı, hoşgörölü bir danışmanın önemi vurgulanmaktadır. Manevi danışmanlıkta yaş ve tecrübe dengesinin danışmanlık sürecine etkisi tespit edilmiştir. Sistemli, sınırları belli kurumsal desteğin, manevi danışmanlıkta önemli bir lokomotif olacağından bahsedilmektedir. Süpervizörlük, kadın manevi danışmanlar için dönüşümlü danışmanlık, tasavvufi ilkelerin ışığında manevi danışmanlık önerilmektedir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar, manevi danışmanlıkla ilgili olarak gerçekleştirilen bazı araştırmalarla (Aybey, 2024; Bakırlı, 2024; Sevinç, 2024, Ögcem, 2025, Su, 2024; Yılmaz, 2023) benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte manevi danışmanlığın danışmanlara göre dinî ve toplumsal bir sorumluluk olması, aynı zamanda manevi danışmanların mesleki doyumunu artırması ile mevcut literatüre yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Ayrıca manevi danışmanlık sayesinde öğrencilerin bir kısmının bazı manevi tecrübeleri ilk defa yaşadıklarının tespiti ve danışmanlarla öğrenciler arasında kurulan sıcak ve yakın ilişki sayesinde yaşanan anlamlı deneyimlerinin varlığı, danışmanların yaşadıkları rol dönüşümü, manevi danışmanlık sürecinin etkinliğine farklı bir katkı sunmaktadır. Daha etkili bir manevi danışmanlık için yaş-tecrübe dengesinin gözetilmesinin önemine değinilmesi ve danışmanlık için getirilen teklifler, alternatif bir yaklaşım olmaktadır.

Bu bağlamda DİB manevi danışmanlık hizmetlerinin niteliğinin artırılması amacıyla;

1. Sürdürülebilir bir manevi danışmanlık için manevi danışmanlık kadrosunun ihdas edilmesi,
2. Manevi danışmanlara toplumsal ve dinî konulara ilaveten aile çatışmaları, bağımlılık, yalnızlık, özgüven eksikliği, sınav kaygısı ile baş etme gibi yaşamsal konularla ilgili eğitimler içeren geniş kapsamlı hizmet içi eğitimlerin planlanması,

3. DİB gençlik, aile, hastane, cezaevi gibi manevi danışmanlık alanlarında uzmanlaşmanın gerçekleştirilmesi,

4. DİB'in gençlere manevi danışmanlık alanında özellikle ihtiyaç duydukları konularla ilgili dijital içerikler hazırlaması,

önerilmektedir. Ayrıca, ilerleyen çalışmalarda farklı yaş grupları, kurumlar veya bölgeler üzerinde benzer araştırmalar yürütülmesi yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Aybey, Salih. “Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)”. *Diyanet İlmî Dergi*, 60/1, (Mayıs, 2024), 345-376. <https://doi.org/10.61304/did.1265114>
- Aydın, Yusuf - Üzüm, Yakup. “Okul Psikolojik Danışmanlarının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Yönelik Görüşleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 12/3, (2023), 2009-2029. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1190913>
- Bahçekapılı, Mehmet. “Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22, (2011), 7-42.
- Bakırlı, Emrah. *Manevi Danışmanların Gençlik ve Spor Bakanlığı Yurtlarında Yürüttükleri Din-Ahlak-Değer Eğitimi Uygulamalarına Bakışı: Balıkesir Örneği*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bonelli, Raphael vd. “Religious and Spiritual Factors in Depression: Review and Integration of the Research”. *Depression Research and Treatment*, 2012/1, (Mayıs, 2012), 1-8. <https://doi.org/10.1155/2012/962860>
- Bulut, Aytekin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Callahan, Ann M.- Benner, Kalea. “Building Spiritual Sensitivity Through an Online Spirituality Course”. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37/2, (Eylül, 2018), 182-201. <https://doi.org/10.1080/15426432.2018.1445574>
- Christensen Larry, B. vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, çev. Ahmet Aypay, Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Çanakçı, Ahmet Ali. “Gençlerle İletişimde ve Din Anlatımında Din Dili”. *Hazreti Peygamber (s.a.v.) ve Gençlik Sorunları*. ed. Mehmet Bayyığıt. 273-297. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2017*. Ankara: DİB Yayınları <https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Raporlar/2017%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Stratejisi*, Ankara: DİB Yayınları. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Icon/SagSlider/Din%20Hizmetleri%20Stratejisi.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din Hizmetleri Raporu-2012*, Ankara: DİB Yayınları. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2012%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din Hizmetleri Raporu-2016*, Ankara: DİB Yayınları. <https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Raporlar/2016%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Gençlik Yönergesi-2018*. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/Diyanet%20C4%B0C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1C4%9FC4%B1%20Gen%C3%A7lik%20C3%87al%C4%B1C5%9Fmalar%C4%B1%20Y%C3%B6nergesi.pdf>
- Doğan, Ahmet. *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=vVNzTGHHhjH-u3WMToxQ-rHzgav8R2XXU86nDHhdyCWfHCumXAU1GfJdf9uux16H>

- Dost, Meliha Tuzgöl. “Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22/22, (Mayıs, 2007), 132-143.
- Ekici, Kübra Kamer. “Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 17/1, (Mayıs, 2022), 38-60.
- Esendir, Nihal İşbilen – Hasan Kaplan. “Sağlık Çalışanlarının Maneviyat Ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 73/1, (Nisan 2018), 317-332.
- Forma, Cennet. *Manevi Danışmanların Sahada Yaşadıkları Sıkıntılar*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Tezsiz yüksek lisans projesi, 2024.
- Glesne, Corrine. *Becoming Qualitative Researchers, the 5th Edition*. New York: Pearson, 1. Baskı, 2015.
- Göküş, Şeref- Yılmaz, Zahide. “Huzurevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Verecek Bir Personelde Bulunması Gereken Vasıflar”, *Bilimname*, 48/1, (Mayıs, 2022), 567-600. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1118798>
- Gümüş, Arife. *Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları*. İstanbul: İlke Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Baskı, 2006.
- Kalkavan, Fatma Nur. Yüksek Öğrenim Kredi ve Yurtlar Kurumu’nda Görev Yapan Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Din ve Değerler Eğitimi Faaliyetlerine Dair Bir İnceleme: İstanbul İli Örneği. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=fn44IbWuSbKnRJ1dAuUsQg&no=Ahd9VLi-cQsI5NJoyIFhmg>
- Karagül, Arslan. “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi ‘Hollanda örneği’”. *Dinî Araştırmalar*, 15/40, (Mayıs, 2012), 3.
- Koç, Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 3/1, (Haziran, 2012), 135-201.
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis an Introduction to its Methodology*. New York: Sage Publications, 1. Baskı, 2004.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Baskı, 2023.
- Maçın, Hasan vd. “Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 7/2, (Mayıs, 2019), 38-54.
- Merriam, Sharan B. *A Guide to Qualitative Research Design and Implementation*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.
- Merriam, Sharan B. “Araştırmının Desenlenmesi ve Örneklem Seçimi”, çev. Selahattin Turan-Derya Yılmaz, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Ed. Sharan B. Merriam. 201-206. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.
- Miles Matthew B –A. Huberman, Michell. *Qualitative Data Analysis*, çev. Sadegül Akbaba Altun-Ali Ersoy. Ankara: PegemA Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.
- Miller, Lisa - Kelley, Brien L. “Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığı ve Psikopatoloji ile ilişkisi” çev. Özlem Güler Aydın. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. RF Paloutzian-L. Crystal Park. İstanbul: Phoneix Yayınları, 1. Baskı, 2013.

- Ögçem, Aysun. Diyanet Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Patton, Michael Quinn. “Nitel Çalışma Tasarımı”, çev. ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir, Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 1. Baskı, 2014.
- Saper, Md. Nur vd. “Kesahan Dan Kebolehpercayaan Modul I-Sc (Islamic Spiritual Counseling) Ke Atas Pelajar Bermasalah Tingkah Laku/Validity and Reliability of Islamic Spiritual Counselling Module on Troublesome Students”. *International Journal of Islamic Thought*, 9/1, 2017, 4.
- Sevinç, İrfan. “KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10/2, (Eylül, 2024), 625-656. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.10>
- Seyyar, Ali. Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım. Ankara: Şefkatli Eller Yayınevi, 1. Baskı, 2007.
- Smith-Augustine, “School Counselors' Comfort and Competence with Spirituality Issues”. *Counseling and Values*, 55/2, (Eylül, 2011), 149-156. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2011.tb00028.x>
- Soykök, Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkânlar, Riskler, Zorluklar”. *Peygamberimiz (s.a.v.) ve Gençlik*. Ankara: DİB yayınları, 2019.
- Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye’de Dinî Danışma ve Rehberlik-Alanları, İmkânları ve Yöntemleri-(Diyanet İşleri Başkanlığı örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstreams/a3e3896b-bc36-4f93-b613-19ce12401577/download>
- Sözgün, Zelal. “Dinî Danışma ve Rehberliğin Hayatımızdaki Yeri ve Önemi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3/1, (Mayıs, 2007), 207-220.
- Su, Mehmet. “Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Manevi Danışmanlar Perspektifinden Nitel Bir Araştırma”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 1/10, (Mayıs, 2024), 131-154. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1489429>
- Topuz, İlhan. “Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (Mayıs, 2015), 27-56.
- Turan, İbrahim. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1, (Mayıs, 2013), 47-73.
- UMSDT, Ulusal Standartlarına Dair Tebliğ (Kanun No. 30929). *Resmi Gazete* 2019/18 (25 Ekim 2019). Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191025M1-2.htm>
- Wachholtz, Amy – Rogoff, MaiLan. “The Relationship Between Spirituality and Burnout Among Medical Students”. *Journal of contemporary medical education*, 1/2, 2013, 83. <https://doi.org/10.5455/jcme.20130104060612>
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psiko Sosyal Uyum ve Din*. Adana: Karahan Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, (Haziran 2009), 1-37.

- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Baskı, 2011.
- Yıldız-Alkan, Ayten. *KYK yurtlarında manevi danışmanlık ve rehberlik: Öğrenci görüşlerine yönelik bir inceleme*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Yılmaz, Şükriye. “Kredi ve Yurtlar Kurumunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bilecik Örneği)”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/28, (Mayıs, 2023), 320-338. <https://doi.org/10.52096/usbd.7.28.22>
- Young, Scott vd., “Spirituality and Counselor Competence: A National Survey of American Counseling Association Members”. *Journal of Counseling & Development*, 85/1, (Mayıs, 2007), 47–52. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2007.tb00443.x>
- Yusop, Yusni M. vd., “Spiritual Elements in Counseling Process: Counselors' Perspective”. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 12/3, (Ekim, 2023), 4. <http://dx.doi.org/10.6007/IJARPED/v12-i3/19329>

Ek 1: Çalışma Grubu

Kod Adı	Cinsiyeti	Unvanı	Görev Yaptığı Şehir	Eğitim Durumu	Yaşı
MD1	Kadın	Kur'an kurs öğreticisi (KKÖ)	Tekirdağ	İlahiyat Fakültesi (İF)	54
MD2	Erkek	İmam hatip	Edirne	İF	28
MD3	Kadın	KKÖ	Edirne	İF	45
MD4	Kadın	KKÖ	Edirne	İF	45
MD5	Kadın	Din hizmetleri uzmanı	Yalova	Yüksek lisans	48
MD6	Kadın	Vaiz	Balıkesir	İF	48
MD7	Erkek	İmam hatip	Yalova	Yüksek lisans	53
MD8	Kadın	KKÖ	Bursa	İlahiyat ön lisans	38
MD9	Erkek	İmam hatip	Tekirdağ	Yüksek lisans	41
MD10	Erkek	İmam hatip	Bursa	Yüksek lisans	51
MD11	Erkek	İmam hatip	Balıkesir	İlahiyat ön lisans	43
MD12	Erkek	Din hizmetleri uzmanı	Edirne	İF	39
MD13	Kadın	KKÖ	Kocaeli	Yüksek lisans	40
MD14	Kadın	KKÖ	Kocaeli	İF	42
MD15	Kadın	KKÖ	Kocaeli	İlahiyat ön lisans	35
MD16	Erkek	İmam hatip	Kocaeli	İlahiyat ön lisans	49
MD17	Erkek	Din hizmetleri uzmanı	Kocaeli	İF	33
MD18	Erkek	İmam hatip	Tekirdağ	İF	42
MD19	Kadın	KKÖ	Tekirdağ	İF	50
MD20	Kadın	KKÖ	Balıkesir	Yüksek lisans	36
MD21	Kadın	KKÖ	Yalova	İF	50
MD22	Kadın	KKÖ	Bursa	İF	41
MD23	Erkek	İmam hatip	Yalova	İF	41
MD24	Erkek	Müezzin kayyım	Balıkesir	İlahiyat ön lisans	27
MD25	Erkek	Müezzin kayyım	Bursa	İF	37
MD26	Erkek	İmam hatip	Tekirdağ	İF	38



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Semantics in al-Ghazālī's Philosophy: An Analytical Approach

Luay Hatem Yaqoob^{1,a,*}

¹ Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Ankara/Türkiye

* Corresponding author

Research Article

History

Received: 18/07/2025

Accepted: 07/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Semantics is a fundamental intersection between language and philosophy, concerned with the processes of producing and perceiving meaning. It examines these processes through the concepts of the signifier and the signified. The science of semantics developed particularly through its interaction with philosophy, logic, and the religious sciences. Especially in the works of Abū Ḥamid al-Ghazālī (d. 511/1111), we see that semantics is not merely a linguistic field but also an important tool for understanding reason and the nature of existence. This study addresses the problem of semantics in the philosophy of al-Ghazālī. Meaning constitutes a theoretical foundation for understanding al-Ghazālī's epistemological and logical system of thought. The research aims to reveal his approach to meaning through rational textual analysis, a purposive-contextual framework, and linguistic logic. It examines the relationship between semantics and philosophy, as well as the importance al-Ghazālī assigns to the classification of signification (dalāla). The study is structured into three main sections. The first focuses on verbal and logical types of signification, particularly the relations of conformity (mutābaqa), inclusion (taḍammun), and necessary implication (iltizām), and how al-Ghazālī employs them in his theory of knowledge and in distinguishing between direct and indirect meaning. The second section analyzes interpretative signification, which extends beyond the explicit text and enables inference through reason or contextual cues. This includes required implication (iqtidā'), indication (ishāra), and conceptual signification (muwāfaqa and mukhālaḥa). Conceptual signification, in particular, emerges as a key tool in al-Ghazālī's derivation of rulings. The third section discusses al-Ghazālī's classifications of the relationship between words and meaning, exploring concepts such as synonymy, antonymy, homonymy, and tawātur, along with the boundaries between literal and metaphorical meanings. While al-Ghazālī does not entirely reject synonymy, he denies absolute semantic equivalence, carefully distinguishing between philosophical terms such as (māhiyya) essence and (wujūd) existence, (jawhar) substance and (ʿaraḍ) accident, and (ʿaql) mind and (nafs) soul. This distinction is critical in theological and logical debates to maintain coherence between context and meaning. Ultimately, the study demonstrates that al-Ghazālī presents a multilayered theory of signification that integrates language, philosophy, and purposive reasoning. For him, signification is not merely a direct correspondence between word and meaning but a comprehensive process in which reason, contextual cues, and linguistic structures interact to produce meaning. Thus, language is not just a medium of transmission but an epistemological tool that constructs and situates meaning.

Keywords: Islamic Philosophy, Arabic Language and Rhetoric, Ghazālī, Semantics, Philosophy of Language, Verbal Signification

Gazzâlî'nin Felsefesinde Semantik: Analitik Bir Yaklaşım

Süreç

Geliş: 18/07/2025

Kabul: 07/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Semantik, dil ile felsefe arasında temel bir kesişim noktası olup anlamın üretilmesi ve algılanması süreçleriyle ilgilenir. Bu süreçleri gösteren ve gösterilen kavramlar üzerinden inceler. Semantik bilimi, özellikle felsefe, mantık ve dini ilimlerle etkileşim içinde gelişmiştir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 511/1111) dâhil olmak üzere İslam düşünürlerinin eserleri, semantiğin yalnızca dilsel bir alan olmadığını, aynı zamanda akıl ve varlık anlayışını kavramada önemli bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışma, Gazzâlî'nin düşüncesinde semantik meselesini ele almaktadır. Anlam, Gazzâlî'nin epistemolojik ve mantıkî düşünce sistemini kavramada kuramsal bir zemin teşkil etmektedir. Araştırma, metinlerin tahlili, makasid merkezli bağlam ve dilsel mantık çerçevesinde Gazzâlî'nin anlamla kurduğu ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, anlam bilimi ile felsefe arasındaki ilişki ve Gazzâlî'nin delâlet tasnifine verdiği önem ele alınmaktadır. Araştırma üç ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm, lafzî ve mantıkî delâlet türlerine odaklanmaktadır. Bu çerçevede, mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri ele alınmaktadır. Gazzâlî'nin bu delâletleri, epistemolojik tahayyülünden hareketle idrak nazariyesini temellendirmede, lafzın sınırlarını tayin etmede ve doğrudan-anlam ile dolaylı-anlam arasındaki ayrımı belirlemede nasıl kullandığı bu bölümde açığa çıkmaktadır. İkinci bölüm, yoruma dayalı delâletlerin çözümlemesine ayrılmaktadır. Bu delâletler, söylenenden öteye geçerek anlamın akıl veya bağlam yoluyla istinbat edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu kapsamda; iktiza delâleti, işaret delâleti, makul gayr-ı mantuk anlam ve kavram delâletinin (muvafakat ve muhalefet) çeşitli türleri incelenmektedir. Özellikle kavram delâleti, Gazzâlî'nin hüküm istinbatında başvurduğu temel araçlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Üçüncü bölüm ise lafızların anlamla kurduğu ilişki bağlamında Gazzâlî'nin yaptığı sınıflamaları konu edinmektedir. Bu bağlamda, eş anlamlılık, zıtlık, müştereklik, tevâtü' gibi kavramlar açıklanmakta; hakikat ile mecaz arasındaki sınırlar tahlil edilmektedir. Gazzâlî, eş anlamlılığı bütünüyle reddetmemekle birlikte mutlak anlam eşitliğini kabul etmemektedir. Bununla birlikte mahiyet ve vücut, cevher ve araz, akıl ve nefis gibi felsefî terimler arasındaki farkları büyük bir hassasiyetle ayırt etmektedir. Bu ayırım, kelâmî ve mantıkî tartışmalarda bağlama ve anlam örüntüsüne riayet edilmesi açısından son derece elzemdir. Sonuç itibarıyla bu çalışma, Gazzâlî'nin dil, felsefe ve makasid merkezli düşünceyi mezceden çok katmanlı bir delâlet nazariyesi ortaya koyduğunu göstermektedir. Ona göre delâlet, sadece lafzın anlamla birebir örtüşmesi değil; aklın, karinelerin ve bağlamın birlikte işlediği bütüncül bir anlam üretme sürecidir. Dil, bu yaklaşıma göre sadece bir nakil aracı değil, aynı zamanda anlamı inşa eden ve onu konumlandıran epistemolojik bir araçtır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Arap Dili ve Belagati, Gazzâlî, Semantik, Dil Felsefesi, Lafız Delâleti.

علم الدلالة في فلسفة الغزالي: مقارنة تحليلية

ملخص

يمثل علم الدلالة نقطة التقاء جوهرية بين اللغة والفلسفة، إذ يعنى بآليات إنتاج المعنى وتلقيه من خلال مفهومي الدال والمدلول. وقد تطوّر هذا العلم في تداخله مع الحقول المعرفية المختلفة، ولا سيما الفلسفة والمنطق والعلوم الدينية. وتُظهر أعمال المفكرين الإسلاميين، ومن بينهم الغزالي (ت: ٥١١هـ/١١١١م)، أن الدلالة لم تُعالج بوصفها مسألة لغوية فحسب، بل كانت أداة لفهم بنية العقل ومفاهيم الوجود. وقد تناول هذا البحث علم الدلالة في فكر أبي حامد الغزالي، بوصفه أساساً نظرياً لفهم رؤيته المعرفية والمنطقية. ويسعى إلى إبراز كيفية معالجة الغزالي للدلالة من خلال التحليل العقلي للنصوص، والسياق المقاصدي، والمنطق اللغوي. إذ ناقشت الدراسة العلاقة بين علم الدلالة والفلسفة، والأهمية التي أولاها الغزالي من خلال تصنيفاته للأصناف الدلالية، وشرح المفاهيم المرتبطة بها. وقد تألف البحث من ثلاثة محاور رئيسة: ركز المحور الأول على الدلالات اللغوية والمنطقية، مثل دلالة المطابقة، ودلالة التضامن، ودلالة الالتزام. وبيّن هذا المحور أن الغزالي انطلاقاً من تصورات المعرفية قد استثمر هذه الدلالات في تأسيس نظريته في الإدراك، وحدود اللفظ، وتمييزه بين الدلالة المباشرة وغير المباشرة. أما المحور الثاني، فيُعنى بتحليل الدلالات التأويلية، والتي تتضمن أنماطاً تتجاوز حدود المنطوق إلى استنباط المعنى من خلال العقل أو السياق. وتشمل: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة فهم غير المنطوق، إضافة إلى دلالة المفهوم بأنواعها، والتي تُعد من أبرز أدوات الغزالي في استنباط الأحكام. ويبرز هذا المحور مدى اعتماد الغزالي على العقل والقرائن لاستخراج المعنى من خلال ما يمكن تسميته القراءة السياقية العاقلة للنص. أما المحور الثالث، فيتناول تصنيف الغزالي للألفاظ من حيث علاقتها بالمعاني، فيعرض لمفاهيم الترادف، والتباين، والتواطؤ، والاشتراك، إلى جانب تحليل العلاقة بين الحقيقة والمجاز. وبيّن هذا المحور أن الغزالي وإن كان لا يُنكر الترادف إلا أنه يرفض التطابق التام في المعنى بين الألفاظ. كما ويميز بدقة بين الألفاظ الفلسفية المتباينة كـ"الماهية" و"الوجود"، و"الجوهر" و"العرض" و"العقل" و"النفس"، ويكشف عن أهمية هذا التمييز في المعالجة الكلامية والمنطقية والتي تتطلب ضرورة مراعاة السياق ومفهومه. وفي النتيجة، تُظهر هذه الدراسة أن الغزالي قد قدّم تصوّراً دلاليّاً مركّباً، يمزج بين الفلسفة والمنطق والحس المقاصدي الذي يضع اللفظ في موقعه من البناء المعرفي والشرعي. فالدلالة عند الغزالي ليست مجرد تطابق لفظي بل هي حركة عقلية وتأويلية تُراعي القرائن والسياق، وتنتظم ضمن رؤية فلسفية شاملة تجعل من اللغة أداة للفهم لا مجرد وعاء للنقل.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، اللغة العربية وبلاغتها، أبو حامد الغزالي، علم الدلالة، فلسفة اللغة، دلالة الألفاظ.

المدخل: مفهوم علم الدلالة وعلاقته بالفلسفة

يعدّ علم الدلالة فرعاً أساسياً من فروع اللسانيات والفلسفة على السواء، إذ يدرس المعنى وآلياته وصوره، ويبحث في العلاقة بين اللفظ والدال والمدلول. وقد حظيت قضايا الدلالة باهتمام واسع منذ الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو، مروراً بالتراث اللغوي العربي عند ابن جني والجرجاني، وصولاً إلى الدلالة الحديثة التي وضع أسسها ميشال بريال في القرن التاسع عشر، وما تلا ذلك من تطورات في اللسانيات المعاصرة والفلسفة التحليلية. ويظهر من هذا الامتداد التاريخي أن الدلالة ليست مجرد فرع لغوي، بل هي إطار لفهم علاقة اللغة بالفكر والواقع.^١

ولا يقتصر الاهتمام بالدلالة على الدراسات اللغوية أو الفكر الغربي فحسب، بل امتد إلى الفلاسفة المسلمين، حيث أولى كل من الفارابي، ابن سينا، والغزالي أهمية بالغة لدراسة المعاني، بما يمثل تداخلاً بين اللغة والفلسفة والمنطق. وبرز دور الغزالي في التراث الفلسفي الإسلامي في دراسة الدلالة وفروعها، إذ جمع بين المعنى اللغوي والتحليل العقلي والتأويلي، مؤكداً أن فهم اللغة والمعنى لا ينفصل عن دراسة العقل والمنطق والفلسفة.^٢

عرّف اللغويون الدلالة لغة، بأنها الإرشاد إلى الشيء والإبانة عنه، واشتُقّت هذه الكلمة بالأصل من الفعل (دَلَل) بمعنى استبّضح الأمر بدليل نفهمه.^٣ أما تعريفها اصطلاحاً فهو العلم الذي يبحث فيه عن المعنى ونظرياته، وكيفية جعل المفردات ذات معنى. وقيل: هو العلم المختصّ بدراسة معاني الألفاظ والعبارات والتراكيب اللغوية في سياقاتها المختلفة.^٤

تتكون الدلالة من عنصرين أساسيين: الأول: الدال، هو العنصر الذي يحمل المعنى المراد، من خلال الإشارة إليه أو التعبير عنه. ويمكن أن يكون على هيئة منطوق يُسمع، أو أن يكون على هيئة شكل صورة أو إشارة. والثاني: المدلول: هو المعنى المحمول والمقصود من الدال والذي يتكون في ذهن المتلقّي. وعليه، أن العنصر الصوتي اللفظي يمثل (الدال)، والعنصر الذهني يمثل (المدلول). ولا يُمكن لأحدهما الانفصال عن الآخر.^٥

وقد قسّم ابن جني الدلالة إلى ثلاثة أقسام: الدلالة اللفظية (الفعل)، وهل الدلالة التي توضح العلاقة بين كلمة ومعناها. والتي تسمى بالدلالة العقلية لأن طريقها هو العقل.^٦ والدلالة الصناعية (الزمن)، وهي الدلالة التي تُحدّد وقت حدوث الفعل. والدلالة المعنوية (الفاعل)، وهي الدلالة التي تُحدّد الفاعل الذي قام بالفعل.^٧

وتجدر الإشارة إلى أن أول من استخدم مصطلح علم الدلالة (Semantics) هو اللغوي الفرنسي ميشال بريال في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك في كتابه "مقال في علم الدلالة" (Essai de Semantique) الصادر عام ١٨٩٧م. حيث وضع فيه الأسس الأولى لدراسة تطور المعاني وتغيرها عبر الزمن، مع اهتمامه بالعلاقة بين الألفاظ والمعاني. أما في التراث الإسلامي، فقد تناول اللغويون القدماء قضايا الدلالة والمعاني تحت مسميات مختلفة نحو "علم المعاني" و"علم الألفاظ".^٨

ومن أهم أنواع الدلالات التي تسهم في تشكيل معاني المفردات: الدلالة الاجتماعية، إذ تُعد من أبرز الدلالات التي يتطور فيها المعنى مع تطور الإنسان. فالمعاني ليست متأصلة في الكلمات بل تُبنى عبر الاستخدام الاجتماعي للغة. ومثال ذلك معاني كلمة (الكلام)، فقد كانت عند عامة الناس تعني مجرد الحروف والأصوات الصادرة عن المتكلم، لكن مع التطور الاجتماعي توسع المفهوم ليشمل الخطب، والشعر،

^١ دوان آكسان، اللغة من جميع جوانبها (أنقرة: مؤسسة اللغة التركية، ٢٠٠٧)، ١٤٠-١٤١.

^٢ تانلي كوكون، "الغزالي في دلالة الأسماء"، مجلة فيفاريوم ٤٨/١-٢ (٢٠١٠)، ٥٨.

^٣ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣)، "دَلَل"، ٢٤٧/١١.

^٤ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، "دَلَل"، ٧٦٤.

^٥ علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ١٠٤.

^٦ حسن الجناحي، خصائص النظم (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٧)، ١٤٥.

^٧ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ١٠٠/٣.

^٨ محمود السعران، علم اللغة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧)، ٢٣٧.

والنثر، وسائر النظم والمتون.^٩ وفي علم النفس، يُطلق مصطلح "الكلام" على الألفاظ والجمل المعبرة عن الأفكار والمعاني الكامنة في النفس سواء عبر ألفاظ مسموعة أو مكتوبة.^{١٠}

أما تأثير علم الدلالة في العلوم الأخرى، فيتجلى في ارتباطه الوثيق بعدد من المجالات، وعلى رأسها الفلسفة، والمنطق، واللسانيات، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا.^{١١} وأطلق بعض الباحثين المعاصرين مصطلح "فلسفة اللغة" على دراسة علم الدلالة ونظريات اللغة، ومنهم الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢) الذي أشار في كتابه محاولات في الاستيقا (Essais desthetique) الصادر عام ١٩١٩م إلى أن اللغة هي فكر وإبداع، وأن فلسفة اللغة تعني نظرية اللغة.^{١٢} وتعد فلسفة اللغة مجالاً فلسفياً يتناول قضايا اللغة في إطار منطقي وفلسفي، وينشأ من تساؤلات وإشكالات لغوية عميقة.^{١٣} ومع تطور علوم اللغة، انخرط اللغويون في مناقشة قضايا منطقية وفلسفية مستخلصة من أبحاثهم.^{١٤}

وقد نالت معاني اللغة ودلالاتها اهتماماً لدى فلاسفة اليونان الأوائل، إذ بحثوا في ماهية اللغة وأصلها من منظور فلسفي ومنطقي، سعياً لفهم ما يختزنه العقل البشري. فاهتموا بقضايا النحو، والشعر، والخطابة، والاستعارة، والبلاغة، واعتبروها فنوناً. ويُعد السفسطائيون، كبروتاغوراس وغورغياس، من أوائل من أسسوا علم الخطاب، لكونهم رأوا في اللغة ودلالاتها جزءاً لا ينفصل عن الواقع.^{١٥} ومنه، أن أرسطو لم يفصل دراسة اللغة عن المنطق والفلسفة، إذ اعتمد في منطقهِ على دقة اللغة، معتبراً أن وضوح التقسيمات اللغوية يؤدي إلى دقة الأحكام المنطقية. لذا استند إلى اللغة ودلالاتها في مناقشة أفلاطون، خاصة في الميتافيزيقيا، حيث منحها دوراً أدق في "نظام الوجود".^{١٦}

أما في التراث الإسلامي، فقد جمع الفارابي علوم اللغة تحت اسم "علم اللسان"، وضمّنه مجالات متعددة. وما سماه الفارابي آنذاك "علم الألفاظ المفردة" يقابل ما يُعرف اليوم بـ "علم الدلالة". كما وسّعه ليشمل الشعر، والنثر، وتصحيح القراءة والكتابة، وقوانين الشعر.^{١٧} وبحث ابن سينا الدلالة في كتابه الإشارات والتنبيهات، وقسمها إلى ثلاث: دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام. وأشار إلى دلالة المطابقة بأنها تكون بين اللفظ ومعناه الكامل. أما التضمن، فتدل على جزء من المعنى الكلي. في حين أن الالتزام تربط بين اللفظ ومعنى يعتمد على خارج اللفظ.^{١٨} وقد تميّز منهج ابن سينا عن غيره من الفلاسفة بتناوله البعد النفسي والذهني المصاحب للعملية الدلالية، وهو ما ينسجم مع خلفيته كفيلسوف وطبيب في آنٍ واحد.

ومنه، جاء تحديد الغزالي للعلاقة الأساسية بين علم الدلالة والفلسفة في السعي لفهم الألفاظ والتعبير للوصول إلى المعنى الحقيقي. فعلم الدلالة يركّز على دراسة المعاني وكيفية نقلها عبر اللغة، بينما تهتم الفلسفة بتحليل طبيعة المعاني والعلاقات بينها. كما تسهم الفلسفة في وضع الأسس النظرية لعلم الدلالة، في حين تستفيد الدلالة من أدوات الفلسفة لتفسير المعاني. وبهذا، يُكمل كل منهما الآخر في تعميق فهمنا للغة والمعنى.^{١٩}

^٩ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦)، ٤٦-٥٠.

^{١٠} جميل صليبي، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ٢٣٥.

^{١١} تمام حسان، مناهج البحث في اللغة (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٥)، ٢٤٠.

^{١٢} الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ١٩٥.

^{١٣} بغورة، الفلسفة واللغة، ٢٠٠.

^{١٤} محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ٥.

^{١٥} عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ١٧١.

^{١٦} يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢)، ٥٧.

^{١٧} أبو نصر محمد الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين (القاهرة: دار الفكر، ١٩٤٩)، ٤٧.

^{١٨} الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ترجمة: علي دورسوي (إسطنبول: مطبعة ليترا، ٢٠٠٥)، ٤.

^{١٩} عثمان سعيد أوغلو، "مصادر المعرفة عند الفارابي من أرسطو وحتى الفخر الرازي"، مجلة بلو للبحوث الإسلامية ٣ (٢٠٢١)، ١٦٩-١٧٠.

وتجدر الإشارة إلى أن الأدبيات الحديثة تناولت موضوع الدلالة في التراث العربي والإسلامي من زوايا متعددة، منها دراسة الدلالة عند النحاة والبلاغيين، وتحليل مباحث الدلالة العقلية عند الفلاسفة المسلمين، إضافة إلى المقارنات بين الدلالة اللغوية والدلالة التأويلية. كما ركزت بعض الدراسات على تحليل منهج الغزالي العقلي والأصولي، إلا أنها -على الرغم من ذلك- لم تقدم معالجة متكاملة تجمع بين مختلف أنواع الدلالات اللغوية والتأويلية وتبين حضورها المنهجي في بناء الاستدلال عند الغزالي.^{٢٠}

ومن هنا تنبع إشكالية البحث، المتمثلة في الحاجة إلى فهم دور الدلالات اللغوية والعقلية والتأويلية في تأسيس منهج الغزالي، وكيفية توظيفه لها في تحقيق التوازن بين النص والعقل ضمن مشروعه الفلسفي والمعرفي. وتتجلى أهمية الدراسة في أنها تسعى إلى سد فجوة في التراث البحثي من خلال تقديم تحليل دلالي شامل يبرز الترابط بين اللغة والمنطق عند الغزالي، ويكشف عن أثر ذلك في بناء الاستدلال الفلسفي والتأويلي لديه.

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال تحليل النصوص الأساسية للغزالي، واستقراء الدلالات الواردة فيها، ومقارنتها بما ورد في المصادر الفلسفية واللغوية ذات الصلة، وذلك بهدف تتبع طبيعة الدلالات وأنماطها وآليات توظيفها، وتقديم رؤية متكاملة لعلم الدلالة في منهج الغزالي، بما يوضح أسسه النظرية وأبعاده التأويلية وامتداده الفلسفي.

١. الدلالات اللغوية والمنطقية عند الغزالي

١.١. دلالة المطابقة

وهي الدلالة التي تدرس العلاقة بين اللفظ والمعنى الذي ينطبق عليه بشكل شامل ودقيق دون زيادة أو نقصان. وتُسمّى بهذا الاسم لأنّ اللفظ (الدال) يطابق تمامًا المعنى الذي يدل عليه (المدلول).^{٢١}

ومن أبرز الأسباب التي دفعت الغزالي لاستخدام دلالة المطابقة في فلسفته، رغبته في تبسيط المفاهيم الفلسفية المعقدة وتقديمها بأسلوب سلس. فدلالة المطابقة تعتمد على قياس العقل وحدود المعنى الدقيق، خلافاً لدلالة الالتزام التي تتيح إمكانية الاستدلال بمعانٍ متعددة.^{٢٢} ومنه، تناول الغزالي مفهوم "الوجود"، باستخدام دلالة المطابقة لبيان المعنى الكامل المرتبط بالخالق والمخلوقات، وأشار إلى أن "الموجود معقول بكل حال، ولا موجود إلا وله حقيقة".^{٢٣} وهنا يوضح أن الوجود ليس مجرد تصور ذهني بل حقيقة ثابتة تشمل كل ما في الكون ويتطابق فيه اللفظ مع معناه الكامل دون زيادة أو نقصان.

ووظف الغزالي أيضاً دلالة المطابقة لفهم العقل كأداة لتمييز الحق من الباطل، إذ اعتبر العقل ليس مجرد أداة معرفية فحسب بل عنصراً جوهرياً في الوصول إلى الحقيقة. وأكد على ضرورة تكامل المعرفة الدينية مع العقل للوصول إلى اليقين والمعرفة.^{٢٤} وقد انتقد التأويلات الفلسفية التي اعتمدت على العقل فقط، قائلاً: "إنما أنكر عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل".^{٢٥} وبهذا التحليل يكون الغزالي قد جمع بين الفلسفة والدين، موضحاً أن العقل السليم يتوافق مع القدرة على فهم النصوص واستنباط الحكمة منها.^{٢٦}

^{٢٠} لمزيد بيان ينظر: عدنان أرسلان، "تحليل بيبليومتري للنشر حول الغزالي في مجال اللاهوت الإسلامي في تركيا"، مجلة مقالة المذاهب ١/١٨ (٢٠٢٥)، ٢٥٧-٢٧٣؛ محمد الحشاني، "الظواهر اللغوية السياقية: الغزالي وابن حزم كنموذج"، مجلة المنتدى الأكاديمي ١/٩ (٢٠٢٥)، ١٣٥٥-١٣٢٧؛ أحمد غفار، "دراسات نظرية المجال الدلالي بين العلماء المسلمين"، مجلة القناطر ٢/٤ (٢٠١٨)، ٢٤-٣٥؛ هادي أنصار جيلان، "تقرير الغزالي عن الدلالة"، مجلة جامعة أوروبا الإسلامية للبحوث الإسلامية ٢ (٢٠١٠)، ٩٨-١١٤؛ كريبوز دنيز، "منهج فهم الغزالي"، المجلة العلمية الدينية ٣ (٢٠١١)، ٧-٢٦.

^{٢١} أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ٤٤١.

^{٢٢} أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ٧٤.

^{٢٣} أبو حامد محمد الغزالي، تحافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط ٦)، ١٩١.

^{٢٤} شامل أوجال، "الاستيلاء على العلم والفلسفة في العالم الإسلامي بعد الغزالي"، مجلة العلوم الاجتماعية في جامعة كركلة ٣/٩ (٢٠١٩)، ٧٣.

^{٢٥} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ٢٨٧.

^{٢٦} لمزيد بيان ينظر: مصطفى جفبك، "ضرورة المنظورية في الفلسفة"، مجلة جامعة موش ألب أرسلان للعلوم الاجتماعية ٢/١ (٢٠١٥)، ٢٥٧.

وفي شرح أسماء الله وصفاته، يذكر الغزالي أن اسم "القدير" يدل على صفة القدرة المطلقة، بمعنى أن الله قادر على كل شيء، حيث يقول: "أعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها".^{٢٧} وكذلك، اسم "العليم" يدل على صفة العلم الشامل، بمعنى أن الله يعلم كل شيء، سواء كان ظاهراً أم باطناً. وهو بذلك يقول: "ندعي أن الله عالم بجميع المعلومات والموجودات والمعدومات".^{٢٨} وعلى صعيد فلسفة الأخلاق والسلوك، يشير الغزالي إلى دلالة "الصدق" وما يطابقها من مفهوم ومعنى، موضحاً أن الصدق يكمن في القول والفعل معاً، فإذا تفرد أحدهما عن الآخر فلا يتحقق مفهوم الصدق.^{٢٩}

ولم تقتصر دلالة المطابقة في منهج الغزالي على العلوم الفلسفية فقط، بل شملت أيضاً تفسير بعض المفردات القرآنية لفهم معانيها العميقة، كما ورد في كتابه جواهر القرآن. ومن هذه العبارات: "الحياة الدنيا"، التي تدل على الحياة المؤقتة والمرحلة الزائلة التي يعيشها الإنسان قبل الانتقال إلى الآخرة. وعبارة "الميزان"، التي تدل على العدالة والتوازن في الحكم بين الناس في الأمور الدينية والدنيوية.^{٣٠}

ويمكن القول إن دلالة المطابقة كانت الأبرز والأكثر استخداماً في منهج الغزالي، وذلك لأن دلالة المطابقة تُعبر عن المعنى الكامل للفظ، وهو ما ينسجم مع منهج الغزالي القائم على فهم الحقيقة التامة للنصوص، لا الاكتفاء على جزء من معناها. فهي تمكن من إدراك المعاني الشاملة سواء في المجال الديني أو الفلسفي.

٢.١. دلالة التضمن

وهي دلالة اللفظ على جزء من معناه الكلي، وتُستخدم لتحديد المعاني الجزئية التي يشتمل عليها اللفظ العام. ويُقال مثلاً: تضمن الكتاب كل شيء، أي اشتمل عليه.^{٣١} وتُسمّى بهذا الاسم لأن المعنى الكلي يتضمن جزئيات داخلية فيه.^{٣٢}

وقد أشار الغزالي إلى هذه الدلالة باعتبارها من الدلالات التي يُستعان فيها بالعقل، وميّزها عن دلالة الالتزام بأنها محدودة ومنضبطة في معناها.^{٣٣} ومن الأمثلة التي أوردها الغزالي على دلالة التضمن، دلالة لفظ "الإنسان" بوصفه يشتمل ضمناً على مفاهيم جزئية كالبدن، والعقل، والنفس، أي أن هذه الأجزاء داخلية في مفهوم الإنسان وشمولة فيه بالتضمن.^{٣٤} ودلالة "الأركان الخمسة"^{٣٥}، ودلالة "الصلاة"^{٣٦}، ودلالة لفظ "الوضوء".^{٣٧} إذ تشتمل كل واحدة منها بالتضمن على معانٍ جزئية داخلية في مدلولها.

ولم يقتصر الغزالي على استخدام دلالة التضمن في أصول الفقه، بل وظّفها أيضاً في فلسفته لتبسيط المفاهيم الفلسفية المعقدة، ومن أبرزها: مفهوم "الوجود"، والذي يتضمن وجود الذات، وصفاتها، وعلاقتها بالخالق.^{٣٨} ومنها، دلالة "العقل"، إذ يتضمن في معناه الكامل القدرة على التفكير، والتحليل، والاستنباط، حيث تُعدّ هذه القدرات مكونات أساسية تدخل ضمن الفهم الشامل للعقل.^{٣٩} وكذلك، دلالة

^{٢٧} أبو حامد محمد الغزالي، *الأقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق: عبد الله الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ٥٢.

^{٢٨} الغزالي، *الأقتصاد في الاعتقاد*، ٦٠.

^{٢٩} الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ٣/٢٩٢؛ آيتكين ديمرجي أوغلو، "مقارنة بين ابن سينا والغزالي في بعض مفاهيم القيم"، *مجلة أوبس الدولية لأبحاث المجتمع* ٢٨/١٦ (٢٠٢٠)، ١٥٧٠.

^{٣٠} أبو حامد محمد الغزالي، *جواهر القرآن*، تحقيق: محمد رشيد رضا (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦)، ٢٠٠، ١٩١، ١٧١.

^{٣١} عبد النبي أحمد نكري، *دستور العلماء*، تحقيق: حسن هاني فحص (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٧٦/٢؛ الحميري، *شمس العلوم*، ٤٠٠/٦.

^{٣٢} الكفوي، *الكليات*، ٧٤.

^{٣٣} الغزالي، *المستصفى*، ٧٤.

^{٣٤} أبو حامد محمد الغزالي، *معارف العلم*، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ٣٠٦.

^{٣٥} الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ٢٧/٤.

^{٣٦} الغزالي، *المستصفى*، ١٨.

^{٣٧} الغزالي، *المستصفى*، ١٣٩.

^{٣٨} الغزالي، *تحافت الفلاسفة*، ١٦٣.

^{٣٩} الغزالي، *تحافت الفلاسفة*، ١٦٥.

"النفس"، إذ ضمنتها الغزالي معاني متعددة كالعقل، والشعور، والإدراك، معتبراً أن هذه العناصر تشكّل جزءاً من المعنى الكلي للنفس في إطار فلسفته.^{٤٠}

كما أورد الغزالي على لسان الفلاسفة عدداً من الألفاظ التي تُستخدم للإشارة إلى "الباري تعالى"، معتمداً في ذلك على دلالة التضمن، حيث يقول: "المستعمل في الإلهيات خمسة عشر لفظاً، وهي: المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والعقل الكلي، وعقل الكل، والنفس الكلية، ونفس الكل، والملك، والعلة، والمعلول، والإبداع، والخلق، والإحداث، والقديم".^{٤١} وفي الحديث عن الحكمة، وظّف الغزالي هذه الدلالة لتوضيح مفهوم الأخلاق الإسلامية باعتبارها تشمل على صفات مثل الصدق، الأمانة، العدل، والعقل، ولا تتحقق الحكمة دونها.^{٤٢} وتُبرز هذه الأمثلة كيف اعتمد الغزالي على دلالة التضمن لفهم النصوص، مما يعزز قدرة القارئ على استنباط المعاني من خلال المفاهيم الدلالية المرتبطة بها.

٣،١. دلالة الالتزام

هي دلالة اللفظ على معنى ملازم لمعناه الأصلي في الذهن، ولكنه ليس جزءاً منه.^{٤٣} ومثال ذلك: عند ذكر كلمة "البيت"، قد يلتزم الذهن معاني مرتبطة بها مثل السكّنى، والأرض، والبناء، والجدران، وهي مفاهيم لا تدخل في المعنى الحرفي للفظ "البيت"، لكنها ترتبط به ارتباطاً ذهنياً.^{٤٤}

ينقسم اللزوم في دلالة الالتزام إلى نوعين: الأول اللزوم الذهني، ويعني وجود ارتباط عقلي ضروري بين معنيين. والثاني اللزوم الخارجي، ويعني اقتران أحد المعنيين بالآخر في الواقع لا في الذهن بالضرورة.^{٤٥} وقد اشترط المنطقيون لصحة دلالة الالتزام أن يكون اللزوم ذهنياً كلياً. في المقابل، كان اللغويون والأصوليون أكثر مرونة فاعتكفوا بوجود نوع من اللزوم سواء ذهنياً أو خارجياً، ما دام المعنى يُفهم من السياق أو من العرف اللغوي.^{٤٦}

والغزالي وافق مذهب الأصوليين بعدم اشتراط الكلية في اللزوم ضمن دلالة الالتزام معتبراً أن تحقق اللزوم سواء كان ذهنياً أو خارجياً، يكفي لصحة الدلالة. وهذا خلافاً لبعض الدلالات العقلية التي تتطلب لزوماً كلياً. ويعبّر عن هذا الرأي بوضوح في المستصفى، حيث يقول: "وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطرق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر".^{٤٧}

حدّر الغزالي من التوسع غير المنضبط في دلالة الالتزام مبيناً أن مدلولاتها غير محدودة، وأكد أن دلالة الالتزام رغم سعتها العقلية، تحتاج إلى ضبط منهجي دقيق حتى لا يُحمّل النص ما لا يحتمل، خلافاً للقائلين بوجوب تقديم العقل على النقل.^{٤٨} ورغم أن الغزالي لم يصرح دائماً بمصطلح "دلالة الالتزام" في أعماله الفلسفية، إلا أنه اعتمدها ضمناً في استدلالاته، خاصة في اللزوم العقلي الذهني. ويتضح ذلك في استدلاله على وجود الله وحدوث العالم ردّاً على القائلين بأزلية العالم، حيث يقول: "إن هذه الخواطر حادثة، ثم إن كل حادث فلا بد له

^{٤٠} الغزالي، معيار العلم، ١٩٣؛ جنان كوفانجي، "حضور المعرفة في نظر الغزالي"، مجلة بلم نامه ١ (٢٠١٦)، ٨٤.

^{٤١} الغزالي، معيار العلم، ٢٨٥.

^{٤٢} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٥٤/٣.

^{٤٣} محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ٧٩٠.

^{٤٤} لمزيد بيان، ينظر: الغزالي، المستصفى، ٧٤.

^{٤٥} نكري، دستور العلماء، ١٢٠/٣.

^{٤٦} التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٧٩٢.

^{٤٧} الغزالي، المستصفى، ٧٤.

^{٤٨} الغزالي، معيار العلم، ٧٢؛ ذير، العقلائيون في العصر الحديث الكيالي نموذجاً، ٢٨٩.

من مُحدث".^{٤٩} وهذا استدلال بدلالة الالتزام الذهني؛ إذ لم يذكر لفظ "الله" صراحة، لكنه بنى علاقة لازمة عقلاً بين الحدوث وضرورة وجود مُحدث، وهو ما يقود إلى إثبات الخالق.^{٥٠}

كما نجد أن الغزالي استخدم دلالة الالتزام أيضاً في إثبات بعض الصفات الإلهية، كما في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، حيث يُشير إلى أنه إذا ثبت أن الله خالق، فإن ذلك يستلزم بالضرورة أن يكون قادراً، عالماً، حياً، وغيرها من الصفات التي تلازم صفة الخالق.^{٥١} مما يدل على رؤية ترابطية للصفات الإلهية تقوم على اللزوم العقلي لا على النقل المجرد.

وقد وضح الغزالي كيف تجاوز مرحلة الشك باستخدام قضايا عقلية يقينية، مثل استحالة اجتماع النقيضين.^{٥٢} وهذه القضايا الضرورية التي تلازم التصورات العقلية ساعدت في عودته إلى اليقين وإيمانه بالعقل كأداة للوصول إلى الحقيقة.^{٥٣} ويظهر هذا الأسلوب أن الغزالي كان يسعى إلى تأسيس برهان عقلي متسق مع الإيمان، بحيث يكون العقل خادماً للوحي لا منافساً له.

٢. الدلالات التأويلية في فلسفة الغزالي

١.٢. دلالة الاقتضاء

هي دلالة لا يصرح بها اللفظ مباشرة، بل تُستنبط بضرورة عقلية أو شرعية من خلال تقدير معنى محذوف يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته.^{٥٤} وقد ظف الغزالي دلالة الاقتضاء في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، خاصة فيما يتطلب تقدير معانٍ غير منصوص عليها لكنها لازمة للفهم. وهي على ثلاث صور:

أ. صدق المتكلم: يرى الغزالي أن دلالة الاقتضاء تُستعمل لضمان صدق الكلام، ولا يتحقق ذلك إلا بتقدير معنى محذوف. ومثاله قول النبي (ﷺ): "لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل"، فظاهر اللفظ ينفي مطلق الصيام، لكن المقصود هو "الصيام الصحيح"، لأن الصوم قد يقع دون تبَيُّت. فالحكم المنفي هنا هو الصحة لا ذات الصوم. لذا، قال الغزالي: "المقتضى هو ضرورة صدق الكلام".^{٥٥}

ب. صحة الكلام شرعاً: تُستعمل دلالة الاقتضاء لضمان صحة الكلام شرعاً، حين لا يكون الملفوظ صحيحاً إلا بتقدير معنى محذوف. كمثال: قول القائل "أعتق عني"، لا يصح شرعاً إلا إذا قُدِّرَ ضمناً أن العبد مملوك له، لأن الملك شرط لصحة العتق. فبدون هذا التقدير، لا يتحقق المقصود الشرعي من الكلام.^{٥٦}

ج. صحة الكلام عقلاً: تُستعمل دلالة الاقتضاء لضمان صحة الكلام عقلياً، حين لا يفهم المعنى إلا بتقدير محذوف. مثل قوله تعالى: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾،^{٥٧} فالعقل يقتضي أن المراد أكل لحومها، لا غير ذلك، لأنه المتسق مع المقصد الشرعي. وكذا في قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾،^{٥٨} إذ لا يُسأل البناء بل المقصود أهلها، فيقدَّر هذا المعنى ليصح الكلام عقلاً.^{٥٩}

^{٤٩} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٧/٣.

^{٥٠} محي الدين باججي، "أهمية علم الكلام والمنهج الكلامي عند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة إرجيس ٦/٧ (١٩٨٩)، ١٦٣-١٦٤.

^{٥١} الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ٨٨.

^{٥٢} أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد جابر (بيروت: المكتبة الثقافية، د.ت.)، ٧.

^{٥٣} فرحات أرمغان - أحمد ترك متين، "مشكلة إمكانية المعرفة: الغزالي أنموذجاً"، مجلة كايكي في جامعة بورصا كلية الآداب قسم الفلسفة ١٨ (٢٠١٢)، ٢٠٢.

^{٥٤} الجرجاني، التعريفات، ١٠٤؛ نكري، دستور العلماء، ١٠٣.

^{٥٥} الغزالي، المستصفى، ١٩٢/٢.

^{٥٦} الغزالي، المستصفى، ١٣٥/٢.

^{٥٧} المائدة ١/٥.

^{٥٨} يوسف ٨٢/١٢.

^{٥٩} الغزالي، المستصفى، ١٩٣/٢.

٢,٢. دلالة الإشارة

هي من الدلالات غير الصريحة، وتعني دلالة اللفظ على معنى غير مقصود لذاته، لكنه لازم الكلام ويُفهم من السياق أو من طريقة التعبير.^{٦٠} وقد عرّفها الأصوليون بأنها دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من جهة النطق، وتُستنبط من فحوى الكلام وتُعرف أيضاً بـ"فحوى الخطاب".^{٦١}

وقد استخدم الغزالي دلالة الإشارة خاصة في التفسير وأصول الفقه، وذكرها في المستصفى مبيناً أن المتكلم قد يُفهم من حركته أو عبارته ما لا يدل عليه اللفظ نفسه، فيُعدّ إشارة.^{٦٢} وهي دلالة معتبرة شرعاً إذا كان معناها لازماً ومقصوداً ضمناً، كما في أمر الله بإقامة الصلاة الذي يُشير ضمناً إلى القدرة، إذ لا يُكَلِّف العاجز على الوقوف. فهذا المعنى وإن لم يُصرَّح به فإنه لازم عقلي وشرعي من النص.^{٦٣}

٣,٢. دلالة فهم غير المنطوق

هي الدلالة التي لا تعتمد على الألفاظ الصريحة، بل تُستفاد من السياق أو القرائن أو الإشارات غير اللفظية. وتُعرف أيضاً بأنها الجمع بين المنطوق وغير المنطوق بالمعنى.^{٦٤} استخدم الغزالي هذه الدلالة ضمن مباحث أصول الفقه والتفسير، وفي استنباط الأحكام من النصوص، حيث قال: "فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده".^{٦٥} وبين الغزالي من خلال هذه الدلالة عدداً من المعاني والأحكام المستنبطة من النصوص القرآنية، منها:^{٦٦}

- أ. تحريم الشتم والضرب: يُستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾.^{٦٧} فالمنطوق هو النهي عن قول "أف"، وهو أدنى مراتب الإيذاء، أما غير المنطوق فيشير إلى تحريم ما هو أشد من ذلك، كالشتم والضرب والقتل.
 - ب. تحريم إهلاك مال اليتيم: يُفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾.^{٦٨} فالنص ينهى عن "الأكل"، وهو المنطوق، أما غير المنطوق فيشمل كل صور الإتلاف، كالخرق أو التبذير لأن العلة هي إهلاك المال لا خصوصية الأكل.
 - ج. شمول المحاسبة للأعمال الكبيرة: يُستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾.^{٦٩} فالمنطوق يتعلق بالذرة، وهي أصغر شيء، أما غير المنطوق فيشير إلى ما هو أكبر منها، كالدينار وسائر الأعمال الجليلة فهي أولى بالمحاسبة.
- وهنا، يُبين الغزالي أن النهي عن الأدنى يدل على النهي عن الأعلى بدلالة المعنى لا اللفظ، ويُستنبط ذلك من سياق الكلام ومقصوده لا من ظاهره.^{٧٠} كما يرى أن الخطاب الشرعي لا يقتصر على اللفظ الظاهر، بل يشمل ما يُفهم بالعقل والقرائن، ويعدّ هذا محوراً في نظريته الدلالية، إذ يكون الحكم فيما سُكِّت عنه أولى من المنطوق به، وهو ما يُعرف بمفهوم الموافقة أو قياس الأولى.^{٧١}

^{٦٠} محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات (الرياض، دار الفضيلة، ١٩٩٩)، ٨٤/٢.

^{٦١} التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ٢٠١.

^{٦٢} الغزالي، المستصفى، ١٩٣/٢.

^{٦٣} الغزالي، المستصفى، ٤١٤/٢.

^{٦٤} التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ١٦٩٩/٢.

^{٦٥} الغزالي، المستصفى، ١٩٥/٢.

^{٦٦} الغزالي، المستصفى، ١٩٥/٢.

^{٦٧} الإسراء ١٧/١٠.

^{٦٨} النساء ٤/١٠.

^{٦٩} الزلزال ٩٩/٧.

^{٧٠} الغزالي، المستصفى، ١٩٥/٢.

^{٧١} الغزالي، المستصفى، ١٩٦/٢.

٤,٢. دلالة المفهوم

تُعد دلالة المفهوم من أبرز أدوات الفهم في الأصول والبلاغة والمنطق، إذ تتعلق بالمعاني التي لم تُذكر صراحة لكنها تُفهم ضمناً عبر السياق أو القرائن. وسميت "مفهوماً" لأنها تقوم على معنى يُدرك ذهنياً لا منطوقاً.^{٧٢} ويرى المنطقيون أن "المفهوم" و"المعنى" متّحدان في الحقيقة، لأن كليهما صورة ذهنية، لكن يختلفان في جهة الاعتبار. فإن نُظر إليها باعتبار ارتباطها باللفظ، سُميت "معنى"، وإن نُظر إليها من حيث وجودها في الذهن، سُميت "مفهوماً".^{٧٣}

تُقسّم دلالة المفهوم إلى نوعين رئيسيين؛ الأول: مفهوم الموافقة: وهو أن المعنى المستفاد من النص يتفق مع منطوقه. والثاني: مفهوم المخالفة: ويُعرف أيضاً بـ"دلالة المخالفة" أو "المفهوم بالقياس"، ويُفهم منه نفي الحكم عما لم يُذكر، لاختلاف في القيد أو الوصف.^{٧٤} وقد توسّع أبو حامد الغزالي في استخدام دلالة المفهوم، خاصة في استنباط الأحكام الشرعية، ويتضح ذلك في كتبه الأصولية سيما "المستصفى"، حيث تناول هذه الدلالة بصيغ متعددة أبرزها ما يتعلق بمفهوم المخالفة، وجعلها أداة لاستنباط الأحكام من منطوق النصوص، وهي كالتالي:^{٧٥}

١. مفهوم الصفة: كالقول "في الغنم السائمة زكاة"، فمفهومه أن الزكاة لا تجب في غير السائمة، إذ لو كان الحكم عاماً، لكان ذكر الصفة/السائمة لغواً.
 ٢. مفهوم الشرط: كالقول "إن جاءكم كريم قوم فأكرموه"، فيُفهم منه أنه إن لم يأت فلا إكرام، وهو ما يُعرف بمفهوم الشرط المخالف.
 ٣. مفهوم الغاية: كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾،^{٧٦} فمفهومه أن القتال لا يجب بعد زوال الفتنة.
 ٤. مفهوم العدد: كقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾،^{٧٧} فالمفهوم أنه لا يُزاد ولا يُنقص عن هذا العدد. ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾،^{٧٨} فيدل على وجوب الالتزام بهذا العدد.
 ٥. مفهوم الحصر: كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾،^{٧٩} فمفهومه قصر استحقاق الصدقة على المذكورين دون غيرهم.
- يتضح من ذلك أن الغزالي لم يُطلق العمل بدلالة المفهوم، بل اشترط قصدية القيد لا مجرد التأكيد. فلا يُجري المفهوم إلا إذا دلّت القرائن على أن التقييد مقصود، ما لم يُخالف العقل. ولذا قال: "من طلب المعاني من الألفاظ ضاع، ومن قرر المعاني في عقله ثم أتبعها الألفاظ فقد اهتدى".^{٨٠}

٣. تصنيف الألفاظ ومعانيها عند الغزالي

١,٣. الألفاظ المترادفة

تحتل الألفاظ مكانة مركزية في نظرية الغزالي اللغوية والمنطقية، خاصة في سياق تحليل الدلالة ضمن الفقه والفلسفة والمنطق والتصوف.

^{٧٢} الغزالي، المستصفى، ١٩٦/٢.

^{٧٣} التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ١٦١٧/٢.

^{٧٤} زكريا بن محمد السنيكي، الحدود الأنثوية والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٠)، ٨٠.

^{٧٥} الغزالي، المستصفى، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧، ٥٥، ٥٥.

^{٧٦} التوبة ٣٩/٩.

^{٧٧} النور ٤/٢٤.

^{٧٨} المجادلة ٤/٥٨.

^{٧٩} التوبة ٦٠/٩.

^{٨٠} الغزالي، المستصفى، ٦٢.

وقد صنّف الألفاظ إلى أربعة أنواع: المترادفة، المتبانية، المتواطئة، والمشاركة.^{٨١} وعرف الغزالي الألفاظ المترادفة بأنها ألفاظ مختلفة تطلق على مُسمّى واحد من الجهة نفسها، دون فرق حقيقي في المعنى.^{٨٢}

أمّا اللغويون فعرفوا الترادف بأنه اتحاد في المفهوم، أو توالي ألفاظ تدل على شيء واحد. ويُستعمل الترادف في معنيين: الأول الاتحاد في الصدق، أي إطلاق الألفاظ على نفس الشيء في الواقع، والثاني الاتحاد في المفهوم الذهني.^{٨٣}

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالي لم يُخصّص باباً مستقلاً للترادف كما فعل اللغويون، لكنه تناوله ضمناً في شروحه الدلالية. ويعتقد أن الترادف التام نادر في اللغة، إذ يحمل كل لفظ خصوصية دلالية تميّزه عن غيره رغم تشابه المعنى الكلي. ويُبيّن ذلك بمثال الألفاظ، نحو: "السيف"، "المهنة"، و"الصارم"، حيث يوضح أن كل لفظ يضيف دلالة خاصة، فـ"المهنة" يشير إلى السيف بنسبته للهند، و"الصارم" يضيف صفة الحِدّة، مما يميّزها عن "السيف" المجرد.^{٨٤} وبهذا يخالف الغزالي التصوّر التقليدي للترادف باعتباره تطابقاً تاماً في المعنى.

وفي الجانب الفلسفي والكلامي، حرص الغزالي على دقة اختيار الألفاظ وتحديد معانيها، محذراً من الخلط بين المفردات المتقاربة في السياقات الكلامية. ففي "تحافت الفلاسفة"، انتقد استخدام الفلاسفة لألفاظ عامة كـ"العقل"، و"الفهم"، و"العلم"، التي تتقارب لكنها تختلف دلاليّاً وسياقياً في الشرع والمنطق.^{٨٥}

وقد أبدى الغزالي مرونة واضحة في تعامله مع مسألة الترادف ضمن السياق الصوفي، حيث أشار إلى أن الألفاظ قد تُستخدم بطرق رمزية أو شعرية، وقد تختلف دلالاتها تبعاً للمقامات أو الأحوال الروحية. فميّز بين مفاهيم "الحبة" و"الشوق" و"الرضا"، معتبراً إياها مشاعر دينية متقاربة، لكنها تمثل درجات متفاوتة في مسار السلوك الروحي.^{٨٦} وأوضح أن ألفاظاً مثل "التدبير" و"التأمل" و"التفكير" تُعد مترادفة دلاليّاً، بينما تختلف معاني "التذكر" و"الاعتبار" و"النظر" رغم اشتراكها في المعنى العام.^{٨٧}

كما يميل الغزالي أحياناً إلى قبول الترادف كتقارب دلالي لا تطابقاً تاماً، كما في "معيان العلم" حيث ذكر أن ألفاظاً كـ"الهيولى" و"العنصر" و"المادة" قد تُستعمل مترادفة إذا فهم المعنى من القرينة أو بتساهل في الاستخدام.^{٨٨}

يتبيّن من هذا المنطلق أن الغزالي لا يُنكر وجود الترادف بشكل مطلق، لكنه يرفض المساواة التامة بين الألفاظ دون مراعاة للسياق والغرض المقصود. ويؤكد أن الفهم الدقيق يقتضي التمييز بين الفروق اللغوية الدقيقة، لا سيما عند تفسير النصوص الشرعية.

٢,٣. الألفاظ المتبانية

وهي الألفاظ التي تختلف في صورتها ومعناها دون تقارب لغوي أو دلالي، ولا يصح حمل أحدها على الآخر.^{٨٩} وعرفها الغزالي بقوله: "الأسامي المختلفة للمسميات المختلفة، كالفرس والثور والسماء لمسمياتها".^{٩٠}

أولى الغزالي أهمية كبيرة للألفاظ المتبانية، خاصة في تحليل المصطلحات الفلسفية والمنطقية، حيث لا يكفي بظاهرها بل ينظر في معانيها وفق القرائن والسياق. ويؤكد أن "المعاني هي الأصول، والألفاظ هي التوابع، ومن يطلب الأصول من التوابع لا بد أن يزل".^{٩١}

^{٨١} الغزالي، معيار العلم، ٨١؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٤٠٦.

^{٨٢} الغزالي، المستصفى، ص ٧٥.

^{٨٣} الجرجاني، التعريفات، ٥٦؛ السيوطي، معجم مقاليد العلوم، ٦٥.

^{٨٤} الغزالي، المستصفى، ٧٧.

^{٨٥} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ٢٥٦.

^{٨٦} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٩٤/٤.

^{٨٧} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤٢٦/٤.

^{٨٨} الغزالي، معيار العلم، ٢٩٩.

^{٨٩} الكفوي، الكليات، ٨٦٣.

^{٩٠} أبو حامد محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق، محمود بيجو (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ١٦.

^{٩١} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٦٧/٤.

إن من أبرز الأمثلة على الألفاظ المتباينة في فكر الغزالي هو تمييزه بين "الوجود" و"الماهية"، حيث يعتبرها مفهومات متباينة تمامًا. ويشدد على ضرورة الفصل بينهما لتجنب الخلط بالفهم والاستدلال.^{٩٢} حيث يوضح الغزالي أن الماهية يمكن تصورها في العقل دون أن تكون موجودة في الخارج، مما يدل على أن الوجود ليس جزءًا من الماهية. فيقول: "لو كان الوجود مقومًا لماهيته، لما تصوّر ثبوت ماهيته فيه قبل وجوده".^{٩٣} وفي موضع آخر، يعزز هذه الفكرة بقوله: "إن الوجود زائد على الماهية".^{٩٤} وهذا التمييز يعكس تباينًا جوهريًا في الدلالة والمفهوم بين اللفظين، وليس مجرد اختلاف لغوي أو اشتراك سطحي.

وميزّ الغزالي بين مصطلحي "الجوهر" و"العرض" بشكل دقيق، موضّحًا تباينهما الجوهرى من حيث الماهية والوجود. ويبيّن أن استخدامهما كمترادفين يؤدي إلى تشويش في الفهم وإشكالات في الاستدلال. فالجوهر، كما يعرفه الغزالي، هو ما يقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره في وجوده، مثل الأجسام المفردة. أما العرض، فهو ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى جوهر يظهر من خلاله، مثل الألوان والمقادير والكيفيات.^{٩٥} وكذلك ميّز بين مفاهيم "العقل"، و"النفس"، و"الروح"، و"القلب"، مؤكّدًا على ضرورة التفريق بينها من حيث الدلالة والوظيفة. وأن الجهل بفروق هذه الألفاظ من أسباب الخلط والاضطراب في الفهم، حيث يقول: "اعلم أن هذه الأسماء الأربعة تُستعمل في هذه الأبواب، ويقلّ في فحول العلماء من يحيط بهذه الأسامي، واختلاف معانيها وحدودها ومسمياتها، وأكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسامي".^{٩٦} ويُفصّل الغزالي هذه المفاهيم على النحو الآتي: فالعقل: هو آلة الإدراك والمعرفة، وبه تُدرك المعاني الكلية والمبادئ البديهية.^{٩٧} والنفس: جوهر روحي قابل للتهذيب والتزكية، وهي محل التصفية والمجاهدة، وتُعدّ مندرجة ضمن مراتب السلوك الروحي.^{٩٨} أما الروح: تُطلق عنده على جوهر لا تُعرف حقيقته بدقة، وهو أرقى من النفس من حيث الغموض واللطفة.^{٩٩} والقلب: قد يُراد به العضو الصنوبري المحسوس، وقد يُراد به اللطيفة المدركة العاقلة في الإنسان، وهو المعنى الذي يكثر استعماله في الخطاب الصوفي والأخلاقي عند الغزالي.^{١٠٠} ويكشف هذا التمييز عن منهج الغزالي التحقيقي في فهم الألفاظ، حيث يحرص على تفكيك المشترك اللفظي وتحديد المفاهيم بدقة، انطلاقًا من قناعته بأن الخلط بين الألفاظ المتباينة قد يؤدي إلى فساد التصور واضطراب في الحكم والاستدلال.

٣.٣. الألفاظ المتواطئة

وهي الألفاظ التي تُطلق على معاني متعددة يشترك جميعها في معنى واحد مشترك على السواء، دون تفاوت أو اختلاف في ذلك المعنى. ومثاله لفظ "شراب"، فإنه يُطلق على الماء، واللبن، والخمر، لا من جهة خصوصياتها بل لاشتراكها جميعًا في وصف جامع وهو كونها مواد تُشرب.^{١٠١} وعرفها الغزالي بأنها: "الأسامي التي تُطلق على أشياء متغايرة بالعدد، لكنها متفقة بالمعنى الذي وُضعت له".^{١٠٢}

^{٩٢} الغزالي، معيار العلم، ١٠١.

^{٩٣} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ١٦٤.

^{٩٤} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ١٨٨.

^{٩٥} الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ٢٧؛ الغزالي، معيار العلم، ٣١٣.

^{٩٦} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣.

^{٩٧} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ٢٦٤؛ علي غربة أوغلو، تحليل فهم الغزالي للمعرفة والقيم في التربية (أنقرة: دار بكم الأكاديمي، ٢٠١١)، ٥.

^{٩٨} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٣.

^{٩٩} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٣.

^{١٠٠} الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣.

^{١٠١} دليل محمود بوزيان، اللغة والمعنى (الجزائر: دار العربية للعلوم، ٢٠١٠)، ٧٣.

^{١٠٢} أبو حامد محمد الغزالي، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢٠٨.

وظّف الغزالي هذا النوع من الألفاظ في كتبه المنطقية خصوصاً عند حديثه عن الحدود ودلالة الألفاظ. حيث أشار إلى إن الألفاظ المتواطئة "لها معانٍ متفقة في الحقيقة ومتفقة في الاسم، كدلالة إنسان على زيد وعمرو... والمعنى واحد فيهم، لا تفاوت فيه".^{١٠٣} أي: أنهم يشتركون في وصف الإنسانية على وجه واحد.

ومثّل الغزالي للألفاظ المتواطئة في مواضع عدّة من كتبه. فقال: "وكدلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير، لأنها متشاركة في معنى الحيوانية".^{١٠٤} والمقصود أن لفظ "حيوان" يُطلق على هذه الأنواع الثلاثة لاتحادها في صفة واحدة، هي الحيوانية، أي الكائن الحي الذي ينمو ويتحرك ويشعر، وهو ما يُعرف بالمعنى المشترك، أو التواطؤ.

وكذلك الحال في لفظ "الجسم"، إذ قال الغزالي: "واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والإنسان".^{١٠٥} لاشتراك هذه الأفراد في معنى الجسمية. وأشار أيضاً إلى لفظ "اللون"، فقال: "وكل اسم مطلق ليس بمعين، فإنه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، كاسم اللون للسود والبياض والحمرة".^{١٠٦} وعلّل ذلك بأن أسماء الألوان متفقة في المعنى الذي به سُمّي اللون لوناً، لا بطريق الاشتراك اللفظي. وقد ميّز الغزالي بين اللفظ المتواطئ والمشارك بمثال معاكس، فقال: "وهو بخلاف العين الباصرة وينبوع الماء".^{١٠٧} قاصداً أن لفظ "عين" يُطلق على عضو الإبصار وعلى عين الماء دون معنى مشترك بينهما. فالدلالة تختلف باختلاف السياق، مما يجعل "عين" مثلاً على الاشتراك اللفظي لا التواطؤ.

٤,٣. الألفاظ المشتركة

هي الألفاظ التي تُطلق على معانٍ متعددة لا يجمعها معنى جوهري واحد بل يختلف مدلولها باختلاف السياق. ولا يتحقق الاشتراك إلا في اللفظة نفسها دون اتحاد في المعنى.^{١٠٨} وعرفها الغزالي بأنها: "اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق".^{١٠٩} وأشار الغزالي إلى أن هذه الألفاظ تُستخدم للدلالة على مسميات متغايرة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة.^{١١٠}

استخدم الغزالي الألفاظ المشتركة في فلسفته، ولا سيما في مؤلفاته التي تعالج قضايا المنطق واللغة والعقل، مثل تحافت الفلاسفة، ومحك النظر، ومعيار العلم. ومن أبرز المصطلحات التي عدّها الغزالي من الألفاظ المشتركة هي "العقل"، وقد استمد هذه المصطلحات من الفلاسفة الذين سبقوه.^{١١١} حيث يقول: "وأما الفلاسفة، فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال".^{١١٢} ويبرز الغزالي من خلال هذا التعدد أن لفظ "العقل" ليس ذا دلالة واحدة متفق عليها، بل هو لفظ مشترك يدل على مفاهيم متفاوتة من حيث الوظيفة والمقام.^{١١٣}

^{١٠٣} الغزالي، معيار العلم، ٨١.

^{١٠٤} الغزالي، معيار العلم، ٨١.

^{١٠٥} الغزالي، المستصفى، ٧٦.

^{١٠٦} الغزالي، المستصفى، ٧٦.

^{١٠٧} الغزالي، معيار العلم، ٨١.

^{١٠٨} الكفوي، الكليات، ١٢٠.

^{١٠٩} الغزالي، معيار العلم، ٨١.

^{١١٠} الغزالي، محك النظر، ٢٠٩.

^{١١١} أبو حامد محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥)، ١٠٢.

^{١١٢} الغزالي، معيار العلم، ص ٢٨٧.

^{١١٣} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ٢٥٥؛ محمد مراد كاراكاي، "بحسب الشيخ اليوناني، الواحد هو العقل والروح"، مجلة أسكي بني ٣٣ (٢٠١٦)، ٧٩-٨٩.

ومن الألفاظ المشتركة التي ناقشها الغزالي أيضًا لفظ "الوجود"، والذي رأى أن الفلاسفة استخدموه بمعانٍ متعددة تنطبق على كل من الله تعالى والمخلوقات. فقد صنّفه إلى: واجب الوجود (وهو الله)، وممكن الوجود (وهو العالم والمخلوقات)، ومستحيل الوجود (ما لا يمكن تحققه أبدًا). ويُعد هذا التصنيف - من وجهة نظر الغزالي - من مظاهر الاشتراك اللفظي الذي قد يؤدي إلى التباس مفهومي ومعرفي.^{١١٤} وقد انتقد الغزالي هذا الاستخدام، مؤكدًا أن الاشتراك في اللفظ لا يعني الاشتراك في الحقيقة؛ فـ"وجود" الله يختلف جوهريًا عن "وجود" المخلوقات، وإن اتفقا في الاسم. فإطلاق لفظ "موجود" على الخالق والمخلوق هو اشتراك لفظي فقط، دون اتحاد في الحقيقة أو المرتبة.^{١١٥} شدد الغزالي على ضرورة التمييز بين الألفاظ المشتركة والألفاظ المتواطئة في فهم النصوص، بقوله: "ولقد ثار من ارتباك الألفاظ المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات".^{١١٦} كما نبّه إلى أن الألفاظ المشتركة لا تصلح أن تكون أساسًا للاستدلال أو البرهان، نظرًا لكونها "حمالة وجوه"، أي تحتل معاني متعددة يصعب حصرها دون قرينة مبيّنة. وفي هذا السياق يقول: "وأما المشتركة فلا يؤتى بها في البراهين، خاصة، ولا في الخطابات، إلا إذا كانت معها قرينة".^{١١٧} ويظهر هذا الموقف مدى الجوب في التعامل مع اللغة الفلسفية والمنطقية، في استخدام الألفاظ ذات الدلالات المتعددة للوصول إلى المعنى الحقيقي المراد.^{١١٨}

٥,٣. الحقيقة والمجاز

تُشتق كلمة الحقيقة في أصلها اللغوي من مادة "حق"، التي تدل على الثبوت واليقين. وقد عرّفها الجرجاني بأنها "اسم لما أُريد به ما وُضع له".^{١١٩} أي أن اللفظ يُستعمل في معناه الأصلي دون تأويل أو مجاز.^{١٢٠} ولفظ "الحقيقة" على وزن "فَعِيلَة" بمعنى "فاعلة"، أي أنها تدل على الشيء الثابت غير المتغير.^{١٢١} أما من الناحية الاصطلاحية، فقد تعددت تعريفات الحقيقة واختلفت باختلاف المجالات العلمية التي تناولتها: ففي علم الأصول واللغة: تُعرّف الحقيقة بأنها اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً في اللغة، دون أن يكون منقولاً أو مستعملًا على سبيل المجاز.^{١٢٢} وفي الفلسفة والمنطق: تُعرّف الحقيقة بأنها: ما به الشيء هو هو، أي الماهية الثابتة التي لا تتغير بتغير العوارض أو الصفات الخارجية.^{١٢٣} وفي المجال الصوفي: تشير الحقيقة إلى ما يُدرك بالذوق والكشف الباطني لا بمجرد الحس أو العقل، وتُعد أسمى مراتب المعرفة اليقينية.^{١٢٤} يتبين مما سبق أن لفظ "الحقيقة" عند الغزالي من الألفاظ المشتركة التي تتقاطع فيها الدلالات اللغوية والمنطقية والفلسفية والصوفية. وقد أوضح في عدة مؤلفاته أن "الحقيقة" تُطلق على معانٍ متعددة، فقال: "اعلم أن اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يُراد به ذات الشيء وحده، ويُراد به حقيقة الكلام".^{١٢٥} وأشار إلى أن "الحقيقة" قد تدل على ذات الشيء بمعناه الأنطولوجي، أي من حيث ماهيته، كقولهم: حقيقة الإنسان أنه "حيوان ناطق". وربط الغزالي بين الحقيقة والماهية، مؤكدًا استحالة وجود حقيقة بلا ماهية، كما صرّح في تحافت الفلاسفة: "إن نفي الماهية يُعد نفيًا للحقيقة".^{١٢٦}

^{١١٤} الغزالي، معارج القلس في مدارج معرفة النفس، ١٦٥.

^{١١٥} الغزالي، محك النظر، ٢٤٨؛ ولزید بیان عن معانی لفظة "موجود"، ينظر: فوزي يغيث، أسباب ونتائج تسمية ابن رشد لله بالجوهر، ١٠٤٠.

^{١١٦} الغزالي، المستصفى، ٧٦.

^{١١٧} الغزالي، معيار العلم، ٨٦.

^{١١٨} حسن آيك، "حول نقد الغزالي للفلسفة"، مجلة ماناس للعلوم الدينية ١/٢ (٢٠٢٣)، ١١.

^{١١٩} الجرجاني، التعريفات، ٨٩.

^{١٢٠} محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ٣٥٨.

^{١٢١} محمد بن عبد الرزاق مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥)، ١٧١/٢٥.

^{١٢٢} السنيكي، الحدود والأنيق، ٧٨؛ محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٨٠.

^{١٢٣} الحسين بن عبد الله الحسن ابن سينا، كتاب الشفاء، ترجمة أكرم دمير (إسطنبول: مطبعة ليترا، ٢٠١٣)، ٩٤/٢.

^{١٢٤} لمزيد بيان ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص ٦٨٤.

^{١٢٥} الغزالي، المستصفى، ٢٣/٢؛ ضياء أردننج، "منهج التفتازاني في إشكالية تعريف المعرفة"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة حران ٤٢ (٢٠١٩)، ٢٦٢.

^{١٢٦} الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص ١٩٢.

وقوله: "يُراد بها حقيقة الكلام"، فيُشير به إلى المعنى اللغوي أو البلاغي للحقيقة، حيث تتعلق "الحقيقة" هنا بالألفاظ والتراكيب، أي بما يُقابل المجاز. ففي هذا السياق، يكون استعمال اللفظ على وجهه الأصلي الذي وُضع له في اللغة. ومثال ذلك: اسم "الأسد"، إذا استُعمل في الحيوان المفترس، فهو حقيقة لغوية، أما إذا استُعمل في وصف الرجل الشجاع، فهو مجاز، لأن المعنى انتقل من الدلالة الحسية إلى دلالة معنوية بطريق الاستعارة.^{١٢٧}

وفي موضع آخر، يقول الغزالي: "ولكن إذا استُعملت الحقيقة في الألفاظ، أُريد بها ما استُعمل في موضوعه".^{١٢٨} ويُفهم من هذا القول أن اللفظ يُعد حقيقة إذا استُعمل في المعنى الذي وُضع له أصلاً في اللغة، دون نقل أو تأويل. ومن الأمثلة على ذلك: قولنا "الإنسان جوهر". فهذا استعمال حقيقي؛ لأن لفظ "الجوهر" هنا يُحمل على معناه الفلسفي كما استخدمه الفلاسفة. أي: ما يقوم بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى غيره.^{١٢٩}

أما المجاز، فإنه يُشتق من مادة "جاز"، ويقال: "جاز الشيء" إذا تعدّاه وتخطّاه، ومنه "جاز الطريق" أي عبره. ومن هذا أخذ المعنى المجازي بوصفه تعدية للفظ عن موضعه الأصلي إلى غيره.^{١٣٠} وفي الاصطلاح البلاغي، يُعرّف المجاز بأنه: استعمال اللفظ في غير ما وُضع له لعلاقة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. كقولنا: "رأيت أسداً يخطب"، فالمراد بـ"أسد" هنا الرجل الشجاع، لا الحيوان المفترس، والقرينة المانعة هي "يخطب".^{١٣١}

وعند اللغويين، لفظ "المجاز" يُعد من الألفاظ المشتركة، ويطلق على ثلاثة معانٍ: المصدر ميمي من "جاز". واسم مكان للعبور أو الممر. والكلام المجازي.^{١٣٢} ومن أشهر أنواع المجاز: المجاز اللغوي، والمجاز العقلي، والمجاز المركب.^{١٣٣}

وقد عرّف الغزالي المجاز بقوله: "المجاز اسم مشترك"^{١٣٤}، مشيراً إلى تنوع دلالاته بحسب السياق. كما قال في موضع آخر: "والمجاز: ما استعمله العرب في غير موضوعه".^{١٣٥} ويُفهم من كلام الغزالي أنه يوافق على التعريف البلاغي الشائع للمجاز، وهو: استعمال اللفظ في غير ما وُضع له في الأصل. غير أنه يشترط في هذا الاستعمال أن يكون مألوفاً ومتداولاً في لسان العرب، لا استعمالاً متكلفاً أو تعسفياً خارجاً عن قواعد الفصاحة.

ومنه، يقسّم الغزالي المجاز إلى ثلاثة أقسام رئيسية، تتفرع عن تصنيفه للمجاز من خلال النظر في الاستعمالات اللغوية الشائعة عند العرب، وهي:

١. المجاز بالاستعارة: ويُعرّفه بقوله: "ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة، كقولهم للشجاع: أسد، وللبليد: حمار".^{١٣٦} وهو النوع الأشهر في المجاز، ويعتمد على وجود تشابه بين المعنيين، مع قرينة تدل على المعنى المجازي.

^{١٢٧} علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (الرياض، دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ٤٦.

^{١٢٨} الغزالي، المستصفى، ٢٣/٢.

^{١٢٩} مفيد سليم صاروخان، "الكندي والجواهر الخمس"، مجلة دنيا الفلسفة ٤٢ (٢٠٠٥)، ١٦٧-١٦٨.

^{١٣٠} نكري، دستور العلماء، ١٥٢/٣.

^{١٣١} الجرجاني، التعريفات، ٢٠٢.

^{١٣٢} مختار، معجم اللغة العربية، "جَوَزَ"، ٤٢١.

^{١٣٣} زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠)، ٢٩٧.

^{١٣٤} الغزالي، المستصفى، ١٩٩.

^{١٣٥} الغزالي، المستصفى، ٢٤/٢.

^{١٣٦} الغزالي، المستصفى، ٢٤/٢.

٢. المجاز بالزيادة: ومن أمثلته "قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾"١٣٧، فإن الكاف وُضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يُفيد كانت على خلاف الوضع"١٣٨. حيث يرى الغزالي أن حرف الكاف - الموضوع أصالة للتشبيه - قد استعمل هنا على خلاف مقتضى الوضع، إذ أن المقصود نفى التشبيه، لا إثباته. فالكاف هنا "زائدة" من حيث ظاهرها، لكنها تفيد تأكيد النفي، ولذلك عدّها الغزالي من باب المجاز بالزيادة.

٣. المجاز بالنقصان (الحذف): كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾،١٣٩ والمعنى المراد: "واسأل أهل القرية". فقد حُذفت كلمة "أهل" لدلالة السياق عليها، وهو حذف مألوف في أساليب العرب، يُفهم منه المعنى دون لبس.١٤٠ ويلاحظ أن الغزالي، في هذا التصنيف، لا يقتصر على الجانب البلاغي المجرد بل ينطلق من الاستعمال العربي المألوف، معتمداً على ما جرى به لسان العرب في التخاطب، وهو ما يجعله يربط المجاز بالعرف اللغوي أكثر من ربطه بالمجردات النظرية. ومن أبرز أمثلة المجاز في فلسفة الغزالي ما يتعلّق بالوجود الإلهي، إذ يوظف المجاز لتأكيد تنزيه الله عن صفات التجسيم والتشبيه. فالألفاظ كـ"اليد" و"الوجه" تُفهم عنده مجازاً لا حقيقة، أي لا تُؤخذ على ظاهرها الحسي، بل تُقوّل بما يليق بجلال الذات الإلهية. حيث ينفي التشبيه ويثبت التنزيه كما بيّن ذلك بوضوح في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد".١٤١

وفي كتابه "مشكاة الأنوار"، يتوسع الغزالي في المجاز الرمزي ضمن رؤيته في تفسيره لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،١٤٢ يشير إلى أن المقصود بـ"النور" ليس النور الحسي بل نور المعرفة الإلهية الذي يُرمز به إلى الكشف الروحي والهداية الباطنية.١٤٣ فالنور، في هذا السياق يُستخدم رمزاً مجازياً على إشراق الحق، وليس ضوءاً مادياً.١٤٤

وإلى جانب استخدامه المجاز في التنزيه والتأويل، يوظف الغزالي في مؤلفاته رموزاً مجازية للتعبير عن المعاني الباطنية والتجارب الروحية، لتدل على مفاهيم أعمق. ومن ذلك، قوله بـ"الحجاب" رمزاً للعوائق النفسية والذهنية التي تحول دون إدراك الحقيقة الإلهية، إذ يقول: "الحجاب... ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق، ويمنع من أن ينكشف في قلبه".١٤٥ كما يستخدم رمز "الجوع" مجازاً للتعبير عن وسيلة لتزكية النفس وتقوية الروح، حيث يقول: "الجوع خزانة من خزائن الله تعالى، وأقلّ ما يندفع بالجوع شهوة الفرج وشهوة الكلام".١٤٦

ورغم استخدام الغزالي للمجاز في بعض السياقات الفلسفية والصوفية، إلا أنه قدّم الحقيقة على المجاز في فهم النصوص الشرعية. فهو يرى أن المجاز وارد في القرآن والحديث، لكن لا يُلجأ إليه إلا عند وجود قرينة تمنع إرادة الحقيقة. وقد أوضح منهجه بقوله: "إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللفظ للحقيقة، إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز".١٤٧

كما ويميل الغزالي إلى امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، فقال: "ولا يُجمع بين الحقيقة والمجاز، ولكنه يُحمل على الحقيقة على انفرادها، أو على المجاز على حياله، لعلنا بأن العرب لا تطلق لفظ الأسد وتعني به الجمع بين الأسد والشجاع".١٤٨ وهذا يدل على

١٣٧ الشورى ١١/٤٢.

١٣٨ الغزالي، المستصفى، ٢/٢٤٤.

١٣٩ يوسف ٨٢/١٢.

١٤٠ الغزالي، المستصفى، ٢/٢٤٤.

١٤١ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٢.

١٤٢ النور ٣٥/٢٤.

١٤٣ أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصنفة الأسرار، تحقيق: عبد العزيز السيروان (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦)، ١٤٨.

١٤٤ كربوز دنيز، المعرفة والوجود والأخلاق (أنقرة: مطبعة أسكي بني، ٢٠٢٤)، ١٦٧.

١٤٥ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٤/٣.

١٤٦ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٦/٣.

١٤٧ الغزالي، المستصفى، ٣٥/٢.

١٤٨ أبو حامد محمد الغزالي، المنحول (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨)، ٢٢٠.

أن الغزالي كان يتعامل مع الحقيقة والمجاز بحذر، ويشترط الدليل القاطع للعدول عن الظاهر، مما يعكس نزعة عقلانية تأويلية منضبطة في أصوله.

الخاتمة

شكّل علم الدلالة نقطة التقاء مركزية بين اللغة والفلسفة، إذ يهتم بكيفية تكوين المعنى واستقباله من خلال مفهومي الدال والمدلول. وقد شهد هذا العلم تطوراً نتيجة تداخله مع ميادين معرفية متنوعة، لا سيما الفلسفة والمنطق والعلوم الشرعية. وتبين كتابات المفكرين الأوائل وعلى رأسهم الغزالي، أن الدلالة لم تُنظر إليها كقضية لغوية فحسب، بل كأداة لفهم تركيبة العقل ومفاهيم الوجود.

تناول الغزالي الدلالات اللغوية والمنطقية برؤية متوازنة تجمع بين العقل والنقل. فقد فرّق بين ثلاث دلالات أساسية هي: المطابقة، والتضمن، والالتزام، واستخدم كلًّا منها بما يخدم مقاصده الفكرية والعقدية. واهتم بدلالة المطابقة لأنها الأوضح في نقل المعنى الكامل، واعتمد دلالة التضمن لتحليل المفاهيم المركبة، بينما تعامل مع دلالة الالتزام بحذر نقديٍّ، مميّزاً بين اللزوم الذهني والخارجي، ومؤكداً ضرورة ضبطها حتى لا يُحمّل النص بما لا يحتمل.

تنوّعت الدلالات التأويلية عند الغزالي إلى أربع دلالات: الاقتضاء، الإشارة، فهم غير المنطوق، والمفهوم. فقد جمع في دلالة الاقتضاء بين الظاهر واللازم بتقدير المحذوف ليتّسق الخطاب مع العقل والشرع. وجعل دلالة الإشارة أداة عقلية لاستنباط المعاني غير المباشرة من السياق. أما فهم غير المنطوق فأسّسه على فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة، معتبراً أن ما سكت عنه النص قد يكون أولى بالحكم، بينما استخدم دلالة المفهوم لاستنباط الأحكام من سكوت النص أو قيوده، مقدّماً المقصود على ظاهر اللفظ. ويكشف ذلك عن منهج تأويلي متوازن يجمع بين العقل والنص في فهم الخطاب الشرعي.

يقوم تصنيف الألفاظ ومعانيها عند الغزالي على ستة مفاهيم رئيسية: المترادفة، المتباينة، المتواطئة، المشتركة، الحقيقة، والمجاز. وقد رفض الترادف التام، معتبراً أن لكل لفظ دلالة تميّزه، حتى مع تقارب المعاني. واهتم بالتمييز بين الألفاظ المتباينة خاصة في الفلسفة والكلام، محذراً من الخلط بين مفاهيم كـ "الوجود" و "الماهية"، و "العقل" و "النفس". كما أبرز أهمية الألفاظ المتواطئة في بناء المفاهيم الكلية، مثل "الإنسان" و "الجسم". وحذّر من الألفاظ المشتركة لما تسببه من لبس دلالي، خاصة في السياقات البرهانية والشرعية، داعياً إلى ضبط استخدامها لضمان وضوح الفهم والاستنباط.

يتناول الغزالي مفهومي الحقيقة والمجاز بوصفهما مفتاحين لفهم الدلالة اللغوية والأنطولوجية. فالحقيقة عنده لفظ متعدد المعنى يتحدد بالسياق، ويُستخدم في بُعدين رئيسيين: الوجودي المتعلق بالماهية، واللغوي المرتبط بالاستعمال الأصلي للفظ. ويؤكد الغزالي ترابط الحقيقة بالماهية، إذ يرى أن لا وجود لحقيقة من دون جوهر ثابت يحدد هوية الشيء. أما المجاز، فيعدّه الغزالي أداة مشروعة لفهم النصوص، بشرط وجود علاقة معتبرة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، وقرينة صارفة عن إرادة المعنى الظاهر. وقد صنّفه إلى ثلاثة أنماط: الاستعارة، والزيادة، والنقصان، مؤكداً أن المجاز ليس مجرد تكلف بل أداة تسهم في الفهم بشكل دقيق وملائم.

أسّس الغزالي فلسفته وتأويله على قاعدة أصولية تنص على أن الأصل في اللفظ هو الحقيقة، ولا يُعدل إلى المجاز إلا بوجود دليل قاطع. كما رفض الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد في آنٍ واحد، تحنباً للغموض واللبس في المعنى.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، د.ت.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله الحسن. كتاب الشفاء. ترجمة أكرم دمير. إسطنبول: مطبعة ليترا، ٢٠١٣.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن. الإشارات والتنبيهات. ترجمة: علي دورسوي. إسطنبول: مطبعة ليترا، ٢٠٠٥.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. مجلد ٢٠. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣.
- أردنج، ضياء. "منهج التفتازاني في إشكالية تعريف المعرفة"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة حران ٤٢ (٢٠١٩)، ٢٥٧-٢٨٦.
- أرسلان، عدنان. "تحليل بيليويمري للنشر حول الغزالي في مجال اللاهوت الإسلامي في تركيا". مجلة مقالة المذاهب ١٨/١ (٢٠٢٥)، ٢٥٧-٢٧٣.
- أرمغان، فراحت - متين، أحمد ترك. "مشكلة إمكانية المعرفة: الغزالي أمودجًا"، مجلة كايكي في جامعة بورصا كلية الآداب قسم الفلسفة ١٨ (٢٠١٢)، ١٩٧-٢٠٨.
- أكسان، دوان. اللغة من جميع جوانبها. أنقرة: مؤسسة اللغة التركية، ٢٠٠٧.
- الأمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. الرياض، دار الصميعي، ٢٠٠٣.
- أنيس، إبراهيم. دلالة الالفاظ. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦.
- أوجال، شامل. "الاستيلاء على العلم والفلسفة في العالم الإسلامي بعد الغزالي"، مجلة العلوم الاجتماعية في جامعة كركلة ٣/٩ (٢٠١٩)، ٧١-٨٢.
- آيك، حسن. "حول نقد الغزالي للفلسفة"، مجلة ماناس للعلوم الدينية، ١/٢ (٢٠٢٣)، ١-١٧.
- باحجي، محي الدين. "أهمية علم الكلام والمنهج الكلامي عند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة إرجيس ٦/٧ (١٩٨٩)، ١٤٧-١٦٥.
- بدوي، عبد الرحمن. ربيع الفكر اليوناني. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.
- البركتي، محمد عليم. التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- بغورة، الزواوي. الفلسفة واللغة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.
- بوزيان، دليل محمود. اللغة والمعنى. الجزائر: دار العربية للعلوم، ٢٠١٠.
- التهانوي، محمد بن علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: علي دحروج. مجلد ٢. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- جفيك، مصطفى. "ضرورة المنظورية في الفلسفة". مجلة جامعة موش ألب أرسلان للعلوم الاجتماعية، ٢/١ (٢٠١٥)، ٢٥٣-٢٥٨.
- الجنابي، حسن. خصائص النظم. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٧.
- جيلان، هادي أنصار. "تقرير الغزالي عن الدلالة". مجلة جامعة أوروبا الإسلامية للبحوث الإسلامية ٢ (٢٠١٠)، ٩٨-١١٤.
- حسان، تمام. مناهج البحث في اللغة. القاهرة: مكتبة الانجيلو المصرية، ١٩٥٥.
- الحشاني، محمد. "الظواهر اللغوية السياقية: الغزالي وابن حزم كنموذج". مجلة المنتدى الأكاديمي ١/٩ (٢٠٢٥)، ١٣٥٥-١٣٢٧.
- الحميري، نشوان بن سعيد. شمس العلوم. تحقيق: حسين العمري وآخرون. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩.
- دميرجي أوغلو، آيتكين. "مقارنة بين ابن سينا والغزالي في بعض مفاهيم القيم". مجلة أوبس الدولية لأبحاث المجتمع ٢٨/١٦ (٢٠٢٠)، ١٥٦٢-١٥٨٤.
- دينز، كربوز. "منهج فهم الغزالي". المجلة العلمية الدينية ٣ (٢٠١١)، ٧-٢٦.
- دينز، كربوز. المعرفة والوجود والأخلاق. أنقرة: مطبعة أسكي يني، ٢٠٢٤.

- ذير، محمد مصدق. "العقلانيون في العصر الحديث الكيالي نموذجاً". *أسس الحضارة الإسلامية*، تحرير. أركان يار. إسطنبول: منشورات كتاب دنياسي، ٢٠٢٣.
- الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. مجلد ٤٠. الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥.
- زيدان، محمود فهمي. *في فلسفة اللغة*. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.
- السعران، محمود. *علم اللغة*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
- سعيد أوغلو، عثمان. "مصادر المعرفة عند الفارابي من أرسطو وحتى الفخر الرازي". *مجلة يلو للبحوث الإسلامية* ٣ (٢٠٢١)، ١٥٩-١٨٦.
- السكاكي، محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.
- السنيني، زكريا بن محمد. *الحدود الأنقية والتعريفات الدقيقة*. تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٠.
- السيوطي، جلال الدين. *معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم*. تحقيق: محمد إبراهيم عبادة. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤.
- صاروخان، مفيد سليم. "الكندي والجواهر الخمس". *مجلة دنيا الفلسفة*، ٤٢ (٢٠٠٥)، ١٦٦-١٧٤.
- صليب، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. *معجم المصطلحات*. الرياض: دار الفضيلة، ١٩٩٩.
- غربة أوغلو علي. *تحليل فهم الغزالي للمعرفة والقيم في التربية*. أنقرة: دار بكم الأكاديمي، ٢٠١١.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقيق: عبد الله الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *المستصفى*. تحقيق: محمد الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *المنحول*. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق: محمد جابر. بيروت: المكتبة الثقافية، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *تمهات الفلاسفة*. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *جواهر القرآن*. تحقيق: محمد رشيد رضا. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *محك النظر*. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *مشكاة الأنوار ومصنفة الأسرار*. تحقيق: عبد العزيز السيروان. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *معيان العلم*. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
- الغزالي، أبو حامد محمد. *مقاصد الفلاسفة*. تحقيق: محمود بيجو. دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠.
- غفار، أحمد. "دراسات نظرية المجال الدلالي بين العلماء المسلمين". *مجلة القناطر* ٢/٤ (٢٠١٨)، ٢٤-٣٥.
- الفراي، أبو نصر محمد. *إحصاء العلوم*. تحقيق: عثمان أمين. القاهرة: دار الفكر، ١٩٤٩.
- كاراكايا، محمد مراد. "بحسب الشيخ اليوناني، الواحد هو العقل والروح". *مجلة أسكي بني* ٣٣ (٢٠١٦)، ٧٩-٨٩.
- كرم، يوسف. *تاريخ الفلسفة اليونانية*. القاهرة: مؤسسة هنداي، ٢٠١٢.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. *الكليات*. تحقيق: عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.
- كوفانجي، جنان. "حضور المعرفة في نظر الغزالي". *مجلة بلم نامه* ١ (٢٠١٦)، ٧٥-٩٥.
- كوكونن، تانلي. "الغزالي في دلالة الأسماء". *مجلة فيفاريوم* ٤٨/١-٢ (٢٠١٠)، ٥٥-٧٤.
- مختار، أحمد. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨.

- المناعي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠.
- نكري، عبد النبي أحمد. دستور العلماء. تحقيق: حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.
- يغيت، فوزي. "أسباب ونتائج تسمية ابن رشد لله بالجوهر". مجلة البحوث الأكاديمية التركية ٣/٦ (٢٠٢١)، ١٠٣٥-١٠٥٢.

Kaynakça

- Abdül Mün'im, Mahmûd Abdürrahmân. *Mu'cemü'l-mustalahât*. Riyad: Dâru'l-Fadîla, 1999.
- Ağırman, Ferhat-Türkmetin, Ahmed. "Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 18 (2012), 197-208.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Al-Hashani, Muhammad. "Contextual Linguistic phenomena: Al-Ghazali and Ibn Hazm as a Model". *Journal of the Academic Forum* 9/1 (2025), 1355-1327.
- Arslan, Adnan. "A Bibliometric Analysis of Publications on al-Ghazālī in the Field of Islamic Theology in Türkiye". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2025), 257-273. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1598390>
- Ayık, Hasan. "Gazali'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine". *MANAS Journal of Religious Sciences* 2/1 (2023), 1-17.
- Bağçeci, Muhittin. "Gazzalî'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (1989), 147-165.
- Bedevî, Abdurrahman. *Rab'ü'l-fikr el-Yûnânî*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1979.
- Berketî, Muhammed. *Et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bûzyân, Delîl Mahmûd. *El-Luğa ve'l-ma'nâ*. Cezayir: Dârü'l-'Arabîyye li'l-'Ulûm, 2010.
- Büğûra, Zevâî. *El-Felsefe ve'l-luğa*. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2005.
- Cenâcî, Hasan. *Hâssâisü'n-nazm*. Kahire: Dârü't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1987.
- Ceylan, Hadi Ensar. "Ghazali's Account of Signification". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslam Araştırmaları* 2 (2010), 98-114.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çevik, Mustafa. "Felsefede Perspektivizmin Zorunluluğu Üzerine". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 253-258.
- Demircioğlu, Aytekin. "İbn Sina ve Gazali'nin Bazı Değer Kavramları Yönünden Karşılaştırılması". *OPUS International Journal of Society Researches* 16/28 (2020), 1562-1584. <https://doi.org/10.26466/opus.684445>
- Deniz, Gürbüz. *Bilgi Varlık ve Ahlak*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024.
- Deniz, Gürbüz. "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü". *Diyanet İlmi Dergi* 3 (2011), 7-26.
- El-Âmidî, Ali b. Muhammed. *El-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk 'Afîfî. Riyad: Dârü's-Şumay'î, 2003.
- Enîs, İbrâhim. *Delâletü'l-elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-İngelo el-Mısriyye, 1976.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.641126>
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *İhsâu'l-'ulûm*. thk. Osman Emin. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1949.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Ridâ. Beyrut: Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *El-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *El-Menhûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *El-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Muhammed Câbir. Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *El-Mustasfâ*. thk. Muhammed el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mahakku'n-nazar*. thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Me'âricü'l-Ḳuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mekâsîdü'l-felâsife*. thk. Mahmûd Bîcû. Şam: Matba'atü's-Sabâh, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mî'yârü'l-ilm*. thk. Süleymân Dunyâ. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr ve mişfâtü'l-esrâr*. thk. Abdülazîz es-Sîrâvân. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dunyâ. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Ghfar, Ahmad. "Semantic Field Theory Studies Among Muslim Scholars: Kajian Teori Medan Makna Dalam Kalangan Sarjana-Sarjana Islam". *Al-Qanadir: International Journal of Islamic Studies*, 4/2 (2018), 24–35.
- Gürbetoğlu, Ali. *Gazzâlî'de Bilgi ve Değer Anlayışının Eğitim Açısından İncelenmesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Hassân, Temmâm. *Menâhicü'l-bahsi fî'l-luğa*. Kahire: Mektebetü'l-İngelo el-Mısıriyye, 1955.
- Himyerî, Neşvân b. Saîd. *Şemsü'l-ulûm*. thk. Hüseyin el-Umrî ve diğerleri. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *El-Hâssâis*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmmetü li'l-Kitâb, 4. Baskı, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy ve Diğerleri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Kitâbü's-şifâ*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiye* 33 (Aralık 2016), 79–89.
- Karam, Yûsuf. *Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnânîyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *El-Küllîyyât*. thk. Adnân Dervîş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kuvancı, Cenan. "Gazzâlî'ye Göre, Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi". *Bilimname* 1 (2016), 75–95.
- Kukkonen, Taneli. "Al-Ghazâlî on the Signification of Names". *Vivarium* 48/1-2 (2010), 55–74.
- Muhtâr, Ahmed. *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyye el-mu'âşıra*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Münâvî, Zeynelâbidîn. *Et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-ta'ârîf*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nekrî, Abdü'n-Nebî Ahmed. *Dustûru'l-ulemâ*. thk. Hasan Hânî Fahs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Öçal, Şamil. "İslam Dünyasında Gazali Sonrasında Bilim ve Felsefenin Temellükü". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/3 (2019), 71–82.

- Saitoğlu, Osman. "Aristo'dan Er-Razi'ye Farabi'de Bilgi Kaynakları". *Yalova İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (2021), 159-186.
- Salîb, Cemîl. *El-Mu'cemü'l-felsefî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
- Saruhan, Müfit Selim. "Kindi ve Beş Cevher". *Felsefe Dünyası* 42 (2005), 166-174.
- Sekkâkî, Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ʿulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Senîkî, Zekerîyyâ b. Muhammed. *El-Hudûdü'l-enîka ve't-ta'rîfâtü'd-dakika*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1990.
- Serân, Mahmûd. *İlmü'l-Luğa*. Kahire: Dârü'l-fikr el-'Arabî, 1997.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Mu'cemu makâlîdî'l-ʿulûm fî'l-hudûdi ve'r-rusûm*. thk. Muhammed İbrâhîm ʿUbâde. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004.
- Sünnîkî, Zekerîyyâ b. Muhammed. *El-Hudûdu'l-enîka ve't-ta'rîfâtü'd-dekîka*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1990.
- Tahânavî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. thk. Ali Dahruç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1996.
- Ther, Mohammed Musdif. "El-'Aklâniyyûn fî el-'Asr el-Hadîs: el-Keyyâlî Nemûzecen". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Unsurları*, ed. Erkan Yar. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları". *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1035-1052. <https://doi.org/10.30622/tarr.982738>
- Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1965.
- Zeydân, Mahmûd Fehmî. *Fî felsefeti'l-luğa*. Beyrut: Dârü'n-Nehda el-'Arabiyye, 1985.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr | Founded: 1996 Available online, e-ISSN: 2528-987X Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Ontology of Conscience and Moral Alienation: A Philosophical Inquiry into the Silent Disintegration of Humanity

İsmail Polat^{1,*}

¹ Ministry of National Education, Atatürk Middle School Kırıkkale/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 18/07/2025

Accepted: 04/12/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The marginalization of fundamental human values such as justice, compassion, and benevolence in today's world is not merely an indication of a social or political transformation, but also a sign of a profound moral dysfunction within the inner world of the individual. Humanity derives its meaning not simply from existence itself, but from how that existence is shaped. A mindset that grows indifferent to the suffering of others observes injustice as a spectacle, sanctifies power, and despises the weak, and eventually loses its own inner voice as conscience functions not only on behalf of the other, but also as a balance within the self. When this internal balance is lost, truth becomes distorted, values are erased, and the individual loses his/her moral orientation. In a world where conscience falls silent, the collapse of humanity does not occur through a dramatic catastrophe, but rather unfolds as a silent transformation into a crowd of alienated souls who have lost their shared horizon of meaning. This silence reflects a state in which individuals are not only estranged from one another, but also from themselves. Yet, what can raise humanity once again is the will of each person to cultivate their inner soil with compassion, to cleanse it through conscience, and to make it flourish with goodness. This article aims to examine how modern individuals have lost their ethical sensitivity, focusing particularly on the concept of conscience within a philosophical framework. Conscience is approached here through the metaphor of an inner balance, and is evaluated as a central ethical principle in the individual's relationship with both the self and the other. In this context, the study analyzes the various forms of alienation that arise when the balance of conscience is disrupted and it demonstrates how tendencies such as the glorification of power, indifference to injustice, and apathy toward the other contribute to a moral breakdown on both individual and societal levels. Throughout the analysis, both classical and contemporary philosophical approaches are considered alongside the Islamic tradition of moral thought to explore the transformative role of conscience, compassion, and benevolent action for both the individual and society. Arguing that the collapse of humanity is a silent process deepened by the muting of conscience, this study contends that such deterioration can only be reversed through the reconstruction of individual moral responsibility. In this respect, the study interprets conscience not merely as a personal instrument of moral evaluation, but also as a foundational ethical reference point for the reconstruction of social morality. It reopens a philosophical and ethical discussion regarding the moral void created by modernity in both individuals and communities. In the current literature, conscience is frequently addressed within psychological, theological, or legal frameworks, while the holistic connections between individual and society, emotion and responsibility, ethics and action remain underexplored from a philosophical perspective. By engaging with the conscience-centered approaches of thinkers such as Kant, Arendt, and Levinas in conversation with the Islamic ethical tradition, this study offers an original conceptual framework, aiming to contribute to both contemporary philosophical debates and the discourse of Islamic moral thought in an interdisciplinary manner. In this regard, the article aspires to provide both theoretical depth and a new perspective to the existing philosophical and ethical literature, by analyzing the ethically grounded terrain of conscience, compassion, and benevolence as a continuum that extends from personal transformation to societal reconstruction.

Keywords: Moral Philosophy, Conscience, Compassion, Moral Alienation, Ethical Responsibility

Vicdanın Ontolojisi ve Ahlaki Yabancılaşma: İnsanın Sessiz Çözülüşü Üzerine Felsefi Bir İnceleme

Süreç

Geliş: 18/07/2025

Kabul: 04/12/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Adalet, merhamet ve iyilik gibi temel insani değerlerin günümüzde geri plana itilmesi, hem toplumsal ve siyasal dönüşümlerin hem de bireyin iç dünyasında meydana gelen derin bir ahlâkî işlev kaybının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü insanlık, salt var olmakla değil, bu varoluşu nasıl biçimlendirdiği ile anlam kazanır. Başkasının acısına duyarsız kalan, adaletsizliği bir seyirlik gibi izleyen, gücü kutsayıp zayıfı hor gören bir zihniyet, zamanla kendi iç sesini de kaybeder. Zira vicdan, sadece öteki için değil, insanın kendisi için de işleyen bir terazidir. Bu terazi dengesini yitirdiğinde, hakikat eğrilir, değerler silinir ve birey, içsel yönelimini kaybeder. Vicdanın suskunlaştığı bir dünyada insanlığın çöküşü, ani ve dramatik bir kırılmayla değil; bireylerin birbirine yabancılaştığı, müşterek anlam zeminlerinin çözüldüğü, içsel bağların zayıfladığı sessiz ve dağılmış bir toplumsallık biçimiyle tezahür eder. Bu sessizlik, sadece bireylerin hem kendilerine hem de başkasına yabancılaştığı bir hâli temsil eder. Ancak insanlığı yeniden ayağa kaldıracak olan da yine insanın kendi içindeki o toprağı merhametle sulama, vicdanla temizleme ve iyilikle yeşertme iradesidir. Bu makale, modern insanın etik duyarlılığını nasıl yitirdiğini, özellikle vicdan kavramı ekseninde felsefi bir zeminde incelemeyi amaçlamaktadır. Vicdan burada, içsel bir terazi metaforuyla ele alınmakta; bireyin hem kendisiyle hem de başkasıyla kurduğu ilişkinin merkezi bir etik ilkesi olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda çalışma, vicdanın dengesini kaybetmesiyle ortaya çıkan yabancılaşma biçimlerini analiz etmekte; özellikle gücün yüceltilmesi, adaletsizliğe karşı duyarsızlık ve ötekine kayıtsızlık gibi eğilimlerin bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl bir ahlâkî çözülmeye yol açtığını göstermektedir. İnceleme boyunca, hem klasik hem de çağdaş felsefi yaklaşımların yanı sıra İslam ahlâk düşüncesinden de yararlanılarak vicdanın, merhametin ve iyilik ediminin bireyi ve toplumu dönüştürücü rolü tartışılacaktır. İnsanlığın çöküşünün, sessizce ilerleyen ve vicdanî suskunlukla derinleşen bir yabancılaşma süreci olduğunu savunan bu çalışma, söz konusu çözülmelerin ancak bireysel ahlâkî sorumluluğun yeniden inşasıyla durdurulabileceğini ileri sürmektedir. Bu yönüyle çalışma, vicdan kavramını yalnızca bireysel bir muhasebe aracı olarak değil, aynı zamanda toplumsal ahlâkın yeniden inşasında kurucu bir etik referans noktası olarak yorumlamakta; modernliğin bireyde ve toplumda yarattığı etik boşluğu felsefi ve ahlâkî temeller üzerinden yeniden tartışmaya açmaktadır. Mevcut literatürde vicdan çoğunlukla psikolojik, teolojik ya da hukuki çerçevelerde ele alınmakta; birey-toplum, duygu-sorumluluk ve etik-eylem ilişkileri arasındaki bütünsel bağ yeterince felsefi derinlikte irdelenmemektedir. Bu çalışma, özellikle Kant, Arendt ve Levinas gibi düşünürlerin vicdan merkezli yaklaşımlarını İslam ahlâk geleneğiyle birlikte okuyarak özgün bir kavramsal çerçeve önermekte; böylece hem çağdaş felsefi tartışmalara hem de İslam ahlâk düşüncesine disiplinler arası bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan çalışma, vicdan-merhamet-iyilik ekseninde kurulan etik zeminin bireysel dönüşümden toplumsal inşaya kadar genişleyen etkilerini analiz etmesi bakımından, mevcut felsefi ve ahlâkî literatüre hem teorik derinlik hem de yeni bir perspektif kazandırma potansiyeline sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak felsefesi, Vicdan, Merhamet, Ahlâkî Yabancılaşma, Etik Sorumluluk

Giriş

Günümüz dünyasında bireyin etik duyarlılığı, savaşlar, kitlesel göçler ve ekolojik krizler gibi büyük ölçekli felaketlerle birlikte, gündelik yaşamın sıradanlığına, hızına ve yüzeyselliğine içkin olan yapılar içinde de ciddi biçimde aşınmaktadır. Etik değerlerin buharlaşması, çoğu zaman sessizce, dramatik olmayan ama kalıcı etkilerle gerçekleşmektedir. Bu süreçte dijital iletişim teknolojilerinin hızlandırıcı ve yaygınlaştırıcı etkisiyle birlikte, adalet, merhamet ve iyilik gibi insanî değerler hem kamusal alandan hem de bireyin iç dünyasından gittikçe kaybolmaktadır. Değerlerin görünürlükten uzaklaşması, onların sadece sosyal normlar düzeyinde değil, varoluşsal bilinç düzeyinde de işlevini yitirmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu çözülme, toplumsal ya da siyasal yapılarla sınırlı kalmayan, bireyin kendi varlığıyla kurduğu ilişki biçiminde meydana gelen derin bir ahlâkî ve ontolojik kopuşu da içermektedir.

Bu aşamada vicdan kavramı, felsefî bir problem olarak ön plana çıkmaktadır. İnsanın mahiyetine dair karmaşık fakat sürekli gündemde olan bir mesele olarak vicdan, varlık, bilgi, ruh-beden ilişkisi gibi birçok alanla kesiştiği için disiplinler arası bir incelemeyi gerekli kılar. Bu çalışmada vicdan, psikolojik bir iç ses ya da dinî bir sorumluluk çağrısı olmaktan ziyade, insan varlığının kendisini kurma, anlamlandırma ve yönlendirme yetisinin içkin bir ilkesi olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda vicdan, hem etik farkındalığın hem de varoluşsal yönelimin mihenk taşı olarak değerlendirilmektedir. Immanuel Kant'ın (1724-1804) vicdanı aklın iç sesi olarak tanımlaması, bireyin ödev bilincini rasyonel temellere oturtarak onu öz-denetim mekanizması hâline getirmesi bu perspektifin Batı felsefesindeki temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır.¹ Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) ötekini "yüz"ünde somutlaşan etik sorumluluk anlayışı, vicdanı yalnızca kendine dönük bir içsel mahkeme olarak değil, başkasına açık bir varoluş tarzı olarak konumlandırır.² Hannah Arendt'in (1906-1975), totaliter rejimlerde gözlemlediği "kötülüğün sıradanlığı" olgusu ise vicdanın bastırılması, işlevsizleşmesi ya da susturulmasının, bireyi nasıl sessizce suça ortak kıldığını çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.³ Bu kuramsal çerçeveye ek olarak, İslam düşüncesinde özellikle İbn Sînâ'nın (980-1037) nefis teorisi ile tasavvuf geleneğindeki nefis muhasebesi ve kalp arınması kavramları, vicdanın sadece rasyonel değil aynı zamanda varoluşsal ve tecrübî bir düzlemde de temellendirilebileceğini göstermektedir.⁴

Bu makale, modern dünyada etik duyarsızlık ve ahlâkî yabancılaşma gibi olguların, bireysel vicdanın içsel işlevini yitirmesiyle nasıl bağlantılı olduğunu felsefî bir düzlemde tartışmaktadır. Vicdan, burada içsel bir terazi metaforuyla ele alınmakta; bireyin hem kendisine hem de ötekine karşı etik sorumluluğunu içkin biçimde deneyimlediği, bilinçli bir öz-denetim ve etik yönelim ilkesi olarak tanımlanmaktadır. Böylece vicdan, içsel bir ses veya duygusal bir refleks olmanın ötesinde; bireyin etik varlığını yeniden kurduğu ve ontolojik açıklığını inşa ettiği merkezi bir mekanizma olarak konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda vicdan, psikolojik bir duyarlılık, bilişsel bir değerlendirme yetisi ve ontolojik bir yönelim olmak üzere üç düzeyde işlev gösteren dinamik bir

¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994), 76-78.

² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 194-197

³ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 292.

⁴ İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbîhât*, ed. Süleyman. Dünyâ (Kahire: Dârü'l Maârif, 1957), 3/108-113.

etik kapasite olarak önerilmektedir. Vicdanın bu çok katmanlı yapısının aşınması, bireyin etik değerlendirme kapasitesinin yerini araçsal bir akla bırakmasına ve dışsal güç ilişkilerine daha açık hale gelmesine yol açmaktadır. Örneğin gücün kutsanması, zayıfın hor görülmesi ve adaletsizliğe karşı duyarsızlık gibi eğilimler, yalnızca siyasal yapıların değil, bireyin içsel dünyasında etik kapasitenin zayıfladığının da göstergeleridir. Bu nedenle çalışma, Batı etik teorileriyle İslam ahlâkî düşüncesi arasında kavramsal bir köprü kurarak; hem evrensel hem de kültürel olarak derinleştirilmiş bir ahlâk ontolojisi ortaya koymayı hedeflemektedir.

Mevcut literatürde vicdan genellikle psikolojik, teolojik ya da normatif yönleriyle ele alınmakta; birey-toplum, duygu-sorumluluk ve etik-eylem arasındaki varoluşsal bütünlük çoğu kez ihmal edilmektedir. Bu çalışma ise etik çözülmeyi sadece normların ihlali ya da değerlerin silinmesi olarak görmemekte, bireyin kendi varlığıyla kurduğu anlamlı bağın kopması olarak okumaktadır. Bu bağlamda etik kriz, aynı zamanda bir ontolojik kopuşa da işaret etmektedir. Bireyin içsel dünyasında vicdanî bir uyanış yaşamadan, değerlerin toplumsal düzeyde yeniden inşası da mümkün görünmemektedir.

Son kertede insanlığın çöküşünün vicdanların suskunluğuyla, yani sessiz ve yaygın bir yabancılaşma süreciyle gerçekleştiğini ileri süren makale, bu sessizliği aşabilecek yegâne şeyin bireysel ahlâkî sorumluluk ve vicdanî diriliş olduğunu iddia etmektedir. Bu yeniden doğuşun imkânı, insanın kendi içsel terazisini yeniden kurma cesaretinde, yani kendilik, öteki ve hakikat karşısındaki etik duruşunu yeniden inşa etme iradesinde yatmaktadır.

1. Varoluşun Ahlâkî Yüzü: Vicdanın Kavramsal Temelleri

İnsani varoluş, salt bir ontolojik mevcudiyet olmakla sınırlı değil, ahlâkî bir yönelim ve yükümlülük de içerir. Bu yönelim, bireyin hem dışsal normlara hem de içsel bir ölçüt olan vicdanla hareket etmesini zorunlu kılar. Vicdan kavramının; çok disiplinli bir zemine sahip olması, modern bir terim olarak şekillenmesi ve İslam kültüründeki karşılıklarının farklı kavramlarla ifade edilmesi nedeniyle, tek bir tanıma indirgenmesi güçtür. Zira hem literal (sözlük) anlamı hem de içeriksel kullanımları farklı kavramlarla karşılanmış; bu kavramların tarihsel ve düşünsel izini sürmek ise başlı başına ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte vicdan, insanın kendine dönük ahlâkî yargısının ve sorumluluk duygusunun temel kaynağı olarak öne çıkar.⁵ Etimolojik olarak Arapça *damîr* (ضمير) ve Latince *conscientia* kökenlerinden gelen vicdan, “birlikte bilme” ya da “içsel tanıklık” anlamlarını taşır. Bu kavram, bireyin eylemlerini yalnızca toplumsal ya da dışsal otoriteler aracılığıyla değil, kendi içinde taşıdığı değer ölçütleriyle değerlendirme kapasitesini ifade eder.⁶

Bu bağlamda vicdan, ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biri olarak, bireyde doğruyla yanlış ayırt etme yetisi; başka bir ifadeyle, bireyin davranışlarıyla ilgili olarak kendisini yargılamasını mümkün kılan, dolaysız ve kendiliğinden işleyen bir içsel güç olarak belirtilir.⁷ Bu

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 983.

⁶ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), “Conscience (Şuur, Vicdan)”, 1/871- 873.

⁷ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), 21; George Vesey ve Peter Foulkes, *Collins Dictionary of Philosophy* (London & Glasgow: Collins, 1990), 67.

yönüyle vicdan, insanın hem kendine hem de başkalarına karşı sorumluluk üstlenmesini mümkün kılan ahlâkî bir özne olma hâlinin temelini oluşturmaktadır.⁸

Vicdan kavramı, tarihsel süreçte farklı felsefî geleneklerde çeşitli biçimlerde ele alınmıştır.⁹ Antik Yunan'da vicdan, Sokrates'in *daimonionu* aracılığıyla içsel bir ses olarak kendini gösterirken, bu anlayış felsefî geleneğin merkezinde sistematik bir vicdan öğretisine dönüşmemiştir. Buna karşın Hristiyan Ortaçağ düşüncesinde vicdan, Tanrı'nın insana yerleştirdiği ahlâkî bir pusula olarak yorumlanmıştır.¹⁰ Aziz Augustinus (354–430), vicdanı Tanrı'nın insan ruhundaki sesi olarak değerlendirirken; Thomas Aquinas (1225–1274), onu doğru aklın bir işlevi ve Tanrı yasasının insan tarafından içselleştirilmiş biçimi olarak tanımlar.¹¹

Klasik İslam felsefesinde İbn Sînâ, vicdanı insan nefsinin Tanrısal hakikate yönelişi ve akıl ile nefsin uyumlu işleyişi üzerinden değerlendirir. Ona göre vicdan, salt rasyonel bir değerlendirme ya da toplumsal normlara uyumdan ibaret değildir; insanın ruhsal yapısının Tanrı'dan gelen hakikatle uyumlu çalışması sonucunda ortaya çıkan, hem kendisine hem de yaratılmışlara karşı sorumluluk duygusunu içselleştiren bir ahlâkî bilinçtir. İnsanın varoluşunun en derin katmanında yer alan bu bilinç, içsel bir yargı organı olmanın ötesinde, bireyin kendi içsel düzeninden ötekiyle kurduğu etik bağa kadar uzanan bir ontolojik genişleme alanı sunar. Böylece hem bireysel sorumluluk ve etik olgunluk göstergesi hem de insanın Tanrısal hakikatle uyum içinde hareket etmesini sağlayan vicdan, bir içsel rehber olarak işlev görür. Akıl ve nefsin birlikte çalışmasıyla insan, doğruyla yanlış ayırt etme kapasitesine ulaşır ve bu süreçte vicdan, hem içsel dengeyi kuran hem de varoluşsal sorumluluğu yönlendiren dinamik bir güç hâline gelir.¹²

Modern dönemde ise vicdan kavramı metafizik bir içgüdüden ziyade, aklın ve ahlâkî özerkliğin bir göstergesi olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede, vicdanın çağdaş felsefedeki önemli yorumları, Immanuel Kant, Hannah Arendt ve Emmanuel Levinas üzerinden anlaşılabilir. Kant'a göre vicdan (*gewissen*), ahlâk yasasının bireydeki içsel temsili, yani aklın iç sesidir.¹³ Kant, ahlâkî pratik akla dayandırırken, vicdanı da bireyin kendi eylemleri hakkında yargıda bulunan içsel bir mahkeme olarak tanımlar.¹⁴ Bu bağlamda vicdan, sadece bir duygu ya da psikik eğilim değil; bireyin kendi eylemlerini saf aklın evrensel yasası karşısında değerlendiren otonom bir “iç yargı” olarak değerlendirilir. Kant, bu yargı gücünü, bireyin kendi kendisine karşı bir yargıç gibi davranabilmesini sağlayan normatif bir yapı olarak temellendirir.¹⁵ Burada önemli olan nokta,

⁸ Adil İzveren, *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlak)* (Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, 1980), 98.

⁹ Şengül Çelik, “Batı Felsefe Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar (İstanbul: Nobel, 2018), 83-92.

¹⁰ Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith, “The Origin of Socrates' Mission,” *Journal of the History of Ideas* 44/4 (1983), 662.

¹¹ Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 62-62; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947), 1009-1011.

¹² İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbîhât*, 108-113.

¹³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 90.

¹⁴ Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993), 7.

¹⁵ Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 13.

vicdanın dışsal bir otoriteye veya toplumsal normlara değil, bireyin kendi içindeki saf aklın ilkelerine dayanmasıdır.¹⁶ Bu yönüyle Kant'ın vicdan anlayışı, ahlâkî yargının sübjektif keyfiliğini önler ve bireysel kararların evrensel geçerlilik iddiasını rasyonel bir temele oturtur.¹⁷ Böylece vicdan, bireyin kendisine karşı sorumluluğunu tesis eder ve ahlâkî özneliliğin temelini kurar.

Bu rasyonalist çerçeve, vicdanı aklın özerk yapısıyla ilişkilendirirken, Arendt vicdanı salt evrensel ahlâk yasalarının uygulanması olarak değil; bireyin kendi kendisiyle sürdürdüğü düşünsel bir diyalog olarak konumlandırır. Kant'a göre birey, aklın formüle ettiği evrensel ilkeye uygun maksimler seçmelidir.¹⁸ Arendt, bu yaklaşımdan farklı olarak vicdanı yalnızca kurallara uygunluğu kontrol eden bir mekanizma olarak görmez; Ona göre vicdan, bireyin kendi düşünsel özerkliği ve içsel muhakemesiyle eylemlerini yargıladığı sürekli ve sessiz bir diyalogdur.¹⁹ Bu bağlamda, vicdanın belirleyici özelliği, önceden belirlenmiş normlara bağlılık değil, bireyin kendi kendisiyle tutarlılığı ve etik bütünlüğüdür. Eichmann olayı üzerinden yaptığı analizde, Arendt kötülüğün sıradanlığını (*banality of evil*), düşüncesizliğin ve eleştirel aklın devre dışı bırakılmasının sonucu olarak açıklar.²⁰ Ona göre vicdan, bireyin yalnız kaldığında kendisiyle sürdürebildiği düşünsel iç diyalogdur ve bu diyalog, bireyin kendiyle tutarlı kalmasını ve eylemlerini yargılamasını sağlar. Vicdan, Arendt'in etik düşüncesinde ne duygusal bir tepki ne de dışsal kurallarla şekillenmiş bir yargı aygıtıdır; bireyin kendiyle yaşayabilme yetisini ve düşünsel bütünlüğünü temsil eden bir kapasitedir.²¹ Bu düşünce, vicdanın bireysel bütünlük ve etik tutarlılık bağlamında işlevini daha görünür kılar.

Levinas ise vicdanı, evrensel ahlâk yasasının içselleştirilmiş biçimi veya bireyin kendi eylemlerini muhakeme ettiği bir iç mahkeme olarak değil; ötekiyle kurulan asli ve aşkın ilişkinin doğrudan sonucu olarak tanımlar.²² Etiğin ontolojiden önce geldiğini iddia eden bu yaklaşım, insanı öncelikle bir varlık olarak değil, bir sorumluluk olarak düşünmeye davet eder. Levinas'a göre ötekinin yüzü (*le visage*), özneye yönelen sessiz ve dirençsiz bir çağrıdır ve bu çağrı, bireyi sorumluluk üstlenmeye zorlar. Vicdan, bu karşılıksız yükümlülüğün etik yankısıdır ve bireyin kendi içsel referans sisteminden ziyade, ötekinin mutlak başkalığından beslenir. Başkasının yüzünde yankılanan acı, bireyin benliğinde etik bir uyarı oluşturur; vicdan, böylece bir tür etik tetikte olma hâline dönüşür. Levinas'a göre vicdan, insan olmanın başkasıyla kurulan etik bağ üzerinden tanımlandığı bir varoluş kipidir ve etik uyanıklığın temel kaynağıdır. Vicdanın sosyal ve ilişkisel boyutunu ön plana çıkaran bu yaklaşım, etik düşüncede karşılık beklemeyen sorumluluk anlayışını vurgular.²³

Bu ayrımlar göstermektedir ki vicdan, tüm düşünürlerde aynı kavramsal çerçeveye sahip değildir; aksine farklı ontolojik ve epistemik temellere dayanan çoğul bir yapıya sahiptir. Bu farklı

¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 171.

¹⁷ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1982), 210.

¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 171.

¹⁹ Hannah Arendt, "Özgürlük Nedir?", in *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 199-202.

²⁰ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, 292.

²¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 33.

²² Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 194-197.

²³ Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 199.

metafizik arka planları açığa çıkarmak, vicdan kavramının indirgenmiş tek-tip bir kategoriye sıkıştırılmasını engeller. Bu çoğul yapıyı dikkate aldığımızda, vicdan, bireyin hem kendisine hem de ötekine karşı etik sorumluluğu içkin biçimde deneyimlediği, bilinçli bir öz-denetim ve etik yönelim ilkesi olarak işlev görür; salt bir içsel ses olarak kalmayıp, bireyin etik varlığını yeniden kuran merkezi bir mekanizma hâline gelir.

2. Gücün Estetiği ve Yabancılaşma

Modern toplumda gücün temsili, salt politik ya da ekonomik bir araç olmaktan çıkarak, gittikçe estetik bir görünüme bürünmüştür. Güç, artık bir tahakküm pratiği olmaktan çıkmış, adeta bir arzu nesnesi ve değer ölçüsüne dönüşmüştür. Bu dönüşüm, bireylerin etik değerleri güç karşısında yeniden konumlandırmasına yol açmış; böylece hem toplumsal ilişkiler hem de öznel bilinç, derin bir ahlâkî deformasyona uğramıştır. Gücün görsel ve duysal cazibeyle örtülmesi, zayıflığın itibarsızlaştırılmasını beraberinde getirmiş ve bunun sonucu olarak toplumsal düzeyde yaygın bir etik yabancılaşma ortaya çıkmıştır. Bu durum, insanlığın sessiz çözülüşünü hazırlayan felsefî arka planın en çarpıcı tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle vicdanın çağdaş koşullar altında nasıl işlediğini ya da söz konusu çözülmenin bireyin vicdanî yapısını ne şekilde dönüştürdüğünü sorgulamak, hem etik hem de varoluşsal düzeyde hayati bir önem taşımaktadır.

2.1. Gücün Kutsanması ve Zayıfın Hor Görülmesi

Geleneksel toplumlarda güç, ilahî, ahlâkî veya kolektif-toplumsal normlara tâbi kılınarak sınırlandırılmış ve bu yönüyle meşruiyetini aşkın bir kaynaktan türetmiştir. Güç sahibi olmak, her durumda haklı olmak anlamına gelmemiş; bilakis, gücün haklılıkla sınanması gerekmiştir.²⁴ Bu anlayışta adalet, gücün kullanımı üzerinde etik bir sınır olarak işlev görmüş; birey ya da iktidar sahipleri, toplumsal kabul görmek için adaletle mütenasip davranmak zorunda kalmıştır. Ancak modernliğin sekülerleşme süreciyle birlikte bu denge kırılmış; güç, kendi başına bir değer haline gelerek etik bir sınırdan çok, stratejik bir araç olarak yüceltilmiştir.²⁵

Modernliğin bu dönüşümü, yalnızca güç kavramının meşruiyet kaynaklarını değil, aynı zamanda bireyin kendilik anlayışını da dönüştürmüştür. Artık güç, adaletin değil, performansın ve üretkenliğin göstergesi olarak algılanmakta; haklı olmanın değil, başarılı olmanın teminatı sayılmaktadır. Bu bağlamda özellikle geç kapitalist toplumlarda güç, kendinden menkul bir değer kazanmış; buna karşın zayıflık, yalnızca fiziksel ya da maddî bir eksiklik değil, aynı zamanda ahlâkî bir kusur gibi görülmeye başlanmıştır. Başarısızlık, edilgenlik ve duygusal kırılganlık gibi insani durumlar, değer hiyerarşisinin en alt katmanına itilmiş; güçlü olanın yüceltilmesiyle eşzamanlı olarak zayıf olanın itibarsızlaştırılması normalleştirilmiştir.²⁶

Bu kültürel kodlamanın felsefî temelini Friedrich Nietzsche (1844–1900), güç istenci kavramıyla ortaya koymuştur. Nietzsche'ye göre yaşamın özü, kendini aşma ve dünyaya hükmetme arzusudur. Değerler, bu güç istencinin tarihsel ve kültürel tezahürlerinden ibarettir.²⁷ Bu yaklaşım, metafiziği

²⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 186.

²⁵ Michel Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 107.

²⁶ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 186-204.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Serdar Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 39.

alt üst ederek değerlerin aşkın değil, hayatın içkin itkilerinden doğduğunu iddia eder. Ancak bu radikal yorum, etik sorumlulukla güç arasındaki tarihsel ilişkiyi çözerek, gücü kendi başına haklılık ölçütü haline getirme riskini de içinde taşır. Güç, burada yalnızca bir araç değil, aynı zamanda bir norm olarak da işler; güçlü olan haklı, güçsüz olan ise değersiz ve önemsiz sayılır. Böylece birey, güçlü olanı taklit etmeyi hayatta kalma stratejisi olarak benimserken, zayıf olanla özdeşleşmeyi neredeyse bir ahlâkî zafiyet biçiminde içselleştirir.

Zygmunt Bauman (1925–2017) bu durumu, akışkan modernlik (*Liquid Modernity*) bağlamında ele alır. Ona göre modernlik, bireyin etik sabitelerini ve kalıcı aidiyetlerini çözerek onu sürekli hareket halinde olmaya zorlar. Akışkan modernlikte birey, ahlâkî yönelimlerden ziyade görünürlük, hız ve performans gibi dışsal niteliklere göre değer kazanır.²⁸ Zayıflık bu bağlamda hem fiziksel hem duygusal hem de ahlâkî bir açıklık hali olarak itibarsızlaştırılır; çünkü zayıf, güç estetiği içinde değersiz olanı temsil eder. Bu güç estetiğinde tevazu, mahviyet (benlikten sıyrılma), sabır, merhamet gibi geleneksel ahlâkî erdemler, artık etkisizlik ve verimsizlik olarak okunmakta; birey, kendinden ya da başkasından kaynaklanan ahlâkî yükümlülükleri birer engelleyici yük gibi değerlendirmektedir.

Bu etik deformasyonun en çarpıcı sonucu, bireyin içsel referans kaynaklarından yani vicdandan uzaklaşmasıdır. Bu bağlamda oluşan değer rejimi, bireyin kendi vicdanına yönelmesini baskılar. Vicdan, sorumluluğu ve sınırı temsil ettiği için, güç merkezli varoluş modelinde anlamsızlaşır. Çünkü bu modelde etik muhakeme değil, çıkarın ve etkinliğin rasyonalitesi esastır. Birey, güce yönelmeyi ahlâkî bir tercihten ziyade, bir varoluşsal zorunluluk olarak algılamaya başlar. Etik olanla pragmatik olan arasındaki sınır bu noktada silinir. Böylece kişi, ne kadar güçlü ise o kadar haklı ve o kadar değerli olduğunu düşünerek kendini hem başkasına hem de kendi vicdanına karşı sorumluluktan azade sayar.

Son kertede bu yapı, bir etik kriz üretir: Vicdanın değil, çıkarın norm haline geldiği bir çağda yaşıyoruz. Gücün yalnızca araçsal değil, değer belirleyici bir ilke haline geldiği bu çağda, etik öznellik zayıflığın gölgesinde bırakılmakta; birey, ahlâkî yargıdan çok stratejik başarıya göre konumlanmaktadır. Bu, sadece bireysel etik için değil, toplumsal adalet için de yıkıcı sonuçlar doğurur. Çünkü adaletin sesi, ancak güce rağmen konuşabilen bir vicdanla mümkündür; oysa modern güç rejiminde bu ses ya susturulmakta ya da alay konusu edilmektedir.

2.2. Sessiz Çözülüşün Felsefi Arka Planı

İnsanlık tarihindeki en derin etik krizler, çoğu zaman devrimci altüst oluşlarla değil, gündelik olanın içsel çürümesiyle ortaya çıkmıştır. Bu tür krizler ani değil, kademeli; gürültülü değil, sessizdir. Ahlâkî felaketlerin çoğu, düşünsel ataletle eşlik eden toplumsal alışkanlıkların ve konformizmin içinde, fark edilmeden gelişir. Bu çözülmenin kavramsal ifadesi, yukarıda da belirtildiği gibi, Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramında ifadesini bulur. Arendt, düşünmeyi terk eden bireyin, görünüşte sıradan eylemlerle nasıl büyük bir etik felakete neden olabileceğini vurgulayarak, vicdanın devre dışı kalmasının sonuçlarını çarpıcı biçimde gözler önüne sermiştir.

Arendt'in bu yorumu, kötülüğün kaynağını doğrudan niyet ya da bilinçli düşmanlıkta değil, düşünme ve yargılama kapasitesinin devre dışı kalmasında bulur. Bu kapasite askıya alındığında,

²⁸ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000), 25-40.

vicdan da susar. Sessiz kalan vicdanın yerini ise alışkanlık, normatif rıza ve fayda odaklı eylem biçimleri alır. Böylece birey, sadece başkasına değil, kendi iç sesine de yabancılaşır; etik olan yerini işlevsel olana bırakır. İşte bu durum, Levinas'ın felsefî etik düşüncesinde de daha radikal bir düzleme taşınır.

Levinas, bu türden etik çöküşü yalnızca bireyin içsel çözülmesi olarak değil, ontolojik düzenin temelden sorgulanması olarak değerlendirir. Ona göre etik, ontolojiden önce gelir; yani insanın özsel gerçekliği, bir “varlık” olmaktan çok, bir “sorumluluk”ur. Bu sorumluluk, başkasının yüzüyle kurulan dolaysız karşılaşmada doğar. Ancak modern insan, başkasının yüzünü görme yetisini değil, bu yüze duyarlılıkla cevap verme yetisini kaybetmiştir. Bu, sadece başkasına değil, aynı zamanda kendine ve kendi vicdanına da yabancılaşma anlamına gelir. Levinas için ahlâk, ancak başkasının kırılganlığına duyarlılıkla başlar. Bu duyarlılığın kaybı, etik düşüncesinin kökten felce uğramasıdır.

Bu çözülme etik düzlemi aşarak epistemolojik bir krizi de beraberinde getirir. Arendt ve Levinas'ın düşüncelerinin kesiştiği yer tam da burasıdır. Hakikat ve değerlilik, düşünsel derinlik ya da sezgisel kavrayış yerine fayda ve işlevselliğe indirgenmiştir. Modern birey, artık doğru olanı değil, işe yarayanı incelemekte; iyi olan ise çoğu zaman verimli olanla eşanlamli hale gelmektedir. Böyle bir epistemolojik evrende vicdanın terazisi bozulur. Evrensel değerler ya da aşkın ilkeler yargıların referans noktası olmaktan çıkar; toplumsal kabul gören başarı kriterleri ve bireysel çıkarlar öncelenir. Bu bağlamda, susturulan vicdan, yeniden kodlanmış bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Artık vicdan, hakikate sadakatin değil, pragmatik hesapların kılıfı haline gelir. Birey, ise etik yükümlülüğü kendi varoluşunun merkezine koymak yerine, onu bir dışsal engel, bir ahlâkî maliyet olarak görmeye başlar. Arendt'in düşünmeme dediği bu varoluş hali, aslında etik benliğin parçalanması, bireyin kendiyle kurduğu sessiz iç diyalogun sona ermesidir. Vicdan burada ne içsel bir yargıdır ne de ötekinin çağrısına açık bir duyarlılıktır. Sadece bir zamanlar konuşmuş ama şimdi sessizliğe gömülmüş bir iç hakikatin silik yankısıdır.

Bu sessizliğe karşılık, felsefî düşünce şu soruyu sorar: Vicdanı susturan yalnızca sosyal koşullar mıdır, yoksa insanın kendilik anlayışındaki dönüşüm müdür? Bu sorunun izini sürmek, bizi vicdanın toplumsal koşullar içinde şekillense de esasen varoluşsal bir kiplik olarak anlaşılması gerektiği hakikatine götürür. Bu varoluşsal zeminin sorgulanması, konunun derinliğini kavrayabilmek açısından önem arz eder.

3. Vicdanın Ontolojisi ve Terazi Metaforu

Modern güç estetiğinin etik zeminleri aşındırdığı, vicdanı sessizliğe mahkûm ettiği bu çağda, artık şu soru kaçınılmaz hâle gelir: Vicdan nedir? Ve daha derin bir düzeyde, vicdan yalnızca toplumsal bir iç denetim mekanizması mıdır, yoksa insanın varoluşsal yapısına içkin, ontolojik bir bilinç midir? Vicdanın sadece etik bir yargı yetisi olmadığı, aynı zamanda insanın varlık düzeniyle kurduğu ilişkiyi taşıyan bir yapı olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Başka bir deyişle, vicdan insanın özsel doğasında bulunan bir potansiyeldir; fakat bu potansiyel, ahlâkî olgunlaşma, kültürel karşılaşmalar ve varoluşsal deneyimlerle biçimlenir. Dolayısıyla vicdan, hem doğuştan gelen ontolojik bir imkân hem de yaşantılarla etkinleşen dinamik bir etik yeti olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle vicdanın terazi metaforu çerçevesinde işlevsel boyutları kadar, varoluşsal derinlikleri de analiz edilmelidir.

3.1. Vicdanın Ontolojik Derinliği

Vicdan, etik hükümlerin üretildiği bir zihinsel süreçten ibaret olmayıp, insanın varoluşunun en derin tabakasında yer alan, benliğin kendisini ve ötekini aynı ontolojik düzlemde tanıdığı bir bilinç alanını ifade eder. Vicdanın işleyişi üç boyutlu bir model üzerinden ele alınabilir.

Bunların ilki psikolojik boyuttur. Bu boyutta vicdan, en yüzeysel fakat en canlı biçimde, kişinin bir eylem sonrasında yaşadığı huzursuzluk, sıkıntı ya da içsel daralma olarak deneyimlenir. Bir haksızlık karşısında kayıtsız kalamamak, masumun acısını görünce içsel bir sızlama yaşamak veya işlenen bir kötülüğün ardından bir iç burkulması hissetmek, bu düzeyin işleyişine örnek olarak verilebilir. Bu düzey, vicdanı akıldan önce duyulan, bilinçten önce hissedilen bir etik çağrı, daha açık bir ifade ile bir tür “ahlâkî sezgi” olarak ortaya çıkarır. Buradaki kritik nokta, bu duygusal hassasiyetin tek başına ahlâkî muhakeme üretmediği, yalnızca onu mümkün kıldığıdır. Bu anlamda psikolojik duyarlılık vicdanın tetikleyici yüzüdür; kişiyi durmaya, düşünmeye, sorgulamaya davet eden ilk etik uyarıdır.

Vicdanın ikinci boyutu, duygusal sezginin düşünsel muhakemeye dönüşmesidir. Birey, artık sadece hissedilen bir etik uyarıya sahip değildir; onu aklın dünyasında değerlendirir. Bu düzeyde vicdan bir ses olmaktan çıkar ve bir mahkeme hâline gelir. Kişi kendi içinde sorular üretir: “Bu eylem doğru mu?”, “Bu davranış evrenselleştirilebilir mi?”, “Ben bu davranışı hem başkalarına hem kendime karşı savunabilir miyim?” Bu aşamada vicdan, Kant’ın ahlâk yasasının içselleşmiş formuyla benzeşir. Ancak burada önemli bir ayrım vardır: Kant’ın vicdan anlayışı, saf aklın tekil otoritesi olarak değil, psikolojik duyarlılık ve ontolojik yönelimle birlikte işleyen bir bileşen olarak ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle akıl, vicdanın merkezinde yer alsa da tek referansı değildir. Bu düzeyde vicdan, yargılayıcı ve değerlendirmeci bir etik bilinç olarak insana kendi eylemlerinin sorumluluğunu yükler.

Vicdanın en derin katmanı ise insanın etik özünü sadece kendisine değil, ötekiyle kurduğu ilişkiye göre inşa ettiği aşamadır. Ontolojik yönelimi ifade eden bu düzeyde vicdan yalnızca kendi eylemlerini tartmaz; ötekinin varlığını ve acısını içsel alana dâhil eder, sorumluluğu benliğin sınırlarının ötesine taşır. Bu, Levinas’ın “ötekinin yüzü” öğretisiyle güçlü bir paralellik içindedir. Ancak burada yapılan şey, Levinasçı bir tek-ontoloji kurmak değildir. Levinas’a başvurulmakta fakat ondan ibaret bir şema ortaya konmamaktadır. Bu düzeyde vicdan, bizdeki ahlâkî varoluşu başkasının kırılğanlığına yönelten bir etik yönelim olarak belirir. Bu ontolojik açılım, İbn Sînâ’nın nefis teorisi üzerinden de derinleştirilebilir. İbn Sînâ’ya göre nefis, sadece biyolojik bir yaşama gücü değil; benliği bilinç, idrak ve etik yetkinlik yönünde olgunlaştıran bir cevherdir. Bu bakımdan vicdan, insanın kendi içsel düzeninden ötekiyle kurduğu ahlâkî bağa kadar uzanan bir varoluşsal genişlemenin alanı olur.

Bu çerçevede vicdan ne yalnızca akıldır, ne yalnızca duygu, ne de yalnızca ötekiyle kurulan ilişkidir. Vicdan, psikolojik duyarlılık, bilişsel değerlendirme ve ontolojik yönelimden oluşan üç bileşenli bir etik bilinç alanıdır. Bu üç düzey birbirini tamamlar: duygu uyarır, akıl yargılar, ontolojik yönelim ise sorumluluğu benliğin dışına taşır. Bu model sayesinde Kant (bilişsel yargı), Arendt (etik düşünme ve politik sorumluluk) ve Levinas (ötekiyle etik ilişki) birbirine eklenen ve insan vicdanının çok katmanlı yapısını açıklayan tamamlayıcı referans kaynakları hâline gelir.

3.2. Vicdanın İçsel Denge İşlevi

Vicdan, yukarıda da belirtildiği gibi insanın yalnızca dış dünyayla değil, kendi varlığıyla da kurduğu etik ilişkisinin merkezinde yer alan, çok katmanlı ve dinamik bir yapıdır. Bu yapı, bireyin eylemlerini sadece toplumsal normlara ya da dışsal otoritelere göre değil, aynı zamanda kendi içsel referans sistemine göre değerlendirme kapasitesini ifade eder. Bu yönüyle vicdan, sadece bir yargıç değil; aynı zamanda bir ölçüm ilkesi, yani değerler arasında denge kuran bir içsel terazidir. İnsan, her düşünce, karar ve eyleminde bu terazinin keferlerine farklı öğeler yerleştirir: niyet ile sonuç, hak ile sorumluluk, duygu ile akıl gibi. Vicdan, bu öğeler arasında adil bir denge kurmaya çalışırken, bireye hem ahlâkî yönelim hem de varoluşsal bir istikamet sunar.

Bu içsel denge mekanizması, etik doğruyu ayırt etme becerisinin yanı sıra bireyin iç tutarlılığını ve bütünlük duygusunu da güçlendirir. Erik Erikson'un (1902-1994) psiko-sosyal gelişim kuramına göre vicdan, benliğin sürekliliğini sağlayan temel yapılardan biridir; çünkü içsel tutarlılık, yalnızca eylemlerin dışsal geçerliliğiyle değil, insanın kendi varoluşuna yüklediği anlamla da doğrudan ilişkilidir.²⁹ Vicdan, bu anlamda, yalnızca bir değerler terazisi değil; aynı zamanda benliğin etik sürekliliğini sağlayan bir bilinç düzlemidir.

Vicdanın bu dengeleyici işlevi, bireyin içsel arzuları, korkuları ve eğilimleri ile evrensel etik ilkeler arasında kurduğu ahlâkî köprüyü temsil eder. Bu köprü sayesinde birey, hem “yasal” hem de “doğru” olanla ilişki kurma imkânına sahip olur. Bu noktada vicdan, ahlâkî olanla varoluşsal olanın kesişim noktası hâline gelir. Arendt'in düşüncesinde vicdan, bireyin kendisiyle sürdürdüğü düşünsel bir diyalog olarak kavramsallaştırılır. Bu diyalog kesintiye uğradığında, bireyin kötülüğe karşı direnme kapasitesi zayıflar. Dolayısıyla içsel sorgulama yetisinin sürekliliği, yani düşünmenin kendisi, etik direncin temelini oluşturur; vicdan sustuğunda ise yalnızca ahlâk değil, insanlık da çözülmeye başlar.³⁰

Benzer şekilde Kant'ın ahlâk felsefesinde vicdan, insanın kendisini içsel bir mahkemede yargıladığı bir yeti olarak tanımlanır. Bu mahkemede kanun koyucu da, yargıç da, tanık da, sanık da aynı kişidir. Bu durum, vicdanın öznel bir deneyim gibi görünmesine rağmen, aslında evrensel ahlâk yasasına açık ve ona göre işleyen bir yapı olduğunu ortaya koyar. İçsel denge, işte bu öznel ile evrensel olanın kesişiminde inşa edilir; burada birey, kendi iç dünyasının sesiyle, aklın evrensel ilkeleri arasında bir uzlaşım kurar. Bu uzlaşım, hem ahlâkî özerklik ilkesinin hem de rasyonel sorumluluk bilincinin temelini oluşturur.

Bu içsel dengenin sağlanmasında en kritik rolü ise, vicdan terazisinde sürekli tartılan iki temel kavram, adalet ve merhamet, üstlenir.

3.3. Adalet, Merhamet ve İçsel Muhasebe Arasındaki Bağ

Vicdanın terazisinde tartılan başlıca değerlerin başında adalet ve merhamet gelir. Bu iki kavram, ilk bakışta birbirine zıtmış gibi görünse de, vicdanın işleyişinde tamamlayıcı roller üstlenir. Adalet, bireyin eylemlerini başkalarının haklarını gözeterek düzenlemesini sağlayan ilkesel bir tutarlılık arayışıdır; ölçüye, hakça dağılıma ve tarafsızlığa dayanır. Buna karşılık merhamet, bu ilkeselliğin sınırlarını insana özgü kırılganlıkla yumuşatan bir etik duyarlılıktır. Bu iki değer kesiştiği yer,

²⁹ Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton, 1968), 123.

³⁰ Arendt, *Kötülüğün Sradanlılığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, 147.

vicdanın en asli işlevlerinden biri olan içsel muhasebe pratiğidir. Bu da bireyin kendisini yalnızca davranışlarının nesnel sonuçlarıyla değil, niyetlerinin ve etkilerinin etik yankısıyla sorgulaması anlamına gelir.

John Rawls'un (1921–2002) adalet tanımı, bu ilkeselliği modern rasyonalist zemin üzerinde temellendirir. Ona göre, “adalet, bireylerin eşit özgürlükler temelinde rasyonel bir şekilde uzlaşabileceği ilkeler bütünüdür”.³¹ Bu tanım, adaletin soyut ve tarafsız doğasını ortaya koyar; ancak aynı zamanda onun duygudan arınmış ve evrensel ölçütlere dayalı bir norm olarak kalma tehlikesini de içinde taşır. İşte vicdan, bu evrensel normları yalnızca teorik olarak kabul etmekle kalmaz; onları yaşanabilir, hissedilebilir ve uygulanabilir hâle getirir. Bu noktada devreye giren merhamet, adaletin katı rasyonelliğini insanî bir boyutla tamamlar.

Levinas'ın etik felsefesi, bu tamamlayıcılığı derinleştirerek ontolojik bir temele yerleştirir. Ona göre, merhamet yalnızca bir duygulanım değil; ötekinin yüzünde tezahür eden savunmasızlığa yönelmiş bir sorumluluk çağrısıdır. Levinas'ın ifadesiyle, vicdan, ötekinin “beni rahatsız eden yüzüyle uyanır”.³² Bu rahatsızlık, etik olanın en saf biçimidir; bireyi öz-merkezli varoluşundan çıkarır ve başkasına dönük bir yükümlülük hâline getirir. Bu nedenle vicdan, yalnızca içsel bir yargı mekanizması değil, aynı zamanda varoluşun ötekine açık ve etik bir biçimde kurulmasının adıdır. Bu bağlamda vicdanın meşruiyeti, bireysel iç sese kapanmakla değil, öznelarasılığa açık olmakla ilişkilidir. Vicdanın doğruluğu, başkasının varlığını ve eleştirisini dikkate alma kapasitesiyle; yani Levinas'ın ötekiye açıklığı ve Kant'ın evrensellik ilkeleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, vicdanların çatışabileceği durumlarda etik iletişimi mümkün kılar.

Adalet ile merhamet arasındaki ilişki, vicdanın doğasında bir çatışma değil, ahlâkî tamamlanma ilişkisi olarak işler. Vicdan adaleti uygular; fakat onu merhametle sınırlayarak mutlakçılığa düşmesini engeller. Bu dinamik, örneğin ebeveyn-çocuk ilişkisinde gözlemlenebilir. Bir ebeveyn, çocuğuna doğruyu öğretmek isterken adaletli davranır; fakat çocuğun yaşını, duygusal kapasitesini ve niyetini dikkate alarak kararlarını merhametle yumuşatır. Burada görülen şey, vicdanın yalnızca yargılayan değil, aynı zamanda bağ kuran ve inşa eden bir yapıya sahip olmasıdır.

İçsel muhasebe, vicdanın bu değerler arasında kurduğu dengeyi bireyin kendi benliğiyle hesaplaşması yoluyla etkinleştiren bir süreçtir. Bu süreç yalnızca geçmişteki eylemlerin değerlendirilmesini değil, gelecekteki kararların yönlendirilmesini de içerir. Charles Taylor'a göre bu muhasebe, bireyin hem dışsal normlara hem de kendi “ahlâkî benlik” tasarımına sadık kalmasını sağlar.³³ Böylece vicdan, yalnızca davranışları değerlendiren değil, ahlâkî benliği biçimlendiren bir bilinç alanına dönüşür.

Bu bağlamda vicdan, bir ‘uyarma’ işlevinin ötesinde; inşa eden, kuran ve sürekli olarak dönüştüren bir güçtür. Sadece yanlış olanı ifşa etmez; doğru olanı inşa etme yükümlülüğünü de bireyin omuzlarına yükler. Adaletin rasyonel zemini ile merhametin etik duyarlılığı arasında kurduğu köprü, vicdanı ahlâkî yargıların ötesinde bir ahlâkî bilinç alanı hâline getirir. Bu bilinç alanı, bireyin sınırlarını aşan bir sorumluluğa davet eder: düşünsel düzeyde tutarlılık, duygusal

³¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 11.

³² Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 197.

³³ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 27.

düzeyde empati ve ruhsal düzeyde kendini aşma kapasitesi. Böylece vicdan, modernliğin araçsallaştırıcı aklından farklı olarak, insanı yalnızca topluma değil, hakikate karşı da sorumlu kılan etik bir cevap olur.

Bununla birlikte vicdanın bu içsel denge ve muhasebe işlevi, tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullar altında sınanmakta ve bazen sınırlanabilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi vicdan, tarih boyunca ahlâk felsefesinin merkezi kavramlarından biri olmuş, ancak onun güvenilirliği ve evrenselliği sürekli tartışma konusu olmuştur. Bireysel vicdanın kültürel, toplumsal ve ideolojik koşullardan etkilenmesi, onun mutlak bir ahlâkî standart olarak işlev görmesini sınırlayan temel bir faktördür. Farklı toplumsal bağlamlarda, aynı vicdani yargı farklı sonuçlar doğurabilir; bir davranış bir grupta erdemli kabul edilirken, başka bir bağlamda etik açıdan sorgulanabilir hâle gelir. Vicdanın evrensel bir ölçüt olma iddiasını sorgulanabilir kılan bu durum, onun işlevinin yalnızca bireysel içsel bir rehberle sınırlı olmadığını gösterir.

Hannah Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramı, vicdanın sınırlarını çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Arendt, totaliter rejimlerde sıradan bireylerin, baskı ve normatif manipülasyonlar altında etik farkındalıklarını kaybetmelerini gözlemlemiş, vicdanın toplumsal ve politik bağlamlarla ilişkili olduğunu vurgulamıştır.³⁴ Bu gözlem, vicdanın kendi başına ahlâkî bir yargı organı olarak otomatik olarak doğru karar üretmediğini ortaya koyar; aksine vicdan, sürekli bir sorgulama, eleştirel düşünme ve öznelerarasılık süreci ile desteklendiğinde etkinleşir. İnsanlar, vicdanlarının rehberliğini toplumsal normlar ve bireysel deneyimler çerçevesinde yeniden yorumlamak zorundadır.

Vicdanın sınırları, bireysel öznellik ile etik evrensellik arasındaki gerilimde de kendini gösterir. Bir vicdan kararı, bireyin değerler hiyerarşisi ve yaşam deneyimi ile şekillenir; bunun sonucunda farklı bireyler aynı durum karşısında farklı vicdani yargılara varabilirler. Bu çeşitlilik, vicdanın eleştirel bir yeti olarak geliştirilmesini gerekli kılar ve onu statik bir ölçüt olmaktan çıkarır. Kant'ın evrensellik ilkesi, bu çerçevede önemli bir yönlendirici olarak ortaya çıkar: vicdan, bireysel algı ve yargıların ötesinde, başkalarının perspektifini dikkate alarak doğrulanabilir bir çerçevede hareket etmelidir.

Öte yandan, vicdanın işlevini anlamak için tarihsel ve kültürel bağlamları göz ardı etmek mümkün değildir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ ve tasavvuf geleneği, vicdanı ruhun kendini muhasebe etmesi ve Tanrısal hakikate yönelmesi süreci olarak ele alır. Bu yaklaşım, vicdanın bireysel karar süreçleriyle sınırlı olmadığını, varoluşsal bir yönelim ve sorumluluk kapasitesi taşıdığını da gösterir. Modern psikoloji ise vicdanın nörobiyolojik ve bilişsel temellerini inceleyerek, onun deneyimsel ve gelişime açık bir yeti olduğunu ortaya koyar. Bu çok katmanlı perspektif, vicdanın sınırlarını anlamada disiplinler arası bir yaklaşımın gerekliliğini ortaya koymaktadır.³⁵

Sonuç olarak, vicdanın ahlâkî işlevi, tek bir doğruyu belirleme kapasitesiyle değil; bireyin etik farkındalığını sürekli yeniden üretme, eleştirel değerlendirme ve öznelerarası diyalogla ilişkilendirme yetisiyle ölçülür. Vicdanın sınırları, insanın toplumsal, kültürel ve bireysel

³⁴ Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, 292.

³⁵ Geniş bilgi için bk. Seyithan Can, "Nörobilim Bağlamında Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 6–23.

koşullarına bağlı olarak sürekli yeniden şekillenir. Bu süreç, vicdanın ahlâkî yargılarda yol gösterici bir mekanizma olmasını sağlayan, sürekli bir düşünsel ve etik çalışmayı gerektirir. Böylece vicdan, sabit bir ölçüt olarak işlev görmese de, insan varoluşunu etik temellere oturtan dinamik ve geliştirilebilir bir kapasite olarak önemini korur.

Bütün bu çözümlemeler, modern insanın vicdanî bilinçle kurduğu ilişkiyi hem ontolojik hem etik düzeyde anlamaya yönelikti. Ancak sorunun tespiti, çözümün imkânına dair bir sorumluluk doğurur. Vicdanın sustuğu, adaletin güce yenik düştüğü ve merhametin itibarsızlaştığı bir çağda, hâlâ ahlâkî bir bilinç inşa edilebilir mi? İnsan, bu sessiz çözümlüştan yeniden dirilebilir mi? Bu noktada artık, sadece teşhisi değil, imkânı da araştırmak gerekir. Bu noktada şu soruyu sormak kaçınılmaz hâle gelir: Ahlâkî yeniden doğuş mümkün müdür?

4. Ahlâkî Yeniden Doğuşun İmkânı

Modern çağın etik krizini anlamak, yalnızca çöküşün felsefî boyutlarını teşhis etmekle sınırlı kalmamalıdır. Bu kriz karşısında bireyin ve toplumun yeniden inşa edilmesi için hangi değerlerin, hangi imkânlar dâhilinde ve nasıl bir etik yönelimle işlerlik kazanabileceği sorusu esas hâline gelir. Ahlâkî yeniden doğuş, bireysel bir içe dönüşün yanı sıra, varoluşsal bir açıklık, etik bir sorumluluk ve somut bir iyilik pratiği ile mümkün olabilir. Bu bölümde, ahlâkî dirilişi mümkün kılan kurucu unsurlar ele alınacaktır.

4.1. Merhametin Ontolojik Temeli

Yukarıdaki soruya verilecek yanıt, teorik bir teşhisle sınırlı kalamaz; insan varoluşunun en temel niteliklerini yeniden düşünmeyi de zorunlu kılar. Zira eğer yeniden bir ahlâkî bilinç inşa edilecekse, bu ancak insanın derin ve içsel etik dinamikleri aracılığıyla mümkün olabilir. Bu bağlamda, özellikle merhametin moderniteyle birlikte daraltılan anlam ufkunu aşan, köklü bir ontolojik boyut taşıyıp taşımadığı sorusu önem kazanır. Merhamet, salt bir duygusal tepki veya irrasyonel bir eğilim olmaktan öte; insanın varlıkla ve ötekiyle kurduğu ilişkinin temel bir açılımı, etik açıklığın ve sorumluluğun asli zemini olarak ele alınmalıdır.

Modern Batı düşüncesinde merhamet, çoğunlukla aklın soğukkanlı nesnelliğine aykırı düşen, irrasyonel ve duygusal bir tepki olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Bu yaklaşım, özellikle moderniteyle birlikte akıl ve duygu arasına çekilen epistemolojik sınırın bir yansımasıdır. Oysa hem klasik İslâm metafiziği hem de çağdaş fenomenolojik etik, merhameti bu indirgemeci bakışın ötesine taşıyarak, insan varoluşunun temel bir ontolojik boyutu olarak konumlandırır. Bu düşünce çizgisi içinde merhamet, bir hissiyat ya da ahlâkî tutum olmanın ötesinde; insanın varlıkla ve ötekiyle kurduğu ilişkinin asli zemini, yani etik bir açıklığın kaynağı olarak görülür.

İbn Sînâ, merhameti (*rahma*), “kalbin iltifât gücü” olarak tanımlar; bu tanım, hem içsel yönelimi hem de dışa taşan bir sorumluluk hissini içermesi bakımından dikkate değerdir. İbn Sînâ’ya göre merhamet, insan nefsinin kemal derecelerinden biri olup, akıl, hikmet ve şefkatin birleşim noktasında ortaya çıkar.³⁷ Bu bağlamda merhamet, insan melekelerinin bilfiil kemale erdiği yerde, yani varlıkla ve ötekiyle kurulan derin ve uyumlu ilişkide doğar. Onun bu ontolojik

³⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 103-113.

³⁷ İbn Sînâ, *el İşârât ve’t Tenbîhât*, 110-112.

konumlandırması, insanın kendi varlığını anlamlı ve bütünlüklü bir şekilde gerçekleştirebilmesi için ötekine yönelme ve onunla bağ kurma kapasitesine sahip olması gerektiğini ima eder. Merhamet bu bağlamda, Tanrı'nın yaratıcı rahmetinin bir tezahürü olduğu kadar, insandaki en yüksek ahlâkî yetkinliğin de dışavurumudur.³⁸ Yani merhamet hem metafizik bir ilke hem de varoluşsal bir sorumluluktur; süreklilik, denge ve yumuşaklık sağlayan, varlıkla etik temelde kurulan ilişkinin ilksel kaynağıdır.

Benzer bir biçimde Levinas da merhameti salt bir duygulanım olarak değil, varoluşsal etik bir açıklık olarak kavramsallaştırır. Ona göre merhamet, varlığı önceleyen ilk etik çağrıdır ve özneyi, kendi üzerine kapanan tekillik statüsünden çıkararak ötekine yönelten bir sorumluluk yapısı içinde konumlandırır. Levinas'ın ifadesiyle, ötekinin “yüzü”, öznenin tüm metafizik tahakkümünü askıya alarak onu sınırsız bir sorumluluk alanına çeker.³⁹ Bu yüz, sessiz bir çığlıkla özneye seslenir; ne buyurur ne açıklar, fakat onun etik uyanışını zorunlu kılar. Levinas'a göre bu etik çağrı, varoluşun temelidir ve merhamet, bu çağrının duygusal değil, ontolojik yankısıdır. Bu yüzden Levinas'ta etik, epistemolojiden ya da ontolojiden sonra değil; bilfiil onların öncesinde konumlanır. Varlık, bu yaklaşımla birlikte, başkasının acısına açıklık olarak yeniden tanımlanır. Böylece özne, artık yalnızca bilen ya da irade eden bir fail değil; ötekinin kırılabilirliği karşısında kendi benliğini sorumluluğa açan bir etik cevaptır.

Bu derin ontolojik zemin, çağdaş etik psikoloji alanında da yankı bulur. Jonathan Haidt'ın “ahlâkî duygu kuramı” çerçevesinde merhamet, yalnızca bireysel bir eğilim değil; evrimsel olarak gelişmiş, türün devamlılığını sağlayan ve sosyal birlikteliği mümkün kılan bir ahlâkî altyapı olarak değerlendirilir.⁴⁰ Merhametin duygusal bir lüks olmadığını belirten Haidt, onu toplumsal dayanışmanın ve bireyler arası empatik iletişimin vazgeçilmez bir biçimi olarak görür. Bu noktada fenomenoloji, İslâm metafiziği ve çağdaş bilişsel bilimin ortak bir ontolojik sezgide buluştuğu söylenebilir. Buna göre merhamet, insan varoluşunun a priori bir koşuludur. Onun yokluğu, yalnızca etik yoksunluk değil; aynı zamanda insanî anlamın da silinmesidir.

Bu derinliğe sahip bir merhamet anlayışı, ahlâkî yeniden doğuşun da temel itkisini oluşturur. Çünkü merhamet, bireyin kendisini ötekinin acısına açması ve bu açıklıkta kendini dönüştürmeye yönelmesidir. Ahlâkî sorumluluk, burada yalnızca bir görev değil, varoluşsal bir zorunluluk olarak belirir. Birey, ancak ötekinin kırılabilirliğine temas ettiği ölçüde etik bir uyanış yaşayabilir. Bu uyanış ise, ontolojik bir dönüşümün ve ahlâkî yeniden doğuşun ilk kıvılcımıdır. Merhamet, bu yönüyle, etik öznenin doğduğu ilk yerdir; bir içsel açıklığın, bir sorumluluk bilincinin ve nihayetinde yeni bir varoluş biçiminin habercisidir. Bu etik açıklığın içsel karşılığı ise, bireyin kendi vicdanını dönüştürme kapasitesiyle ilgilidir. Merhamet ötekine açıklıksa, vicdan bu açıklığın içsel sürekliliğini sağlayan etik zemindir. Dolayısıyla, şimdi bu zeminin nasıl inşa edilebileceğine odaklanmamız gerekmektedir.

³⁸ İbn Sina, *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), 3.

³⁹ Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 197-199.

⁴⁰ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Vintage, 2012), 171-174

4.2. Vicdanın Temizlenmesi ve Etik Kendilik İnşası

Vicdan, daha önce de vurgulandığı üzere, insanın iç dünyasında işleyen ve doğruyla yanlış ayırt etme kapasitesini mümkün kılan bir içsel bilinç merkezidir. Ancak bu merkez, doğuştan etkin ve otomatik bir mekanizma olmaktan ziyade, etik bir özneleşme sürecinin ürünüdür. Başka bir ifadeyle vicdan, edilgin bir yeti değil; bilinçli, iradî ve sürekli çaba gerektiren bir varoluşsal formasyonun merkezî unsurudur. Onun sağlıklı ve dengeli işlemesi, bireyin kendine dönük etik duyarlılığı ve içsel hesaplaşma kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda vicdan, sadece yargılayan değil; aynı zamanda anlamlandıran, yönlendiren ve kurucu bir etik benlik inşa eden aktif bir kuvve olarak belirir.

Tasavvufî gelenek, vicdanı ahlâkî öznenin inşasında asli bir unsur olarak konumlandırmış ve onu murâkabe (içsel gözetim), muhâsebe (öz değerlendirme) ve mücâhede (nefs mücadelesi) gibi derinlemesine içsel disiplin pratikleriyle yapılandırmaya çalışmıştır.⁴¹ Özellikle Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî'nin (1058-1111) *İhyâ-u Ulûmiddîn* adlı eserinde geliştirdiği vicdan pedagojisi, bireyin her gün fiillerini gözden geçirdiği sistematik bir içsel denetim mekanizmasına dönüşür. Gazzâlî'nin "hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz" ilkesi, sadece ahlâkî öz sorumluluğu değil, aynı zamanda bireyin kendi varoluşunu sürekli bir hakikat arayışına tabi tutmasını ima eder. Ona göre vicdan, kalbin pasını silen bir cilâdır; yani ruhun hakikatle temasını sağlayan arındırıcı bir araçtır.⁴²

Bu içsel denetim ve dönüşüm anlayışı yalnızca klasik İslâm ahlâkında değil, modern psikoloji ve etik felsefesinde de yankı bulur. Günümüz psikolojik literatüründe vicdana karşılık gelen süreçler, genellikle öz-farkındalık, bilişsel içgörü ve etik tutarlılık başlıkları altında ele alınır. Timothy D. Wilson'un çalışmaları, bireyin içsel anlatılarını sorgulama, yeniden yapılandırma ve etik tutarlılığa ulaşma sürecinin hem psikolojik sağlık hem de ahlâkî bütünlük açısından kurucu olduğunu ortaya koyar.⁴³ Bu noktada öz şeffaflık, bireyin içsel çelişkilerle yüzleşmesini; öz meydan okuma ise benlik idealine yaklaşmak için bilinçli dönüşüm çabasını ifade eder. Bu da vicdanın durağan ve değişmez bir iç ses olmaktan ziyade, kendini sürekli olarak gözden geçiren, yenileyen ve etik gelişime açık dinamik bir bilinç alanı olduğunu göstermektedir.

Aynı sürecin rasyonel-felsefî ifadesi ise Kant'ın "iç mahkeme" metaforunda somutlaşır. Daha önce de belirtildiği gibi Kant'a göre, bireyin akli hem yasa koyucu hem yargıç hem de sanık olarak işlev görür. Bu durumda vicdan, öznenin kendi eylemlerini evrensel ahlâk yasası karşısında değerlendirdiği etik bir forumdur.⁴⁴ Buradaki önemli nokta, vicdanın yalnızca geçmiş eylemler üzerine hüküm vermesi değil, aynı zamanda gelecekteki davranışları yönlendiren bir normatif pusula olmasıdır. Arınma, bu bağlamda sürekli yinelenen bir ahlâkî devinimdir. Etik kendilik, bireyin hem suçluluk ve özeleştirme yoluyla gerçekleştirdiği negatif yüzleşme hem de erdemli alışkanlıklar aracılığıyla kurduğu pozitif inşa arasında kurulan diyalektik bir formdur.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Ferit Dinçer, "Ebû Hamid Muhammed El-Gazzâlî'ye Göre Muhasebe ve Murakabe," *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 6/41 (2019), 2348-2358.

⁴² Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/24-29.

⁴³ Timothy D. Wilson, *Redirect: The Surprising New Science of Psychological Change* (Boston: Little, Brown, 2009), 88-91.

⁴⁴ Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 77.

Bu yeniden inşa süreci, Michel Foucault'nun (1926–1984) modern etik öznellik çözümlemelerinde “kendilik bakımı” nosyonu ile yeniden kavramsallaştırılmıştır. Foucault'ya göre etik kendilik, bireyin yalnızca dışsal kurallara boyun eğmesiyle değil; kendi üzerine düşünmesi, kendini dönüştürmesi ve kendiyle etik bir ilişki kurmasıyla mümkündür.⁴⁵ Bu süreç üç temel etik eylem etrafında gelişir: (i) *Parrhesia*, hakikati kendine ve başkasına karşı açıkça söyleme cesareti; (ii) *Askesis*, etik öz disiplin ve alışkanlıkların inşası; (iii) *Gnōthi seauton*, kendini tanıma ve anlamlandırma. Bu aşamalar, etik benliğin sadece ahlâkî normlara uymakla değil, aktif olarak kendini dönüştürme gücüyle kurulduğunu gösterir. Foucault'nun “özne üzerine etik çalışma” kavramı, bireyin kendine dönük bir estetik ve etik özenle ahlâkî benliğini şekillendirmesidir.⁴⁶

Tüm bu süreçler, Taylor'ın “anlam ufukları” (*horizons of meaning*) kavramında teorik bir bütünlük kazanır. Taylor'a göre birey, ancak kendi yaşam öyküsünü daha yüce bir iyilik ideali etrafında yeniden kurguladığında tutarlı, anlamlı ve sorumluluk taşıyan bir etik benlik inşa edebilir.⁴⁷ Bu kurgu, sadece bir öykü anlatımı değil; aynı zamanda etik bir dünyada konumlanma, anlamlandırma ve eylem üretme kapasitesidir. Vicdan, bu süreçte bireyin içsel muhasebesini yöneten bir hakikat terazisi işlevi görür. Böylece vicdan, hata tespiti yapan bir yargı organı olmanın ötesinde doğruyu kuran, sürdüren ve yeniden üreten bir etik bilinç biçimine dönüşür.

Sonuç olarak, vicdanın temizlenmesi ve etik kendiliğin inşası, bireyin kendine dönük ahlâkî bir yolculuğa çıkmasıyla mümkündür. Bu yolculuk; öz eleştiri, irade terbiyesi, içsel disiplin ve anlam arayışı gibi çok katmanlı süreçlerin bileşiminden oluşur. Bu bağlamda vicdan, sadece bir “iç ses” değil; bireyin hem kendisine hem de ötekine karşı taşıdığı ahlâkî sorumluluğun en yoğun tecessüm alanıdır. Ancak etik kendiliğin inşası, yalnızca içsel hesaplaşmayla tamamlanmaz; kişinin kendi iç âleminde gerçekleştirdiği bu ahlâkî arınma, etkisini dünyada görünür kıldığı eylemler aracılığıyla somutlaştırır. Başka bir ifadeyle, vicdanın arınmasıyla açılan etik bilinç, iyilik eylemiyle dünyada vücut bulur ve bu dönüşüm bireysel olduğu kadar toplumsal bir yankı da üretir. İşte bu nedenle vicdandan eyleme geçiş, ahlâkın sadece bir düşünme biçimi değil, bir yaşama biçimi olduğunu gösterir.

4.3. İyilik ve Eylemin Felsefi Performatif Gücü

Ahlâkî iyilik, yalnızca içsel bir niyet ya da düşünceyle sınırlı kalmaz; bilâkis, gerçek anlamını eylemle bulur. İyilik, bir sonucun taşıyıcısı olmanın ötesinde, eyleme yön veren anlamın da kendisidir. Gerçekleştirildiği anda, sadece dış dünyayı dönüştürmekle kalmaz, eyleyen öznenin içsel yapısını, toplumsal ilişkileri ve varoluşsal yönelimleri de dönüştürür. Bu nedenle, iyilik eylemleri hem bireysel karakterin inşasında hem de toplumsal ahlâkın yeniden üretiminde kurucu bir rol üstlenir. Felsefi olarak ifade edildiğinde, eylem yalnızca bir araç değil, öznenin “oluş” sürecinin ta kendisidir; insan, yaptığı eylemlerle kendini kurar, dönüştürür ve anlamlandırır.

Bu bağlamda, iyilik eyleminin taşıdığı kurucu güç, özellikle analitik felsefede söz edim kuramı (*speech act theory*) aracılığıyla daha da belirginleşir. John L. Austin'in (1911–1960) geliştirdiği bu

⁴⁵ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 3 of The Care of the Self*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1988), 42-49.

⁴⁶ Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, 43.

⁴⁷ Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 27-30.

kuram, dilin hem gerçekliği betimleyen bir araç hem de gerçekliği inşa eden bir eylem olduğunu iddia eder.⁴⁸ Austin'e göre bazı ifadeler, yalnızca bir durumu betimlemekle kalmaz; söylendikleri anda bir eylemi gerçekleştirmiş olurlar. Bu tür ifadeler 'performatif sözceler' denir. Sözgelimi "özür dilerim" ya da "söz veriyorum" gibi ifadeler, salt beyan değil, aynı zamanda bir fiil hâline gelir.⁴⁹ John Searle ise bu kuramsal çerçeveyi daha da genişleterek, söz edimlerinin toplumsal gerçeklik üretme kapasitesine dikkatleri çeker. Ona göre bir bireyin "seni evlat ediniyorum" ya da "sözleşme imzalıyorum" gibi ifadeleri, yalnızca dilsel birer çıkış değil; aynı zamanda dünyada yeni ontolojik durumlar yaratan toplumsal eylemlerdir.⁵⁰

Bu teorik çerçeve, iyiliğin de yalnızca içsel bir arzu ya da ideal değil, dünyada gerçek değişimlere yol açan performatif bir eylem olduğunu anlamamıza imkân tanır. İyilik, söylendiği ya da yapıldığı anda dünyayı ve özneyi dönüştüren, etik bir fiil olarak vuku bulur. Bu anlayış, Aristoteles'in erdem etiğiyle de örtüşür. Aristoteles, erdemin tekrarlanan fiiller yoluyla kazanılan bir alışkanlık (*hexis*) olduğunu ve bu sürecin hem bireysel karakteri hem de iyi yaşamın (*eudaimonia*) kendisini kurduğunu ileri sürer.⁵¹ Böylece, her iyilik eylemi, bireyin ethos'una (karakterine) kazınan bir iz, aynı zamanda kamusal hayatta yankı bulan normatif bir işaret hâline gelir.

Bu bağlamda Judith Butler'ın performativite kuramı, bu düşünsel hattı derinleştirerek, kimliklerin sabit bir iç özden ibaret olmadığını; tersine, tekrar eden eylemler yoluyla sürekli inşa edilen bir pratik olduğunu ileri sürer. Ona göre etik eylemler de "iyi insan" kimliğini her defasında yeniden üretir. Bu durumda iyilik, bireysel bir özelliğin yansıması olmaktan çıkar; toplumsal alanda sürekli icra edilen ve tekrar yoluyla varlık kazanan bir varoluş biçimine dönüşür.⁵² Başka bir ifadeyle, iyilik yalnızca bireyin kimliğini değil, aynı zamanda içinde yer aldığı ahlâkî kültürü de kurar ve dönüştürür.

Bununla birlikte, iyilik eyleminin kültürel ve felsefî boyutların ötesinde, biyolojik düzlemde de etkileri bulunmaktadır. Nöro-etik ve sinirbilim alanındaki güncel araştırmalar, ahlâkî eylemlerin beyinde dopamin ve oksitosin gibi nöro-kimyasal maddelerin salgılanmasını tetiklediğini ve bu sayede bireyin psikolojik iyilik hâlini ve içsel bütünlüğünü pekiştirdiğini ortaya koymuştur.⁵³ Aynı zamanda bu eylemlerin beynin sinaptik yapılarına pozitif izler bıraktığı, bireyin stresle başa çıkma kapasitesini artırdığı da gösterilmiştir.⁵⁴ Bu bulgular, iyiliğin yalnızca sembolik ya da ideal bir değer olmadığını; biyolojik olarak da yeniden üretilebilen, sinirsel düzlemde iz bırakabilen bir gerçeklik olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Toplumsal düzeyde ise iyilik, sadece bireyler arası ilişkileri düzenlemekle kalmaz; tarihsel ve kültürel hafızada da iz bırakan bir değerler ağı örür. Cemil Meriç'in (1916–1987) "iyilik, insana değil zamana yapılır. Bir iyilik, binlerce başka iyiliğin başlangıcıdır" ifadesi, bu süreklilik ve çoğalma

⁴⁸ John L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. L. Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 18-19.

⁴⁹ John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 94-100; Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 19-20.

⁵⁰ John R. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (New York: Oxford University Press, 2010), 56-57.

⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 20-15.

⁵² Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), 121-123.

⁵³ June Price Tangney ve Rowland L. Dearing, *Shame and Guilt* (New York: Guilford Press, 2002), 156-158.

⁵⁴ Sinan Canan, *İnsanın Fabrika Ayarları 2. Kitap / İlişkiler ve Stres* (İstanbul: Tuti Kitap, 2020), 189.

ilkesini veciz bir şekilde ifade eder.⁵⁵ İyilik eylemleri, görünmeyen bir etik zincir üretir; her bir iyilik, başka bir iyiliğin imkânını hazırlar ve toplumun ahlâkî dokusunu sessizce ama kararlılıkla yeniden örür.

Önceki bölümlerde merhametin bireyin ötekine yönelik ontolojik açıklığını, vicdanın bu açıklığın epistemik ve ahlâkî denetimini simgelediğini tartışmıştık. Bu bağlamda, iyilik, söz konusu etik açıklığın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ete kemiğe büründüğü somut eylem formudur. Merhamet, vicdan ve iyilik; ontolojik açıklık, etik öz inşa ve performatif eylem biçiminde birbirini tamamlayan, besleyen ve dönüştüren bir etik döngü oluşturur. Bu döngü kesintisiz bir biçimde işlediğinde, bireyin kendisiyle, başkalarıyla ve nihayet dünyayla kurduğu ilişki ahlâkî anlamda yeniden doğar.

Böylece iyilik, soyut bir ide ya da bireysel bir meziyet olmaktan çıkar; dil, beden, zihin ve toplum ekseninde icra edilen varoluşsal bir pratik hâlini alır. Bu pratik sayesinde ahlâk, yaşanabilir olmanın ötesine geçerek, çoğaltılabilir ve kuşaklar arasında aktarılabilir bir deneyime dönüşür. Böyle bir dönüşüm, ahlâkî teoriden pratiğe, bireyden topluma, iç dünyadan kamusal hayata doğru yayılan dinamik bir süreç olarak yeniden konumlandırır.

Sonuç

Bu çalışmada, insan varoluşunun anlamının yalnızca biyolojik ya da fiziksel bir “mevcudiyet” ile sınırlandırılmayacağı; aksine, varoluşun içsel derinlikleriyle, özellikle de merhamet ve vicdan gibi temel etik kaynaklarla şekillendiği ortaya konmuştur. İnsanın “var olması” yetmez; onun varlığını anlamlı ve sorumlu kılan, başkasıyla kurduğu etik ilişki, yani öz-benlikten öteki-varlığa açılan ontolojik bir açıklıktır. Bu bağlamda vicdan, yalnızca bireyin içsel sesinden ibaret bir yargı organı olmayıp hem öznenin kendisiyle hesaplaşmasını mümkün kılan içsel bir sorgulama zemini hem de ahlâkî öznelliğin varoluşsal temeli olarak tanımlanabilir. Bu noktada vicdanın mahiyetine ilişkin farklı yorumların bulunduğu görülmektedir. Tanrı’ya inanan bir birey açısından vicdan, ilahi hakikate yönelen bir sezgi olarak anlaşılabilirken; seküler perspektif vicdanı aklın özerkliğine ve toplumsal sorumluluk duygusuna dayalı etik bir yönelim olarak yorumlar. Bu çalışma, iki yaklaşımı çatıştırmak yerine, her ikisinin insanın etik kapasitelerini güçlendiren ortak bir zeminde buluşabildiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Makalede ortaya konan temel argümanlardan biri, merhametin salt bir duygusal refleks olmadığı, Tanrısal yaratımın ve insanî anlamın ontolojik temellerinden biri olduğudur. Buna göre bireyin ötekine dönük etik açıklığını kuran merhamet, onu sadece anlamaya değil, sorumluluk almaya da yönlendirir. Vicdanın arınması ise bu açıklığın içsel sürekliliğini sağlar; bireyin kendisiyle dürüstçe yüzleşmesini, kendi etik varlığını sürekli olarak yeniden inşa etmesini mümkün kılar. Bu bağlamda vicdan, eleştirel akıl ve öznelerarasılığı içeren diyalogik bir yapıyla işler ve hem bireysel etik derinliği hem de toplumsal sorumluluk bilincini kuran temel bir insanî kapasite olarak yeniden konumlandırılmalıdır. Bu bakımdan ahlâkî yeniden doğuş, teorik bir imkânın ötesinde, pratikte içsel dönüşüm ve dışsal sorumluluğun birleştiği bir etik eylemlilik sürecidir.

⁵⁵ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 124.

İyilik, bu sürecin performatif boyutudur. Bireyin merhamet ve vicdan temelli duyarlılıklarını, eylem düzeyine taşıdığı andır. Söz edim kuramlarının da gösterdiği üzere, eylem dışsal sonuçlar doğurmakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda anlam üretir, kimlik kurar ve gerçekliği dönüştürür. İyilik, bu yönüyle hem bireyin karakterini hem de toplumsal ilişkileri yeniden kuran bir varlık kipine dönüşür. Bu bağlamda, gücün kutsanması ve zayıfın hor görülmesi gibi çağdaş yabancılaştırıcı eğilimlerin, etik bağları çözerek toplumsal dokuyu zedelediği; buna karşılık merhamet ve vicdan merkezli bir ahlâkın, toplumsal barışın, karşılıklı sorumluluğun ve adaletin temellerini kurabileceği savunulmuştur.

Ayrıca çalışmada, ahlâkî yeniden doğuşun bireyde başlamakla birlikte, toplumsal yapılar üzerinde de dönüştürücü etkiler doğurabileceği öne sürülmüştür. Bu dönüşümün kalıcılığını ve sürdürülebilirliğini anlayabilmek için, ileride yapılacak araştırmaların vicdanın nörobiyolojik ve psikolojik boyutlarını daha yakından incelemesi; farklı din, kültür ve uygarlıklarda merhamet-vicdan ilişkisinin mukayeseli analizini yapması; ve dijital çağda etik duygunun dönüşümünü, özellikle sosyal medyanın ahlâkî algılar üzerindeki etkilerini hem teorik hem de ampirik düzeyde ele alması gerekmektedir. Bununla birlikte, ahlâkî yeniden doğuşun toplumsal yapılardaki uzun erimli yansımalarını görebilmek için disiplinler arası araştırma projeleri geliştirmek de büyük önem arz etmektedir.

Son tahlilde, bu çalışma, vicdanı salt bireysel bir iç ses olarak değil, hem etik yaşamın kurucu zemini hem de toplumsal barışın temel dayanağı olarak yeniden konumlandırmayı amaçlamıştır. Ahlâkî yeniden doğuş, bu bağlamda, bireysel bir etik dönüşümün yanı sıra insanlığın ortak geleceğine yönelik umut ile sorumluluk arasında kurulmuş bir köprü olarak düşünülmelidir. Bu köprü, insanın hem 'olduğu' hem de 'olması gereken' bir varlık olarak yeniden inşa edilmesini mümkün kılan etik bir imkânlar alanıdır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1982.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Augustinus. *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica (Summa Theologiae)*. çev. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Arendt, Hannah. "Özgürlük Nedir?". çev. Bahadır Sina Şener. *İçinde Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*. 181-200. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Austin, J. L. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. L. Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Brickhouse, Thomas C. ve Nicholas D. Smith. "The Origin of Socrates' Mission." *Journal of the History of Ideas* 44/4 (1983), 657-666.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- Can, Seyithan. "Nörobilim Bağlamında Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025): 6-23. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1611260>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*, I. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefe Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan." *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar. 83-92. İstanbul: Nobel Yayınları, 2018.
- Dinçer, Ferit. "Ebû Hamid Muhammed El-Gazzâlî'ye Göre Muhasebe ve Murakabe." *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 6/41 (2019), 2348-2358. <https://doi.org/10.26450/jshsr.1337>
- Duralı, Teoman. *Felsefe-Bilime Giriş*. İstanbul: Çantay Yayınları, 2000.
- Erikson, Erik H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton, 1968.
- Foucault, Michel. *Entellektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 3 of The Care of the Self*. çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed el- *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008 (1651).
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, III. Cilt. ed. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l Maârif, 1957.
- İbn Sînâ. *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.

- İzveren, Adil. *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlak)*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, 1980.
- Kant, Immanuel. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. çev. James W. Ellington. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1993.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Zerdüşt Böyle Diyordu*. çev. Oğuz Derinsu. İstanbul: Varlık Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Serdar Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Searle, John R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Tangney, June Price ve Rowland L. Dearing. *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press, 2002.
- Tarhan, Nurettin. *İnsanın Fabrika Ayarları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Vesey, George ve Peter Foulkes. *Collins Dictionary of Philosophy*. London & Glasgow: Collins, 1990.
- Wilson, Timothy D. *Redirect: The Surprising New Science of Psychological Change*. Boston: Little, Brown, 2009.