



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt • Volume: 28

Sayı • Issue: 1

Yıl • Year: 2019

MAKALELER / ARTICLES

AHMET GÜÇ-FATMA SEDA ŞENGÜL
*Hıristiyan İddialarına Karşı Rabbi Hasday Crescas'ın
Tevrat Savunusu ve İncil Eleştirisi*

MUHAMMET TARAKÇI
İnegöl Adının Menşei Üzerine

YAKUP BIYIKOĞLU
*Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri
(Hüseyn el-Begavî, Muhammed İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)*

SEMRA GÜLER
Bursa'da Kalkan Duvarlı Camiler ve Ön Cephe Düzenlemeleri

YUSUF EŞİT
Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil

SUAT DONUK
*Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi
ve Manzum Hac Menâzilnâmesi*

ZAFER DUYGU
*İnciller Tahrif Edildi mi? Metin Kritiği ve Tercüme Meselesi
Bağlamlarında Bir Değerlendirme*

MEHMET SIDIK ÖZALP
Arap Dilinde İ'râb Olgusu

HASAN ER
İdeal Din Dilinin İmkânsızlığı

ABDELWAHAB ELMEZAIN
أَمْطُ الصُّورَةَ الشَّعْرِيَّةَ عِنْدَ الشَّاعِرِ مُحَمَّدِ بْنِ أَمِينِ الرَّبْلِيِّ





ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 28 Sayı: 1 Yıl: 2019

ISSN: 1301-3394

e-ISSN 2667-680X

(Hakemli Bir Dergidir)

SAHİBİ / PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Bilal Kemikli

EDİTÖRLER / EDITORS

Orhan Şener Koloğlu

YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Ulvi Murat Kılavuz

İlhami Oruçoğlu

ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin

Salih Çift

İsmail Güler

Saadet Maydaer

Tahir Ayas

Zeynep Sena Kaynamazoğlu

Humeyra Mermer

Mehmet Şakar

Merve Yavuz

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Aytekin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Halil İbrahim Hançabay (İstanbul Üniversitesi)

Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi)

İbrahim Gürses (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)

Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi)

Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Muhammet Tarakçı (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Seyit Mehmet Uğur (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

REDAKSİYON / PROOFREADING

Mehmet Şakar

Abdulkerim İskender Sarıca

YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer / Bursa - TURKEY

Telefon / Phone: +90 224 243 1066 Faks / Fax: +90 224 243 1573

e-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr web: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluidf/index>

BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2018

<http://basimevi.uludag.edu.tr>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

EBSCO HOST Uluslararası Veri İndeksi ve

ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi

tarafından taranmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

AHMET GÜÇ / FATMA SEDA ŞENGÜL • 1

Hıristiyan İddialarına Karşı Rabbi Hasday Crescas'ın Tevrat Savunusu ve İncil Eleştirisi / Rabbi Hasdai Crescas' Defence of the Torah against the Christian Claims and His Criticism of the Gospels

MUHAMMET TARAKÇI • 17

İnegöl Adının Menşei Üzerine / On the Origin of the Name of İnegöl

YAKUP BIYIKOĞLU • 39

Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği) / The Value of Introductions in Riwayah Tafsîrs in terms of Methodology of Quranic Exegesis (Example of Husayn al-Baghawî, Muhammad Ibn al-Jawzî, and Ibn Kathîr)

SEMRA GÜLER • 59

Bursa'da Kalkan Duvarlı Camiler ve Ön Cephe Düzenlemeleri / Gable-Walled Mosques in Bursa and Front Facade Arrangements of this Mosques

YUSUF EŞİT • 99

Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil / Tawil in al-Ghazali's Islamic Legal Theory

SUAT DONUK • 123

Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi ve Manzum Hac Menâzilnâmesi / Seyyid Mehmed Who was the Sheikh in Enarlı's Small Islamic Monastery in Bursa and His Poetic Hadj Accomodation Book

ZAFER DUYGU ▪ 171

İnciller Tahrif Edildi mi? Metin Kritiği ve Tercüme Meselesi Bağlamlarında Bir Değerlendirme / Were the Gospels Altered? An Evaluation in the Contexts of Textual Criticism and Translation Problem

MEHMET SIDIK ÖZALP ▪ 197

Arap Dilinde İ'ráb Olgusu / The Phenomenon of İ'ráb in Arabic Language

HASAN ER ▪ 229

İdeal Din Dilinin İmkânsızlığı / The Impossibility of Ideal Religious Language

ABDELWAHAB ELMEZAIN ▪ 243

أنمط الصورة الشعرية عند الشاعر مُحَمَّد أمين الزُّلالي /

Styles of the Poetic Image for the Poet Muhammed Amin al-Zulali

ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

WILFERD MADELUNG / Çev. KEVSER DEMİR BEKTAŞ ▪ 275

Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı

KİTAP ve BİLİMSEL TOPLANTI DEğerLENDİRMELERİ / BOOK and SYMPOSIUM-CONFERENCE REVIEWS

NUR MUHAMMED ŞAHİN ▪ 291

Roy Jackson, Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi

MERYEM KARADAĞ ▪ 301

Ahmet Özdemir, Hz. Peygamber'in Fıkhî Hükümlerindeki Usûl ve İlkeler

MUHAMMET ÇOL ▪ 305

Osmanlı'da İlm-i Tefsir

14-15 Aralık 2018 İstanbul

Hıristiyan İddialarına Karşı Rabbi Hasday Crescas'ın Tevrat Savunusu ve İncil Eleştirisi*

Ahmet GÜÇ**

Fatma Seda ŞENGÜL***

Öz

XIII. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlar Yahudî dinine itirazlar yöneltme adına Rabbinik literatürü kullanmaya başlamışlardır. Bu kullanım iki yolla kendini göstermektedir. İlki Hıristiyanlığa ait hakikatlerini destekleme adına Yahudî kutsal kitap literatüründen deliller bulmaktır. İkincisi ise Yahudîlerin sahip olduğu bu literatürün geçersiz olduğunu anlatma çabasıdır. Hıristiyanlar genel anlamda, Yahudî kutsal metinlerini kabul etmekte; ancak onları “Eski Ahit” veya “Eski Tora” diye adlandırırken, kendi kutsal metinlerini ise “Yeni Ahit” veya “Yeni Tora” şeklinde isimlendirmektedirler. Hıristiyanların Yahudî kutsal metinlerine yaklaşımında genel hatlarıyla ikiye bölündüklerini söylemek mümkündür. Bir grup vahyin kaynağı ve mahiyeti açısından bir dereceye kadar Eski Tora’ya değer atfetmekte, öte yandan diğer grup, içeriğindeki çelişki ve birtakım kusurlara dikkat çekerek Yeni Tora’nın gelişyle birlikte artık Eski Ahit’in geçersiz olduğunu vurgulamaktadır. Yaygın Hıristiyan inancına göre, İsa Mesih’le gelen Yeni Tora, Eski Tora’dan daha üstündür ve Eski Tora’nın eksiklerini gidererek onu mükemmelleştirmektedir. Yahudîler açısından bu durum kabul edilebilir değildir. Bu makale Hıristiyanların Tevrat’a yönelttikleri eleştirilere Yahudîlerin verdiği cevapları ve Yahudîlerin İncil’e yönelik eleştirilerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudî-Hıristiyan İlişkileri, Tevrat, Tora, İncil, Yeni Ahit, reddiye, dinî polemikler.

* Bu makale KUAP(D)-2014/57 no’lu *Yahudîlerin Hıristiyanlara Yönelttiği Eleştiriler: Hasday Crescas Örneği* adlı proje kapsamında Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenmiştir.

** Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [aguc@uludag.edu.tr]. <http://orcid.org/0000-0003-4614-6235>

*** Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [fatmasedagurbetoglu@gmail.com]. <http://orcid.org/0000-0001-7641-1541>

Rabbi Hasdai Crescas' Defence of the Torah Against the Christian Claims and His Criticism of the Gospels

Abstract

Christians have begun to use the rabbinical literature to direct objections to Jewish religion from the thirteenth century on. This use is manifested in two ways. The first is to find evidence from the Jewish holy book literature in support of the Christian truths. The second is the effort to prove that the Jewish literature is invalid. Although Christians generally accept Jewish sacred texts, they call them "Old Testament" or "Old Torah". On the other hand, they call their sacred texts "New Testament" or "New Torah". It is possible to say that Christians are divided into two in general in their approach to Jewish scriptures. Some of them have attributed value to the Old Torah to some extent in terms of the origin and nature of the revelation. The others, conversely, point out the contradiction and some flaws in their content and stress that the Old Torah is invalid because the New Torah has arrived. However, according to general Christian belief, the New Torah, which came with Jesus Christ, is better than the Old Torah and perfects it by removing its shortcomings. Of course, for the Jews, this is not acceptable. This article deals with the answers given by the Jews to the Christian criticism of the Torah, and with the Jewish criticism of the Bible.

Key Words: Jewish-Christian relations, Torah, Bible, New Testament, refutation, religious polemics.

GİRİŞ

Roma İmparatorluğu Hristiyan dinini kabul edip benimsedikten kısa bir süre sonra, imparatorluk sınırları içinde Yahudilik ve Yahudiler “tehlike” olarak görülmeye başlanmış ve zamansal-bölgesel farklılıklar olmakla birlikte Tanrı katili, kan iftirası gibi iftiralara maruz bırakılarak takibata uğratılmıştır.¹ XIV. yüzyılın sonlarına doğru özellikle de İspanya’da yaşayan 300.000 civarındaki Yahudî, Hristiyan yönetimince bazı yaptırımlara maruz bırakılmış ve dinlerinden dönmedikleri gerekçesiyle binlerce Yahudî öldürülmüştür. Dinlerini bırakıp Hristiyanlığa geçenler ise hem önceki Yahudî aile ve çevresini kaybetmiş hem de “eski/gerçek Hristiyanlar”dan olmadıkları gerekçesiyle Hristiyanların hakaret ve dışlamalarına maruz kalmışlardır.² Ölüm ya da sürgün tercihleri arasında kalan pek çok Yahudî bu süreçte din değiştirmeyi tercih ettiği/edebileceği için, cemaat önderleri bu kaybı önleme adına bir yandan Yahudî dinini öven, öbür yandan da Hristiyan dinini yeren metinler yazmışlardır. Bu tür eser yazanlardan biri de İspanya doğumlu Rabbi Hasday Crescas’tır (ö. 1410). O *Bitul İkkarey ha-Notsrim* (Hristiyan Esaslarının Geçersizliği) adındaki reddiyesinin “Yeni Tora (Tevrat)” başlıklı dokuzuncu bölümünde Tevrat’ın üstünlüğünü ve geçerliliğini ortaya koyacak basit bir savunma (apoloji) yazmakla yetinmemiş; aynı zamanda Hristiyanların kendi kutsal kitaplarının üstünlüğüne dair iddialarını da çürütmeye çalışmıştır.³

Hristiyanların Yahudî Kutsal Kitap literatürüne yaklaşımında iki farklı tavır (bakış açısı) bulunmaktadır. İlk yaklaşıma göre Eski Ahit pek çok yönü itibariyle itiraz alabilecek konumdadır ve Yeni Ahit’le birlikte Musa’nın getirmiş olduğu şeriat artık geçersizdir. Bu yaklaşımın öncüsü ve Eski Ahit-Yeni Ahit arasındaki farklılıklara dikkat çeken ilk teolog Markion’dur.

Eski ve Yeni Ahit arasında karşılaştırmalar yapan Markion (ö. 160), Yahudî Kutsal Kitabına karşı olumsuz bir tavır ve yaklaşım içinde olmuştur. O, Eski ve Yeni Ahit arasında birbiriyle uyuşmayan hususları ortaya koyduktan sonra, Eski Ahit’te anlatılan Tanrı’nın yargılayıcı, öfkeyle hareket eden, savaş ve katliamlar yapılmasını emreden bir varlık olduğuna dikkat çekmiştir. Buna karşın Yeni Ahit’in Tanrı’sı ise

¹ Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, trc. Ahmet Fethi (İstanbul: Köprü Kitapları, 2013), 69. ‘Tanrı katili’ ifadesi ilk kez 430’lu yılların sonunda Ravenna Piskoposu Petrus Chrysologus tarafından Latince karşılığıyla kullanılmıştır. Bk. Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudî Halkının Ekonomik Tarihi*, trc. Berna Günen (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017), 91.

² Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, 194.

³ Reddiye ve müellif hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Seda Şengül, “Yahudî Bilgin Hasday Crescas’ın Teslis İnancına Yönelttiği Eleştiriler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/2 (Temmuz 2014): 163–184.

merhametli ve bağışlayıcı bir sevgi tanrısıdır.⁴ Ayrıca Markion, Eski Ahit'teki birden fazla eş alma hususu, Yahudî atalarının yapmış olduğu yanlışlar ve Mezmurlar'da geçen düşmanın yok olmasından duyulacak haz gibi konuları da eleştirmiştir. Üstelik ona göre Eski Ahit'in, sadakatin karşılığı olarak dünyevî refahı vurgulaması, iman uğruna ölen kişilerin bulunduğu bir dönemde utanç verici bir yaklaşım tarzıdır.

Markion, her ne kadar Eski Ahit'e bazı itirazlar yönelmiş olsa da, onun varlığının Yeni Ahit sayesinde anlamlı hâle gelebileceğini ve mükemmelleşeceğini de vurgulamaktadır. Eski Ahit'te bulunan bazı ifadelerin, alegorik tarzda incelendiğinde, Hıristiyanlığın özüne dair gizler içerdiğini düşünen Markion, buna örnek olarak, İbrahim'in hizmetkârlarının sayısının (318) İsa Mesih'in çarmıhını simgeliyor oluşunu göstermektedir.⁵

Hıristiyanların Yahudî kutsal metinlerine yönelik geliştirdikleri ikinci yaklaşım ise Eski Ahit'e karşı daha olumlu bir tavır takınmış gibi görünmekle birlikte onda bir yetersizlik olduğunu da iddia etme eğilimindedir. Bu anlayışa sahip Kilise Babaları'ndan biri olan İskenderiyeli Clement'e (ö. 215) göre Eski Ahit ve Yeni Ahit arasında vahyin kaynağı ve amacı açısından herhangi bir çelişki ve uyumsuzluk söz konusu değildir. Bununla birlikte Eski Ahit, dönemin köleliği yaşayan ve oldukça disiplinsiz olan İsrailoğulları'na Tanrı'nın kendini gösterdiği ve Mesih'i müjdelediği bir hazırlık evresi olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Eski Ahit yani Yahudî şeriatı, bu insanları eğitmek ve daha sonra gelecek olan Hakikat'e kendilerini hazırlamak amacıyla gönderilmiştir.⁶

Yahudîler açısından her iki yaklaşım da kabul edilemez. Bu tarz yaklaşımlara karşı onlar iki yönlü itiraz sunmaktadırlar. Yahudîler öncelikle Hıristiyanların Tevrat'a dair iddia ve yakıştırmalarına karşı kendi kutsal kitap ve geleneklerinden deliller getirerek savunma yapmakta ve akabinde Hıristiyan teologların iddia ettiği şekilde Hıristiyan kutsal kitabının mükemmelliğine dair eleştiriler yöneltilmektedirler.

⁴ Bülent Şenay, *İlk Râfîzî Hıristiyan Kilisesi Markûnluk* (İstanbul: Verka Yayınları, 2003), 86; Tim Dowley - Pat Alexander, *Hıristiyanlık Tarihi*, trc. Sibel Sel, Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 105.

⁵ Dowley - Alexander, *Hıristiyanlık Tarihi*, 105,106. Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemlerinden biri olarak değerlendirilen alegoriye dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010): 183-213.

⁶ Early Christian Writings, "Clement of Alexandria: The Instructor, Book 1", erişim 19 Mart 2018, <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-instructor-book1.html>.

1. TEVRAT'IN MÜDAFAASI

1.1. Musa'nın Torası'nın Mükemmel Olmadığı İddiası

Crescas, Hıristiyanların Yeni Torası'nın Musa'nın Torası'na⁷ mükemmellik verdiği iddiasına yönelik, ilki İncillerden ikincisi ise Musa'nın Torası'ndan olmak üzere iki iddia sunmaktadır.

Eğer Hıristiyanların iddiası doğru olsaydı, bu Musa'nın Torası'nın mükemmel olmadığı anlamına gelecekti. Yahudiler açısından onların bu iddiaları büyük bir yanılsamadan ve yalandan ibarettir⁸; zira, ancak Hıristiyanların Yeni Torası geldikten sonra, Musa'nın Torası'nın mükemmellik kazandığı iddia edilirse, bundan öncekinin, ikincisi gelinceye kadar eksik olduğu anlaşılır. Bununla birlikte, her eylemin mükemmellik derecesi failine nispetle ortaya çıkar. Yani eylemin mükemmelliği, eylemi yapanın mükemmelliğine göre belirlenir. Musa'nın Torası'nı yapan güç olan Tanrı, tam anlamıyla mükemmelse, onun etkinliği olan Tora da amacını gerçekleştirme bakımından mükemmel olmalıdır. Bu amaçlar Tanrı'yı anlama, onu sevme ve ondan korkma gibi özellikleri ihtiva eden şeylerdir. O hâlde Tora bu amaçları elde etme gayesi ve diğer tüm açılardan mükemmel ve kusursuzdur; çünkü onun faili mükemmeldir.

Hıristiyanlar gönderen açısından Tora'nın mükemmel olduğunu kabul edip, Tora'yı alanların mükemmel olmadıklarını, bilakis onların akıldan yoksun ve Mısırlılar adına çalışan yabancılar olduklarını iddia etmektedirler. Onlara göre İsrailoğulları sürekli olarak Mısırlılarla beraber buldukları için Mısırlıların dünyevî özellikleri onlara sirayet etmiş ve bunun sonucunda onlar manevî şeylere karşı hissiz hâle gelmişler; daima fiziksel şeylere ve iyi türden vaatlere ihtiyaç duymuşlardır. Ancak kötü âdetleri (fizikî şeylere düşkünlük) kaldırıldıktan sonra, onlar imanı elde etmişler ve bu Yeni Tora'ya yaklaşmışlardır. Yeni Tora tamamen manevî olduğu için onların inançlarını ve Toralar'ını da mükemmelleştirmiştir.

Bu düşünceye pek çok Yahudî gibi Crescas da karşı çıkmış ve Hıristiyan düşüncesinin yanlış yönlerini akılla ve kutsal kitap yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre Musa'nın (Torası'nın) zamanında hikmet ve seçkin peygamberlik bakımından bir artış vardır ki bu durum büyük bir mükemmelliği ve yüksek ahlâkiliği gerektiren bir şeydir. Bu mükemmellik

⁷ Müellif reddiyesinde Tevrat'ı "Musa'nın Torası" İncil'i ise "Yeni Tora" şeklinde zikretmektedir.

⁸ Hasday Crescas, ביטול עקרי הנוצרים (*Bitul İkkarey ha-Notsrim*), ed. Daniel Lasker (Ramat-Gan ve Beer Sheva: Bar Ilan University Press, 1990), 77; İngilizce çeviri: Hasday Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, trc. Daniel J. Lasker (Albany: State University of New York Press, 1992), 73.

ve yüksek ahlâk İbrahim ile gelişmeye başlamıştır. İbrahim peygamberlik vasıtasıyla yaratıcısını bilmiş, tanımış ve insanlara bunu açıkça göstererek onları imanlı birer toplum olmaya çağırmıştır. O, evlatlarına, Tanrı'nın yolunu öğretmek için çaba sarf etmiştir.⁹ Bundan dolayı İsrailoğulları Mısır diyarındayken İbrahim döneminde çiçeklenmeye başlayan bütün iyilikleri miras almışlardır. Ataları olan İbrahim, İshak ve Yakup'un pratiklerini öğrenmek suretiyle bu kutsal kişilerin soyları ayrı bir topluluk oluşturmuşlar ve böylece Mısırlıların uygulamalarına dâhil olmamışlardır. Zira onlar gençliklerinde atalarının geleneğini sürdürmemiş ve atalarının öğretilerini miras olarak sıkıca sahiplenmemiş olsalardı, o zaman bu nesil kölelikten kurtulmak için kolayca Mısırlıların âdetlerini tercih edip benimseyebilirdi. Ancak böyle yapmamışlar; aksine Mısırlılar onlara ağır yükler yüklediklerinde bile cezaya ve eziyete katlanmayı göze alarak Mısırlılara uymamışlardır. Üstelik İsrailoğulları, Hristiyanların iddia ettiği şekilde düşük bir mevkide ve akıldan yoksun bir konumda olsalardı, Tanrı'nın biricik halkı olmaya nasıl lâyük olabilirdi?¹⁰

İsrailoğulları'nın karşılaşmış oldukları hârikulâde olaylara o dönemde yaşayan diğer uluslar da şahit olmuşlardır. Dolayısıyla mucizelere lâyük görülmüş bu halkın kurtuluşu uğruna, diğer insanlara çeşitli türlerde cezalar verildiği göz önünde bulundurulursa, onların düşük mevkide olduklarını söylemek büyük bir yanlışlık olacaktır. Zira bu mucizevî olaylarla ilgili işaretler Musa'nın Torası'nın birçok yerinde bariz bir şekilde görülmektedir.¹¹ Yahudilere göre, tam mükemmelliği elde etmek için İsrailoğulları'ndan daha büyük bir istidada sahip başka bir halk yoktu ve onlar Tanrı'ya gerçek ve manevî anlamda en yakın konumdaydılar. Dolayısıyla şeriata uygun olarak, Musa'nın Torası'nın sonsuz bir şekilde mükemmel olduğu kabul edilmelidir.

Tora'nın içeriği detaylı bir şekilde incelendiğinde, onun mükemmelliğinin ilâhî kaynaklı olduğu fark edilmektedir. İnsan akli her zaman faal bir halde veya sürekli olarak aynı zekaya sahip değildir. İnsan madde ve formdan müteşekkil bir varlıktır ve aklının maddesi bazı anlarda formunu yönetebilir. Bu anlarda devreye giren hayalî ve fizikî istekler, insanı yoldan çıkarabilir. Bundan hareketle ilâhî hukuk yalnızca inanca ait esasları değil, aynı zamanda pratik ve felsefî emirleri de içermelidir ve bu emirler fiziksel

⁹ "Doğru ve âdil olanı yaparak yolumda yürümeyi oğullarına ve soyuna buyursun diye İbrahim'i seçtim. Öyle ki, ona verdiğim sözü yerine getireyim." Tekvin 18/19; Crescas, ביטור, 78.

¹⁰ "Siz Tanrınız RAB için kutsal bir halksınız. Tanrınız RAB, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti." Tesniye 7/6; 14/2.

¹¹ "Tanrınız RAB'bin sizi Mısır'dan çıkarmak için yaptığı büyük denemeleri, belirtileri, şaşılmalı işleri, güçlü ve kudretli elini gözlerinizle gördünüz. Tanrınız RAB şimdi korktuğunuz bütün bu halklara aynısını yapacaktır." Tesniye 7/19.

meselelere yönelik istekleri yok etmeyi amaçlamalıdır. Ayrıca, öfke ve arzuya bağlı olarak ortaya çıkan hisleri dengeleyecek ve insanın mükemmelliği için gerekli olan düşünceleri insana sağlayacak türde olmalıdır. Dolayısıyla böylesi bir ilâhî hukuk mükemmel olmalıdır. Bütün bu özelliklerin ilâhî bir şeriatıta var olması gerektiği âşikârdır ve Yahudilere göre Musa'nın Torası gözden geçirildiği takdirde onda bütün bu özelliklerin var olduğu açık bir şekilde müşahede edilecektir. Onun emir ve nehiyleri o kadar çoktur ki, bunlar hayatın her aşamasını kapsar; arzu ve isteklerin kölesi olmayacak şekilde aklın gözlerini açar. Bu da onun tam ve mükemmel olduğuna bir işarettir.

Tora'nın mükemmelliğini göstermek için sunulan diğer bir delil, içeriğinde anlatılan mucizevî olayların herkesin görebileceği türden gerçekleşmiş olmasıdır. Hattâ Tora'yı kabul etmeyenler bile bunları müşahede edebilmiştir.¹² Bu mucizeler arasında öyle özel olanlar vardır ki benzerlerini hiçbir güç tekerrür ettiremez.¹³ Bunlardan ilki ilâhî şeriatın korunmuş olması mucizesidir. Zira eğer o ilâhî olmasaydı muhafaza edilmesi mümkün olmazdı. Bu muhafaza hem İsrailoğullarına vaad edilmiş olan maddi vaatlerin gerçekleşmesi açısından hem de dinî emirler bakımından değerlendirilebilir. Özellikle hac ibadetini gerektiren Pesah¹⁴ bayramında Tanrı tarafından verilen bütün vaatler gerçekleşmiştir. Çünkü Pesah'ta hacca giden erkek, kadın ve çocukların korunmaya ihtiyaçları vardı ve onlara düşmanlarının kendilerine zarar veremeyeceğine dair vaatlerde bulunulmuştu. Ayrıca krallık dönemindeki inananlar hac için mabede gittiğinde, krallığın sınırlarını terk ediyorlardı ve bundan dolayı sınırların da korunmaya ihtiyacı vardı. Tanrı'nın vaadi bu noktada gerçekleşmiş ve böylece hem halk güven içinde hac ibadetini yapabilmiş, hem de geride savunmasız bıraktıkları topraklar, tanrısal korumaya mazhar olmuştur.¹⁵

¹² "Musa'yla Harun RAB'bin buyurduğu gibi yaptılar. Harun firavunla görevlilerinin gözü önünde değneğini kaldırıp ırmağın sularına vurdu. Bütün sular kana dönüştü." Çıkış 7/20.

¹³ Crescas, ביטול, 80 (*The Refutation*, 71).

¹⁴ Pesah bayramı, İsrailoğulları'nın Mısır esaretinden kurtuluşu anısına kutlanan bir bayramdır. İsrailoğulları M.Ö. XVI. ve XV. yüzyıllarda iki yüz yıl kadar Mısır'da firavunların esiri olarak kalmış ve ağır işlerde çalıştırılarak özgürlükleri kısıtlanmıştır. Fakat Musa Tanrı'nın yardımı ve göstermiş olduğu mucizeleriyle onları Mısır'dan çıkarmayı başarmıştır. Pesah, Yahudilikteki üç büyük hac bayramından biridir. Diğer ikisi Sukkot ve Şavuot'tur. Pesah, 7 gün boyunca süren ritüeller kapsamında gerçekleştirilir. Yusuf Besalel, "Pesah", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2001), 2: 498,499.

¹⁵ "Öteki ulusları önünüzden kovacak, sınırlarınızı genişleteceğim. Yılda üç kez Tanrınız RAB'bin önüne çıktığınız zaman, kimse ülkenize göz dikemeyecek." Çıkış 34/24.

Zina ile suçlanan kadının soruşturulması esnasında da mucizevî bir durumun söz konusu olduğu iddia edilmektedir. Bu kadına mabette içirilen Sota¹⁶ suyunun yapacağı etki, kadının suçlu ya da masum oluşunu belirleyecektir.¹⁷ Crescas'a göre bütün bu mucizeler, hâlâ geçerliliğini koruyan türden mucizelerdir ve bunlar ancak ilâhî bir şeriat olan Musa'nın Torası'nda bulunmaktadır. Bütün diğer geleneksel ve ilâhî şeriatlar bu mucizelerden mahrum bırakılmışlardır.¹⁸

1.2. On Emir Dışındaki Kuralların Ebedîliği Tartışması

Hristiyanlar akla ve mantığa aykırı oldukları gerekçesiyle, On Emir dışındaki Eski Ahit kurallarının (şeriatın) ebedî olamayacağını ve bundan dolayı uygulanmasının gerekli olmadığını iddia etmişlerdir. Buna mukabil, Yahudî inancında ilâhî Tora başından sonuna kadar ebedî, kalıcı ve uygulanması gereken kurallar içermektedir.¹⁹

Musa'nın Torası'nın bütün emirleri ve buyrukları Tora olarak isimlendirilir. Ancak bu 'tora' ifadesinin ortak bir kullanım olduğu iddia edilir ve onun yalnızca On Emir'den ibaret olduğu söylenirse, bu izahın doğrulanması gerekmektedir. Çünkü On Emir hiçbir yerde Tora olarak isimlendirilmez ve Tora genel olarak 613 emre işaret eder. Bunu İncillerden de anlamak mümkündür.²⁰

Tora'nın ebedî oluşuna delil olarak, emirlerinin her çağda uygulanabilir ve uygulanması gereken bir niteliğe sahip olması gösterilmiştir. Bir kimseyi kutsallaştıran ve onun 'kutsal' adını almasını sağlayan, emirlerin bütün zamanlarda geçerli olması gerektiğidir. Tora'da da bu karakterde olan emirlerin sayısı hayli fazladır, dolayısıyla bu tür emirlerin ebedîyen uygulanması uygundur. Bu durum Levililer Kitabı'nda özellikle haram olan

¹⁶ Sota, Yahudilikte zina işlemiş olduğundan şüphe edilen kadına verilmiş olan isimdir. Bu kelimenin Aramicedeki dürüstlük çizgisinden sapmak anlamına gelen "seti", "sata" fiilinden türemiş olduğu iddia edilmektedir. Mişna'nın Naşim (Kadınlar) bahsinde eşine karşı sadakatsizlikte bulunduğundan şüphe edilen bir kadının sanhedrindeki acı sudan içirilerek sınanması olayı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Yusuf Besalel, "Sota", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Basın Yayın 2002), 3: 634.

¹⁷ "Eğer kadın kocasına ihanet etmiş, kendini kirletmişse, lanet getiren suyu içince acı duyacak; karnı şişip kalçası eriyecek. Halkı arasında lanetli olacak." Sayılar 5/27.

¹⁸ Crescas, ביטול, 81 (*The Refutation*, 71).

¹⁹ Crescas, ביטול, 84 (*The Refutation*, 71).

²⁰ "Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa'dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak." Matta 5/18.

yiyecekler, yasak olan ilişkiler ve murdarlık bahislerinde bariz bir şekilde görülmektedir.²¹ Bu emir ve nehiylerin bütünü, kişiyi kutsallık konumuna yükseltmeyi amaçladığına ve insanı hayvanlıktan ve kirden uzak tutarak âlemlerin Rabb'ine yaklaştırdığına göre, bu emirlerin her çağda ve her koşulda uygulanması gerekmektedir.

Ayrıca, Tora'da mevcut bulunan emirler, gerekçeleri belli olan türden emirler olduğu için onların basit anlamlarına uygun olarak her daim uygulanabilir olduğu düşünülebilir. Ölmüş kardeşin hanımıyla evlenme ve bayramlar hususundaki emirler bu tür emirlere örnek olarak gösterilebilir.²²

Hıristiyanlar Tora'da geçen emir ve buyrukların yalnızca geçmişteki ya da gelecekteki bir olaya işaret ettiklerini iddia etmektedirler. Crescas bu iddiaya, vaftiz uygulamasının da bu türden olduğu yönünde bir karşılık vermiştir.²³ Nitekim onun ifadesiyle günahattan temizlenmeye işaret ettiği söylenen vaftizin, zahiri boyutu itibariyle bununla bir ilgisi yoktur. Eğer vaftizi, aslında başka bir şeyin işareti olduğu halde, bu basit anlamına göre uygulayıp muhafaza etmek doğru ise, o halde Tora'daki emirleri uygulamak da pekâlâ doğrudur. Yahudiler kendi şeriatlerinin başka bir şeyin işareti olabileceğini kabul etmekte ve basit anlamına uygun olarak bu emirleri uygulamaktadırlar.

Crescas'a göre Hıristiyanların Tora'yı yalnızca On Emir ile sınırlandırıp, onu uygulamak gerektiğini iddia etmeleri samimiyetleri açısından da sorgulanması gereken bir yaklaşımdır. Çünkü, Hıristiyanlar on emrin varlığını kabul ediyor olsalardı, onun bütün yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerekirdi. Şabat'a riayet etme anlamında, Pazar gününün yedinci gün ve dolayısıyla şabat günü olduğunu söyleyerek o günün bir dinlenme günü olduğunu ifade etmeleri de yeterli değildir.²⁴ Eğer Hıristiyanlar Tanrı'nın dinlenmiş olduğu bir günü terk eder ve bunun yerine yaratma eylemine başladığı günü (Pazar) dinlenme günü olarak tespit ederlerse, o zaman Şabat'taki dinlenme amacı kaybedilmiş olur. Çünkü Şabat'tan kasıt, Tanrı'nın o günde dinlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla Cumartesi gününü bırakıp, Pazar'ı dinlenme günü olarak belirlemek, Tanrı'nın arzusuyla çelişir. Bu öncüllerden hareketle Yahudiler Musa'nın Torası'ndaki hükümlerin ebedî

²¹ Levililer 11; 12; 15; 18/20.

²² Tesniye 16; 25/5-10; Çıkış 23/14; 34/17-26; Levililer 23.

²³ Crescas, ביטור, 85 (*The Refutation*, 75).

²⁴ Hıristiyanlar başlangıçta cumartesi günleri sinagoglarda yapılan Yahudi ibadetlerine katılıyorlardı, fakat M.S. 70 yılında Mabet yıkıldıktan sonra Yahudilerden ayrışmaya başlamışlar ve Cumartesi yerine yaratılışın ilk günü ve aynı zamanda İsa Mesih'in de dirilmiş olduğu gün olan Pazar gününde toplanmayı âdet hâline getirmişlerdir. Muhammet Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 122.

olduğunu kabul ederler. Bunu, Tora'nın tüm gelecek zamanlarda ebediyyen var olacağını açıklayan Musa'nın sözlerinden de anlamak mümkündür.²⁵

1.3. Tora'nın Manevî Haz Vermediği ve Ruhlara İyiliği Kazandırmadığı İddiası

Hıristiyanlar Tora'nın manevî bir haz vermediğini ve ruhlara iyilik kazandırmadığını iddia etmektedirler. Bu iddiaya cevap olarak Crescas, manevî haz ve ruha sağlanan iyilik gibi konuların Tora'da açık bir şekilde ifade edilmese de, Tora'yı inceleyen kişinin bunların sağlandığını rahatlıkla görebileceğini savunmaktadır. Özellikle göğe yükseldiğine inanılan peygamberlerin bahislerinde bu durum açıkça görülebilir.²⁶ Tora'ya bağlılıkta, eğer böyle bir manevî haz ve ödül söz konusu olmasaydı, İbrahim'in İshak'ı takdis etmesinin bir anlamı kalmazdı. Zira ruhun bedenden ayrılışından sonraki manevî haz olmamış olsaydı, ölüme hazırlanan İshak'ın, ölüme karşı güveni ve teslimiyetini açıklamak mümkün olamazdı. Dolayısıyla bu insanlar öldükten sonra elde edecekleri manevî hazdan emin oldukları için ölüme kolaylıkla ve gönül huzuruyla teslim olabildiler.²⁷

Hıristiyanların da kabul ettiği üzere aslı günahattan dolayı ortaya çıkan ruh cezasını hafifletmek ve kaldırmak için sünnet emrine riayet etmek gerekir ki bu emir 613 mitzvadan biridir.²⁸ Çünkü Kutsal Kitap'ta “kes” emri mevcuttur ve bu emre riayet etmeyen kişinin toplumdan tecrit edilmesi gerekir.²⁹ O hâlde Tanrı'ya hizmet eden ve O'nun bu iradesini yerine getiren kişi bu manevî haza lâyık olur. Zira emrin mefhum-i muhalifi bunu gerektirir. Başka bir deyişle, Tora bu emre riayet etmeyenlerin toplumdan dışlanmasını emrediyorsa, bu emri yerine getirenlerin mutluluğa erişeceklerini de iddia etmiş olmaktadır. Mısır'daki atalar sürgüne ve Mısırlıların eziyetlerine maruz kalsalar da, bu konuda hiçbir tereddüt göstermemişler ve ölümden sonraki öngörülemeyen haza lâyık olacaklarını bildikleri ve bu inancı kutsal ataları

²⁵ Crescas, ביטול, 86 (*The Refutation*, 68). “Gizlilik Tanrımız RAB'be özgüdür. Ama bu yasanın bütün sözlerine uymamız için açığa çıkarılanlar sonsuza dek bize ve çocuklarımıza aittir.” Tesniye 29/29.

²⁶ “Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu; çünkü Tanrı onu yanına almıştı.” Tekvin 5/24; “Tanrının RAB'bin verdiği görevleri yerine getir. Onun yollarında yürü ve Musa'nın yasasında yazıldığı gibi Tanrı'nın kurallarına, buyruklarına, ilkelerine ve öğütlerine uy ki, yaptığın her şeyde ve gittiğin her yerde başarılı olasın.” I. Krallar 2/3.

²⁷ Crescas, ביטול, 86 (*The Refutation*, 68, 69).

²⁸ Hıristiyanlar İsa geldikten sonra bu emrin geçerliliğinin kalmadığını iddia ederler.

²⁹ “Sünnet edilmemiş her erkek halkının arasından atılacak, çünkü antlaşmamı bozmuş demektir.” Tekvin 17/14.

olan İbrahim, İshak ve Yakup'tan aldıkları için Mısırlılarla karışıp asimile olmamışlardır. Ayrıca güvenilir tarihçilerin eserlerindeki gerçek ve güvenilir hikâyelerinde eziyet çeken ve farklı türden ölümlerle muhatap olan bilgiler ve azizler de burada zikredilebilir. Çünkü onlar, mükâfatın yüce efendisinden gelecek olan gerçek bir ödülü, yani ilâhî kutsallığı elde etmek için ölümü göze almışlardır.

İsrailoğulları'nın atalarının ahiretle ilgili bir inanç ve güvenleri olmasaydı, bu eziyetlere katlanmaları mümkün olamazdı. Nitekim Balam'ı : "Doğru kişilerin ölümüyle öleyim, sonum onlarınki gibi olsun!" demeye sevk eden de budur.³⁰ O, ölümünden sonra İsrailoğulları'nın yanında olmak istemiştir. Kral Davut, "yaşadığım bu dünyada nasibim sensin ve yaşam diyarında Rabb'in iyiliğini göreceğimden kuşum yok" diyerek Mezmurlarda ahiretteki bu ebedî yaşama pek çok kez gönderme yapmıştır.³¹ Bütün bunlar orada bir yaşam diyarı (ahiret) bulunduğunu ve onun sonsuz olduğunu göstermektedir. Yahudî inancına göre Saul gibi, din adamlarını öldürerek büyük günah işleyenler, bu ebedî yaşam hakkını kaybetmişlerdir.³² Kısaca söylenecek olursa Tanrı'nın İsrailoğulları'nı bütün diğer ulusların arasından seçerek öz halkı yapmasına ve bu ulusu "kâhinler krallığı" ve "kutsal ulus" olarak isimlendirmesine dair Kutsal Kitap cümleleri bu konuda yeterli açıklamayı sağlamaktadır.³³ Zira Musa, Tora'nın sonunda, İsrailoğulları'nı Rabb'in kurtardığı halk olarak zikretmektedir.³⁴ Bu kurtuluştan kasıt ebedî yaşama ait mutluluk ve saadettir ve o hayalî güzelliklere indirgenemez. Eğer kurtuluş bir hayalden ibaret olsaydı, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun karanlıklarda ve gölgeler âleminde kalması gerekirdi.³⁵

2. İNCİL (YENİ TORA) ELEŞTİRİSİ

Yahudî reddiye yazarları ya da kanaat önderleri metinlerinde sıklıkla İncillere göndermede bulunmaktadır. Özellikle de dönemin mevcut Hıristiyan inanç ve uygulamalarının, Hıristiyanların ellerinde yazılı bulunan

³⁰ Sayılar 23/10. Crescas, ביטור, 87 (*The Refutation*, 76).

³¹ Mezmurlar 142/5; 27/13.

³² "Sonra yanında duran nöbetçi askerlere, 'Gidin ve Davut'u destekleyen RAB'bin kâhinlerini öldürün!' dedi, 'Çünkü onun kaçtığını bildikleri halde bana haber vermediler.' Ne var ki, kralın görevlileri el kaldırıp RAB'bin kâhinlerini öldürmek istemediler." I. Samuel 22/17.

³³ Çıkış 19/5-6.

³⁴ Tesniye 33/29. Crescas, ביטור, 88 (*The Refutation*, 77).

³⁵ "Zincire vurulmuş, acıyla kıvranan tutsaklar, karanlıkta, zifirî karanlıkta oturmuştu." Mezmurlar 107/10.

İncillerdeki veriler ile örtüşmüyor oluşu Yahudilerin İncillere müracaat oranını arttırmıştır.³⁶

Reddiye yazarlarından biri olan Crescas bu hususla ilgili olarak Musa'nın Torası'nın mükemmel olduğunu kendi iddiaları çerçevesinde kanıtladıktan sonra, Yahudî kutsal kitabının değil, bilakis Hıristiyanların Yeni Torası'nın mükemmellikten yoksun olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O, Yeni Tora'nın, daha önceki Musa'nın Torası'nda mevcut bulunan mükemmelliklerden ve kendine has özelliklerden yoksun olduğunu ve böylesi bir şeriatın pekâlâ, geleneksel bir tutumla ve insan eliyle oluşturulabileceğini iddia etmiştir. Üstelik, Hıristiyan kutsal kitabı, içerdiği konular itibariyle de kusurludur ve mükemmel değildir. Bu kusurlar hem içeriğinde var olan çelişkilerden hem de emirlerinde mevcut bulunan karmaşalardan anlaşılabilir.

Yeni Tora'daki çelişkiler hususunda, öncelikle bu kitapta anlatılan hikâye ve olaylardaki çelişkilere dikkat çekilmektedir. Söz gelimi Elçilerin İşleri'nde Mısır'a gelen kişilerin sayısı 75 olarak verilmektedir; hâlbuki bu kişilerin sayısı Tekvin kitabında geçtiği üzere 70 kişidir.³⁷ Aynı zamanda Matta ve Luka³⁸ İncillerinde Meryem'in nişanlısı olan Yusuf'un soyu ile ilgili farklı bilgiler verilerek bir çelişkiye sebep olunmuştur.³⁹

Crescas, Matta İncili'nin İbrani Kutsal metinleri'nden yaptığı bir alıntıyı da eleştirmektedir. Matta İncili'nde Meryem'in bakire oluşuna yönelik kanıt sunulurken, İşaya'dan delil getirilmektedir. Crescas, İşaya'da geçen 'genç kadının gebe kalacağı' ifadesinden kastedilenin İsa'dan beş yüzyıl önce yaşamış Ahaz'ın dönemindeki bir olay olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu ibareden kastedilenin Meryem olmasının imkânsızlığını ifade eden Crescas'a göre, Matta İncil'i burada bir çelişki barındırmaktadır.⁴⁰

³⁶ Özellikle de Matta İncili'nin kullanılmış olduğu reddiye ve içerikler için bk. Christoph Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics Against the Divinity of Jesus* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2013).

³⁷ "Yusuf haber yollayıp babası Yakup'u ve bütün akrabalarını, toplam yetmiş beş kişiyi çağırttı." Resullerin İşleri 7/14; "Yusuf'un Mısır'da doğan iki oğluyla birlikte Mısır'a göçen Yakup ailesi toplam yetmiş kişiydi." Tekvin 46/27.

³⁸ Bu kısımda yazar Matta ve Yuhanna İncili'ni zikretmektedir, fakat bahsi geçen cümle Yuhanna'ya değil Luka İncili'ne aittir.

³⁹ Matta 1/7-16; Luka 3/23-31.

⁴⁰ İşaya 7/14. Matta 1/3. Crescas, בִּיטוּל, 82 (*The Refutation*, 71, 72). İşaya'da geçen "צִלְמָה" (alma\genç kız) ifadesi hakkında Kilise Babaları ihtilafa düşmüşlerdir. Çünkü Matta dışında hiçbir kutsal kitap yazarı, Meryem'in bakire doğumuna yönelik İşaya'daki bu cümleye başvurmamıştır. Matta İbranicé'deki bu ifadeyi Yunanca'ya bakire şeklinde tercüme ederek, İsa'nın doğumuna yönelik mucizeye

Yeni Tora ile ilgili olarak, onun öğretileri ve ahlâkî prensiplerinin daha önce bahsedilen 'ilâhî şeriat' özelliklerinden yoksun olduğunu ifade eden Crescas, Matta İncili'nde geçen bazı ibarelerin Musa'nın Torası'na yönelik menfur ifadeler içerdiğinden bahsetmektedir.⁴¹ Bu ifadelere göre, Musa'nın Torası eskilerin sözü olarak aktarılmakta ve İsa, eski emirlere farklı boyutlar kazandırmaktadır. Tora'dakinin aksine, haksızlığa uğrayan kişinin karşılık vermeyip, daha da gönlü açık bir hâle gelmesini emretmektedir.⁴² Crescas'a göre bu ayıplanması gereken bir şeydir ve Hıristiyanlar bu ibareler yüzünden kutsal kitaplarını daha da kusurlu hâle getirmektedirler. Zira onlar, ilâhî olan Tora'ya leke sürmek gayretindedirler. Eğer İsa'nın emrettiği şeyler doğru olmuş olsaydı, o zaman ilâhî Tora'nın bunu daha önce emretmiş olması gerekirdi.

Hıristiyanlara göre, Yeni Ahit'te açıklanan bazı hususlar ve ahlâkî prensipler, henüz hazır olmadıkları için, önceki dönemde yaşayan insanlara verilmemiştir. Söz gelimi, "sağ yanağınıza bir tokat atana sol yanağınızı çevirin" şeklindeki ilke, hazır olmadıkları için Yahudilere emredilmemiştir. Crescas'a göre, bu iddia tutarlı değildir. Çünkü İsrailoğulları İsa zamanında yaşayanlara nispetle, acıya ve gözden düşmeye daha hazır durumdaydılar. İsa'nın emretmiş olduğu bu emir, kendini alçaltmaya yönelik bir tavır olduğundan, her türlü acıyı ve sürgünü yaşamış olan İsrailoğulları'nın ruh haline daha müsaitti. Zira onlar her türlü acıyı ve sürgünü yaşamışlardı. Dolayısıyla onların önceden hayvani bir doğaya sahip oldukları görüşü doğru değildir ve bu nedenle bir evrim söz konusu olamaz. Hâlbuki İsa zamanında yaşayanlar hür insanlardı ve krallar onlara saygı gösteriyorlardı. Yani onlar bir yanağına vurana öbür yanağını uzatabilecek alçak gönüllülüğe sahip değillerdi. Ayrıca tüm mükemmelliğine rağmen Tora'da böyle bir emir yoksa, Tanrı'nın eylemi hususunda büyük bir kusur ortaya çıkmış olur. Eğer bu emrin İsrailoğullarının hayvani doğalarına bağlı olmadığı açıksa, o zaman yapılan tüm eleştiriler Tanrı'ya yöneltilecek ve ona bir eksiklik atfedilmiş olacaktır.

Crescas, getirdiği eleştirilerin sonucunda İsa'nın vermiş olduğu bu ve benzeri emirlerin son derece problemliliğini savunmaktadır. Çünkü ona göre en büyük acı, intikam eksikliğidir. İsa'nın vermiş olduğu emirde kişinin

Tora'dan delil getirmek istemiştir. Fakat Yahudî yorumculara göre bu kelime, bakire anlamına gelmemektedir. Zira eski tabletlerde dahi bu kelime daima genç kız anlamında kullanılmıştır. Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 6. Baskı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 107,108.

⁴¹ Yazar Yuhanna İncili'nin adını zikretmektedir, fakat söz konusu ifadeler Matta İncili'nde geçmektedir.

⁴² "Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin." Matta 5/38, 39.

intikamından vazgeçmesi telkin edildiğine göre bunlar mükemmel emirler olamaz. Zira hepsi insanın kendini aşağılamasına yöneliktir. Halbuki insanın kendini sevmesi tabii bir durumdur. Üstelik bu emir kişinin karşısındakini de günah işlemeye teşvik etmektedir. Bir yanağına vurana diğer yanağın uzatılması ve onun da bunu gerçekleştirmesi karşındaki kişiyi günaha sokar ve böylece yanağını uzatan günaha aracılık etmiş olur. Kişinin başkasını günaha düşürmesi kendi günah işleyişine oranla daha büyük bir günahtır.

Benzer şekilde İncillerde geçen ‘düşmanlarınızı sevin’ ifadesi de problemlidir.⁴³ Çünkü Tora’ya göre sadece Tanrı düşmanlarından nefret edilir. Bu durum Mezmurlar kitabında övülmüş olan Davud’un diliyle de ifade edilmiştir.⁴⁴ Zira Tanrı’nın düşmanlarını seven kişi günahkârdır. Eğer İsa onları sevmeyi emrediyorsa, Tora neden onlardan nefret etmeyi emretmiştir? Tora’da bulunmadığına göre, bu emirde büyük bir hata var demektir.

SONUÇ

Çalışmada görüşlerine yer verilen Crescas’ın dogmatik bir yazar olduğunu söylemek mümkündür. Kitabında Hıristiyanlara yönelmiş olduğu eleştiri ve itirazlar incelendiğinde, Crescas Tevrat’ta yazılanların doğruluğundan şüphe etmeyen bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik onun, kitabını, Tevrat’ın bağlayıcılığını kabul eden bir topluma, yani kendi dininin müntesiplerine yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Muhatabı Yahudiler olduğu için argümanlarını güçlendirmek adına Yahudî geleneğinden alınmış atıflar ve deliller kullanmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım dönemin şartları dikkate alındığında oldukça makul karşılanmaktadır. Zira Orta Çağ Avrupası’nda yaşayan ve Hıristiyan olmakla idam edilmek arasında tercihe zorlanan pek çok Yahudinin Hıristiyan olduğu veya Hıristiyan olmuş görüldüğü bir dönemde, Yahudî cemaatinin önderleri, dinden dönmeleri/dönüşleri engellemek veya Hıristiyanlığa geçmiş olan eski dindaşlarını geri döndürmek adına Yahudîliği ve Yahudî kutsal metinlerini öven, aklayan veya savunan eserler yazmışlardır.

Crescas, ilâhî şeriatın amacının, insanları ebedî mutluluğa ulaştırmak için gerekli olan rehberliği sağlamak olduğunu iddia etmektedir. Zira insanları mükemmelliğe ulaştırmak için önderlik yapan bu şeriat, daha tam ve mükemmel olmalıdır. Yeni Tora’daki inançlar vasıtasıyla mükemmelliği elde etmek daha zor olacağından, bu kitabın kendi mükemmelliğinden söz edilemez. Çünkü o, insanların doğası gereği yaptıkları şeyleri (intikam duygusu, düşmanından nefret etme dürtüsü vs.) bile ölümcül günah ve ruhu

⁴³ Crescas, ביטור, 83 (*The Refutation*, 73). Matta 5/43-44.

⁴⁴ “Ya RAB, nasıl tiksindim senden tiksinenlerden? Nasıl iğrenmem sana başkaldıranlardan?” Mezmurlar 139/21.

yok eden şeyler olarak değerlendirmektedir. İnsanların bu doğal eylemlerden kurtulması oldukça güçtür. Bu tarz eylemler yüzünden insanın ebedi mutluluğu kaybedecek olması kınanmayı gerektiren bir düşüncedir ve kabul edilemez.

Crescas'a göre Tora'da geçen cezalar ve fiziksel şeylerle ilgili her şey ikincil derecede bir öneme sahiptir. Ancak Tora'nın öncelikli amacı İsrailoğulları'na ebedi bir yaşam sağlamaktır: "Ben, Tanrınız RABB'in sözünü dikkatle dinler, gözümde doğru olanı yapar, buyruklarına kulak verir, bütün kurallarına uyarsanız, Mısırlılara verdiğim hastalıkların hiçbirini size vermeyeceğim", "Çünkü size şifa veren RAB benim."⁴⁵ Crescas'a göre burada bahsedilen ödül sadece Mısırlıların hastalıklarından korunmak değildir. Bilakis, onlar daha yüksek bir statüye ve dereceye sahip oldukları için bu ödüle lâyık olmuşlardır. Hayali (geçici) iyi ve kötü olan şeylerin öncelikli amaç olmadığı barizdir. Bununla beraber onlar, ebedi yaşamı elde etmek için birer vasıta ve rehberdir. Bu yüzden İbn Meymun, emirlerin uygulanmasının Tanrı'ya ibadet etmede ve Tanrı'nın sırlarını idrak etmede insanı sağlıklı kılacağı ifade etmiştir. Böylelikle insanlar Tanrı'yı severek ve O'ndan korkarak, Tanrı'nın yüzünün gülmesini sağlayacaklardır ve bu da sonsuz yaşamın işareti olarak değerlendirilmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Çıkış 15/26.

⁴⁶ "Kralın yüzü gülüyorsa, yaşam demektir..." Süleyman'ın Meselleri 16/15. Crescas, ביטור, s. 89 (*The Refutation*, s. 78).

Kaynaklar

- Attali, Jacques. *Yahudîler, Dünya ve Para: Yahudî Halkının Ekonomik Tarihi*. Trc. Berna Günen. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Besalel, Yusuf. “Pesah”. *Yahudîlik Ansiklopedisi*. 3: 498-500. İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2001.
- Besalel, Yusuf. “Sota”. *Yahudîlik Ansiklopedisi*. 3: 634-635. İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2002.
- Early Christian Writings. “Clement of Alexandria: The Instructor, Book 1”. Erişim 19 Mart 2018. <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-instructor-book1.html>.
- Cohen, Mark R.. *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudîler*. Trc. Ahmet Fethi. İstanbul: Köprü Kitapları, 2013.
- Crescas, Hasday. ביטול עקרי הנוצרים (*Bitul İkkarey ha-Notsrim*). Ed. Daniel Lasker. Ramat-Gan ve Beer Sheva: Bar Ilan University Press 1990.
- Crescas, Hasday. *The Refutation of the Christian Principles*. Trc. Daniel J. Lasker. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Dowley, Tim- Alexander, Pat. *Hıristiyanlık Tarihi*. Trc. Sibel Sel, Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- Ochs, Christoph. *Matthaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics Against the Divinity of Jesus*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2013.
- Şenay, Bülent. *İlk Râfîzî Hıristiyan Kilisesi Markûnluk*. İstanbul: Verka Yayınları, 2003.
- Şengül, Fatma Seda. “Yahudî Bilgin Hasday Crescas’ın Teslis İnancına Yöneltiltiği Eleştiriler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (Temmuz 2014): 163-184.
- Tarakçı, Muhammet. “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010): 183-213.
- Tarakçı, Muhammet. *Protestanlıkta Sakramentler*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslam’da Hz. Meryem*. 4. baskı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İnegöl Adının Menşei Üzerine

Muhammet Tarakçı*

Öz

İnegöl'ün Türkler fethetmeden önceki adının "Melek Köyü" anlamındaki Angelokoma olduğu kabul edilmekle birlikte, İnegöl isminin kökeni hakkında üzerinde ittifak edilen bir açıklama bulunmamaktadır. Kimi araştırmacılar kelimenin başka bir dilden Türkçe'ye geçtiğini, yani yanlış semantik dönüşüm geçiren kelimenin aslının Angelocoma veya Linoe olduğunu savunmaktadırlar. Bazı araştırmacılar ise, kelimenin Türkçe kökenli olduğu iddiasındadır. Evliya Çelebi'nin Ezine (Cuma) Göl şeklindeki açıklamasının dışında, İnegöl'ün İne/Eyne (küçük) Göl, Ayna Göl, Ene ("iki yamaç arası düzlük") Göl, İn (mağara anlamında) Göl kelimelerinden türediği de iddia edilmektedir. Kökeniyle ilgili bu farklı yaklaşımlara rağmen, araştırmaların neredeyse tamamı kelimeyi "ine" ve "Göl" şeklinde ikiye bölmekte ve bu kelimenin kökeniyle ilgili açıklamalarını "göl" ile ilişkilendirmektedir. Bu makale, yerleşik iki görüşün reddine dayalı iki temel iddia üzerine kurulmaktadır. Makalede reddedilecek görüşlerden ilki, İnegöl isminin "göl" ile ilişkilendirilmesidir. İnegöl isminin kökenine ilişkin burada önerilecek iddiayı, aslında bazı edebiyatçılarımız ses benzerliğine dayanarak daha önce dillendirmişlerdi. Ancak bu iddia ilk kez bu makalede akademik bir çalışma olarak açıklanmaya ve kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Makale, ikinci olarak, İnegöl'ün Türkler fethetmeden önceki ismi olan Angelokoma'nın, "Melek Köyü" şeklinde anlamlandırılmasını eleştirmekte ve alternatif bir mana önermektedir. Son olarak, makale ilkin Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'ında geçen ve daha sonra bazı Osmanlı kroniklerinde ve çağdaş tarih kitaplarında da görülen İnegöl tekfuru Aya Nikola ismi üzerinde durmakta ve şu soruya ve benzerlerine cevap aramaktadır: İnegöl tekfuru olduğu söylenen Aya Nikola ismindeki "Aya" kelimesi "Aziz" anlamına geldiğine ve Hıristiyanlıkta azizlik ancak kilisenin onayıyla elde edilebildiğine göre, on üçüncü yüzyılda veya öncesinde Anadolu coğrafyasında "Aziz Nikola" isminde bir Hıristiyan azizi yaşamış mıdır? Bu ve benzeri soruların cevaplarını vermeye çalışan makale, Aya Nikola ismi ile İnegöl arasında bir ilişki kurarak söz konusu menşei tartışmasına alternatif bir açıklama getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnegöl, Angelocoma, Angelokoma, Aya Nikola, Eynegöl

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
[mtarakci@uludag.edu.tr]. <http://orcid.org/0000-0002-9547-7535>

Geliş t. / Received date: 27.11.2018

Kabul t. / Accepted date:13.02.2019

Araştırma Makalesi / Research Article

On the Origin of the Name of İnegöl

Abstract

It is accepted that the ex-name of Inegol was Angelokoma, which means "Angel Village", before the conquest of Turks. However, there is no allied explanation about the origin of Inegol's name. While some researchers claim that the name passed from Greek to Turkish, that is, its origin was Angelocoma or Linoe. So, the name Inegol has undergone a false semantic transformation. Other researchers claim that it is of Turkish origin. In addition to the claim of Evliya Çelebi that Inegol means Ezine Gol (Friday Lake), it is argued that it comes from Ine/Ene Gol (Small Lake), Ene Gol (Valley Lake), Ayna Gol (Mirror Lake) or In Gol (Cave Lake). Despite these different approaches to its origin, almost all of the researches divide the word into two parts, "ine" and "gol" (which means "Lake"), and associate their explanations of the origin of the word with the "lake". This article argues for two fundamental claims based on the rejection of two established views. The first opinion to be rejected in the article is to associate the name of Inegol with the lake. Our claim on the origin of the name of Inegol was mentioned previously by some writers on the basis of sound similarity. However, this article discuss this claim academically for the first time. Secondly, the article criticizes the claim that Angelokoma, the ex-name of Inegol, means "Angel Village", and proposes an alternative meaning. Finally, the article focuses on the name of the ruler of Inegol, Aya Nikola. The name of the governor was first mentioned in Asikpasazâde's *Tewârikh Âl Uthman* and later repeated in some Ottoman chronicles and also in contemporary history books. Aya Nikola means Saint Nicholas. This article asks, "Did a Christian saint named Saint Nicholas ever live in Asia Minor in the thirteenth century or before? Trying to give answers to this and similar questions, this article establishes a relationship between the name of Agios Nikolaos and Inegol, and provides an alternative explanation for the origin of the the name of Inegol.

Key Words: Inegol, Angelocoma, Angelokoma, Aya Nicholas, St Nicholas, Eynegol

Yunanca'da "yer" anlamına gelen *tópos* ile "ad" anlamındaki *ónoma* kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulan *toponomi* (yeradı) kelimesi, yer adlarının kökeni, anlamı, kullanımı ve türleri üzerine yoğunlaşan ve 1876'dan sonra kurulumu gelişen bilim dalının adıdır. Toponomi biliminin sağladığı bilgiler çerçevesinde yabancı kökenli yer adlarının Türkçeleştirilmesinde Türk halklarının tarih boyunca izlediği birkaç yöneme işaret edilmektedir. Prusa-Bursa, Nicea-İznik ve Skopi-Üsküp örneklerinde olduğu gibi, yabancı kökenli yer isimleri kimi zaman "fonetik uyarlama yoluyla", yani herhangi bir anlam yüklenmeksizin ses benzerliğinden yararlanarak Türkçeye aktarılmıştır. "Yanlış semantik dönüşüm" olarak adlandırılan ikinci tür Türkçeleştirmede yine ses benzerliğinden yararlanılırken, kelime Türkçe anlamlı bir şekle dönüştürülmektedir. Anatolia-Anadolu, Akra-Ağrı, Diyar-ı Bekir-Diyarbakır değişimleri yanlış semantik dönüşüme örnek gösterilmektedir. Yabancı kökenli isimleri Türkçeleştirmenin üçüncü yöntemi "semantik dönüşüm" veya "anlam aktarması" adını taşır. Buna göre, dönüştürülen kelimenin orijinal isimle ses benzerliği yoktur; ancak her iki isim de kendi dillerinde aynı manaya sahiptir. Fergana-Özkend, Semerkand-Semizkent ve Huanhe-Yeşil Öküz değişimleri semantik dönüşümle elde edilmiştir. Son olarak başka dildeki yer adları, Larende-Karaman, Mistia-Beyşehir örneklerinde görülebileceği gibi, orijinal isimden tamamen farklı ve bağımsız olarak yeniden üretilebilir.¹ Bu bağlamda, İnegöl isminin menşeiine ilişkin iddiaların yanlış semantik dönüşüm, fonetik uyarlamaya ve yeniden adlandırma kapsamına girdiğini söylemek mümkündür.

Bu makale "İnegöl ismi nereden gelmektedir?" sorusunun cevabını aramaktadır. Şimdiye kadar pek çok araştırmacı bu soruya cevap vermeye çalışmıştır. Ancak eldeki tarihî kayıtların yetersizliği nedeniyle henüz sorunun kesin bir cevabı bulunabilmiş değildir. İnegöl isminin kökeni ile ilgili yapılan araştırmalarda genel olarak iki farklı yaklaşım tarzının ortaya çıktığı görülmektedir. Araştırmacıların bir kısmı İnegöl isminin kökenini Roma/Bizans ekseninde Latince veya Grekçede ararken, bazıları da İnegöl isminin Türkçe menşeli olduğunu iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle, şimdiye kadar yapılan araştırmalar İnegöl isminin ya Türkçeleştirildiğini veya Türkçe asıllı olduğunu söyleyerek farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bununla birlikte, araştırmaların neredeyse hepsinde İnegöl ismi bir "göl" ile ilişkilendirilmektedir.

¹ İbrahim Şahin, "Türkçe Yeradlarının Değişim Dönüşüm Süreci ve Bu Çerçeve de Türkiye'deki Güncel Tartışmalara Bir Bakış", *Yeni Türkiye* 55 (2013): 986-987.

İnegöl İsminin Menşesine İlişkin İddialar

İnegöl adının kökenine ilişkin iddialar genel olarak bu kelimenin yabancı bir dilden Türkçeye geçtiği veya zaten Türkçe bir kelime olduğu şeklinde iki grupta ele alınabilir.

a) Yabancı Dilde Köken Arayışı

Osmanlı arşivlerinde Eynegöl (اينهكول) olarak geçen İnegöl'ün Türkler fethetmeden önceki adının Angelokoma (Angelocoma) veya Angelokomis (Angelocomis) olduğu sık sık dile getirilmektedir.² Angelokoma birleşik bir kelime olup kelimedeki "koma" ("komis", "kome" veya "komaı" türevleriyle birlikte) Roma ve Bizans dönemlerinde şehirden ("polis") küçük yerleşim yerleri, muhtemelen köyler için kullanılmaktaydı.³ Kelimenin ilk kısmını oluşturan "Angelo" ise "melek" olarak anılandırılmıştır. Dolayısıyla, bu birleşik kelimenin "Melek Köyü" anlamına geldiği ve İnegöl'e bu ismin, buradaki bir kiliseden dolayı veya bu köyün bir meleğe (Cebrail/Gabriel) adanması nedeniyle verildiği iddia edilmektedir.⁴

² Gülseren Kan Şahin - Nihal Kardoruk, "Roma ve Bizans Devirlerinde İnegöl Arkeolojisi ve Tarihi", *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* (İstanbul: İnegöl Belediyesi, 2017), 1: 269; Georges Pachymérès, *Relations Historiques 4: Livres X-XIII*, ed. Albert Failler (Paris: Inst. Français d'Études Byzantines, 1999), 454 (Dipnot 64); Charles Texier, *Asie Mineure: Description Géographique, Historique et Archéologique des Provinces et des Villes de la Chersonnèse d'Asie* (Paris: Didot Frères, 1862), 91; Charles Texier, *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), 1: 149; Elizabeth A. Zachariadou, "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Oktay Özel - Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, t.y.), 364, 367.

³ Şahin - Kardoruk, "Roma ve Bizans Devirlerinde İnegöl Arkeolojisi ve Tarihi", 1: 271.

⁴ Raif Kaplanoğlu, Bursa Yer Adları Ansiklopedisi (Bursa: Bursa Ticaret Borsası, 1996), 67; Bilge Umar, Türkiye'deki Tarihsel Adlar: Türkiye'nin Tarihsel Coğrafyası ve Tarihsel Adları Üzerine Alfabetik Düzendeki Bir İnceleme (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993), 73. Tarihiçi ve araştırmacıların çoğu İnegöl'ün Türklerin fethinden önceki adının Angelokoma olduğu yönünde görüş beyan etse de, Angelokoma denilen yerin İnegöl olamayacağı yönünde bazı iddialar da vardır. Bkz. Barış Şenol, "İnegöl Adının Kökeni ve Zaman-Mekan Boyutunda Çevre Arkeolojik Yerleşimler Etki Alanında Antik İnegöl Yerleşimi", *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* (İstanbul: İnegöl Belediyesi, 2017), 1: 363 vd. Mustafa Polat, Arşiv Kayıtlarına Göre XIX. Yüzyılda İnegöl'de Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Hayat

Günümüze ulaşan eserler arasında *Angelokoma* ismine ilk olarak, Anna Comnena'nın (ö. 1153) kaleme aldığı ve 1071-1118 arası Bizans tarihini anlatan *Alexiad* adlı eserde "Angelocomites" deresi şeklinde rastlamaktayız.⁵ Kitap her ne kadar bu yerleşim yerinin neresi olduğuna dair net olarak açıklamasa da, öncesinde İznik ve Bursa'dan bahsedilmiş olması *Angelokoma*'nın İnegöl ile ilişkilendirilmesine imkân vermektedir.⁶ Buna karşın, *Angelocomites* ile bugünkü İnegöl karşılığı kullanılan *Angelokoma*'nın farklı yerler olduğu da öne sürülmüştür.⁷

Angelokoma ismini anan ve günümüze ulaşan eserlerden biri de Georges Pachymèrès'in (ö. 1310) *Relations Historiques* adlı kitabıdır:

"Ünlü İznik ise daha dayanıklı olmasına rağmen kıtlıktan sıkıntıya düştü. Bu dönemde Belokomis, Angelokomis, Anagourdys, Platanea, Melangeia ve çevrelerinde yaşayan halk çekecekleri acıları bildiklerinden buralardan uzaklaşmışlardı."⁸

(Doktora, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 27 (Dipnot 51). Ayrıca, Roma ve Bizans dönemi yerleşim yerleri üzerine yazılmış olan 2 ciltlik Barrington Atlas of the Greek and Roman World adlı çalışmada ve bu döneme ilişkin tarih kitaplarının çoğunda da *Angelokoma*'dan hiç bahsedilmemiş olması dikkat çekicidir. Barrington Atlas of the Greek and Roman World'de "İnegöl yakınlarında" şeklindeki bir kayıtla söz edilen yerleşim yeri ise, Sarkotyle'dir. Bkz. Richard J. A. Talbert, Barrington Atlas of the Greek and Roman World: Map-By-Map Directory (Princeton University Press, 2000), 791.

- ⁵ Anna Comnena, *The Alexiad* (Cambridge, Ontario: In Parentheses Publications, 2000), 265.
- ⁶ Kitabı Türkçeye çeviren Bilge Umar, bu bilginin geçtiği yerdeki dipnotta "bahsi geçen yerin neresi olduğu tespit edilememiştir" dedikten sonra, tercümesinin indeksinde *Angelocomites* Deresi'ni Çanakkale şehrinde konumlandırmaktadır. Bk. Anna Comnena, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi* (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 1996), 459, 536. Buna mukabil, aynı araştırmacının Türkiye'deki Tarihsel Adlar isimli eserinde *Angelokoma*, Bithynia'da konumlandırılmıştır. Bk. Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, 73.
- ⁷ W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1962), 206-207; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1960), 227.
- ⁸ Pachymèrès, *Relations Historiques 4: Livres X-XIII*, 454; Georges Pachymèrès, *Bizanslı Gözüyle Türkler* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2009), 81.

İnegöl'ün önceki adının Angelokoma olduğu kabul edilse bile, Angelokoma isminin İnegöl'e nasıl dönüştüğü sorusu yine de cevapsız kalmaktadır.

İnegöl adının “fonetik uyarlama” yöntemiyle Türkçeleştirildiğini savunan Bilge Umar, bu adın kökenini Rumcada “yeni” anlamındaki “i Nea”ya dayandırmaktadır. Aslında “Yeni Şehir” manasına gelebilecek “i Nea Poli” tamlamasında “Poli” düşmüş ve geriye kalan kısmı İnegöl şeklinde Türkçeleştirilmiştir. Umar'ın verdiği ikinci ihtimale göre, aslında İnegöl'ün ilk adı “Sarı” manasında veya bir tanrı adı olan “Kula” idi; ancak deprem veya başka bir nedenle şehir yıkılıp “yeniden” kurulunca “Yeni Kula” anlamında “i Nea Koula” denilmeye başlandı ve daha sonra da “Eynegöl”, “İnegöl” değişimleri meydana geldi.⁹

İnegöl isminin menşei konusunda fonetik uyarlama ve yanlış semantik dönüşüm karışımı bir diğer iddia ise, bu ismi “Linoe”den türetmektedir. Bir yer adı olarak Linoe'nin tam konumunu tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, İznik ile Kütahya arasında olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla, Linoe'nin İnegöl civarının ismi olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim William Mitchell Ramsay (ö. 1939), Linoe'yi *Aine Gol (Ayna Göl)*, yani İnegöl'le özdeşleştirmektedir.¹⁰ İnegöl'ün Linoe'den gelebileceğini savunan yaklaşıma göre, Türkler kelimeyi önce -göl son ekiyle birleştirerek Linoegöl'e, daha sonra da İnegöl'e dönüştürmüşlerdir.¹¹

Öte yandan, Hasan Eren (ö. 2007) de, *Yer Adlarımızın Dili* adlı eserinde İnegöl adının yabancı bir dilden alındığını söylemiş ve bu konuda bir yazı yazacağını/yazılacağını vaat etmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu yazı yayımlanmamıştır.¹²

b) Türkçe Köken Arayışı

Araştırmacılar, çoğunluğu itibarıyla, Bizans İmparatorluğu'nda kullanılan *Belekome* ve *Angelokoma* isimlerinin Türkçeye Bilecik ve İnegöl şeklinde geçtiğini söyleme eğiliminde olsalar da, bu kelimelerin aslının Türkçe olduğu yönünde bazı iddialar da öne sürülmektedir. Bu yaklaşıma göre, ilk Türk fâtilhleri bu iki yerleşim yerini fethedince buralara Bilecik ve İnegöl ismini vermişler; daha sonra Bizans İmparatorluğu bahsi geçen yerleri geri aldığına, bu Türkçe isimleri *Belecome* ve

⁹ Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, 343, 482-483.

¹⁰ Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, 199; Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 217.

¹¹ Şenol, “İnegöl Adının Kökeni ve Zaman-Mekan Boyutunda Çevre Arkeolojik Yerleşimler Etki Alanında Antik İnegöl Yerleşimi”, 1: 376 vd.

¹² Hasan Eren, *Yer Adlarımızın Dili* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010), 75.

Angelecome şeklinde değiştirerek kullanmıştır.¹³ Ancak yer adlarıyla ilgili çalışmalarıyla bilinen Bilge Umar hem İnegöl isminin Türkçe kökenli olduğu ve Türkçeden bozularak Bizans kaynaklarına geçtiği düşüncesine hem de İnegöl ile Angelokoma'nın sadece ses benzerliğine dayanılarak aynı yermiş gibi özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Umar'a göre, Angelokoma'nın Türkçeye geçmiş hali İnegöl değil, belki Engulgüme olabilir.¹⁴

İnegöl isminin Türkçe menşeli olduğunu ileri sürenler kadar, başka bir dilden Türkçeleştirilmiş olduğunu savunanlar da bu isme Türkçe bir anlam yüklemeye çalışmaktadırlar. Her iki grup da ağırlıklı olarak "İnegöl" kelimesini "İne" ve "göl" şeklinde ikiye bölmektedir. Eski Türkçede "kö" (كؤ) sözcüğü "gölcük", "su birikintisi" ve "deniz" anlamlarında kullanılmaktaydı.¹⁵

İnegöl isminin menşei ve anlamı ile ilgili günümüze ulaşan en erken rivayet Evliya Çelebi'ye (ö. 1685?) dayanmaktadır. Seyahatnâmesinde İnegöl kelimesinin "Ezine Göl" tamlamasından türetildiğini savunan Evliya Çelebi, zamanla bu tamlamanın başındaki "ez" hecesinin düştüğünü düşünmektedir. Farsça bir kelime olan "ezine" Cuma manasındadır ve Cuma günü fethedildiği için bu mevkie böyle bir isim konulmuştur.¹⁶

Anadolu'da "ine" ön ekiyle başlayan bazı yerleşim yerleri vardır: İnebel, İnebey, İnebeyli, İnebolu, İnece, İneci, İnekollar, İneabad, İnepazar, İnegazi, İnegazili, İnesi, İnesökü, İnecik, İnegöl. Bu kelimelerin Türkçe olduğu düşünülmemekte ve Latince/Grekçe kökenli olduğu ortaya çıkan İnebolu (Ionopolis) ile yukarıda verilen kelimeler arasında bir ayırım yapılmaktadır. İnebey ve İnegazi örneklerinde olduğu gibi, bu ön eklerin bir kısmı şahıs ismine işaret etmektedir. İnegöl isminin, Altay Türkçesinde "iki yamaç arasındaki düz ve verimli toprak" anlamına gelen "Ene" sözcüğünden geldiği de kelimenin kökeni bağlamında öne sürülen iddialar

¹³ Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, 207; Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 227; Şenol, "İnegöl Adının Kökeni ve Zaman-Mekan Boyutunda Çevre Arkeolojik Yerleşimler Etki Alanında Antik İnegöl Yerleşimi", 1: 367.

¹⁴ Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, 73, 343.

¹⁵ Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, ed. Seçkin Erdi - Serap Tuğba Yurteser (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005), 320-321.

¹⁶ Evliya Çelebi, *Evllya Çelebi Seyahatnamesi (Çeviri Yazı)*, haz. Robert Dankoff v.dğr. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999-2006), 9: 10. Türk lehçelerinde Ezine kelimesinin kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Eren, *Yer Adlarımızın Dili*, 69-76. Türkiye'deki değişik yerlerde Ezine kullanımına ilişkin muhtemel açıklamalara yer veren Bilge Umar, Evliya Çelebi'nin açıklamasını doğru bulmamaktadır. Bk. Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, 264.

arasındadır. İnegöl'ün iki yükselti arasında bulunmasının da bu görüşü desteklediği düşünülmektedir.¹⁷

Bursa Yer Adları Ansiklopedisi isimli eserinde Raif Kaplanoğlu, İnegöl kelimesinin, Osmanlıca yazılışının da işaret ettiği gibi, "küçük" anlamına gelen "Eyne" ile "Göl" sözcüklerinin birleşiminden oluştuğunu öne sürmektedir. Eynebey gibi, "Eyne" sözcüğünün geçtiği diğer yerlerde de bu kelime "küçük" anlamını korumuştur.¹⁸

İnegöl kelimesinin "Ayna Göl"den geldiğine dair iddialar¹⁹ ise, güvenilir görünmemektedir.²⁰ Aslında hem Bursa'daki hem de Manisa'daki İnegöl'de göl bulunmadığı yönündeki yaklaşımın²¹ da ciddiye alınması gerekmektedir. Başka bir varsayımına göre, İnegöl ismi burada bolca bulunduğu düşünülen "in"lerden gelmektedir.²²

¹⁷ Şenol, "İnegöl Adının Kökeni ve Zaman-Mekan Boyutunda Çevre Arkeolojik Yerleşimler Etki Alanında Antik İnegöl Yerleşimi", 1: 357-358.

¹⁸ Kaplanoğlu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, 170.

¹⁹ Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, 207; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat, t.y.), 1: 69 (Dipnot 42).

²⁰ Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, 16; Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 15.

²¹ Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, 343.

²² Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1972), 1: 68 (Mehmet Ata'nın açıklaması. Bkz. Dipnot 325). İnegöl isminin kökenine ilişkin bu bilimsel açıklama teşebbüslerinin dışında halk arasında dolaşan bazı efsaneler de bulunmaktadır. Söz gelimi, Hamzabey Köyü'nde yaşayan bir derebeyinin, komşu derebeyine kızdığı için köyden geçen derenin önünü manda derileriyle kapattığı, böylece ovayı kaplayan bir gölet oluştuğu ve İnegöl adının bu gölden geldiği söylenmektedir. Aslında bu efsane İnegöl'de sabit ve daimi bir göl olmadığını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Başka bir söylenceye göre, İnegöl tekfurunun hiç konuşamamış genç kızı bir gün gölün kıyısında elinde iğnesiyle gergefini işlerken, iğnesini suya düşürünce üzüntüsünden ağlamaya başlamış. Babasının neden ağladığını sorması üzerine, kızı elindeki gergefe işaretle "iğne", gölü göstererek de "göl" demiş. Kızı ilk kez konuşmaya başladığı için, babası bu güzel olayın anısına buraya "İnegöl" adını vermiş. İnegöl tekfuruna ve kızına "Türkçe" konuşturduğu için, aslında bu söylenti hayli abartılıdır. Bir diğer efsanede etraftaki dağdan ovadaki göle bakan bir bey, "Ne göl, ne göl..." dediği için bu yere İnegöl ismi verilmiştir. Bkz. Kenan Kahraman, *Adım Adım İnegöl* (İstanbul: İnegöl Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2001), 75.

Birbirinden oldukça farklı bu kadar teori arasında bir tercih yapabilmek veya başka bir teori üretebilmek için, şu temel ilkenin göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Her ne kadar Bursa'daki İnegöl daha meşhur ve malum olsa da, Osmanlı döneminde Aydın ve Saruhan'a bağlı iki İnegöl daha vardı.²³ Dolayısıyla, İnegöl kelimesinin kökenine ilişkin teori ve iddiaların her üç İnegöl için de geçerli olmasını beklemek gerekmektedir.

Özetle söylenirse, İnegöl isminin kökeniyle ilgili açıklamaları; ya İnegöl isminin başka bir dilden alınıp Türkçeleştirildiği veya aslının Türkçe olduğu şeklinde iki grupta toplamak mümkündür. Her iki durumda da bu isme Türkçe bir anlam yakıştırılmaktadır. Başka bir ifadeyle, birkaç istisna dışında, şimdiye kadarki araştırmalarda ortaya konan ve birbirinden tamamen farklı istikamette ilerleyen iki açıklama tarzının ortak noktası ve ilk ilkesi, bu ismin "ine" ve "göl" şeklinde iki kelimenin birleşiminden oluştuğunu söylemeleri ve kelimenin kökenini mutlaka "göl" ile ilişkilendirmeleridir. Bu makalede açıklanacak teori, işte bu noktada, yani daha ilk adımda diğer açıklamalardan ayrılmaktadır.

"İnegöl adının kökeni nedir?" sorusu, tarihi verilerin eksikliği nedeniyle cevaplanması zor bir soru görünmektedir. Ancak kelimenin "göl" hecesinden bölünmesi suretiyle yapılan "basit" bir heceleme hatası, doğru cevaba ulaşılmasını daha da zorlaştırmıştır. Bizi girilen bu yanlış istikametten kurtaracak bilgi ise, başka bir "basit" yanı sıra, yani Osmanlıların fethinden önce İnegöl'ü yöneten Tekfur Aya Nikola'nın isminde gizli olabilir.

Tekfur Aya Nikola

Günümüze ulaşan tarihi kaynaklar arasında, fetihten önce İnegöl'de hüküm süren tekfurun adını "Aya Nikola" olarak veren ilk eser Âşıkpaşazâde'nin (ö. 1484?) *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ıdır:

ایا نیقوله درلر بر کافر واردی. یعنی کولده عثمان غازی یایلايه وقیشلايه کیتدکلری یرده بونلرک کوجنی اوشندیردی.

"Aya Nikola derler bir kâfir vardı. Yani gölde Osman Gazi yaylaya ve kışlaya gittikleri yerde bunların göçünü üşendirirdi."

Kitabın H.1332 yılı İstanbul Matbaa-i Âmire neşrinde burada alıntılanan ikinci cümlelerin ilk kelimesinden [یعنی کولده] sonra şöyle açıklayıcı bir dipnot verilmiştir:

²³ Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988), 221.

هر ایکی نسخه ده بو وجهله محرر ایسه ده اسم قدیمی [آنه قول] اولان [اینه کول] در.

*Her iki nüshada bu vecihle muharrer ise de ism-i kadîmi "Â negöl [Â nekol?]" olan "İnegöl"dür.*²⁴

İkinci cümlelerin "Yani gölde" diye başlaması sorunlu görünmektedir. Kitabı günümüz Türkçesine aktaranlar ikinci cümleyi "İnegöl'de" şeklinde değiştirerek (Kemal Yavuz & Yekta Saraç, Ayşenur Kala) veya o kısmı tamamen atıp ikinci cümleye "Osman Gâzî" ile başlayarak (Nihal Atsız) sorunu çözmek istemişlerdir. Sadece Ayşenur Kala ikinci cümleye "İnegöl'de" diye başladıktan sonra, "Esas aldığımız nüshada 'yani gölde' şeklinde kayıtlı. Doğrusu İnegöl'dür." diyerek açıklayıcı bir dipnot koymuştur.

Osmanlıca matbu nüshada ve Ayşenur Kala'nın hazırladığı nüshada İnegöl tekfurunun ismi bir daha verilmezken; Nihal Atsız ile Kemal Yavuz ve Yekta Saraç'ın hazırladıkları nüshalarda Aya Nikola ismine bir kez daha rastlamaktayız:

فی الحال طورغود الی اینه کوله صالیدیر اینه کول تکفوری دخی ایشیدوب قاچماسن دیدیلر طورغود

الب دخی اینه کولی چویردی

*Fi'l-hâl Turgut Alp'i Eynegöl'e saldılar. Eynegöl tekfurı dahi işitip kaçmasın dediler. Turgut Alp dahi Eynegöl'ü çevirdi.*²⁵

*"İnegöl Tekfur'u işitip kaçmasın diye Turgut Alp'i İnegöl'e saldılar. Turgut Alp İnegöl'ü kuşattı."*²⁶

*"Durkut Alp'i İnegöl'e saldılar ki İnegöl tekfurı olan **Aynikola** işitip kaçmasın. Durkut Alp gidip İnegöl'ü çevirdi."*²⁷

²⁴ Ahmed Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazade Tarihi*, haz. Âli Bey (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 4.

²⁵ Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazade Tarihi*, 16.

²⁶ Derviş Ahmed Âşıkî, *Tevârihi Âl-i Osman: Âşıkpaşazâde Tarihi*, ed. Ayşenur Kala (İstanbul: Kamer Yayınları, 2013), 55.

²⁷ Âşıkpaşaoğlu, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. Atsız (İstanbul: Ötüken, 2011), 29.

“Hemen, İnegöl tekfurı olan **Ayanikola'nın** durumu işitip kaçmaması için Turgut Alp'i İnegöl'e saldı. Turgut Alp gelip İnegöl'ü çevirdi.”²⁸

Âşıkpaşazâde, kuruluştan Yıldırım Beyazıd dönemine kadar olan Osmanlı tarihini Yahşi Fakih (ö. ?) Menâkıbnâmesi'nden öğrenmiştir. O, Menâkıbnâme'yi ilk gençlik yıllarında (1413 yılında) Gebze'den geçerken kaldığı Yahşi Fakih'in evinde görmüştür. Ne yazık ki Yahşi Fakih'in eseri günümüze ulaşmamıştır.²⁹ Âşıkpaşazâde'nin kitabını neşre hazırlayanlardan biri olan Nihal Atsız'ın da belirttiği gibi, Âşıkpaşazâde, kitabını bundan 63 sene sonra kaleme aldığına göre, bazı bilgileri unutmuş, yanlış hatırlamış veya karıştırmış olma ihtimalini göz önünde tutmak gerekir. Ayrıca kitaba sonradan, bilhassa Âşıkpaşazâde'nin müritleri tarafından bazı ilaveler yapılmış da olabilir.³⁰

Aya Nikola'nın adını sadece bir (veya iki) kez veren Âşıkpaşazâde'den çok kısa bir süre sonra, Mehmed Neşri'nin (ö. 1520 veya 1521) *Kitâb-ı Cihânnümâ*'sından itibaren artık İnegöl tekfurunun adının Aya Nikola olduğu neredeyse bir kazıyye halini almıştır:

شویله روایت اولنور که اینه کول تکوری ایانقوله نام کافر عثمانک خلقی یایلاغه کیدب کلرکن اوشندورردی.

“Şöyle rivayet olunur ki, İnegöl tekvuru Aya Nikola nâm kâfir Osman'un halkı yaylağa gidüp gelirken üşendürirdi.”³¹

Aya Nikola'nın adına Neşri'nin kitabında ilk kez bu cümle ile rastlamış olsak da, Âşıkpaşazâde'den farklı olarak, Neşri bu ismi sonraki sayfalarında pek çok kez kullanmaktadır. Benzer şekilde, İbn-i Kemâl'in (ö. 1534) *Tevârih-i Âl-i Osman*'ında da

²⁸ Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Gökkubbe, 2007), 58.

²⁹ “Ben fakir (köyde) kaldım. Orhan Bey'in imamının oğlu Yahşi Fakih'in evinde Geyve'de hastalandım. Ta Yıldırım Han'a gelinceye kadar Osmanoğullarının menkıbelerini imam oğlundan naklederim.” Aşıkî, *Tevârihi Âl-i Osman*, 157.

³⁰ Âşıkpaşaoğlu, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, 8.

³¹ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, ed. Faik Reşit Unat - Mehmet Altay Köymen, 3. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 1: 78.

Aya Nikola'nın ismine müteaddit defalar rastlanmaktadır.³² İnegöl tekfurunun ismini İdris-i Bitlisi (ö. 1520), İne Nikola; Hadîdî (ö. 1530/31'den sonra) ise Ayonikola olarak vermektedir.³³

Buna mukabil, ilginçtir ki *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*,³⁴ Enverî (ö. ?), Oruç Bey (ö. 1503'ten sonra) ve Ahmedî (ö. 1412 veya 1413) gibi Osmanlı kroniklerinin yanı sıra Uzunçarşılı (ö. 1977) Hammer (ö. 1856), Halil İnalçık (ö. 2016) ve Zinkeisen (ö. 1863), Eynegöl/İnegöl'den söz etmişler; ama Aya Nikola'nın ismini vermeyip, İnegöl tekfuru demekle yetinmişlerdir.³⁵

Kaynaklardaki bu farklı sayılabilecek tutumdan dolayı, Aya Nikola'nın yanlış, belki de uydurma bir isim olduğu ya da Aya Nikola'nın İnegöl tekfuru değil de, orada daha önce yaşamış bir kişi olabileceği iddia edilmiştir.³⁶

³² İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*, ed. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 82, 97, 127.

³³ İdris-i Bitlisi, *Heşt Bihîşt*, ed. Mehmet Karataş v.dğr. (Ankara: BETAV, 2008), 1: 126-127, 135, 157; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Necdet Öztürk (Marmara Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 37.

³⁴ Halil Erdoğan Cengiz, Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 22 Sel 2091/1 numarayla kayıtlı Anonim Tevârih-i Âl-i Osman adlı eserin, Yahşi Fakih'in eseri olabileceğini veya Anonim Tevârih-i Âl-i Osman adını taşıyan eserler arasında Yahşi Fakih'in eserine en yakını olduğunu iddia etmektedir. Eserde geçen "İmdi mâ'lûm ola kim Tevârih-i Âl-i Osman hiç kimse mufassal ve muhtasar dememiştir." cümlesinden hareketle, bu eserin Âşıkpaşazâde'nin eserinden daha önceki bir tarihe ait olduğu kabul edilebilir. Diğer Anonim Tevârih-i Âl-i Osman'lar gibi, Selanik nüshası da İnegöl tekfurunun ismini vermemektedir. Bk. Halil Erdoğan Cengiz, "Yahşi Fakih", *Tarih ve Toplum* 12/71 (1989): 295-297.

³⁵ Enverî, *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1465)*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Kitabevi, 2003), 22; Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osman (F. Giese Neşri)*, ed. Nihat Azamat (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992), 9-10; Oruç Bey, *Osmanlı Tarihi: Uç Beyliğinden Dünya Devletine*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca, 2009), 15; Ahmedî, *İskender-nâme* (Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü), erişim: 22 Ocak 2018 Beyit 6929; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1: 106-109; Halil İnalçık, ed., *Kuruluş: Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak* (İstanbul: Hayykitap, 2010), 85, 114, 137, 138, 148; Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011), 1: 54.

³⁶ Zachariadou, "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler", 374.

Bu noktada Aya Nikola ile ilgili bu bilgilerin konumuz açısından neden önemli olduğu sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabı, başka iki soruya vereceğimiz yanıtı bağlıdır.

Yukarıda da değinildiği gibi, İnegöl veya genel kabul görmüş eski adıyla Angelokoma, nüfusu yoğun, önemli bir şehir değildir; bilakis Angelokoma isminin de ifade ettiği üzere, bu yerleşim yeri bir “koma”, yani küçük bir köydür. Aslında Roma ve Bizans hakkında yazılan yerli ve yabancı kitapların büyük çoğunluğunda Angelokoma ismine bile rastlanmamaktadır. Buna mukabil, etrafında bulunan Prusa (Bursa), Nikea (İznik) ve Nikomedia (İzmit), Angelokoma’dan daha büyük yerleşim yerleridir. O halde, tarihçilerimiz Bursa, İznik ve İzmit’in ya da Karacahisar, Bilecik ve Yarhisar gibi diğer yerlerin tekfurularının ismini yazmadıkları halde, neden İnegöl tekfurunun ismini vermişlerdir?

Bu sorunun cevabını sonraya bırakarak, İnegöl isminin kökenini bulmaya çalışan araştırmacıların veya Osmanlı tarihi üzerine çalışan tarihçilerimizin çok büyük bir kısmının -belki de tamamının- sormayı ihmal ettikleri ikinci soruya yönelebiliriz: “Hıristiyanlıkta ‘Aya’ unvanı alan bir tekfur/mahalli yönetici var mı?” Soruyu İnegöl özelinde şekillendirecek olursak: “İnegöl’den, hatta daha geniş çerçevede Bursa’dan çıkan Hıristiyan bir aziz/aya var mıdır?”

İnegöl isminin kökeniyle ilgili meseleyi çözüme kavuşturacağını umduğumuz bilgi, bu sorunun cevabında saklı olabilir. *Aya İrini* ve *Aya Sofya* örneklerinde olduğu gibi, “Aya” kelimesi “Agios” (Aytoç) kelimesinden türetilmiştir ve “Kutsal” veya “Aziz” anlamına gelen dişil (müennes) bir kelimedir. Kelimenin eril hali Agios’tur ve o da Ai şeklinde kısaltılır. Bir galat-ı meşhur olarak “aya” dişil formunun eril isimlerden önce geldiği de olmaktadır ve bunun bir örneği de Aya Nikola’dır. Bu durumda “Aya Nikola” (Ai Nikola veya İngilizce karşılığı ile St Nicholas) aslında “Aziz Nikola” demek olur. Hıristiyanlıkta “aziz/aya” unvanını bazı şehitlere, din uğruna çile/işkence çekenlere veya kendini Tanrı’ya adanmış kişilere, belirli ilkeler ve prosedürler uygulandıktan sonra Kilise verir.³⁷ Bilebildiğimiz kadarıyla Hıristiyanlık tarihinde sadece bir Aya Nikola vardır ve biz onu “Noel Baba” olarak tanıyoruz. Antalya’da doğan Aya Nikola, kendisine nispet edilen pek çok mucize nedeniyle Hıristiyanlar açısından belli başlı azizlerden biri kabul edilmektedir. Ancak İznik Konsili’ne (M.S. 325) de katıldığı söylenen Aya Nikola dördüncü asır azizidir.³⁸ Hıristiyanlık tarihinde bundan başka bir Aya Nikola bilinmediğine göre, onüçüncü asırda İnegöl tekfurunun adının Aya Nikola olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. İnegöl’de tekfurluk yapmış böyle bir “aziz” olsaydı, elbette bu ismin Hıristiyanların azizler listesinde yerini alması

³⁷ Hıristiyanlıkta azizlik anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Polat, *Katolik Hıristiyanlık’ta Azizlik ve Azizler* (Erzurum: Salkımsöğüt, 2008).

³⁸ Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 246 vd.

ve Osmanlı tarih kitaplarından ziyade, Batılı ve Hıristiyan kaynaklarda isminin geçmesi beklenirdi. Görebildiğimiz kadarıyla Batılı hiçbir kaynak onüçüncü asırda Aya Nikola'dan veya İnegöl'de başka isimle yaşamış bir azizden bahsetmemektedir.

Bu durumda kimi zaman dile getirildiği gibi, Osmanlı'nın ilk kroniklerinde geçen Aya Nikola isminin yanlış ve hatta uydurma olduğu iddia edilebilir. Ancak bu kanaate varmadan önce Aya Nikola isminin farklı kullanım şekillerine ve yerlerine işaret etmek faydalı olabilir.

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden öğrendiğimize göre, İznik, Petratina Vilayeti, Yanya ve Girit gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik yerlerinde "Aya Nikola Mahallesi", "Aya Niko Sahrâsı", "Aya Niko Kalesi", "Aya Niko Deyri/Manastırı", "Ayaniko Ayazması Kalesi" ve "Ayanikokapısı" bulunmaktadır. Evliya Çelebi ayrıca şefaati arzulanan bir aziz olarak "Aya Nikol"den bahsetmektedir.³⁹ Tüm bu örnekler "Aya Nikola"nın bir yer veya mekân ismi olarak kullanılabileceğini göstermektedir. O halde, Osmanlı tarihlerinde geçen Aya Nikola ismi de aslında bir şahıs ismi değil, asırlar önce yaşamış bir azizin hatırasına kullanılan bir yer ismi olarak değerlendirilebilir. Yukarıda işaret edildiği gibi, "Aya" kelimesi Grekçede "Agios"tan alınmıştır. "Agios" ise "Ai Stratis" ve "Ai Giorgis" örneklerinde olduğu gibi "Ai" şeklinde kısaltılabilmektedir. Evliya Çelebi'den alıntılanan örneklerde de görülebileceği üzere "Aya Nikola"nın "Aya Niko" veya "Aya Nikol" şeklinde değişik varyantları vardır. Günümüzde Kıbrıs'ta Aynikola isimli bir yer ve hatta Aynikola Camii bulunmaktadır. O halde ilk kelimenin "Ay", ikinci kelimenin de "Nicol" olarak kullanımı söz konusudur.

İnegöl kelimesinin Osmanlıca yazılışı (اینه کول) hiç sorunsuz bir şekilde pekâlâ "Ay Nekom" olarak okunabilmektedir. Aslında Âşıkpaşazâde İnegöl tekfurunun adını "Aya Nikola" olarak verirken, farkında olmadan "İnegöl"ün gerçek ismini bize miras bırakmıştır. Âşıkpaşazâde, 1480'lerde, yani İnegöl'ün alınmasından yaklaşık iki asır ve kaynağı Yahşi Fakih'in eserini gördükten 60 yıl sonra eserini yazmıştır. Onun, Arapça/Osmanlıca bir isim tamlamasını (tekfuru Aya Nikola / tekfûr-i Aya Nikola) Osmanlıca bir sıfat tamlamasına (tekfur Aya Nikola) dönüştürmüş olduğunu düşünebiliriz. Başka bir deyişle, kelimenin aslı "Aya Nikola'nın tekfuru" iken, "Tekfur Aya Nikola"ya dönüşmüş olmalıdır. Bu ikisinin Osmanlıca yazılışı aslında tamamen aynıdır: (تکفور ایا نیکول)

Aya Nikola'nın tekfurun değil de, İnegöl şehrinin ismi olması, yukarıda değinildiği üzere, bazı tarihçilerimizin İnegöl tekfurunun ismini vermemelerinin veya bu konuda ihtiyatlı bir tavır takınmalarının nedenini de açıklamaktadır.

"Aziz" anlamındaki Agios (veya kısaltılmışı olan Ai) Türkçeye geçen başka isimlerde de benzer bir dönüşüme uğramıştır. Söz gelimi, Aynaroz aslında Agion

³⁹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Çeviri Yazı)*, 1: 18, 211; 5: 98, 143; 7: 333; 8: 155, 156, 239, 293.

Oros'tan (Kutsal Dağ veya Dağ Azizleri) gelmektedir. Ayandon, Agios Andonis'in (Aziz Antonius) Türkçeleştirilmiş halidir. Ayazma, "kutsal su" veya "kutsal yer" anlamında "hagiasma" veya "agiasma"dan alınmıştır. Ayastefanos, Ayivasil/Ayvasil (Aya Vasilis, muhtemelen St. Basileios / St. Basil), Ayyani/Ayani (Vaftizci Yahya'yı ifade etme için kullanılan *Hagios Ioannes*), Ayasu (Agiasos) ve Ayeser (muhtemelen Agios Sergios) isimlerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunlar arasında Aya Nikol-EyNEGÖL/İNEGÖL dönüşümüne en yakın örneklerden biri, Aziz Vasilius anlamındaki Ayovasil (Ayivasil veya Ayvasil) kelimesinden gelen Eynesil'dir.⁴⁰

Her ne kadar daha önce buradaki kadar gerekçelendirilmemiş olsa da, Aya Nikola'nın bir yer ismi olduğunu ya da İNEGÖL isminin Aya Nikola'dan geldiğini söyleyen ilk kişi bu makalenin yazarı değildir. Franz Babinger, Âşıkpaşazâde'nin eserinde bir şahıs ismi olarak geçen Aya Nikola'nın bir aziz ismi ve bu bölgenin de yer adı olduğunu dile getirmiştir:

Bundan ma'ada bazı hristiyan aziz isimleri, mevkii isimlerinde yaşamaktadır. Ezcümlle Bilecik tarafında İNEGÖL mevkii, Aşık Paşazade'ye göre (Tarih, İstanbul 1324, s. 4, alttan ikinci satır) aslen Aya Nikola (aja Niqola), yâni Ayos Nikolaos, (hagios Nikolaos) ki Aziz Nikola imiş. Bu münasebetle kısmen çok gayri mekşuf malumatı hâvi olan bu Anadolu mevkii isimlerinin esaslı bir surette elenip tedkiki, bu münasebetle kezalik âlimane mesai için meşkûr bir mevzu olarak gösterilmek icabeder.⁴¹

Türk edebiyatçı ve yazarlarından bazıları ise, muhtemelen ses benzerliğine dayanarak Aya Nikola ile İNEGÖL arasındaki bağı kurabilmişlerdir:

Türk halkının "Salanikos" adlı Yunan şehrine "Selanik" dediği, "Aya-Nikola" adını da "İNEGÖL" diye, tam bir dil ve söyleyiş dehasıyla

⁴⁰ Kaplanoğlu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, 13-14, 55; Semavi Eyice, "Ayazma", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4: 229; Semavi Eyice, "Aynaroz", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4: 267; Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, 2. Bs (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 68, 71.

⁴¹ Franz Babinger - Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 29; Franz Babinger, "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922): 150-151.

*Türkçeleştirdiği, bu sahifelerde, ne kadar çok söylendi; ve Türkçede bu misaller daha ne kadar çoktur.*⁴²

*Böylece, "Anatolus," "Adriyanapolis," "Aya-nikola," "Selanikos," "kastanon" Yunanca; Anadolu, Edirne, İnegöl, kestane Türkçe'dir.*⁴³

Bu yaklaşım doğru ise, İnegöl'ün Türkler fethetmeden hemen önceki adının Aya Nikola (veya "Ay Nikol") olduğunu düşünmek gerekir. Bununla birlikte, birkaç istisna göz ardı edilirse, İnegöl'ün Türk hâkimiyetinden önceki adının Angelokoma olduğunu yönündeki görüş ağırlık kazanmıştır; ancak Angelokoma isminden İnegöl adına geçişin nasıl olduğu hâlâ bir muamma olarak durmaktadır.

O halde, bu noktada Angelokoma adının neden ve ne zaman Aya Nikola'ya değiştirilmiş olduğu sorusuna cevap bulmak gerekmektedir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Angelokoma kelimesi "Melek Köyü" olarak anlamlandırılmıştır. "Melek Köyü" ilk bakışta dinî bir ismi çağrıştırmaktadır ve İnegöl'ün böyle isimlendirilmesinin burada kilise gibi Hıristiyan dini açısından önemli bazı yapıların varlığını gerektirdiği düşünülebilir. Ancak günümüzde böyle bir yapı bulunmadığı gibi, kaynaklarda veya arkeolojik bulgularda da bu yönde bilgiye rastlanmamıştır.⁴⁴

Bilindiği gibi MS 381 yılından itibaren Roma İmparatorluğu'nun resmi dini Hıristiyanlıktı. İmparatorluk ikiye bölündükten sonra da hem Roma hem de Bizans imparatorluklarında Hıristiyanlık bu iki devlet yıkılıncaya kadar resmi din olmaya devam etti. Din anlayışında köklü bir değişiklik olmadığına göre, "Melek Şehri" anlamına geldiği düşünülen Angelokoma'nın adı neden değiştirilmiş olsun? Bizans devletinin Hıristiyan bir yöneticisi böylesine dinî bir ismi değiştirme ihtiyacını neden hissetsin? Bu açıdan bakıldığında Türkler fethetmeden kısa bir süre önce, Hıristiyanlar için dinî bir anlam çağrıştıran "Melek Şehri"nin, yani Angelokoma'nın adının değiştirilmesini açıklayacak ikna edici bir gerekçe bulmak zordur. Hâlbuki bu

⁴² Nihad Sâmî Banarlı, *Türkçenin Sırları*, 43. Bs (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013), 208, 287; Nihad Sâmî Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997), 54.

⁴³ Nejat Muallimoğlu, *Türkçe Bilen Aranıyor* (İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 1999), 487.

⁴⁴ Buradan hareketle, bazı araştırmacılar Angelokoma'nın İnegöl'le bir ilgisinin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Ancak bu çıkarım, tarihi bir ihtimali yok sayan ve başka varsayımları tamamen tüketmeden verilmiş aceleci bir tutum gibi görünmektedir.

makalenin temel iddiası, fetihten önce Angelokama'nın (veya adı her ne ise, o ismin) Aya Nikola'ya dönüşmüş olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayımın tutarlı olabilmesi için, ilgilendiğimiz yerleşim yerinin adının Angelekoma'dan Aya Nikola'ya değiştiğine dair bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır ve bu ihtiyaç bizi makalemizin ikinci temel tezine ulaştırmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla, şimdiye kadar yapılan çalışmaların tümünde Angelokoma kelimesi "Melek Köyü" şeklinde tercüme edilmiştir. Buna karşın, kelimenin ilk kısmını oluşturan "Angelo" "melek" anlamında değil de, Bizans İmparatorluğu'nu 1185-1204 yılları arasında yöneten Angelos hanedanlığına⁴⁵ ait bir şahıs ismi olarak düşünülebilir. Bu durumda şehrin adı "Melek Köyü" değil, "Angelo Köy[ü]" olacaktır.⁴⁶ Angelokoma'nın Angelos hanedanıyla ilişkilendirilmesi, Anna Comnena'nın (ö. 1153) *The Alexiad* adlı eserinde ilk kez karşımıza çıkan Angelocomites deresini de, Angelocom-ites (Angelokom'lular) olarak değil, Angelo-comites (Angelos taraftarları) şeklinde okumaya kapı aralamaktadır. Nitekim Üçüncü (1189-1192) ve Dördüncü (1204) Haçlı Seferleri esnasında bu hanedanın bazı yöneticileri Haçlılardan korkarak veya iç çekişmeler nedeniyle İstanbul'u terk etmiş ve bir süre İznik civarında yaşamışlardır. Roma ve Bizans devletlerinin en zayıf ve kötü hanedanı⁴⁷ olarak gösterilen Angeloslar döneminde İznik'e çok yakın bir mevkiye bulunan İnegöl'e Angelokoma adı verildiğini ve Angelos ailesinin yirmi yıldan az süren hâkimiyetinin ardından yönetimi ele geçiren yeni hanedanın, kendisine rakip gördüğü Angelos hanedanına ait bir ismi taşıyan Angelokoma'nın adını Aya Nikola olarak değiştirmiş olduğunu varsayabiliriz. Bu ihtimal doğru ise, o zaman Angelokoma adı aslında çok az bir süre, belki elli yıldan daha az, İnegöl'ün adı olarak kullanılmış olmalıdır. Angelokoma kelimesine, Roma ve Bizans tarihi üzerine yazılan Batılı eserlerin çok büyük bir kısmında hiç yer verilmemiş olması da, bu ismin Angelos hanedanıyla ilişkili ve geçici bir isim olduğunu düşündürmektedir.

⁴⁵ John Julius Norwich, *Bizans: Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013), 3: 151 vd.; Auguste Baily, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Nokta Kitap, 2006), 259 vd.

⁴⁶ Angelo-koma isminin halk arasında kısaca Angelo'ya dönüşmüş ve bu kelimenin Türkler zamanında İnegöl'e evrilmiş olma ihtimalini de yok saymamak gerekir.

⁴⁷ Norwich, *Bizans: Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)*, 3: 151 vd., 369.

SONUÇ

İnegöl isminin kökenini açıklamak için Ayna Göl, İnek Göl, İğne Göl, Ezine Göl, Ey Ne Göl, İn Göl gibi çok sayıda teori ortaya atılmış olsa da, bunlardan herhangi biri üzerinde ittifak hâsıl edilememiştir. İnegöl kelimesinin kökeniyle ilgili yapılan araştırmaların hemen hepsi bu ismi “göl” hecesi bir tarafta kalacak şekilde ikiye ayırmış ve “İne” kelimesine mana bulmaya çalışmıştır. Hâlbuki Anna Comnena’dan bu yana tarihî kayıtlarda İnegöl’le ilgili olarak bir gölden değil, daha çok akarsulardan bahsedilmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, İnegöl isminin kökeniyle ilgili araştırmalar, bu yerleşim bölgesinde varlığı şüpheli ve belki muhayyel bir göle sıkışıp kalmıştır. Kanaatimizce İnegöl’de buraya ismini verecek kadar önemli ve daimi bir göl var olmamıştır. İnegöl isminin bu muhayyel gölle ilişkilendirilmesinin kelimenin yanlış bir şekilde hecelenmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Günümüze gelen ilk Osmanlı tarih kitabı hüviyetindeki Âşıkpaşazâde’nin *Tevârihi Âl-i Osman*’ında fethi esnasında İnegöl tekfurunun ismi Aya Nikola olarak verilmektedir. Bu bilgi ondan sonra yazılan Osmanlı tarih kitaplarının bir kısmında ve günümüzde Bursa ve İnegöl üzerine yazılan eserlerde tekrarlanmıştır. Bununla birlikte, Âşıkpaşazâde’den bugüne kadar geçen beş asrı aşkın bir zamandır bir tekfurun “Aya” (aziz) olup olamayacağı veya İnegöl ve havalisinden bir Hıristiyan azizin çıkıp çıkmadığı sorusu sorulmamıştır. Hıristiyanlık tarihinde dördüncü yüzyılda Anadolu coğrafyasında yaşamış sadece bir Aya Nikola olduğuna ve o da Noel Baba olarak bilindiğine göre, İnegöl tekfurunun adının Aya Nikola olamayacağı ve Âşıkpaşazâde’nin verdiği bilgide bir yanlışlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

İnegöl’ün isminin “göl” ile ilişkilendirilmesinin yanlışlığı ve Aya Nikola’nın İnegöl tekfurunun ismi olamayacağı şeklindeki iki temel öncülünden hareketle, Osmanlıca tarih kitapları ve arşiv kayıtlarında genellikle “Eynegöl” (اينهكول) olarak geçen kelimenin “Eyne Göl” şeklinde değil, “Ey Nokol” veya “Ay Nokol” şeklinde okunup bölünmesi daha doğrudur. “Ey Nokol” veya “Ay Nokol”, Grekçe “Ai Nikol”ün, yani Aya Nikola’nın karşılığı olmaktadır. İnegöl tekfurunun ismini Aya Nikola olarak ilk kez kullanan Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde muhtemelen “Tekfur-i Aya Nikola”yı, “Tekfur Aya Nikola” olarak okumuş ve aktarmış olmalıdır. Aya Vasilios’un Eynesil’e, Aya Andonis’in Ayandon’a, Aya Sergious’un Ayeser’e ve Agios Oros’un Aynaroz’a dönüşmesi gibi, Aya Nikol de “fonetik uyarlama” yöntemiyle önce Aynokol’e (veya Eynokol’e) ardından İnegöl’e dönüşmüş olmalıdır.

Kaynaklar

- Ahmedî. *İskender-nâme*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim: 22 Ocak 2018.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10667,ahmediskendernameyasarakdoganpdf.pdf?0>.
- Anonim. *Tevârih-i Âl-i Osman (F. Giese Neşri)*. Ed. Nihat Azamat. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Aşık Paşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osman*. Ed. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Gökkuşbu, 2007.
- Âşıkî, Derviş Ahmed. *Tevârihi Âl-i Osman: Âşıkpaşazâde Tarihi*. Ed. Ayşenur Kala. İstanbul: Kamer Yayınları, 2013.
- Âşıkpaşaoğlu. *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*. Haz. Atsız. İstanbul: Ötüken, 2011.
- Âşıkpaşazade, Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazade Tarihi*. Haz. Âli Bey. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Babinger, Franz. "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922): 126-152.
- Babinger, Franz - Köprülü, Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Trc. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Baily, Auguste. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. Trc. Haluk Şaman. İstanbul: Nokta Kitap, 2006.
- Banarlı, Nihad Sâmi. *Türkçenin Sırları*. 43. Baskı İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013.
- Banarlı, Nihad Sâmi. *Yahya Kemal'in Hatıraları*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997.
- Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988.
- Cengiz, Halil Erdoğan. "Yahşi Fakih". *Tarih ve Toplum* 12/71 (1989): 295-297.
- Comnena, Anna. *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi*. Trc. Bilge Umar. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Comnena, Anna. *The Alexiad*. Trc. Elizabeth A. S. Dawes. Cambridge, Ontario: In Parentheses Publications, 2000.
- Enverî. *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1465)*. Ed. Necdet Öztürk. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Eren, Hasan. *Yer Adlarımızın Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Çeviri Yazı)*. Haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999-2006.

- Eyice, Semavi. "Ayazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. "Aynaroz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hadîdî. *Tevârih-i Âl-i Osman*. Ed. Necdet Öztürk. Marmara Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Hammer. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 10 Cilt. İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat, ts.
- Hammer. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1972.
- İbn Kemal. *Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*. Ed. Şerafettin Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- İdris-i Bitlisî. *Heşt Bihîşt*. Ed. Mehmet Karataş - Selim Kaya - Yaşar Baş. 2 Cilt. Ankara: BETAV, 2008.
- İnalçık, Halil, ed. *Kuruluş: Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*. İstanbul: Hayykitap, 2010.
- Kahraman, Kenan. *Adım Adım İnegöl*. İstanbul: İnegöl Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2001.
- Kaplanoğlu, Raif. *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*. Bursa: Bursa Ticaret Borsası, 1996.
- Kâşgarlı Mahmûd. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. Ed. Seçkin Erdi - Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Mamytov, Abdimuhamet. *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Muallimoğlu, Nejat. *Türkçe Bilen Aranıyor*. İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 1999.
- Neşri, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*. Ed. Faik Reşit Unat - Mehmet Altay Köymen. 3. Bs, 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Norwich, John Julius. *Bizans: Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)*. Trc. Selen Hırçın Riegel. 3 Cilt. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2013.
- Oruç Bey. *Osmanlı Tarihi: Uç Beyliğinden Dünya Devletine*. Ed. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca, 2009.
- Pachymérès, Georges. *Bizanslı Gözüyle Türkler*. Trc. İlcan Bihter Barlas. İstanbul: İlgî Kültür Sanat, 2009.
- Pachymérès, Georges. *Relations Historiques 4: Livres X-XIII*. Ed. Albert Failler. Paris: Inst. Français d'Études Byzantines, 1999.
- Polat, Kemal. *Katolik Hıristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*. Erzurum: Salkımsöğüt, 2008.

- Polat, Mustafa. *Arşiv Kayıtlarına Göre XIX. Yüzyılda İnegöl'de Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Hayat*. Doktora, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Ramsay, W. M. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Trc. Mihri Pektaş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1960.
- Ramsay, W. M. *The Historical Geography of Asia Minor*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1962.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. 2. Baskı. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Şahin, Gülseren Kan - Kardoruk, Nihal. "Roma ve Bizans Devirlerinde İnegöl Arkeolojisi ve Tarihi". *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 1: 269-277. İstanbul: İnegöl Belediyesi, 2017.
- Şahin, İbrahim. "Türkçe Yeradlarının Değişim Dönüşüm Süreci ve Bu Çerçeve de Türkiye'deki Güncel Tartışmalara Bir Bakış". *Yeni Türkiye* 55 (2013): 984-990.
- Şenol, Barış. "İnegöl Adının Kökeni ve Zaman-Mekan Boyutunda Çevre Arkeolojik Yerleşimler Etki Alanında Antik İnegöl Yerleşimi". *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 1: 349-386. İstanbul: İnegöl Belediyesi, 2017.
- Talbert, Richard J. A. *Barrington Atlas of the Greek and Roman World: Map-By-Map Directory*. Princeton University Press, 2000.
- Texier, Charles. *Asie Mineure: Description Géographique, Historique et Archéologique des Provinces et des Villes de la Chersonnèse d'Asie*. Paris: Didot Frères, 1862.
- Texier, Charles. *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. Trc. Ali Suat. 3 Cilt. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002.
- Umar, Bilge. *Türkiye'deki Tarihsel Adlar: Türkiye'nin Tarihsel Coğrafyası ve Tarihsel Adları Üzerine Alfabetik Düzendeki Bir İnceleme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 11 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Zachariadou, Elizabeth A. "İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler". *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Oktay Özel - Mehmet Öz. 341-394. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, ts.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. Trc. Nilüfer Epceli. 7 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.

Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)

Yakup Bıyıkoglu*

Öz

Tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân'ın aslî kaynaklarından birisi tefsir kitaplarının mukaddime bölümleridir. Özellikle rivayet türü tefsirlerin mukaddimleri bu hususta veri temininde ayrı bir önem arz etmektedir. Erken dönemde yazılması bağlamında rivayet tefsir türünün en bariz örneğini Taberî'de görmek mümkündür. Zira Taberî, tefsirinin evvelinde muhteva olarak zengin bir mukaddime ortaya koyar. Tedvin dönemi sonrası yazılan Taberî tefsiri başta olmak üzere, daha sonraki dönemlerdeki tefsirlerin mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine dair pek çok bilgiye ulaşılabilir. Bu çalışmamızda yöntem olarak tefsir usûlü ile ilgili konuların tekâmülünü görmek için rivayet türü olması bağlamında Hüseyin el-Begavî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr tefsirlerinin mukaddimelerini seçtik. Bunları kronolojik sıraya göre inceledik. Sonuç olarak mezkûr rivayet türü tefsir mukaddimelerindeki bilgilerden yola çıkarak bu tefsirlerin hangi usûl ve kaideler üzerinde yazılmış olduğu ortaya konulmuş olacaktır. Aynı zamanda bu çalışma ile tefsir usûl bilgilerinin hangi boyutlara vardığını görmek açısından son dönemlerde yazılan tefsir mukaddimelerinin tahlilinin teşvik edilmesi de hedeflenmektedir

Anahtar Kelimeler: Tefsir usûlü, ulûmu'l-Kur'ân, rivayet, mukaddime, Hüseyin el-Begavî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. [ybiyikoglu@nku.edu.tr]. // orcid.org/0000-0003-0759-8634

The Value of Introductions in Riwayah Tafsīrs in terms of Methodology of Quranic Exegesis (Example of Husayn al-Baghawī, Muhammad Ibn al-Jawzī, and Ibn Kathīr)

Abstract

One of the essential sources for methodology of Quranic exegesis and Quranic sciences, is the introduction/muqaddimah parts of Tafsīr books. Especially the introductions of riwayah tafsīrs are of particular importance for collecting data. Most obvious example of riwayah tafsīr is al-Ṭabarī since it was written in the early period. In his tafsīr, al-Ṭabarī presents an introduction which is very rich in content. Being in the first place al-Ṭabarī's tafsīr, a lot of information about Quranic Sciences can be reached in the introductions of tafsīrs which were written after the Codification Period. In this study, we have chosen the introductions of Husayn al-Baghawī's, Muhammad Ibn al-Jawzī's and Ibn Kathīr's tafsīrs since they are examples of riwayah tafsīrs, to see the evolution of topics in the methodology of Quranic Exegesis. At the end, based on the collected information, we tried to find out the methodology and principles of these tafsīrs. Additionally, this study aims to urge the analysis of introductions of tafsīrs which are written recently, to see the dimensions of information gained in methodology of Quranic Exegesis.

Key Words: Methodology of Quranic exegesis, Quranic sciences, al-riwāyah, introduction/muqaddimah, Husayn al-Baghawī, Ibn al-Jawzī, Ibn Kathīr.

Giriş

Tefsir usulü ve Kur'ân ilimlerine dair bilgilerin aslı kaynaklarından birisi tefsirlerin mukaddimeleridir. Erken dönem tefsir geleneğine bakıldığında tefsirlerin giriş kısımlarında “mukaddime” ve “mukaddimetü'l-müellif” gibi başlıklar kullanıldığı görülür. Her ne kadar mukaddime türünün şekillenmesinde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) önemli rolü olsa da erken dönem müfessirlerinde olduğu gibi onun tefsirinde “mukaddime” kelimesi geçmez.¹ Görebildiğimiz kadarıyla tefsir ilmi bağlamında “mukaddime” kelimesi, ilk olarak Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserinde geçmektedir.²

Kur'ân ilimleri, kaynağını Kur'ân'dan alan; onun anlaşılmasıyla ilgili olarak nüzûlünü, tertibini, cem'ini, yazılmasını, kırâatini, nâsih-mensûhunu, i'câzını ve hakkındaki birtakım şüphelerin giderilmesini konu edinen bir disiplindir.³ Dolayısıyla tefsir geleneğine bakıldığında bazı müfessirler, tefsir mukaddimelerinde Kur'ân'ın nüzûlü, kırâati, kitâbeti, tertibi, cem'i, istinsâh, faziletleri, i'râbı ve i'câzı gibi Kur'ân araştırmaları için altyapı oluşturacak malumata yer vermişlerdir. Özellikle Kur'ân'ı anlama usûlüne dair bu tür bilgilerin erken dönemlerde yazılan tefsirlerin mukaddimelerinde yer alması, bunların bilgi olarak sâbiteliğini ve değerini daha da artırmaktadır.⁴ Şunu belirtelim ki bu tür usûl bilgileri daha ziyade rivayet türü tefsirlerin mukaddimelerinde yer almaktadır.

Erken dönemde yazılması bağlamında rivayet tefsir türünün en bariz örneğini Taberî'de (ö. 310/922) görmek mümkündür. Zira Taberî, tefsirinin evvelinde muhteva olarak zengin bir mukaddime ortaya koyar. Tedvin dönemi tefsirler bağlamında Taberî öncesinde ve sonrasında yazılan tefsir mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine dair pek çok bilgiye ulaşılabılır. Bu bilgiler ışığında müfessirlerin tefsir yazarken öncelikle hangi kaynakları esas aldığı, tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'ân bağlamında hangi konuları öncelendiği ve hangi esaslar üzerine tefsirini kurduğu görülebilir. Bu esasların tespiti, öncelenmesinin nedenleri ve bunların değerlendirilmesi çalışmamızın amacını teşkil etmektedir.

Rivayet tefsirlerini temel alarak bu tür bilgileri değerlendirmek için Taberî tefsiri sonrasında üç tane rivayet tefsiri seçtik. Bunların öncesinde telif edilen

¹ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 17-18.

² Mukaddime tefsir geleneği bağlamında süreç konusunda detaylı bilgi için bk. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*, 17-21.

³ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1: 24.

⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 7. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 30.

Câmiu'l-Beyân isimli tefsirinin mukaddimesi, tefsir ilmine dair ilk söylemleri içermesi bakımından orijinal olup Kur'ân araştırmacıları için büyük kıymet arz eder. Şöyle ki, özetle ifade etmek gerekirse Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'da yer alan yabancı kelimeler, yedi harf, sûre ve ayetlerin isimleri şeklinde birtakım konuları ele alır. Sonra Allah'ın kelâmını anlamak ve tefsir edebilmenin yolunun Arap dilini iyi bilmekten geçtiğini söyler. Bunun ise dilin bileşenleri olan sarf, nahiv, belâgat ve edebiyat yönlerini bilmekle gerçekleşeceğine dikkat çeker.⁵ Yine Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vil meselesine geniş şekilde yer verip bunu, künhüne vakıf olma imkânının kişiye verilmediği, sadece Allah'ın nebisine verdiği ve Arapçayı bilenlerin (kesbiyle) ulaşabileceği te'vil şeklinde üçlü bir tasnifte bulunur.⁶

Yöntem olarak ise bu makalemizde, tefsir usûlü ile ilgili konuların tekâmülünü görmek için seçtiğimiz bu üç rivayet türü tefsirin mukaddimelerini kronolojik sıraya göre değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu değerlendirmeleri gerek müfessirlerin kullandıkları başlıklar, gerekse tarafımızca konulan başlıklar altında tasnif edeceğiz. Kapsama dâhil edilecek hadis ve haber türü rivayetleri turnak içerisinde ana metinde vereceğiz. Bunlardan sadece ayet ve hadisleri italik olarak takdim edeceğiz. Dipnot kısmında da yer yer tahrir bilgisi vererek haberlerin kaynakları ve sıhhatleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Şimdi bu üç tefsirin mukaddimelerinin muhtevasını sırasıyla tahlil edelim.

1. Hüseyin el-Begavî'nin "Me'âlimü't-Tenzîl" Adlı Tefsirinin Mukaddimesi

Eserin müellifi, Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyin el-Ferrâ' el-Begavî'dir (ö. 516/1122). Tefsirinin mukaddimesi, ekleriyle birlikte yaklaşık on beş sayfadan oluşmaktadır. Müfessir tefsirinin öncesinde tefsirin tahkikinde emeği geçen muhakkiklere ait bir girizgâhta bulunur.⁷ Mukaddimesinin ihtiva ettiği bilgiler, konu bütünlüğü içinde şu şekilde sıralanabilir.

1.1. Mukaddimedede Genel Olarak Verdiği Bilgiler

Begavî mukaddimesinin girişinde dua ve inşa cümleleriyle başlar. Niçin bir tefsir yazma teşebbüsüne girdiğini, bu husustaki başat saiklerin ne olduğunu ve tefsirinde hangi kaynaklara başvurduğunu açıklar.

⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecc, ts.), 1: 8-67.

⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 67-68; ayrıca Taberî tefsirinin mukaddimesinin bütünü hakkındaki mülahazalar için bk. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, 78-81.

⁷ Ebû Muhammed el-Hüseyin el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyâd: Dâru Tîybe, 1409/1988) 1: 5-13.

1.1.1. Dua ve Kur'ân'a Övgü

Müellif tefsirine hamdele ve salvele geleneğiyle başlayıp Yüce Allah'ı, Resulü'nü ve ona gönderdiği kelamı olan Kur'ân-ı Kerim'i överek devam eder. Bu övgü kısmında, Yüce Kitâb'ın okunuşunun i'caz yönüyle kolaylaştırıldığı, kolay bir şekilde kırâat edildiği, durumların veciz olarak bildirildiği, vaazların hatırlatıldığı, ibret alınması için geçmiş kıssalardan bahsedildiği, düşündürmek için darb-ı meselelerin verildiği vb. hususları zikreder. Ona göre Kur'ân'ı anlamak, ancak Kur'ân'ın tefsiri ve ondaki özel konuların bilinmesiyle olacaktır. Yine esbâb-ı nüzûle, ahkâma ve nâsıh-mensûha vâkıf olmakla ve âmmu-hâssı bilmekle bunun olabileceğini ilave eder. Ancak bunlarla da yetinilemeyeceğini, Kur'ân'ın mucize ve derin bir derya oluşuna; uhdesindeki ilimlerin sırlarının nihayetsizliğine dikkat çeker. Begavî, bunları belirtirken birtakım edebî cümleler kullanır. Selef âlimlerinin, Kur'ân ilimlerini anlama çabalarını, bu dallarda çokça kitaplar yazdıklarını belirtir ve dua ederek cümlelerini tamamlar.⁸

1.1.2. Tefsirini Yazış Gayesi

Yaşadığı dönemde çevresinin kendisinden bir tefsir yazma isteğine icabet olarak Hz. Peygamber'in hadisinden ilham alarak tefsir yazdığını söyler. Ebû Hârûn tarihiyle Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği zikredilen hadis şöyledir: "Çeşitli yerlerden insanlar dini anlamak için sizlere gelecekler, eğer onlar bu şekilde size gelirlerse onlara hayrı tavsiye edin"⁹. Müfessir, bu hadisi kendine bir tavsiye bilerek selevin ilim tedvinine tabi olmak suretiyle herhangi bir ziyade yapmaksızın hadis rivayetleriyle tefsir yazdığını belirtir. Arda kalan kısmını da zaman içinde anlamın farklılaşması bağlamında halefin takdirine bıraktığına dikkat çeker.¹⁰ Zira Begavî, selevin yaptıklarına ilave yapmak amacının söz konusu olmadığı kaydını belirtir. Böylece zamanın ilerlemesi sürecinde tecdit hususuna ihtiyaç duyulması sözüyle günümüzdeki fikri yenilenme, tefsirde re'ye bulunmayı kastetmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zamanın değişim olgusundan hareketle bu tecdit kavramıyla yüzeysel anlamda yeni bir içerik sunarak tefsirini yazdığını ifade etmek istemiştir.¹¹

1.1.3. Tefsirinin Kaynakları ve Kıraat Râvileri

Müfessir Begavî, zaman geçtikçe çaba göstererek yeni tefsir yazılmasının gerekli olduğunu söyler. O, rivayet tarikleriyle birlikte kimin eserinden

⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1: 33.

⁹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "İlim", 4.

¹⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1: 34.

¹¹ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tarihsel Gelişimler İtibarıyla Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 239-240.

faydalandığını mukaddime kısmında isim isim sıralar.¹² Şöyle ki Begavî, tefsirini te'lif ederken öncelikle ümmetin bilgini olarak nitelediği İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88), sonra da tâbiün dönemi müfessirlerden faydalandığını belirtir. Bunları kendine göre sistematize ederek şöyle sıralar: Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Ebü'l-'Aliye (ö. 90/709), el-Kurazî (ö. 108/726), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Kelbî (ö. 146/763), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Süddî (ö. 127/745) ve devamı. Eserine naklettiği rivayetlerin çoğunun, Şeyh Ebû Said Ahmed b. İbrahim el-Havârezmî [ö.?]; Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî (ö. 420/1035) ve onun hocasından haber olarak nakil ile geldiğini söyler.¹³ Begavî, bunların her birine kadar gelen rivayet tariklerini de isnad zincirlerini vererek takdim eder. Örnek verecek olursak İbn Abbas'ın talebesi olan tâbiûndan Mücâhid b. Cebr'den naklettiği ilk isnad zinciri şöyledir:

أخبرنا أبو محمد عبد الله بن حامد الإصفهاني قال أنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بطة ثنا عبد الله بن محمد بن زكريا ثنا سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي ثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن أبي نجيح عن مجاهد.

Örnek olması bakımından ikinci asırdan Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinden bir isnad zikrelelim:

أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد المهرجاني أنا أبو محمد عبد الخالق بن الحسين بن محمد السقطي المعروف بابن أبي روبة ثنا عبد الله بن ثابت بن يعقوب المقرئ أبو محمد قال: حدثني أبي حدثني الهذيل بن حبيب أبو صالح (الديناني) عن مقاتل بن سليمان.

Ayrıca Begavî, Kur'ân'ın ahkâmının uygulamasından, Kur'ân harflerinin Mushaf'ta yazıldığı şekliyle korunduğundan bahseder. Yine sahabe ve sonrası Kur'ân kıraatinin hangi râvilerden kendisine kadar intikal ettiğini belirtir. Bu kıraatler ve rivayet tarikleriyle Mushaf'ın tilavetinin caiz olduğunu söyler.¹⁴ Bu şekilde Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Ebû 'Amr (ö. 154/770) Âsım (ö. 128/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâf'den (ö. 189/805) nakille kıraate dair rivayet zincirlerini nakleder.¹⁵ Bunlar arasından örnek

¹² Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 34-37.

¹³ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 34.

¹⁴ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 37.

¹⁵ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 37-38.

olması açısından Abdullah b. Kesîr'in arz metodu şeklindeki kıraatinın rivayet zincirini buraya nakledelim:

عبد الله بن كثير فإنه قرأ على مجاهد وسعيد بن جبیر وقرأ مجاهد على ابن عباس، و ابن عباس على أبي ابن كعب، وأبي بن كعب على رسول الله صلى الله عليه و سلم.

1.1.4. Kur'ân'ın ve Öğretilmesinin Fazileti

Müfessir, bu bölümde konu olarak Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenin en hayırlı olacağı,¹⁶ fitnelerin oluşacağı ve bunlardan Kur'ân ve hükümlerine sarılmakla kurtuluşa erişileceği,¹⁷ okunduğunda her bir harfine karşılık on sevap verileceği,¹⁸ Allah'ın Kur'ân ile bazı kavimleri yücelteceği ve diğerlerini alçaltacağı,¹⁹ kalbinde Kur'ân'dan bir şey bulunmayan kimsenin harap olmuş bir eve benzeyeceği²⁰ anlamında birtakım hadisler naklederek Kur'ân'ın faziletini, rivayetler ışığında ortaya koyar.²¹ Böylece Begavî, mukaddimesinde Kur'ân'ın öğrenilmesine dair çeşitli haberleri serd ederek teşvikte bulunur.

1.1.5. Kur'ân Tilavetinin Fazileti

Begavî, bu bölümde de Kur'ân okumada mahir olan kimsenin seçkin iyi elçiler (melekler) ile beraber olacağı,²² "Kur'ân okuyan müminin turuncgiller gibi tadının ve kokusunun hoş olacağı..."²³ Kur'ân okuyanlara kıyamette Kur'ân'ın şefaathçi olacağı, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini (zehraveyn) okuyan kimseyi kıyamet gününde iki bulut veya iki gölge veya iki grup saf tutmuş kuşun müdafaa edeceği,²⁴ kim Allah'ın kitabından bir ayet dinlerse buna karşılık olarak kendisine kat kat iyilik verileceği ve yine kim Yüce Kitap'tan bir ayet okursa, bu ayetin ahirette kendisi için bir nur olacağı²⁵ ve kim Kur'ân'ı okuyup onunla hüküm ve amel ederse, o kimsenin anne-babasına dünya evlerinden bir eve girip parıldayan güneş ışığından daha

¹⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21.

¹⁷ Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 14.

¹⁸ Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16; Begavî tefsirinin muhakkikleri, bu hadisin merfû sened ile nakledildiğini, ancak bunun rivayet sıhhati açısından cerh ve ta'dil kitaplarında zayıf olduğunu söylerler.

¹⁹ Müslim, *Sahîhu Muslim*, "Selâtü'l-Müsafirîn", 269.

²⁰ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 18. Yine Begavî tefsirinin muhakkikleri, bu hadisin "hasen" olduğu kaydını düşerler.

²¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1: 38-41.

²² Bk. Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Selâtü'l-müsafirîn", 244.

²³ Buhârî, "Et'ime", 30, "Fezâilü'l-Kur'ân", 17.

²⁴ Müslim, "Selâtü'l-müsafirîn", 252.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 341. Tefsirin muhakkikleri, bu hadisin zayıf ve munkatî olduğunu söylerler.

güzel ışıklı bir tâç giydirileceği²⁶ şeklinde hadisleri nakletmek suretiyle Kur'ân okumanın üstünlüğüne vurgu yapar.²⁷ Burada şunu belirtelim ki Fezâilü'l-Kur'ân konusundaki bu tür rivayetlerin sıhhatinin güvenilirliği genelde tartışma konusu olagelmıştır. Hatta müfessir Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre Kur'ân'ın fazileti konusunda mevcut hadislerle yetinmeyen birtakım kişiler hadis uydurma cihetine gitmişlerdir.²⁸

1.1.6. Kur'ân'ı İlimsiz Olarak Re'y ile Tefsir Etmenin Zemmedilmesi

Begavî, bu bölümde re'y ile tefsir etmenin sakıncalı oluşuna değinir. Bu meyanda delil olması için Kur'ân'ın rey ile tefsiri ile ilgili Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]) tarîkiyle İbn Abbas'ın rivayet ettiği iki hadisi nakleder: “*Kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle bir şey derse, Cehennem'deki yerine hazırlansın.*”²⁹. Benzer olarak, “*Kim ilimsiz bir şekilde Kur'ân hakkında bir şey söyleirse Cehennem'deki yerine hazırlansın.*”³⁰. Yine Abdullah b. Câbir el-Becelî'nin (ö. 51/671) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadisi nakleder: “*Kim kendi görüşüyle Kur'ân'dan bir şey söyleirse, isabet etse de, hata etmiştir.*”³¹

Müfessir, bu hadisleri naklettikten sonra ilmi olmadan Kur'ân hakkında kendine ait bir görüş bildiren kimsenin yukarıda zikredilen hadislerdeki tehditlere müstehak olduğunu söyler. Buradan hareketle te'vil konusunu şöyle tanımlar: “*Ayeti, öncesi ve sonrasına uygunluğu göz önünde bulundurularak istinbât yoluyla Kur'ân ve sünnete de muhalif olmaksızın, muhtemel manaya çevirmektir.*” Bu hususta ilim erbabına ruhsat verilmiştir. Tefsir hakkında şöyle der: “*Ayetin sebab-i nüzûlü, durumu ve kıssası hakkında söz söylemektir. İspatı ortaya konduktan sonra bunun nakil yoluyla işitilmesidir. Tefsirin aslı ayeti tahlil ederek açıklamaktır ki, bu da delil demektir.*” Müfessir, bu durum için, “*Nasıl ki doktor, sudaki hastalık sebebinin keşfetmek için suyun içine bakarsa, müfessir de aynı şekilde ayetin durumunu ve kıssasının mahiyetini ortaya çıkarır.*” şeklinde örnekleme yapar. Begavî, son olarak İbn Mes'ûd'dan naklederek, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesinden, her ayetin zâhirî ve bâtınî yönünden ve yine her

²⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Vitr”, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 440. Muhakkikler, bu hadisin “sahih” olduğunu söylerler.

²⁷ Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1: 41-44.

²⁸ Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâsisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 315-317. Usûl kitaplarında Fezâilü'l-Kur'ân ilmine dair ayet ve sûre bazında vârid olan hadis rivayetleri için bk. Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts., 4:102-116.

²⁹ Tirmizî, “Tefsiri'l-Kur'ân”, 1; Tirmizî'ye göre bu hadis, “hasen-sahih” tir.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 269.

³¹ Ebû Davûd, “İlim”, 5; Tirmizî, “Tefsir”, 1. Tirmizî, bu hadisin “garib” olduğunu söyler.

harfin bir doğuş sebebi olduğundan bahseder. O, buradaki ayetlerin zâhirinden kastın; Kur'ân'ın lafzı, bâtınundan maksadın Kur'ân'ın te'vili olduğunu söyler. Bu konuda Kur'ân'ın zâhiri için "Kur'ân'ı tertil ile oku"³² ve bâtını ise, "O, ayetlerini düşünölsün diye sana indirilen değeri bir Kitâb'tır"³³ şeklinde ayetleri örnek verir.³⁴

1.1.7. Değerlendirme

Hüseyn el-Begavî, Kur'ân ilimlerinin ayetlerin anlaşılmasındaki önemini tefsirinin mukaddimesinde izah eder. Ona göre Kur'ân'ın tefsiriyle istenen amaca ulaşmak, Kur'ân ilimlerine dair temel hususların bilinmesiyle gerçekleşecektir. Dönemine dair insanların ihtiyaç ve talepleri üzere tefsirini yazdığına değinir. Begavî, mukaddimesinde tefsir ve kırâat kaynaklarını vermesi ve bunları isnad zinciriyle belirtmesi tefsirine önemli bir değer katar. Bu şekilde Begavî, tefsir rivayetinin ilk kaynağına kadar uzanan haber silsilesini gözler önüne serer. Yine kırâatler konusunda da rivayet zincirine ihtimam göstererek bu hususta vesikanın önemine dikkat çeker. Başka bir başlıkta da müfessir, Kur'ân'ın öğrenilmesinin ve okunmasının faziletine dair rivayetleri zikreder. Son olarak Begavî, ilimsiz olarak tefsir edenleri zemmeder. İlmün burada doktorun hastalığı bulma mesabesinde olduğunu, müfessirin de ancak ilimle ayetlerdeki maksadı ortaya çıkarabileceğine hükmeder.

2. İbnü'l-Cevzî'nin "Zâdü'l-mesîr" İsimli Tefsirinin Mukaddimesi

Bu tefsirin müellifinin tam ismi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî'dir (ö. 597/1201). Bizim inceleyip ele aldığımız tefsirinin mukaddimesi istiâze ve besmele hariç yaklaşık olarak beş sayfadan müteşekkildir. Müfessirin mukaddimesini başlıklar halinde tetkik ederek ele almaya çalışalım. İbnü'l-Cevzî, mukaddimesinin girişinde hamd edip salât ve selâm getirdikten sonra, edebî bir söylemle Kur'ân'ı över. Özetleyecek olursak, Kur'ân'ın en şerefli kitap olması bağlamında, manasının anlaşılmasının da ilimlerin en yücesi olacağını söyler. Zira ona göre ilmin şerefi, malumun üstünlüğü ile olacaktır.³⁵

2.1. Mukaddimesinde Verdiği Genel Bilgiler

İbnü'l-Cevzî, tefsirinin başında, tefsir ilminin fazileti, Kur'ân'ın nüzül zamanı ve tefsirini ne amaçla yazdığına dair bilgiler verir. Bunları başlıklar altında aşağıda izah etmeye çalışalım.

³² el-Müzzemmil 73/4.

³³ Sâd 38/29.

³⁴ Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1: 45-47.

³⁵ Ebü'l-Ferec Cemâluddın Abdurrahman b. Ali. b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, (Dimeşk- Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1964), 1: 3.

2.1.1 Tefsir İlminin Mahiyeti ve Fazileti

Müfessir, İbn Mes'ûd'dan şu haberi nakleder: "Biz Resûlullah (s.a.s.)'tan on ayet öğreniyor, ayetlerdeki ilmi ve ameli öğrenmeden diğer on ayete başlamıyorduk"³⁶. Yine bu konuda Katâde, Hasan el-Basrî'den şöyle rivayet eder: "Allah, bir ayet indirmesin ki onun ne hakkında indirildiğinin bilinmesini sevmesin". Hasan el-Basrî bu durumun, yanlarında ışık olmadığı halde dostlarından geceleyin kendilerine bir kitap gelen topluluğa benzediğini söyler. Böylece onlar, kitabın içinde ne olduğunu bilmediklerinden, onun niçin geldiğini karıştırırlar. Ancak onlar bir ışıkla kitabın içeriğini anlarlar.³⁷ Bu şekilde benzetmeler yaparak Kur'an'ın anlaşılmasındaki ışık benzetmesiyle tefsir ilminin faziletini ortaya koyar.

2.1.2. Tefsir ve Te'vil Ayrımı

Daha sonra İbnü'l-Cevzî, tefsir ve te'vil konusundaki görüşlerini ortaya koyarak şöyle devam eder: Âlimler, tefsirle te'vilin aynı manaya mı, yoksa farklı manaya mı geldiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Arapça ile vukûfiyeti olanlar, bunların aynı manaya geldiğini benimsemişlerdir. Erken dönem müfessirlerin çoğunluğu bu görüş üzeredir. Fıkıh ile ilgilenenler ise, ikisinin farklı olduğunu ifade eder. İbnü'l-Cevzî bu konuda kendi perspektifinden şu tanımlamaları yapar:

Tefsir, bir şeyi gizli durumdan çıkartıp açık duruma getirmektir. Te'vil ise, lafzın zahiri terk edilmese de kelamın vaz'ından alınıp ihtiyaç duyulan delile nakledilmesidir. Böylece tefsir ve fıkıh (anlayış) olarak bu iki istilahın nasıl ayrıştığını okuyucuya takdim eder.³⁸ İbnü'l-Cevzî, İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) çizgisinde erken dönemde yaptığı ayrımı benzer tanımlama yapar. Nitekim Mâtürîdî, Kur'an'ın herhangi bir ayetinin anlamına dair kesin bir hükümde bulunmanın (anlam konusunda Allah'ı şahit tutmanın) ancak sahabeye mahsus olduğunu ve buna "tefsir" denilebileceğini, sahâbeden sonraki nesillerin (fukâha) de ancak ayetlerin muhtemel anlamları arasından tercihler yapabileceğini, bunun adının ise "te'vil" olduğunu söyler.³⁹

2.1.3. Nüzûl Bilgisi

İbnü'l-Cevzî, Kur'an'ın nüzûl zamanı hakkında mukaddimesinde rivayetler nakleder. Şöyle ki İbn Abbas'tan: "Kur'an Kadir gecesinde Levh-i Mahfûz'dan toplu bir şekilde beytulizze'ye indirildi. Sonra bundan böyle oradan yirmi yılda indirildi." şeklindeki rivayeti nakleder. Hasan el-Basrî de bu hususta; "Bize, nüzûlün başlangıcı ve sonu arasının yirmi sekiz yıl

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I: 74.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1:4.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 4.

³⁹ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 3-4.

olduğu; bunun sekiz yılının Mekke’de, yirmi yılının da Medine de olduğu zikredildi.” şeklindeki haberi nakleder.⁴⁰

İbnü’l-Cevzî, bu rivayetleri zikrettikten sonra, Kur’ân’da ilk ve son inen ayetlerle ilgili fasıl açar. Bu şekilde müfessir, Kur’ân’da ilk inenler hakkında ihtilaf olduğunu söyler. Ona göre Kur’ân’dan ilk nâzil olan ayetlerin, Alâk Süresi’nin ilk ayetlerinin oluşu sabittir. Yine Câbir b. Abdullah’tan rivayet edildiği üzere, ilk nazil olan ayetin Müddesir Süresi’nin ilk ayetidir. İbnü’l-Cevzî, bu görüşleri verdikten sonra, Kur’ân’dan ilk olarak (ikra’) ayetlerinin, eve döndükten belli bir süre sonra da (Müddesir) ayetlerinin indiğini belirtir. Müfessir, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) tefsir bölümünde bulunan ve Câbir b. Abdullah’tan nakledilen, Hira’dan sonra vahyin kesilmesi (fetretü’l-vahy) ile ilgili malum hadisi⁴¹ delil gösterir. Yine Hasan el-Basrî ve İkrime’den nakille ilk inen ayetin besmele olduğuna dair rivayeti de ilave eder.⁴²

Müfessir, son nâzil olan ayet hakkında da ihtilaftan bahseder. Buhârî hadisinde, İbn Abbas’tan nakil ile son indirilenin “riba ayeti”⁴³ olduğunu söyler. Müslim hadisinden hareketle de son nâzil ayetin Nasr Süresi’nin tamamı olduğunu belirtir. Yine Dahhâk’ın İbn Abbas’tan naklettiği üzere; Bakara Süresi’nin 281. ayetinin, Ebû İshâk’ın Berâ’dan naklettiği üzere Nisâ Süresi’nin 176. ayetinin, Ubeyy b. Ka’b’dan rivayet edildiği üzere Tevbe Süresi’nin 138. ayeti ve sonuna kadarki kısmının en son indirilen ayetler olduğunu nakleder.⁴⁴

2.1.4. Tefsirinin Yazılış Maksadı

Müfessir, mukaddimesinde nice müfessirlerin tefsirlerinde maksatlarını ortaya çıkarmadıklarını, özellikle nâsîh-mensûh ilmini ihlal ettiklerini söyler. Bazen de sebep-i nüzûl rivayetlerinin verilmediğine, Mekki-Medenî ayırımının yapılmadığına, ayetin hükmüne işaret edilmediğine ve bunların dışındaki diğer sanatlara da değinilmediğine dikkat çeker. Buradan hareketle hiçbir tefsirin müstağni kalamayacağı mezkûr konuları tefsirinde ele aldığını, metot olarak önceki tefsirlerden en sağlam, güzel ve doğru haberleri

⁴⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1: 5; krş. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebî’l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 160-163; Mennü’l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2004), 29.

⁴¹ Buhârî, “Süretü’l-Müddesir”, 5; Müslim, “Kitâbu’t-Tefsir”, 1. Bu hususta Beyzâvî şârihi Muhaşşî Sinan Efendi (ö. 986/1578), hadislerden rivayet varyantlarından hareketle Alak sûresi ilk beş ayetinin ilk inen ayetler olduğunu, Câbir (r.a) nispetle Müddesir sûresinin ise tamamının ilk inen sûre olduğunu söyler. Bkz. Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiye alâ tefsiri’l-Kâdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 54, 2a.

⁴² İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1: 5.

⁴³ el-Bakara 2/275. Bakara Süresi’ndeki diğer ribâ ayetleri için bk. el-Bakara 2/276, 278, 279.

⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1: 6.

naklederek tefsirini yazdığını ve bunları da ihtisar ederek eserini ortaya koymaya çalıştığını belirtir.⁴⁵ Böylece tefsirini hangi metodu takip ederek telif ettiğini izhar etmiş olur.

2.1.5. Değerlendirme

İbnü'l-Cevzî, tefsir ilminin önemini ve tefsir yazmanın faziletini vezic bir şekilde ortaya koyar. O, mukaddimesinde te'vil ve tefsir tartışmaları üzerinde durur. Ona göre bu ayırım fıkıhçılar tarafından yapılmış olup bunlar arasında Arapça'da derinleşenler açısından bir fark bulunmamaktadır. Vahyin indiği zaman, ilk-son inen ayet ve sûreler hakkında malumatlar bildirir. Tefsirinin yazılış maksadını, daha önceki tefsir geleneğinde nâsih-mensûh konusunu ihlal etmeleri hususuna ve Mekki-Medenî ayırımının yapılmayışına bağlar. Kendisinin de hiçbir müfessirin müstağni kalmayacağı konuları tefsirine en güzel bir şekilde taşıdığına ve muhtasar bir tefsir yazdığına temas eder.

3. İbn Kesîr'in "Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm" Adlı Tefsirinin Mukaddimesi

Müfessirin tam adı, Ebu'l-Fidâ İsmail b. el-Hatîb Ebû Hafs Ömer b. Kesîr'dir (ö. 774/1372). Bizim inceleyip değerlendirmeye tabi tuttuğumuz Beyrut 1969 tarih ve yer baskılı tefsirinin mukaddimesi yaklaşık yedi sayfadan oluşmaktadır. Tefsirinin bu baskısında konuları bölüm ve fasillara ayırma cihetine gitmez. Ancak şunu da belirtelim ki tahkikli olan baskısında ise ziyade olarak ikinci bölüm ilavesi bulunmaktadır.⁴⁶ Şimdi incelemeye tabi tutacağımız tefsirinin mukaddimesini başlıklar altında değerlendirelim.

3.1. Mukaddimesinde Genel Olarak Verdiği Bilgiler

Müfessir, hamd ve sena ettikten sonra, Kur'ân-ı Kerim'in bütün insanlığa ve cinlere tebliğ edilmek üzere nâzil olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e de ayetlerin tebliğ edilmesi görevinin verildiğini söyler. Yine Kur'ân'ın ayetlerinin üzerinde tedebbür edilmesinin gerekliliğinden bahseder. Son olarak da, Allah'ın kelâmının manalarının ortaya çıkarılmasının ve tefsirinin yapılmasının âlimler üzerine vacip olduğuna, Âl-

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 6-7.

⁴⁶ Daha sonra tefsirin tahkikli baskısında (thk. Sâmî b. Muhammed. Selâme, Dâru Tîbe, ys., 1999) ise, mukaddimesi üç bölüme ayrılmış olup ikinci bölüm ilavesi içinde Kur'ân tarihi konularından: "Kur'ân nüzûlü, Kur'ân'ın i'câzı, Mekki-Medenî ayırımı, Kur'ân'ın mushaf haline gelmesi ve çoğalması, mushafların hareketlenmesi ve yedi kırâat gibi konular bulunmaktadır. Üçüncü bölüm ise incelediğimiz önceki baskıda olduğu üzere Fatîha sûresi öncesi faydalı bilgiler başlığı altında ele alınmıştır. İkinci bölüm ilavesi için Bk. Murat Oral, "Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesi'nin Değerlendirilmesi", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Bahar 2018): 21-29.

i İmrân 187. ayetin⁴⁷ ise bunun delili olduğuna dikkat çeker.⁴⁸ İbn Kesîr'in ele aldığı tefsir ilmine dair hususları şu başlıklar altında mütalaa edebiliriz.

3.1.2 En Güzel Tefsir Yolu

İbn Kesîr, en güzel tefsir yolunun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduğunu söyler. Zira ona göre, Kur'ân'da icmâlî olarak verilen bir ayet, başka bir yerde genişçe belirtilmektedir.⁴⁹ Kur'ân'da bir açıklama bulunmazsa sünnete başvurulması gerekir. Çünkü sünnet, Kur'ân'ın şârihi ve açıklayıcısıdır. Bu konu için Muâz b. Cebel'in Yemen'e gidişi hakkında nakledilen uzunca hadisi⁵⁰ ve "Dikkat edin bana Kur'ân ve onunla beraber benzeri verildi..."⁵¹ hadisini örnek verir. İkinci hadisteki (مكاتبه) ifadesinden kastın, Sünnet olduğunu söyler. Ona göre eğer sünnette bulunmazsa, sahâbe kavline dönülmesi gerekecektir. Çünkü sahabe, Kur'ân'ın inişine şahit oluşu nedeniyle Kur'ân'a ve Sünnet'e aşinadır. Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Kesîr de İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği, "Bizden biri, on ayetin manasını bilip, onunla amel etmedikçe diğerlerine başlamazdık." rivayetini vererek sahabenin Kur'ân üzerindeki vukûfiyetini ortaya koyar. Son olarak İbn Abbas'ın tefsirciliğinden, onun hakkındaki Hz. Peygamber'in "Allahım onu dinde fakih kı", "Allahım ona Kitâb'ı öğret." ve "hikmeti öğret." şeklindeki duasına dair rivayetlerden bahseder⁵²; yine İbn Mes'ûd'un onun hakkında söylediği "İbn Abbas ne güzel Kur'ân tercümanıdır." övgü sözünü nakleder. Daha sonra İbn Mes'ûd'a değinir ve Müfessir Süddî'nin tefsirinin çoğunun bu ikisinin rivayetlerinden müteşekkil olduğuna vurgu yapar.⁵³

3.1.3. İsrâiliyyât ile İlgili Haberler

İbn Kesîr, Hz. Peygamber'den rivayet edilen "...İsrailoğulları'ndan bahsedin..." tavsiyesinden yola çıkarak onların sözleri mubah ise de bu tür haberlerin üç kısımda değerlendirilmesi gerektiğini söyler:

⁴⁷ Ayetin meâlî şöyledir: "Allah kendilerine kitap verilenlerden, o kitabın içindekileri insanlara açıklayacaklarına ve gizlemeyeceklerine dair söz almıştı. Fakat onlar bu sözlerinde durmadılar. Onu kulak ardı ettiler ve basit dünya menfaatlerini ona tercih ettiler. Ne kötü alış-veriştir bu!"

⁴⁸ Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969), 1: 2-3,

⁴⁹ Aslında bu ifadenin benzerini hocası İbn Teymiyye'de (ö. 728/1328) görmekteyiz. Bu durum da rivayet tefsirinin iskeletinin ayetin ayet ile tefsiri olduğu göstermektedir. Yine o, en güzel tesir yönteminin sünnet, sahabe kavli olduğunu kaydeder. Bk. Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir* (Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 57.

⁵⁰ Ebü Dâvûd, "Akdiyye", 11; Timizî, "Ahkâm", 3.

⁵¹ Ebü Dâvûd, "Sünnet", 6; Timizî, "İlim", 10.

⁵² Buhârî, "Fezâilu'l-Ashâb", 24; İlim, 17; Müslim,, "Fezâilu's-Sahâbe", 138.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 1: 3-4.

a. Doğru olduğunu elimizdeki bilgilerin tasdik ettiği haberler ki, bunlar sahihtir.

b. Yalan olduğu elimizdeki rivayetlere ters düştüğünden anlaşılan haberler.

c. Herhangi bir şekilde doğrulayıp veya yalanlayamadığımız, dolayısıyla üzerinde sükût etmekle yetindiğimiz haberler.⁵⁴

Özetle ona göre, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hz. Mûsâ'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu gibi, bu rivayetlerin bir kısmı gereksizdir. Ancak bazı İsrâiliyyât ile ilgili bilgilerin de Kur'ân'daki bilgilerle benzerlik arz ettiğine dikkat çeker. İbn Kesîr, benzerlik olsa dahi yine de bu tür haberlere ihtiyatlı davranılmasını ısrarla önerir.⁵⁵

3.1.4. Tâbiûnun Sözlere Müracaat Etmek

Müfessir, bir ayetin tefsiri konusunda sırasıyla; Kur'ân'da, sünnette ve sahâbe kavlinde bulunamazsa tâbiûnun sözlere başvurulmasını söyler. Özellikle tâbiûndan Mücâhid b. Cebr'den bahseder. Çünkü hocası İbn Abbas'a tefsiri hakkında tamamına varıncaya kadar sormuş, onun cevapladığı tefsir bilgileri altına alınmıştır. İbn Kesîr buradan hareketle, Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) şu sözü nakleder: "Mücâhid'den bir tefsir gelirse, o sana yeter." Daha sonra da tefsir ilminde önemli yer tutan Saîd b. Cübeyr, İkrime, Ata b. Ebî Rabâh, Hasan el-Basrî, Mesrûk b. el-Ecda', Saîd b. el-Museyyeb, Ebî'l-Âliye, Rebî' b. Enes, Katâde, Dahhâk b. Müzâhim gibi tâbiûn dönemine ait önemli müfessirlerden bahseder.⁵⁶

3.1.5. Re'y ile Yapılan Tefsir

İbn Kesîr, Kur'ân'ın yalın bir şekilde re'y ile tefsir edilmesinin, "Kim kendi görüşüyle veya bilmediği bir şeyle Kur'ân hakkında bir şey söylese Cehennem'deki yerine hazırlansın." hadisiyle haram kıldığını söyler. Bu hadisi, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) eserlerinde tahrir ettiğini, Tirmizî'nin ise "bu hadis hasendir" dediğini nakleder. Yine Taberî'nin eserinde naklettiği; "Kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle bir şey söylese hata etmiştir." hadisini verir. Tirmizî'nin bu hadis için garîb dediğini kaydeder. Ancak bu hadisin, içerdiği anlamın doğruluğunu açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Hz. Ebû

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 4.

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 4; İsrâiliyyât konusunda hocası İbn Teymiyye de özellikle İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler ehl-, kitâb ile görüşlerine dair hikâyelerin geldiğini belirterek bu tür haberlerin başlı başına delil olarak değil, ancak şâhid ve tasdik (istişâd) maksadıyla kullanılabileceğini belirtir. Bk. İbn Teymiyye, *Tefsîr Üzerine* (Mukaddime fi usûli't-tefsîr), trc. H. Ünal (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 127; yine tefsirinin genel özelliklerine dair bk. Mesut Okumuş, "İbn Kesîr Tefsiri'nde Bağlamın Rivayet Tefsir Kaynağı Olarak Yeri", *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007): 143-145.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 4-5.

Bekr'in müteşâbih bir ayet (وفاكهة ولبا) ifadesini, kendi görüşüyle açıklamaktan kaçındığından bahseder. Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) hakkında söylenen: "O, Kur'ân'da malum olandan başka bir şey hakkında konuşmazdı. Yine kendisine helalden ve haramdan bir şey sorduğumuzda insanlar içinde en iyi bileni idi. Ancak ona Kur'ân'dan bir ayetin tefsiri sorulduğunda sanki duymamış gibi sükût ederdi" şeklindeki rivayetleri zikreder. Son olarak bu hususu, Mesrûk b. el-Ecda'dan (ö. 63/683) nakille "Tefsirden sakının. Zira tefsir, Allah'tan rivayettir." şeklindeki haberle cümlelerini tamamlar.⁵⁷

Müfessir, kim bilerek lügat ve şer'î bakımdan bu tefsir hakkında konuşursa onun için problem olamayacağına dikkat çeker. Bu konuda olumsuzluk olmadığını söyler. Ona göre selef böyle durumlarda doğal bir şekilde bildiğini söylemiş, bilmedikleri hakkında ise susmuştur. Bu meyanda ilimden bir soru sorulduğunda gizleyene ahirette gem vurulacağı hadisini belirtir. Dolayısıyla bilenin bildiğini söylemesi gerektiğini vurgular. Son olarak da tefsir ilminin dört kısımda mütalaa edileceğini şöyle belirtir:

- a. Arap'ın Yüce Kelâm'dan anladığı tefsir.
- b. Bir kimsenin bilmemesinin özür sayılmayacağı tefsir.
- c. İlim erbabının (rusûh sahiplerinin) bilebileceği tefsir.
- d. Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği tefsir.⁵⁸

3.1.6. Kur'ân Hakkında Faydalı Bilgiler

Müfessir İbn Kesîr, Fâtiha Sûresi'nin tefsirine geçmeden önce mukaddimesinin son kısmında ulûmu'l-Kur'ân'a dair Mekki-Medenî; Kur'ân'ın şekilsel olarak ayet, cüz ve hizb sayısı; sûrenin mahiyeti ve Kur'ân'da yabancı kelimenin olup olmadığına dair faydalı bilgileri zikreder. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a. Katâde'den nakledildiğine göre, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Berâe, Ra'd, Nahl, Hac, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Fetih, Hucurat, Rahmân, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümtehine, Saf, Cuma, Münâfikûn, Teğâbûn, Talâk sûreleri ile Tahrîm Sûresi'nin ilk on ayeti, Zilzâl ve Nasr Sûresi'nin Medine'de, diğerleri ise Mekke'de nazil olmuştur.

b. Kur'ân'da 6000 ayet vardır. Bu konu da ihtilâfa düşülmüş olup, bazıları bu sayıyı artırmamış, bazıları ise 6204, 6014, 6219, 6225 veya 6226, 6236 şeklinde ayet sayılarını çoğaltmıştır.

c. Atâ b. Yesâr (v. 103/721), Kur'ân'da 77439 kelimenin olduğu, Mücâhid ise, Kur'ân'da 321.180 harfin olduğunu nakletmiştir.

d. Kur'ân'da 30 cüz olup Hz. Peygamber, 3, 5, 7, 9, 11, 13 vd. şeklinde Kur'ân'ı hizblere ayırmıştır.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 5-6.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 6.

e. Sûre kelimesinin manasının neden müştak olduğu noktasında ihtilaf vardır. Nâbiğa (ö. 604/[?]) şiirinde bunun anlamının; “yüksek rütbe”, diğer bazılarının da “şeref” olarak addettiğini belirtmiştir. Ayet ise, beşerin benzerini konuşmasına şaşmak anlamına gelip, ayet kelimesi “delil” anlamı ifade eder. Kelimenin aslının hangi kökten geldiği hususunda Sîbeveyh (ö. 180/796) bu kelimenin çoğulunun ‘ây, âyâ ve âyât’ şeklinde geldiğini söyler.⁵⁹

f. Kurtubî (ö. 671/1272), Kur’ân’da yabancı terkip olmadığı konusunda ihtilaf olmadığını, yine Kur’ân’da İbrahim, Nûh, Hûd, Lût ve İmrân gibi özel isimler bulunduğu dair icmâ olduğunu söyler. Yine Kur’ân’da başka yabancı bir kelime var mı? şeklinde ihtilaf söz konusudur. Zira İbn Kesîr’e göre Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Taberî gibi âlimler, Kur’ân’da yabancı kelimelerin zikredilmediğini, ancak lügatlere uygunluk arz edecek kelimelerin Kur’ân’da mevcut olduğu iddia ederler.⁶⁰

3.1.7. Değerlendirme

İbn Kesîr’in tefsirinin mukaddimesine bakıldığında erken dönemde yazılmış olmamasına rağmen hacimli değildir. Özlü mukaddimesinde bir müfessirin tefsirinde öncelemesi gereken hususlar üzerinde durmuş, bunların temel umdeler olduğuna dikkat çekmiştir. Özellikle tefsir merâtibinde en güzel tefsir modeli olan Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirinden başlaması; sonra da Sünnet, sahâbe kavli şeklindeki sıralamayı belirtmesi ve yine İsrâiliyyât bilgisine karşı ihtiyatlı durması bakımından hocası İbn Teymiyye’nin mukaddimesiyle benzerlik göstermektedir.

İbn Kesîr de önceki müelliflerin olduğu gibi Kur’ân’ı tefsir ederken Kur’ân, Sünnet, sahabe ve daha sonrakilerden istifade etmiştir. Yine onun, tefsirinin yazılış amacındaki toplum ve bireyler açısından dinî ve ahlâkî ve sosyal gayeyi belirtmesi önemlidir. Velhasıl tefsirine naklettiği haberler konusundaki titizliği ile rivayet tefsirini daha sistemli hale getirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim onun İsrâiliyyâta dayalı haberler konusunda ortaya koyduğu kıstaslar bu meziyetini ispatlar niteliktedir.⁶¹ Ayrıca onun Mekki-Medenî ve Ku’ân’ın ayet, sûre, cüz ve hizb gibi şekilsel özelliklerine dair bilgiler sunması, tefsir usûlü ilmine bir zenginlik katmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İbn Kesîr’in itikâdî olarak Eş’ârî çizgide olmakla beraber re’y ile tefsire karşı duruşu câlib-i dikkattir.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1: 6-7.

⁶⁰ Bk. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1: 110-111; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1: 7; krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 13-20.

⁶¹ Bk. İbrahim Hilmi Karslı, “Tarihsel Gelişimler İtibarıyla Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, 246-247.

Sonuç

Rivayet tefsirleri bağlamında örneklem olarak ele aldığımız bu üç tefsir mukaddimesinde, tefsir usulü, ulümü'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi açısından pek çok muhtevaya ulaştık. Sonuç itibarıyla değerlendirmede bulunacak olursak, söz konusu mukaddimelerin tefsir usûl bilgisi bağlamında önemli bir muhteva içerdiği söylenebilir.

Tefsir usulü ve tarihi olarak Begavî, Hz. Peygamber'den başlayarak tâbiûn dönemine kadarki kaynakları isnad verileri bağlamında ortaya koyar. Bu husus da tefsirine ilmî bir değer katmıştır. Yine o, rivayetler dışında ilimsiz olarak re'y ile tefsir yapmanın sakıncalarına dikkat çeker. İbnü'l-Cevzî ise, bu alanda önemli bir husus olarak tefsir ilminin önemi, faziletine ve mahiyetine işaret eder. Rivayet tefsir metodu açısından tefsir ve te'vil ayrımı konusunda değerlendirmelerde bulunur. Bu ayrımın fıkıhçılar cihetince te'vilin tefsirden ayrıldığını söylemesi bilgi değeri açısından önem arz etmektedir. İbn Kesîr de en güzel tefsir metodunun Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri olmasına dikkat çeker; sonra da hocası İbn Teymiyye gibi sünnet, sahabe kavli şeklinde bu merâtibi sıralar. Yine sahabe sonrası tefsir tarihinde önemli yer tutan tâbiûn döneminde öne çıkan isimlere dikkat çeker. Böylece rivayet tefsirinin omurgasını çizmiş olur. Daha sonraki, dönemlerde nakledilen rivayetler arasında İsrâiliyyât türü haberlere ihtiyatlı davranmayı önererek, tefsirine naklettiği rivayetlerdeki hassasiyetini ortaya koymuş olur. Son olarak da, re'y ile yapılacak tefsirin sakıncalara dikkat çekmesi, bu hususta sükût etmeleri bakımından Hz. Ebû Bekir ve tâbiûndan Saîd b. el-Müseyyeb'i örnek vermesi, kendi penceresinden rivayet tefsirinin yapısallığını görmemiz açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle İbn Kesîr'in rivayet tefsir geleneğinde alana dair önemli bir yerinin olduğunu belirtmek gerekir.

Ulümü'l-Kur'ân cihetinden mukaddimelere bakıldığında Begavî, Kur'ân'ı anlamada birtakım hususlara dikkat çeker. Bunları esbâb-ı nüzûl, muhkem, nâsîh-mensûh ve âmm-hâss şeklinde sıralar. Tefsirde maksada ulaşmak bu bilgilere vâkıf olmanın gerekliliğine vurgu yapar. Yine Fezâilü'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân öğrenmenin, öğretmenin ve okumanın faziletini anlatır. İbnü'l-Cevzî de önceki dönemlerdeki tefsirlerde ortaya konan Kur'ân ilimlerine dair bilgilerin eksikliğinden yola çıkarak dönemini de dikkate alarak tefsir yazma ihtiyacı duyduğunu söyler. İbn Kesîr ise bu konuda ayetlerin Mekki-Medenî durumları, Kur'ân'da ayet, cüz ve hizb sayıları ve Kur'ân'da yabancı kelimelerin olup olmadığı şeklinde faydalı bilgiler verir.

Kur'ân tarihi açısından ise İbnü'l-Cevzî, Kur'ân'ın nüzûlüne dair levh-i mahfûz'dan Beytü'l-İzze'ye inişine ve kaç yılda vahyin tamamladığına dair malumat verir. Yine ilk ve son inen ayet veya sûrelerin hangileri olduğu ve bu hususlara dair ihtilaflar şeklinde faydalı bilgilere değinmiştir.

Sonuç olarak üç mukaddimenin tahlilinde, erken dönem sonrası tefsir geleneğini devam ettiren Begavî den İbn Kesîr'e kadar olan süreçte rivayet tefsirleri örneğinde hangi umdeler dikkate alınarak tefsir yazıldığı sunulmuş oldu. Zira tefsir mukaddimleri aslı kaynak olması hasebiyle, bunların tefsir ilmine katkısı ve müstakil tefsir usulü kitaplarının muhtevasına sağladığı katkı aşikârdır. Mukayeseli olarak bir değerlendirme yapılacak olursak bu üç rivayet tefsirinin mukaddimleri tefsir usulü, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân nüzül tarihi olarak önemli bilgileri içermektedir. Şöyle ki bu önemi haiz bilgiler: Tefsir ve kırâat ilmine dair isnad verileri, tefsir-te'vil ayrımı, en güzel tefsir sistematığının takdimi, İsrâiliyyât bilgisi ve re'y ile tefsirin sınırlılığı; Kur'ân ilimleri ve nüzül bilgisi açısından ise, ilk ve son inen ayetlerin tespiti, ayetlerin Mekki-Medenî durumları, ayet ve sûreler hakkında sayısal malumat ve son orak da Kur'ân tilavetinin fazileti şeklinde sıralanabilir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt, Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Usûlü*. 7. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali. b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr*. 9 Cilt, 1. Baskı, Dimaşk- Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1964.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmail. *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine* (Mukaddime fi usûli't-tefsir). Trc. H. Ünal İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimler İtibarıyla Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, (2003): 225-260.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'i li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mennâ' el-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2004.

- Muhaşşî Sinan Efendi, Sinanüddin Yusuf b. Hüsamiddin b. İlyas el-Amâsî. *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 54, 1a-707b.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okumuş, Mesut. "İbn Kesîr Tefsiri'nde Bağlamın Rivayet Tefsir Kaynağı Olarak Yeri", *İslami İlimler Dergisi*. 2/1 (Bahar 2007): 139-159.
- Oral, Murat. "Tefsir Usulü Açısından İbn Kesir Mukaddimesi'nin Değerlendirilmesi", *İslami İlimler Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Bahar 2018): 8-34.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân*. 24 Cilt, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cize: Dâru'l-Hecr, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebi'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt, thk. Ahmed b. Ali, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Bursa'da Kalkan Duvarlı Camiler ve Ön Cephe Düzenlemeleri

Semra Güler*

Öz

Osmanlı mimarisinde Bursa'ya özgü olarak bilinen kalkan duvarlı camiler; plan, malzeme, işçilik ve cephe düzenlemesi bakımından birbirine çok benzer. Ancak şüphesiz bu camilerin en dikkat çekici tarafı giriş cepheleridir. Üç kemer açıklıklı bu camilerin ön cephe duvarı, beden duvarlarını aşacak yükseklikte inşa edilmiş ve böylelikle Selçuklu mimarisindeki taç kapı görüntüsü verilmeye çalışılmıştır.

Bursa'da tespit edilen 36 kalkan duvarlı caminin büyük çoğunluğu 15. yüzyılda mahalle mescidi olarak inşa edilmiştir. Daha sonradan camiye çevrilen bu eserlerin hepsi almasıık duvarlıdır. Ön cephelerindeki tuğla süslemeleriyle de fark yaratan bu camiler; Orta Asya, Selçuklu ve Osmanlı etkileriyle şekillenmiş, 15. yüzyıl Bursa'sında oldukça tutulmuş hattâ başka mimarî eserlere de örnek teşkil etmiştir. Ancak bu camiler 16. yüzyılda Bursa'da etkisini kaybederek bir daha tercih edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Bursa, kalkan duvarı, cami, cami cephesi, cephe düzenleme.

Gable-Walled Mosques in Bursa and Front Facade Arrangements of this Mosques

Abstract

The gable-walled mosques known as peculiar to Bursa in the Ottoman architecture look quite similar in terms of planning, the materials used, craftsmanship and front arrangement. However, the most striking aspect of these mosques is undoubtedly their entrance frontage. The front walls of these three-arch span mosques were built in a way to exceed the height of their main walls and in this respect, they were meant to appear like crown gates available in the Seljuk architecture.

The majority of the 36 gable-walled mosques detected in Bursa were built as neighbourhood masjid during the 15th century. All these constructions that were later turned into mosques have alternating walls. The related mosques which also make a difference with their front-side brick decorations were shaped under the influence of the Middle Asian, Seljuk and Ottoman states, became popular in Bursa in the 15th century and even served as a model for other architectural structures. Yet, these mosques lost their effect in Bursa during the 16th century and were not preferred again.

Key Words: Bursa, gable-walled, mosque, mosque facade, facade arrangement.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Sanatları Bilim Dalı [semra.guler@dpu.edu.tr]. <http://orcid.org/0000-0001-6764-4247>.

Giriş

'Kalkan duvarı' esasen İslâm mimarisinde taç kapının (portal) bir devamı olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, kalkan duvarının kökenini Karahanlılar dönemine kadar dayandırmak mümkündür. Karahanlılar devri mimarisinde giriş kapılarının tasarımı, dışarı taşan ve beden duvarlarından yükselen bir dikdörtgen blok hâlinindedir.¹ Türk-İslâm mimarisinde en eski taç kapı örneği Karahanlılar dönemine ait Tim'deki Arap Ata Türbesi'nde (977 - 978) görülür. Ayrıca, Muğak Attarı Camii (10. yy.) gibi dinî mimarînin yanı sıra, Ribât-ı Melik Kervansarayı (1078 - 1079) gibi sivil mimarî örneklerinde giriş kapılar, oldukça dikkat çekici şekilde tasarlanmıştır.

Büyük Selçuklu Devri'ne ait mescid-i cumaların eyvanları da caminin beden duvarından yüksekçe tutularak eyvanlarda abidevî bir görünüm sağlanmıştır. Alçı mukarnas ve çinilerle bezenmiş eyvanlar, taç kapı olarak tasarlanmıştır. İsfahan (1072) , Ardistan (1158) ve Zevvare Mescid-i Cumaları (1135) bu döneme ait örneklerdir. Taç kapı nişi genellikle sivri kemerlidir ve mescid-i cumaların eyvanları da yine bu şekilde sivri kemerli olarak karşımıza çıkar.

Anadolu Selçukluları ile Beylikler Dönemi'ne baktığımızda mimarî eserlerde taç kapılar, âdeta şaheser hâline dönüşmüştür. Konya İnce Minareli Medrese'nin (1260) taç kapısı, Sivas Divriği Cami (1228) kapıları oldukça özgün olmalarıyla birlikte, genel taç kapı formu özelliklerini de taşıdığı görülür.

Osmanlı mimarisinde ise, avlu ve son cemaat yerinin camilere eklenmesiyle birlikte yapı tasarımlarında bir farklılık hâsıl olmuştur. Taç kapı/cümle kapısı sembolik olarak anlamını yitirmemiş fakat dış kütlelin hâkim unsuru olma niteliğini kaybetmiştir.²

Osmanlı klasik dönem mimarisinde ise taç kapılarda hem kısmen geleneğin devam ettirildiği hem de kendine özgü yeniliklerle farklı bir hale geldiği bilinmektedir.³

Yaklaşık 700 sene varlık sürdürmüş bir devletin ilk başkenti olması hasebiyle önem arz eden Bursa'nın, mimarî eserler bakımından Selçuklu ve Beylikler Dönemi ile Osmanlı Devleti arasında bir köprü vazifesi gördüğü aşîkârdır. Bursa, mimarî anlamda hem geçmişten getirilen geleneklerin

¹ Ayla Ödekan, "Cümle Kapısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 8/115.

² Ödekan, "Cümle Kapısı", 116.

³ Türk- İslâm Mimarisinde taç kapıların gelişimiyle ilgili olarak bk. Murat Karademir, *Mimar Sinan Dönemi Yapılarında Taçkapılar* (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014).

devam ettiği hem de ihtiyaçlara binaen yeniden şekillenen bir dönemi ifade eder. Böylelikle, kendine özgü eserleri de bünyesinde barındıran bir şehirdir.

Daha çok Bursa'ya özgü olan kalkan duvarlı camiler ile bu camilerin ön cephe düzenlemesi bu çalışmanın ana konusudur. Şimdiye kadar kalkan duvarlı camilerle alakalı akademik anlamda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Var olan tek çalışma⁴ da bu camilerdeki tuğla-taş işçiliklerini değerlendirmekle sınırlıdır. Bu makalede ise Bursa'daki mevcut kalkan duvarlı camiler hakkında bilgiler verildikten sonra kalkan duvarı bulunan camilerin cephe düzenlemelerindeki kompozisyonların benzer ve farklı yönleri anlatılmıştır. Ayrıca, camilerin ön cephe duvarı, beden duvarı ile kubbe yüksekliği ölçümleri yapılarak, aralarındaki uyum ile denge incelenmiştir. Cephedeki tuğla süslemelerin kökeni araştırılmış ve böylelikle, bu camilerin Osmanlı mimarisindeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

A. Kalkan Duvarlı Camiler

Sözlükte, beşikçatı ile örtülü bir yapının mahyaya dik gelen duvarındaki üçgen bölüm⁵ olarak tanımlanan kalkan duvarı, daha çok Avrupa mimarisinde bu tanımla karşılık bulur. Türk-İslâm mimarisinde ise, giriş cephesindeki duvar yüksekliğinin, yapının beden duvarlarını aşacak şekilde yapılmış duvarına "kalkan duvarı", böyle yapılmış camilere de "kalkan duvarlı camiler" denmiştir. Şerife Özüdoğru, kalkan duvarının yapının kubbesini aşacak şekilde yükseltildiğinden bahseder.⁶ Ancak yaptığımız ölçümlerden de anlaşıldığı üzere, kalkan duvarının yüksekliği farklılıklar göstermekle birlikte hiçbir zaman caminin kubbesini aşacak biçimde yapılmamıştır.

Araştırmamız neticesinde, Bursa'da kalkan duvarı olan toplam otuz altı cami tespit edilmiştir.⁷ Başçı İbrahim Camii (15. yy.)⁸ hariç bu camilerin

⁴ Bk. Şerife Özüdoğru, "Bursa'da 15 - 16. yy. Kalkan Duvarlı Camilerde Taş-Tuğla İşçiliği", 3. Uluslararası Eskişehir Pişmiş Toprak Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (Eskişehir : Eskişehir Tepebaşı Belediyesi Yayınları, 2003), 438 - 445.

⁵ Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, 14. baskı (İstanbul: Yem Yayınları, 2016), 234.

⁶ Özüdoğru, *Erken ve Klasik Devir Osmanlı Camilerinde Son Cemaat Yerlerinin Gelişimi ve Tipolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 11.

⁷ Şerife Özüdoğru, tebliğinde Bursa'daki kalkan duvarlı cami sayısının yirmi altı olduğunu belirtir. Bk. Özüdoğru, "Kalkan Duvarlı Camilerde Taş-Tuğla İşçiliği", 439. Otuz altı caminin listesi Ekler 1'de verilmiştir. Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin sayısının daha çok olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü Bursa şehri tarih içinde pek çok deprem ve yangına maruz kalmıştır. Dolayısıyla günümüzde kalkan duvarsız olarak görülen bazı cami veya mescidlerin orijinalinde kalkan duvarlı olmaları ihtimal dâhilindedir.

hepsinin planı aynıdır. Diğer otuz beş caminin hepsi tek kubbeyle örtülü küçük mahalle mescidleridir. Son cemaat yerleri ise daha çok tonoz ve bazen kubbeyle kapatılmıştır. Kalkan duvarlı camilerin büyük çoğunluğu önce mescid olarak inşa edilmiş, sonrasında minber ve minare eklenerek camiye dönüştürülmüştür.

Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin bazılarına ilişkin çelişkili ifade ve tespitler bulunmasına binaen öncelikle bu hususlarda izahat yapılması kanaatimizce isabetli olacaktır. Şöyle ki, Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri* isimli eserinde, Alâeddin Camii'nin son cemaat yeri revakının üstünde ufak bir "kalkan duvarı" olsa da, bir oluk teşkil etmemesini önlemek için tonozla duvarın arasının doldurulduğunu ve suların da saçaktan damlamaya bırakıldığını anlatır.⁹ *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler* isimli eserdeki sıralamaya göre, Bursa'da kalkan duvarının tarih olarak en erken örneği Osman Gazi'nin büyük oğlu Alâeddin Paşa tarafından yaptırılan Alâeddin Camii'nde (1326) bulunmalıdır. Verilen bilgilerde caminin üç sıra kirpi saçaklı "kalkan duvarı olduğu" yazılıdır.¹⁰ Fakat her iki kitapta da bilgilerle birlikte verilen fotoğraflarda kalkan duvarı görülmez. Albert Gabriel'in Alâeddin Camii çiziminde¹¹ de kalkan duvarı yerine üçgen alınlık dikkat çeker. Günümüzde Alâeddin Camii'nin ne kalkan duvarı ne de üçgen alınlığı mevcuttur. Bu sebeple, bu cami elinizdeki çalışmada kalkan duvarlı camilerin içinde değerlendirmemiştir.

Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler adlı kitabında, Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa tarafından yaptırılan ve zamanla bulunduğu mahallenin ismiyle anılmaya başlanan Veled-i Helvâî Mescidi'nin (14. yy.) "kalkan duvarı" olduğundan söz edilmiştir. Kitaba göre bu mescidin kalkan duvarı yıkılmış, mescid çok harap vaziyette ve özel mülkiyettedir.¹² Ekrem Hakkı Ayverdi ise o gün için Süleyman Paşa Mescidi'nin tek bir duvarının kaldığından söz ederek sağlam kalan duvarın fotoğrafını¹³ vermiş ama fotoğrafın mescidin hangi duvar cephesine ait olduğunu bildirmemiştir.

⁸ Başçı İbrahim Camii ise ortasında şadırvan bulunan kapalı bir avluya sahiptir.

⁹ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri: Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid 630-805 (1230-1402)*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966), 90.

¹⁰ *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler III (Bursa İl Merkezi)*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983), 13.

¹¹ Albert Gabriel, *Bir Türk Başkenti Bursa I*, trc. Neslihan Er, Hamit Er, Aykut Kazancıgil, (Bursa: Osmangazi Belediyesi), 2009, 50.

¹² *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler III*, 51.

¹³ Fotoğrafa bakıldığında, mescidin kalkan duvarı var gibi görünmektedir. Kanaatimizce, bu fotoğrafa istinaden mescidin kalkan duvarının olduğunu düşünülmüştür. Fotoğraf ve bilgi için bk. Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, 204.

Bununla birlikte, mescidin kalkan duvarının olduğuna dair herhangi bir malumat vermez. Selçuk Şener tarafından hazırlanmış makalede¹⁴ mescidin batı ve güney cephe duvarlarının fotoğrafları bulunur ki güney cephesi bir evle bitişik vaziyettedir. Saadet Maydaer de caminin mihrap duvarı ile kesme taş-tuğla ile yapılmış tek bir duvarının ayakta kalabildiğini belirtir.¹⁵ Kâzım Baykal, yakın zamana kadar mescidin mamur olduğunu, Osmanlı Devleti'nin sonunda bu hâle geldiğini kaydeder.¹⁶ Ayrıca, Mülazım Abdülkadir Kadri, 1910 yılında basılan *Bursa Tarihi Kılavuzu* isimli eserinde bu camiden “unutulmuş bir cami” olarak bahsetmektedir.¹⁷ Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, mescid 20. yüzyılın başından beri harap vaziyettedir. Netice itibarıyla de *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler* kitabında kalkan duvarlı diye bahsedilen Süleyman Gazi/Veled-i Helvâî Mescidi'nin kalkan duvarının olduğuna dair elimizde bir bilgi veya belge yoktur.

Fark edilen bir diğer karışıklık ise kalkan duvarlı camilerden biri olan Somuncu Baba (Şeyh Hâmid/Ayazma) Camii'nin bânisiyle ilgilidir. Cami, Fatih Sultan Mehmet dönemi tüccarlarından Başçı Hacı Sevindik tarafından, Yıldırım Bâyezid devrinde yaşamış ve 1412 yılında vefat etmiş mutasavvıf Somuncu Baba'nın ismine hürmeten yaptırılmıştır. Ayverdi, Tahtakale'de bulunan mescid ile Şeyh Hamid Mescidi'nin banisinin Başçı Hacı Sevinç olduğunu belirtir.¹⁸ Ancak Başçı Hacı Sevindik isimli bir mescid ve mahalle, İncirli civarında bulunmaktadır. Raif Kaplanoğlu ise Başçı Hacı Sevindik ile Hacı Sevinç'in aynı kişi olduğunu yazar.¹⁹ Aslında kronolojik olarak bakıldığında Bursa'daki ilk kalkan duvarlı cami, 1407 tarihli Somuncu Baba Camii olmalıdır. Fakat Ayverdi bu camiyle alakalı verdiği bilgilerde; caminin sarsıntı geçirip, son cemaat yerinin harap olduğundan ve yıkılan yerlerin tamiri esnasında üstüne bir kat daha eklendiğinden bahseder. Kitapta yer alan fotoğraflarda da cami bugünkü halinden oldukça farklıdır.²⁰ Caminin orijinalinde kalkan duvarının olup olmadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır ama günümüzde caminin bir kalkan duvarı mevcuttur.

¹⁴ Y. Selçuk Şener, “XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü”, *Türk Etnografya Dergisi* 20 (1997): 233.

¹⁵ Saadet Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt Hisar*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 71.

¹⁶ Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, (Bursa: Aysan Matbaası, 1950), 67.

¹⁷ Mülazım Abdülkadir, *Bursa Tarihi Kılavuzu*, trc. Mehmet Fatih Birgül, Levent Ali Çanaklı, (İstanbul: Bursa İl Özel İdaresi, 2008), 58.

¹⁸ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri-III*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1953), 87.

¹⁹ Raif Kaplanoğlu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, (İstanbul: Bursa Ticaret Borsası Kültür Yayınları, 1996), 153.

²⁰ Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, 400.

Koca Naip Camii'nin bânisi ve yapılış tarihi hakkında da yazarlar arasında bir mutabakat yoktur. Bu konuda en tafsilatlı malumat Ekrem Hakkı Ayverdi'ye aittir. Yazar, verdiği bilgilerden sonra “kalkanlı son cemaat mahalline sahip” Bursa'daki ilk örneğin Koca Naip Camii (Fotoğraf 1) olduğunu da ifade eder.²¹ Aslında, daha eski tarihlerde inşa edilmiş Bursa Gazi Orhan Bey (1339) ile Demirtaş (Timurtaş) Paşa Camileri'nin (1389 – 1390) de kalkan duvarı vardır. Fakat bu camiler, hem plan bakımından hem de beş kemerli cephe düzenlemeleriyle diğer kalkan duvarlı camilerden ayrılır. Muhtemeldir ki Ekrem Hakkı Ayverdi bu sebeplerden dolayı Koca Naip Camii'ni Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin ilk örneği olarak kabul etmiştir. Ayrıca, Ekrem Hakkı Ayverdi kalkan duvarlı cami tarzının başladığı cami olarak Orhan Gazi devrine ait Geyikli Baba Camii'ni (14. yy. başı) işaret eder.²² Geyikli Baba Camii'nin giriş cephe düzenlemesi gerçekten Bursa'daki kalkan duvarlı camilerle büyük benzerlik gösterir.

Kalkan duvarlı camilerin en yoğun olarak inşa edildiği dönem 15. yüzyıldır. Camilerin bu yüzyılda çoğunluk göstermesi, Edirne ve İstanbul'un başkent olmasından sonra geri planda kalan Bursa şehrindeki büyük boyutlu cami inşaatının duraklaması olarak yorumlanmıştır.²³ Hâlbuki bu camilerin bugün Bursa'nın merkez ilçeleri olan Osmangazi ve Yıldırım ilçelerinde toplanmış olması, 15. yüzyılda bu bölgedeki nüfus ve var olan selâtin camilerinin cuma namazı için ihtiyacı karşıladığını düşünürsek, zaten o dönem için büyük boyutlu bir cami gereksiniminin de olmadığı ortadadır. Mescidlerin çoğunun inşaat tarihi, Fatih Sultan Mehmet'in padişahlık yaptığı zamana denk gelir.²⁴ Kanunî Sultan Süleyman döneminde de devam eden bu tarz camilerin, 16. yüzyıldan sonra bir daha tercih edilmediği anlaşılır. Bursa'da kalkan duvarlı olarak inşa edilmiş son cami ise Bahri Baba Camii (16. yy.)'dir. (Fotoğraf 2)

Kalkan duvarlı camilerin sadece üç tanesi Osmanlı hânedan mensupları tarafından yaptırılmıştır. Bunlar, Bedrettin (Hafsa Sultan) (1443)²⁵, Selçuk

²¹ Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, 265 – 267.

²² Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, 279.

²³ Özüdoğru, “Kalkan Duvarlı Camilerde Taş-Tuğla İşçiliği”, 438.

²⁴ On dokuz mescid bu dönemde inşa edilmiştir. Kara Şeyh Camii'nin hangi padişah döneminde yapıldığı belli değildir. Sadece 15. yüzyıla ait olduğuna dair bilgi vardır. Afife Batur makalesinde caminin 1450'lerde inşa edildiğini belirtmiştir. Bk. Afife Batur, “Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine”, *Anadolu Sanat Araştırmaları* 2/2 (1970): 160.

²⁵ Cami hakkında bilgi için bk. Candan Ülkü, “Hafsa Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/120-21.

Hatun (1450)²⁶ ve Hatice İsfendiyar Cami (15. yy.)²⁷'leridir. Diğer camilerin bânileri arasında hoca, esnaf, vezir, mutasavvıf ve şair gibi çok farklı mensubiyetleri olan şahsiyetler bulunur.

Bazı camilerin iki isimle birlikte anılmaları dikkat çekicidir. Bu durumun sebepleri şu şekilde açıklanabilir. Aslında bir tüccar tarafından yaptırılmış olan mescide, mescidin bulunduğu mahalde medfûn manevi büyüğünün ismi verilmiştir. Somuncu Baba (1407), Akbıyık (15. yy.)²⁸ ve Mecnun Dede (15. yy.)²⁹ Camileri bu duruma örnektir. Hafsa Sultan Camii'nin Bedrettin Camii olarak anılması ise Kâzım Baykal'a göre³⁰ aslında caminin Emir Buharî'nin ikinci halifesi Bedreddin Mahmud'un kendi adına yaptırmış olduğunu belirtmesinden kaynaklanmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi ise caminin Bedrettin isminde bir zat tarafından tamir edilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durur.³¹ Kamberler (1459), Ahmet Dai (1471), Maksem (1479), Altıparmak (15. yy.), Fıskırık (15. yy.) gibi camiler ise buldukları bölgeden dolayı hem bu isimlerle hem de bânilerinin isimleriyle birlikte anılmaktadırlar.

Kalkan duvarlı camilerin bir kısmı, 1855 Bursa depreminden oldukça etkilenmiştir. Bazıları az, bazıları çok zarar görmüş, bazılarının ise minarelerinde hasarlar meydana geldiği tespit edilmiştir.³² 2018 yılı itibariyle de kalkan duvarlı camilerden beş tanesinin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yenileme çalışmaları devam etmektedir. Bunlar; Koca Naip (14. yy. ilk yarısı), Sitti Hatun (Kamberler)(1459), Başçı İbrahim (15. yy.), Meydancık (15.yy.) ve Musa Baba Cami (16.yy.)'leridir.

Bursa'daki kalkan duvarlı camilerden 2 tanesinin kalkan duvarı bugün bulunmamaktadır. Maksem (Düstürhan) Camii (1479)'nin bir dönem kalkan duvarlı olduğu bilgisi kaynaklarda geçer.³³ *Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler* isimli eserde Veled-i Habib Camii (15.yy.)'nin restorasyon

²⁶ Selçuk Hatun ve camiiyle ilgili olarak bk. Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, C. 4, trc. Osman Çetin, Mustafa Kara, Mefail Hızlı, Hüseyin Algül, M. Asım Yediyıldız, (Bursa : Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 89 - 90.

²⁷ Kamil Kepecioğlu, Hatice İsfendiyar Hatun Mektebi'nden bahseder ama camiiyle ilgili malumat vermez. Bk. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, C. 2, 169.

²⁸ Akbıyık Sultan'la ilgili bilgi için bk. H. Kâmil Yılmaz, "Akbıyık Sultan", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/223.

²⁹ Mecnun Dede hakkında bilgi için bk. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy, (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 541.

³⁰ Baykal, *Bursa ve Anıtları*, 128.

³¹ Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devirleri*, 276.

³² Neslihan Özaydın, *Arşiv Belgeleri Işığında 1855 Bursa Depremi ve Bursa Yapılarına Etkileri*, (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017), 93 - 99.

³³ *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler III*, 121.

enasında kalkan duvarsız olarak inşa edildiği belirtilir.³⁴ Hacılar Camii'nin (1466) kalkan duvarı ise bir dönem üçgen alınlık şeklinde³⁵ değiştirilmiş olup, Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu tarafından 1953 yılında aslına uygun hâle getirilmiştir.³⁶

İstisnâî bir durum olarak Yerkapı (Bâb-ı Zemin / Kara Ali) (14. yy.) ile Umur Bey Cami (15. yy.)'lerinde, kalkan duvarlı camilerde görmeye alışkın olduğumuz giriş cephesindeki yükseklik, giriş cephesinde değil, caminin iki yan duvarında yapılmıştır. Ayrıca, Yer Kapı Camii'nin girişi kuzey cephede değil de doğu cephesindedir. Camilerin yan duvarlarındaki bu yüksekliklerin, camilerin orijinalliğini kaybetmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.³⁷ Ancak her iki cami kalkan duvarlı olsa bile, cephe düzenlemesi bakımından diğer kalkan duvarlı camilerden oldukça farklıdır. Bir diğer farklı uygulama da Hıdırlık (Nilüfer Hatun) Camii (16.yy.)'nde karşımıza çıkar. Bu caminin de ön cephesinde bir yükselti görülür ve bu yükseltiyle ön cepheye vurgu yapılmak istenmiştir fakat bu yükselti, diğer kalkan duvarlı camilerdekiler gibi bütün cepheyi kaplar vaziyette değildir. Bununla birlikte, caminin üç kemer açıklığı da bulunmaz. Tek bir kemer açıklığı ile giriş cephesi düzenlenmiştir. Bu sebeplerden ötürü çalışmamızda, Hıdırlık Camiini de kalkan duvarlı camiler arasında değerlendirilmemiştir.

Bursa'yla özdeşleştirilen kalkan duvarlı camilerle benzerlikleri bulunan iki cami Kütahya'da karşımıza çıkmaktadır. Germiyanoglu Süleyman Şah zamanında Şeyh Mehmet b. Şeyh Alaeddin tarafından 1377 yılında yaptırılan Kütahya Kurşunlu Cami'nin³⁸ (Fotoğraf 3) ön cephe düzenlemesine baktığımızda, üç sivri kemerli açıklığı, kirpi saçakları, balık pulu ve zikzak şeklinde tuğla süslemeleri bize Selçuk Hatun (1450), Bedrettin (Hafsa Hatun) (1443), Sitti Hatun (Kamberler) (1459) ve Tuz Pazarı Camii'ni (1479) hatırlatır. Caminin inşa tarihi 1377'dir fakat cami 1520 yılında bir onarımdan geçmiştir ve bugün her ne kadar caminin giriş cephesinde taş malzeme görülse de, beden duvarındaki almaşık duvar, caminin orijinalliği hakkında bilgi verir. Bu caminin tek eksiği kalkan duvarı yüksekliğinin bulunmamasıdır. Onun dışında tipik bir kalkan duvarlı cami olduğu söylenebilir. Kütahya'da, Çelebi Mehmet ve II. Murat ricalinden Arslan Bey'in yaptırmış olduğu Arslan Bey ya da Meydan Camii³⁹ (Fotoğraf 4) olarak bilenen caminin cephe

³⁴ Neslihan - Hamdi Dostoğlu, *Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 210.

³⁵ Fotoğraf için bk. Gabriel, *Bir Türk Başkenti Bursa II*, 74.

³⁶ Caminin onarımıyla alakalı bilgi için bk. Kâzım Baykal, *Bursa'da Hacılar Camii Tamiri Münasebetiyle* (Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu Yayınları, 1953).

³⁷ Özlem Çuhadar, *Bursa Camilerinde Revak*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 161.

³⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1932), 77.

³⁹ Cami hakkında bilgi için bk. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, 147.

düzenlemesi de yine aynı Bursa'daki kalkan duvarlı camilerde olduğu gibi üç kemer açıklıklıdır. Bursa'dakilerden farkı ise kalkan duvarında kirpi saçak bulunmaması, kemerlerin sütunlarla desteklenmiş olması ve cephede düzgün kesme taş kullanılmış olmasıdır. Ancak, düzgün kesme taşın onarımlar esnasında kullanılmış olma ihtimali yüksektir. Çünkü caminin beden duvarları, Bursa'daki camiler gibi almaşık duvar tekniğindedir.

Çalışmamız esnasında Bursa'da kalkan duvarına sahip olan mimarî eserlerin sadece mescid ya da camiyle sınırlı kalmadığı da fark edilmiştir. Tekke, türbe, medrese gibi yapılarda da kalkan duvarının kullanıldığı görülür. Bursa'daki Abdal Mehmed Türbesi (1450) (Fotoğraf 5), Yer Kapı Dârülkurrâsı (1492) (Fotoğraf 6), Hatice Hatun Türbesi (16. yy.), Kalenderhâne Tekkesi (16. yy.)⁴⁰, Şair Ahmet Paşa Medresesi'nin dershane girişi gibi mimarî eserler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca, Abdal Mehmed Türbesi'nin ön cephe düzenlemesi ile kalkan duvarlı camilerin ön cephe düzenlemesi arasında benzer uygulamalar bulunur. Bunlar, Bursa kemeri ve kemer alınlığının geometrik tuğla süslemeleridir.

B. Camilerin Cephe Düzenlemeleri

Kalkan duvarlı camilerin büyük çoğunluğunun cephesi, aslında son cemaat yerinin sonradan camekânla kapatılmasıyla oluşturulmuştur. Şu an restorasyonda olanlar dışında, son cemaat yeri kapatılmayan ve orijinal haliyle duran iki cami vardır. Bunlar, Hatice İsfendiyar (15. yy.) ve Veled-i Habib Cami (15.yy.)'leridir.

Genellikle kalkan duvarlı camilerin ön cephesi tipolojik olarak, üç kemer açıklıklı olarak düzenlenmiştir. Üç kemer, iki paye üzerine oturur. Yani taşıyıcı olarak sütun kullanılmamıştır. Bu kemerler, çoğunlukla sivri kemer şeklindedir. İki istisna bu düzenlemenin dışındadır. Veled-i Yaniç Camii (1440), tek bir kemerinin üzerine yerleştirilmiş beşik kemer alınlığındaki kitabesiyle son cemaat mahalline açılırken, Hacı Seyfettin Camii (15. yy.) iki sivri kemerli cephe düzenlemesiyle diğerlerinden ayrılır. Ayrıca Hacı Seyfettin Camii (15. yy.)'nde sivri kemerin arasına küçük bir sivri kemer şeklinde "çökertme"⁴¹ yerleştirilmiş ve çökertmenin içi bal peteği formunda geometrik bir bezemeyle doldurulmuştur.

Camilerin üç kemerli cephe düzenlemesinde, ortada bulunan giriş kemer açıklığı, yanlardaki kemer açıklıklarından daha dar tutulmuştur. İstisnasız bütün kalkan duvarlı camilerde böyledir. Kara Şeyh (15. yy.) ve Hoca Taşkın Cami (1440)'leri hariç bütün kalkan duvarlı camiler, kirpi saçıklıdır. Kirpi

⁴⁰ Fotoğraf için bk. *Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler*, 127.

⁴¹ Kalkan duvarlı camilerde sıkça karşımıza çıkan bu uygulama için Ekrem Hakkı Ayverdi, "çökertme" terimini kullanmıştır. Biz de ona istinaden, böyle kullanmayı uygun gördük.

saçakların sıra sayısı camilere göre değişiklik gösterir. Bazıları tek sıra, çoğunluğu iki sıra şeklindedir. Hacılar (1466), Ahmet Dai (1471), Acem Reis (15. yy.), Yeni Bezzaz Cami (15. yy.)'lerinde saçak sırası üçe kadar çıkmıştır.

Bazı camilerde son cemaat yerindeki giriş kemerinin, diğer iki kemerden daha yüksek yapıldığı fark edilir. Bu şekilde girişin vurgulandığı camiler şunlardır; Sitti Hatun (Kamberler) (1459), Kara Kâdi (1460), Hacılar (1466), Maksem (Düstürhan) (1479), Acem Reis (15. yy.), Akbıyık (Veled-i Harir) (15. yy.), Altıparmak (15. yy.), Başçı İbrahim (15. yy.), Meydancık (15. yy.).

Bedrettin (Hafsa Hatun) (1443), Selçuk Hatun (1450), Sitti Hatun (Kamberler) (1459), Maksem (Düstürhan) (1479), Acem Reis (15. yy.) ve Başçı İbrahim Cami (15. yy.)⁴²'lerinin cephe düzenlemelerine baktığımızda ise cami girişinin farklı bir yolla vurgulandığı anlaşılır. Bu camilerde, giriş kemerinin üzerinde, tuğla veya taş malzemeyle oluşturulmuş dikine bir çerçeve bulunur.⁴³ Sitti Hatun (Kamberler) (1459) ve Acem Reis Camii (15. yy.) dışındaki, diğer dört camide de bu çerçevenin içi altıgenlerle doldurulmuştur. Maksem (1479) ve Başçı İbrahim Cami (15. yy.)'lerinin cephe düzenlemesi de tamamen aynı gibidir. Fakat Başçı İbrahim Camii'nin ortadaki sivri kemerinin üzerine yerleştirilmiş ufak turkuaz renkli çini parçaları, cepheyi farklı kılan bir ayrıntı olmuştur.

Kalkan duvarlı camilerin ön cephe düzenlemesinde, bir grup caminin bu üç kemer açıklığının üstünde herhangi bir süsleme unsuru olmadığı, bazılarının ise farklı yöntemler uygulanarak cephenin daha hareketli bir hale getirildiği tespit edilmiştir. Bu nedenle, camiler iki farklı başlık altında değerlendirilmiştir.

1. Kalkan Duvarının Sade Olarak Bırakıldığı Camilerin Ön Cephe Düzenlemeleri

Kalkan duvarının sade olarak bırakıldığı camileri inşa tarihine göre sıralarsak; İbn Bezzaz (15. yy. ilk yarısı), Nalbantoğlu (1429), Hoca Ali (1439), Hoca Taşkın (1440), Zeyniler (15. yy. ortaları), Azep Bey (1456), Kara Kâdi (1460), Acem Reis (15. yy.), Akbıyık (Veled-i Harir) (15. yy.), Duhter-i Şeref (Fişkırık) (15. yy.), Hatice İsfendiyar (15. yy.), Mecnun Dede (Çakır Ağa) (15. yy.) , Somuncu Baba (Şeyh Hamid/Ayazma) (1407), Veled-i Habib (15. yy.), Yeni Bezzaz (15. yy.), İsa Bey Fenârî (15. yy. sonları), Simkeş (15. yy. sonları), Pir Emir (1495) ve Musa Baba Cami (16. yy. başı)'leri olduğu tespit edilir.

⁴² Cami hakkında bilgi için bk. Selda Kalfazade Ertuğrul, "Başçı İbrâhim Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/128.

⁴³ Engin Yenal, bu formu ters "U" olarak tanımlamıştır. Bk. Engin Yenal, *Osmanlı Mimarlığı Erken Döneminde Bursa'da Yapıların Oluşumu* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2012), 83.

Bu gruba giren camilere bakıldığında, camilerin yapılış tarihleri ile ön cephe düzenlemelerinin birbiriyle bir uyum içerisinde olduğu anlaşılmıştır. Yani yapılış tarihi birbirine yakın olan camilerin, ön cephe düzenlemeleri de birbirine benzemektedir. İbn Bezzaz (15. yy. ilk yarısı) ile Nalbantoğlu Cami (1429)'lerinin cephe düzenlemesi tamamen aynı denilebilir. Her iki caminin giriş kapısı sövelerindeki iki renkli mermer geçmeler, basık kemere işlenmiştir. Kemer üstünde sülüs yazıyla bir âyet-i kerime yer alır.⁴⁴ Yazının üstünde, dendanlar bulunur. Nalbantoğlu Cami'nde İbn Bezzaz'dan farklı olarak bu dendanlar rumi şeklindedir ve kapının üzerinde bir de Bursa kemeri mevcuttur. Nalbantoğlu Cami'nin kapısındaki basık kemer şeklindeki mermer sövenin köşelerindeki ustaca yapılmış bezemelerin içine tarih ve imza yerleştirilmiştir. Sağ köşede "amel-i İsmâil Sönmez"⁴⁵, sol köşede ise "Bursa 1959" yazılıdır. Ayrıca her iki caminin cephesindeki oyma mermer parmaklıklar ve parmaklıklardaki Bursa kemeri ayrıntısı da (Fotoğraf 7) oldukça dikkat çekicidir.⁴⁶ Bursa kemerli bu mermer parmaklıkların aynısı, Bursa Koza Han (1492) ile Fidan Han 'da(15. yy.) (Fotoğraf 8) da görülür.⁴⁷

Yine inşa tarihleri birbirine çok yakın olan Hoca Ali (1439) ile Hoca Taşkın Camileri'nin (1440) cephe düzenlemesinde de hiçbir fark yoktur. Ortadaki sivri kemerin altında bir Bursa kemeri vardır ve bu kemer alınlığı tuğla süslemeyle doldurulmuştur.

Zeyniler Camii'nin (15. yy. ortaları) cephesinde diğer camilerden değişik bir uygulama vardır. Diğer camilerin hepsinde üç kemer de sivri kemer olarak belirlenmişken, Zeyniler Camii'nde girişin sağlandığı ortadaki kemerde beşik kemer uygulanmıştır. Buna benzer bir uygulama daha sonrasında, Simkeş Camii'nde (15. yy. sonları) daha karşımıza çıkar. Simkeş Camii'nde Zeyniler'den farklı olarak, yine diğer camilerde görmeye alışkın olduğumuz giriş kemerinin altında Bursa kemeri de yer alır.

⁴⁴ "Muhakkak ki namaz, müminlerin üzerine, vakitleri belirlenmiş bir farzdır." Nisa Suresi/103. âyet.

⁴⁵ İsmail Sönmez'le ilgili bilgi için bk. Mehmed Safiyüddin Erhan, *Bir Zamanlar Bursa'yı : Bir Payitahtın Pâyimali*, (İstanbul : Sufi Kitap, 2016), 72 - 78.

⁴⁶ Tuz Pazarı Camii'nde de benzer mermer parmaklık vardır fakat Bursa kemeri yoktur ve kapı sövelerindeki mermer geçmeler, basık kemer şeklindedir. Ancak bu camide istisnai bir durum olarak caminin kapısı doğu taraftadır ve giriş, orta kemer açıklığından değil, cephenin sağ tarafındaki kapıdan gerçekleştirilmektedir.

⁴⁷ Bursa kemerli mermer parmaklıkların hem camiye hem de hanlara ne zaman yapıldığına dair bir bilginiz yoktur. Yani bunlar, yapıların orijinalinde mi böyleydi yoksa sonradan mı değiştirildi bilinmemektedir. Çünkü Koza Han'ın eski fotoğraflarında bu mermer parmaklıkların bal peteği şeklinde olduğu fark edilir. Bu nedenle, daha sonradan yapılmış olabilecekleri akla gelir. Ancak, makalede dikkat çekmek istediğimiz husus; Bursa'daki mimarî eserler arasındaki bu Bursa'ya özgü "Bursa kemeriyle" bir uyum ve bütünlük sağlanmış olmasıdır.

Giriş kemerinin altında Bursa kemerinin var olduğu başka camiler de mevcuttur. Acem Reis (15. yy.), Hatice İsfendiyar (15. yy.), Mecnun Dede (Çakır Ağa) (15. yy.) ile Yeni Bezzaz Camileri'nde kemer alınlığı sadece tuğlayla örülerek oluşturulmuştur. Kara Kâdi (1460), Akbıyık (Veled-i Harir) (15. yy.) ve Pir Emir Cami'lerinde (1495) ise kemer alınlığı geometrik bezemelerle doldurulmuştur. Musa Baba Camiinde (16. yy. başı) sadece bu camiye has bir uygulama olarak kemer alınlığına amatörce nesih yazı stiliyle yazılmış bir "Allah" lafzı yerleştirilmiştir. "Allah" lafzının her iki yanında yıldız motifi vardır. Zemin beyaz badana ile boyanmıştır.

Azep Bey (1456), Duhter-i Şeref (Fışkırık) (15. yy.), Somuncu Baba (Şeyh Hamid/Ayazma) (1407), Veled-i Habib (15. yy.) ve İsa Bey Fenâri (Güdük Minare) (15. yy. sonları) Camileri kalkan duvarlı camiler arasında cephe düzenlemesi bakımından en yalın olanlarıdır. Yalnız İsa Bey Fenâri (Güdük Minare) Camiinin ön cephesinde sağ alt duvarında mermer bir blok bulunur. Mermer blokta iç içe geçmiş daireler ile dairelerin ortasına yıldız motifi işlenmiştir.

2. Kalkan Duvarında Süsleme Olan Camilerin Ön Cephe Düzenlemeleri

Kalkan duvarlı camilerin üç kemer açıklığının üst bölümünde bulunan süslemeler; bazen tek, bazen üç çökertmeli bazen de tuğlalarla oluşturulmuş geometrik bezemeli bir düzenlemeyle gerçekleştirilmiştir.

Koca Naip Camii'nin (14. yy. ilk yarısı) kalkan duvarında altıgen iki çini parçası bulunur. Ekrem Hakkı Ayverdi, bu çinilerin sayısının daha fazla olduğundan ama 1960 yılında sadece iki tanesinin kaldığından söz eder.⁴⁸

Bedrettin (Hafsa Hatun) Camii'nin (1443) cephesinde ise tuğlalar vesilesiyle zikzaklar oluşturulmuş ve böylelikle kalkan duvarı tezyin edilmiştir. Bedrettin (Hafsa Sultan) ve Selçuk Hatun Cami'nin ön cephe düzenlemesi bütünüyle birbirinin aynıdır. Aralarındaki tek fark, Selçuk Hatun Camii'ndeki (1450) giriş kemerinin altında bir Bursa kemerinin bulunması ve bu iki kemer arasındaki alınlığın da çini altıgenlerle bezenmiş olmasıdır. Kalkan duvarındaki zikzak tuğla süslemeler, Sitti Hatun (Kamberler) Camii'de (1459) vardır.

Yiğit Köhne Camii'nin (1449) kalkan duvarı, eşsiz cephe düzenlemesiyle dikkat çeker. Tek sıra halinde on yedi tane sivri kemerli "kör mihrapçık"⁴⁹, başka hiçbir kalkan duvarlı camide görülmez.

⁴⁸ Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, 266.

⁴⁹ Bu ifade Ekrem Hakkı Ayverdi'ye aittir. Bk. Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*.

Yapılış tarihleri birbirine çok yakın olan Hacılar (1466) ile Ahmet Dai Camileri'nin (1471) cephe düzenlemeleri de ufak tefek farklılıklarla neredeyse aynıdır. Her iki caminin kalkan duvarında üç çökertme ile ortadaki çökertme içine yerleştirilmiş kitabe⁵⁰ yer alır. Hacılar Camii'nde (1466) her üç çökertme de sivri kemer formunda iken, Ahmet Dai Camii'nde (1471) ortadaki sivri kemer, diğer ikisi ise Bursa kemeri şeklindedir. Çökertmelerin içi zikzak tuğlalar biçiminde doldurularak, cepheye hareketlilik kazandırılmıştır. Hacılar Camii'nde (1466) giriş kemerinin üzerinde yine Bursa kemeri bulunur. Benzer bir kompozisyon, Kara Şeyh (15. yy.) ve Bahri Baba Camileri'nde (16.yy.) de tekrar eder. Ancak, bu camilerin kitabesi kalkan duvarında değildir. Kara Şeyh Camii'nin giriş kemeri üzerindeki tek parça yeşil çini dikkat çekicidir. Ayrıca, Bahri Baba Camii'nde (16.yy.) de Ahmet Dai Camii'nde (1471) olduğu gibi Bursa kemerli bir uygulama yoktur.

Tuz Pazarı Camii'nde (1479) farklı bir kompozisyon uygulanmış, kalkan duvarında tuğla malzemeye değişik bir tarz denenmiştir. Kalkan duvarı, üç çerçeve ile üç bölüme ayrılmıştır. Yanlardaki çerçevelerin içi aynı biçimde iken, ortadaki çerçevenin içi zikzak tuğlalarla örülüdür. Yanlardaki çerçeveler ise iki dikine tuğla arasına bir taş konularak gerçekleştirilmiştir.

Altıparmak Camii'nin (15. yy.) kalkan duvarında tek bir sivri kemer şeklinde çökertme bulunur ve çökertme içinde tuğlalardan zikzak formu yer alır. Bu camide de diğer camilerde görmeye alışkın olduğumuz biçimde Bursa kemeri ile giriş kemeri arasındaki kemer alınlığı, altıgenlerle (Fotoğraf 9) bezenmiştir. Benzer bir uygulama Selçuk Hatun Camii'nde de (1450) vardır. Kemer alınlığının altıgenlerle bezenmesi, Bursa Orhan Gazi Camii (1339 - 1340) son cemaat yerinin doğu ve batı cepheleri ile Bursa Hüdavendigâr Camii (1367 - 1385) ön cephesinin giriş kemerinin ikici katında ve yine ikinci katta doğu ve batı cephelerinde (Fotoğraf 10) de fark edilen bir uygulamadır.

C. Almaşık Duvar Tekniği

Küçük ölçekli bu camilerin hemen hemen hepsi almaşık duvar tekniğinde inşa edilmiştir. Sadece İsa Bey Fenârî Camii (15. yy. sonları), bu durumun dışındadır. Caminin sadece kuzey cephesinde taş kullanılmış, diğer duvarlar yine almaşık duvar tekniğinde yapılmıştır. Kuzey cephesinin de onarım esnasında bu hâle getirilmiş olma ihtimali yüksektir.

⁵⁰ Daha öncesinde giriş kapısı üzerinde bulunan bu kitabe, 1953 yılındaki onarımda buraya konmuştur. Bk. *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler III*, 7.

Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin almaşık duvar örgü sistemi hakkında yapılmış çalışmalar mevcuttur.⁵¹ Tekrara düşmemek adına daha önce teknik açıdan değerlendirilen camilere burada yer verilmeyecektir. Bu çalışmalarda bulunmayan dokuz adet cami daha tespit edilmiştir. Bunlar; Hoca Ali (1439), Hoca Taşkın (1440), Kara Kâdi (1460), Hatice İsfendiyar (15. yy.), Veled-i Habib (15. yy.), İsa Bey Fenârî (Güçük Minareli) (15. yy. sonları), Mücellidî (Resulzâde) (1500), Musa Baba (16. yy. başı) ve Bahri Baba Camileri'dir (16. yy.).

Almaşık duvar örgüsünde kullanılan teknikler, camilere göre farklılıklar gösterir. Hoca Ali Camii'nin (1439) kalkan duvarında, 3/1+2/1 biçiminde yani üç sıra tuğladan sonra bir sıra taş ile iki sıra tuğladan sonra tek sıra taşın takip edildiği dikey almaşık duvar tekniği uygulanmıştır. Hoca Taşkın (1440), Kara Kâdi (1460), Hatice İsfendiyar (15. yy.), Musa Baba (16. yy. başı) ve Bahri Baba Camileri'nde (16. yy.) 3/1+3/1 şeklinde bir düzenleme bulunur. Veled-i Habib Camii (15. yy.), İsa Bey Fenârî (Güçük Minareli) (15. yy. sonları) ve Mücellidî (Resulzâde) Camii'nin (1500) beden duvarlarında 2/1+1/1 biçiminde örülmüş bir duvar mevcuttur.

Engin Yenal, *Osmanlı Mimarlığı Erken Döneminde Bursa'da Yapıların Oluşumu* isimli eserinde, taş/tuğla almaşık duvar düzeni dışında, işlenmiş taş ve pişmiş toprak parçalar almaşıklığı başlığı altında Bursa'daki mimarî eserleri değerlendirmiştir. Bu sınıflandırmaya göre, İbn Bezzaz Camii (15. yy. ilk yarısı), üçgen pişmiş toprak/üçgen taş; Akbıyık (Veled-i Harir) (15. yy.) ve Acem Reis Camileri (15. yy.), üçgen pişmiş toprak/altıgen taş; Selçuk Hatun Camii (1450), kare pişmiş toprak/kare küçük taş; Acem Reis Camii, ince tuğla/kare kesme taştan yapılmıştır.⁵²

D. Ölçümler

Bugün kalkan duvarı olan otuz dört camide⁵³ gerçekleştirilen ölçümlerden⁵⁴ anlaşılmaktadır ki, camilerin kalkan duvarlarının yükseklikleri birbirinden farklıdır. Camilerin giriş yani ön cephe duvarı yüksekliği, yaklaşık 6 m. ile 10 m. arasında değişiklik gösterir. Bu ölçümlerde zamanla meydana gelen kot farklılığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Buna rağmen, cephe yüksekliği hiçbir camide kubbe yüksekliğini geçmemiştir.

⁵¹ Bu çalışmalar Batur, "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine", Özudoğru, "Kalkan Duvarlı Camilerde Taş-Tuğla İşçiliği" ve Mehmet Kutlu, "XIV-XV. Yüzyıllara Ait Osmanlı Camilerinde Görülen Tuğla-Taş Almaşıklığı Üzerine Gözlemler", *Sanat Tarihi Dergisi*, 26/1 (2017): 131-53.

⁵² Yenal, *Bursa'da Yapıların Oluşumu*, 81.

⁵³ Maksem (Düstürhan) ile Veled-i Habib Camileri'nin kalkan duvarı kaldırıldığı için, bu camilerde ölçüm yapılmamıştır.

⁵⁴ Bk. Ekler 2. Restorasyonda olan camilerin ölçümleri, Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nden alınmıştır.

Kubbe yüksekliğinin de yaklaşık 8 m.'den 12 m.'ye kadar çıktığı tespit edilmiştir.

Kalkan duvarının yüksekliği ise, yaklaşık olarak 1 m. ile 3 m. arasındadır. Camilerin inşa tarihi ile bu yükseklikler arasında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin ön cephe düzenlemesini, üç yönden değerlendirmek yerinde olacaktır. Birincisi, kalkan duvarının hangi sebeple ortaya çıktığı, ikincisi üç kemer açıklığının nereden geldiği, üçüncüsü ise cephede görülen tuğla işçiliğinin menşesidir.

Kalkan duvarıyla birlikte camiye verilmek istenen etki hususunda bütün yazarlar hemfikirdir. Caminin giriş cephesindeki duvarın beden duvarından daha yüksek tutulmasının ardında, Selçuklu mimarisinin en belirgin özelliği olan taç kapılara benzetme çabası bulunur. Henüz kendi kimliğini bulamamış Osmanlı mimarisinde böyle bir etkilenmenin olması olağandır. Ayrıca, daha çok mahalle mescidi olarak inşa edilmiş bu yapılarda yüksek maliyet gerektiren işçilik yerine, sadece ön cephe duvarının yükseltilmesiyle yapıya heybetli bir görünüm kazandırılmıştır. Karahanlılar'la birlikte başlayan taç kapı geleneğindeki sivri kemerin bu camilerde de sayısının üç çıkarılarak devam ettiği ancak mukarnasın uygulanmadığı görülür.

Üç kemerli açıklığın nereden geldiğiyle alakalı ise iki farklı görüş mevcuttur. Bazı yazarlar; üç kemerli bu son cemaat yerinin Bizans kiliselerindeki nartekslerden etkilendiğini iddia ederken, bazıları ise Anadolu Beylikler döneminde birçok mescidin bu şekilde yapıldığını belirtir. Ahmet Ersen, doktora tezinde⁵⁵ üç açıklıklı revak düzenin narteks olgusuyla çağrışım yaptığını yazar fakat aksi bir görüşün⁵⁶ olduğunu da dipnotta belirtmekten geri durmaz. Sadi Dilaver ise, mescidlerin revak düzenin Bizans kilise nartekslerinden etkilendiği görüşüne tamamen itiraz eder ve Anadolu'da eskiye gidildikçe bu mescidlere kaynaklık edebilecek pek çok örnekle karşılaşıldığından bahseder. Bunlar, 13. yüzyıla ait Selçuklu mescitleridir. Ayrıca bu narteks etkisi görüşünün kaynağı olarak Kemali Söylemezoğlu'nu işaret eder.⁵⁷

⁵⁵ Ahmet Ersen, *Erken Osmanlı Mimarisinde Cephe Biçim Düzenleri ve Bizans Etkilerinin Niteliği*, (Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1986), 42.

⁵⁶ Bu görüş, Murat Katoğlu'na aittir. Bk. Murat Katoğlu, "13. yüzyıl Konya'sında Bir Câmî Grubunun Plân Tipi ve Son Cemaat Yeri", *Türk Etnografya Dergisi* 9 (1966): 81-100.

⁵⁷ Sadi Dilaver, "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi", *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1971): 21.

Kalkan duvarlı camilerin cephelerinde ama özellikle ön cephede karşımıza çıkan tuğla süslemelerini de Bizans etkisi olarak yorumlayanların sayısı oldukça fazladır. Mehmet İ. Tünay⁵⁸, Filiz Yenişehirlioğlu⁵⁹, Ahmet Ersen gibi yazarların kanaati bu doğrultuda ise de, bu hususta Semavi Eyice'nin tespitleri daha yerinde görünmektedir. Eyice, *Son Devir Bizans Mimarîsi* isimli eserinde şöyle der:

*Bizans İmparatorluğu toprakları üzerine kurulan Osmanlı Beyliği, 14. yüzyıldaki gayet hızlı gelişmesi sırasında bu medeniyetin mirasçısı olmuştur. Ancak Osmanlı-Türk kültürünün bu mirasdan ne dereceye kadar faydalandığı meselesi henüz tamamen objektif ve türlü hissî düşüncelerden uzak olarak işlenmemiştir.*⁶⁰

Tuğla malzemenin kullanımı ve bu malzemeyle süslemeler yapmak, Türk-İslâm mimarîsinin yabancı olduğu bir uygulama değildir. Özellikle, Kazvin yakınlarındaki Karagan (Harrekan) Kümbetleri, Kümbet-i Surh, Kümbet-i Kebut, Cihil Duhterân Kümbeti ve Samanoğlu İsmail Bey Türbesi gibi yapılarda yoğun şekilde geometrik tuğla süslemelerle karşılaşırız.⁶¹ Ayrıca bu dönemde Timur vasıtasıyla bu coğrafya ile Bursa arasındaki sanatsal etkileşimlerin olduğu da bir gerçektir.⁶² Dolayısıyla, kalkan duvarlı camilerdeki geometrik tuğla süslemeler, bu etkileşimlerin bir neticesi olabilir mi sorusu akla gelmektedir.

Sonuç

Bursa'da, tespit edilen otuz altı kalkan duvarlı cami üzerinden yaptığımız araştırma sonucunda anlaşılmaktadır ki bu camiler, 15. yüzyıl Bursa'sının en özgün mimarî eserleridir. Bu mahalle mescitleri zaman içinde çok fazla onarıma maruz kaldığı için, orijinalliklerini koruyamamışlardır. Bu sebeple, Bursa'daki ilk kalkan duvarlı cami örneğinin hangisi olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ekrem Hakki Ayverdi'nin öncülüğündeki genel kabule göre Bursa'daki ilk kalkan duvarlı cami, Koca Naip Camii (14. yy. ilk yarısı), inşa tarihiyle de sonuncusu Kanunî Sultan Süleyman dönemine ait Bahri Baba Camii'dir (16. yy.). Bursa'daki Geyikli Baba (14. yy. başı), Orhan Gazi (1339 - 1340) ve Timurtaş Paşa Camileri'nde (1389 - 1390) bulunan kalkan

⁵⁸ Mehmet İ. Tünay, "Geç Bizans - Erken Osmanlı Duvar Teknikleri", VII. *Türk Tarih Kurumu Kongresi Bildirileri III*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 1691-1696.

⁵⁹ Filiz Yenişehirlioğlu, "XIV. - XV. Yüzyıl Mimarî Örneklerine Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişimi", IX. *Türk Tarih Kurumu Kongresi Bildirileri III*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 1345-1353.

⁶⁰ Semavi Eyice, *Son Devir Bizans Mimarîsi*, 2 baskı. (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1980), 140.

⁶¹ Bilgi için bk. Seyfi Başkan, "Timurlu Çağı Türbe Mimarîsi Hakkında", *Sanat Tarihi Dergisi* 22/3 (2016): 31-52.

⁶² Mustafa Beyazıt, "Erken Osmanlı Devri'nde Tebrizli Usta Gruplarının İzi Nasıl Sürülmeli?", *History Studies* 6/3 (2014.): 45-70.

duvarı yükseltisinin bu camilere örnek olduğu bir gerçektir. Bu camilerde görülen yükselti, zamanla kalkan duvarlı camilerde daha anıtsal hâle gelmiş ve Selçuklular'daki taç kapı etkisi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tek kubbeli ve küçük ölçekli bu camilerin iki paye üzerine oturan üç kemer açıklığı, kalkan duvarlı camilerin bir diğer tipik özelliğidir. Bu üç kemer açıklığı, Beylikler Dönemi ve Selçuklu mimarisine ait birçok mescitte karşımıza çıkan bir uygulamadır. Dolayısıyla, bu noktada da Türk-İslâm mimarisinin devam ettiği görülür. Yani, iddia edildiği gibi Bizans kiliselerinin narteksinden etkilenme durumu söz konusu değildir.

Ön cephedeki tuğla süslemeler yine kalkan duvarlı camilerin en dikkat çekici unsurlarıdır. Bu süslemelerde, İslâm sanatının en çok kullanılan geometrik desenleri tercih edilmiştir. Geometrik tuğla işçiliğini tek başına Bizans'la ilişkilendirme de doğru değildir. Kültürlerin birbirlerinden etkilendiği göz ardı edilmez bir gerçektir. Fakat kendi geçmişimizi sağlıklı değerlendirmeden bir sonuca varmak da bizi yanılgıdan başka bir şeye götürmez. Orta Asya bölgesinde Türk-İslâm kültürüne ait birçok mimarî eserde, benzer tuğla işçiliğinin olması, Bursa'daki kalkan duvarlı camilerin bunlardan etkilenmiş olabileceğini düşündürür.

Almaşık duvar tekniğinde inşa edilmiş camilerin ön cephe düzenlemeleri birbirlerinden etkilenerek şekillenmiştir. Yapım tarihi birbirine yakın olan camilerin cephe düzenlemelerinin de birbirine çok benzediği görülür. Ayrıca, camilerde kullanılan öğelerin Bursa'daki diğer mimarî eserlerde de karşımıza çıkması, kalkan duvarlı camilerin diğer eserleri etkilediği ya da onlardan etkilendiği gerçeğini de ortaya koyar. Bununla birlikte kalkan duvarı uygulaması Bursa'da sadece camilerde değil hem dinî hem de sivil mimarî örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla 15 - 16. yüzyıl Bursa'sında kalkan duvarı mimarîde çok tercih edilen/sevilen bir uygulama olmuştur.

Daha çok Bursa'ya özgü olarak tanımlanan kalkan duvarlı camilerin benzerlerinin Kütahya'da da bulunması, bu özgünlüğün Bursa ile sınırlı kalmadığını da gösterir.

Netice olarak Bursa'daki kalkan duvarlı camiler, hem birbirinden hem Bursa'daki diğer mimarî eserlerden hem de Türkler'in geçmişten getirdiği geleneklerden de etkilenerek şekillenmiştir. 15. yüzyıl Bursa'sında çok tutulan ve tercih edilen kalkan duvarlı camiler, 16. yüzyılda bu etkisini yavaş yavaş yitirmiş ve bir daha bu şekilde yapılan bir cami görülmemiştir.

Kaynaklar

- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*. İstanbul : İstanbul Fetih Cemiyeti, 1972.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri-III*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1953.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devirleri : Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Bâyezid 630-805 (1230-1402)*. İstanbul : İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966.
- Başkan, Seyfi. "Timurlu Çağı Türbe Mimarîsi Hakkında". *Sanat Tarihi Dergisi* 22/1 (2016): 31-52.
- Batur, Afife. "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine". *Anadolu Sanatı Araştırmaları* 2/2 (1970): 135-227.
- Baykal, Kâzım. *Bursa ve Anıtları*. Bursa: Aysan Matbaası, 1950.
- Baykal, Kâzım. *Bursa'da Hacılar Camii Tamiri Münasebetiyle*. Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu Yayınları, 1953.
- Beyazıt, Mustafa. "Erken Osmanlı Devri'nde Tebrizli Usta Gruplarının İzi Nasıl Sürülmeli?" *History Studies* 6/3 (2014): 45-70.
- Çuhadar, Özlem. *Bursa Camilerinde Revak*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Dilaver, Sadi. "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi". *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1971): 17-28.
- Dostoğlu, Neslihan - Dostoğlu Hamdi. *Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Erhan, Mehmed Safiyüddin. *Bir Zamanlar Bursa'yı : Bir Payitahtın Pâyimali*. İstanbul : Sufi Kitap, 2016.
- Ersen, Ahmet. *Erken Osmanlı Mimarisinde Cephe Biçim Düzenleri ve Bizans Etkilerinin Niteliği*. Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1986.
- Ertuğrul, Selda Kalfazade. "Başçı İbrâhim Camii". 5: 128. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Eyice, Semavi. *Son Devir Bizans Mimârisi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1980.
- Gabriel, Albert. *Bir Türk Başkenti Bursa*. Trc. Neslihan Er, Hamit Er, Aykut Kazancıgil. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2009.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. 14. Baskı. İstanbul: Yem Yayınları, 2016.
- Karademir, Murat. *Mimar Sinan Dönemi Yapılarında Taçkapılar*. Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014.
- Kaplanoğlu, Raif. *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*. İstanbul: Bursa Ticaret Borsası Kültür Yayınları, 1996.

- Katoğlu, Murat. "13. yüzyıl Konya'sında Bir Câmî Grubunun Plân Tipi ve Son Cemaat Yeri". *Türk Etnografya Dergisi* 9 (1966): 81-100.
- Kepecioğlu, Kâmil. *Bursa Kültüğü*. Trc. Osman Çetin, Mustafa Kara, Mefail Hızlı, Hüseyin Algül, M. Asım Yediyıldız. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Kutlu, Mehmet. "XIV-XV. Yüzyıllara Ait Osmanlı Camilerinde Görülen Tuğla-Taş Almaşıklığı Üzerine Gözlemler". *Sanat Tarihi Dergisi* 26/1 (2017): 131-153.
- Maydaer, Saadet. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt Hisar*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Mülazım, Abdülkadir. *Bursa Tarihi Kılavuzu*, Trc. Mehmet Fatih Birgül, Levent Ali Çanaklı, İstanbul: Bursa İl Özel İdaresi, 2008.
- Ödekan, Ayla. Ayla Ödekan, "Cümle Kapısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).
- Özaydın, Neslihan. *Arşiv Belgeleri Işığında 1855 Bursa Depremi ve Bursa Yapılarına Etkileri*. Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Özüdoğru, Şerife. *Erken ve Klasik Devir Osmanlı Camilerinde Son Cemaat Yerlerinin Gelişimi ve Tipolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Özüdoğru, Şerife. "Bursa'da 15 - 16. yy. Kalkan Duvarlı Camilerde Taş-Tuğla İşçiliği". 3. *Uluslararası Eskişehir Pişmiş Toprak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 2003. 438-445.
- Şemseddin, Mehmed. *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II*. Haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy. Uludağ Yayınları, 1997.
- Şener, Y. Selçuk. "XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü". *Türk Etnografya Dergisi*. 20 (1997): 193-249.
- Tunay, İ. Mehmet. "Geç Bizans - Erken Osmanlı Duvar Teknikleri". *VII. Türk Tarih Kurumu Kongresi Bildirileri III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983: 1691-1696.
- Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler: Bursa İl Merkezi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1983.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Kütahya Şehri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1932.
- Ülkü, Candan. "Hafsa Hatun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yenal, Engin. *Osmanlı Mimarlığı Erken Döneminde Bursa'da Yapıların Oluşumu*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2012.
- Yenişehirlioğlu, Filiz. "XIV. - XV. Yüzyıl Mimarî Örneklerle Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişimi". *IX. Türk Tarih Kurumu Kongresi Bildirileri III*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989): 1345-1353.

Ek 1: Camilerin Listesi

NO	CAMİNİN İSMİ	TARİH	DÖNEM
1	Somuncu Baba (Şeyh Hamid/Ayazma) Camii	1407	Yıldırım Bâyezid
2	Koca Naip Camii	14. yy. ilk yarısı	I. Murat
3	İbn Bezzaz Camii	15. yy. ilk yarısı	Çelebi Mehmet
4	Nalbantoğlu Camii	1429	II. Murat
5	Hoca Ali Camii	1439	II. Murat
6	Hoca Taşkın Camii	1440	II. Murat
7	Veled-i Yaniç Camii	1440	II. Murat
8	Bedrettin (Hafsa Hatun) Cami	1443	II. Murat
9	Yiğit Köhne Camii	1449	II. Murat
10	Selçuk Hatun Camii	1450	II. Murat
11	Zeyniler Camii	15. yy. ortaları	II. Murat
12	Azep Bey Camii	1456	Fatih Sultan Mehmet
13	Sitti Hatun (Kamberler) Camii	1459	Fatih Sultan Mehmet
14	Kara Kâdi Camii	1460	Fatih Sultan Mehmet
15	Hacılar Camii	1466	Fatih Sultan Mehmet
16	Ahmet Dai Camii	1471	Fatih Sultan Mehmet
17	Maksem (Düstürhan) Camii	1479	Fatih Sultan Mehmet
18	Tuz Pazarı Camii	1479	Fatih Sultan Mehmet
19	Acem Reis Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
20	Akbıyık (Veled-i Harir) Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet

21	Altıparmak Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
22	Başçı İbrahim Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
23	Duhter-i Şeref (Fıskırık) Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
24	Hacı Seyfettin Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
25	Hatice İsfendiyar Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
26	Mecnun Dede (Çakır Ağa) Cami	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
27	Meydancık Camii	15.yy.	Fatih Sultan Mehmet
28	Veled-i Habib Camii	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
29	Yeni Bezzaz Cami	15. yy.	Fatih Sultan Mehmet
30	İsa Bey Fenârî (Güçük Minareli) Camii	15. yy. sonları	II. Bâyezid
31	Simkeş Camii	15.yy. sonları	II. Bâyezid
32	Pir Emir Camii	1495	II. Bâyezid
33	Mücellidî (Resulzâde) Mescidi	1500	II. Bâyezid
34	Kara Şeyh Camii	15. yy.	Bilinmiyor
35	Musa Baba Camii	16. yy. başı	Kanuni Sultan Süleyman
36	Bahri Baba Camii	16. yy.	Kanuni Sultan Süleyman

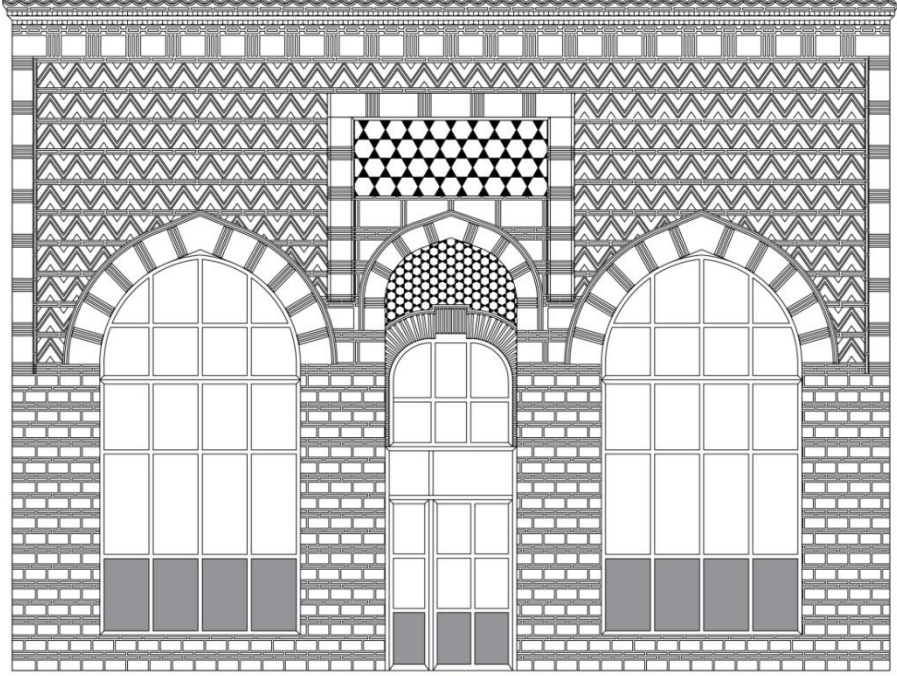
Ek 2: Ölçümler

NO	CAMİNİN İSMİ	CEPHE DUVARI	BEDEN DUVARI	KUBBE YÜKSEKLİĞİ
1	Somuncu Baba (Şeyh Hamid/Ayazma) Camii	6.239	5.477	8.426

2	Koca Naip Camii	8.300	5.800	10.500
3	İbn Bezzaz Camii	8.343	6.406	12.104
4	Nalbantoğlu Camii	8.746	6.315	11.004
5	Hoca Alizade Camii	7.502	7.141	12.229
6	Hoca Taşkın Camii	8.894	7.569	12.070
7	Veled-i Yaniç Camii	6.475	4.350	9.652
8	Bedrettin (Hafsa Hatun) Cami	9.295	6.222	12.230
9	Yiğit Köhne Camii	6.506	4.644	11.190
10	Selçuk Hatun Camii	8.664	ölçülemedi	12.226
11	Zeyniler Camii	8.812	6.697	12.708
12	Azep Bey Camii	7.394	4.054	9.619
13	Sitti Hatun (Kamberler) Camii	6.900	6.170	11.390
14	Kara Kâdi Camii	8.522	6.071	10.945
15	Hacılar Camii	10.010	6.404	12.464
16	Ahmet Dai Camii	8.407	5.438	10.926
17	Tuz Pazarı Camii	9.007	6.388	12.619
18	Acem Reis Camii	8.085	6.676	11.397
19	Akbıyık (Veled-i Harir) Camii	7.997	5.918	10.067
20	Altıparmak Camii	9.040	6.278	11.367
21	Başçı İbrahim Camii	9.400	6.520	13.070
22	Duhter-i Şeref (Fışkırık) Camii	7.551	6.342	11.063
23	Hacı Seyfettin Camii	6.435	5.768	8.935
24	Hatice İsfendiyar Camii	7.901	6.028	ölçülemedi

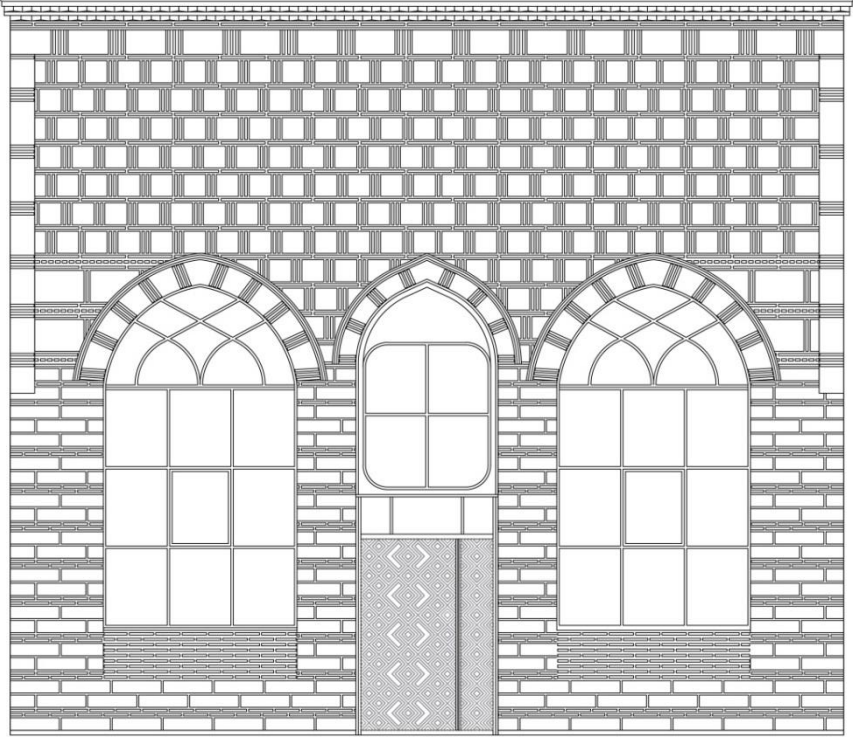
25	Mecnun Dede (Çakır Ağa) Cami	7.962	ölçülemedi	11.100
26	Meydancık Camii	7.850	5.790	10.940
27	Yeni Bezzaz Cami	7.692	5.960	10.376
28	İsa Bey Fenârî (Güdük Minareli) Camii	7.353	5.182	11.477
29	Simkeş Camii	6.945	5.596	8.550
30	Pir Emir Camii	9.919	8.018	13.916
31	Mücellidî (Resulzâde) Mescidi	7.253	6.185	10.934
32	Kara Şeyh Camii	9.562	5.988	11.573
33	Musa Baba Camii	7.332	6.882	11.920
34	Bahri Baba Camii	7.761	6.420	10.831

Ek 3: Çizimler⁶³

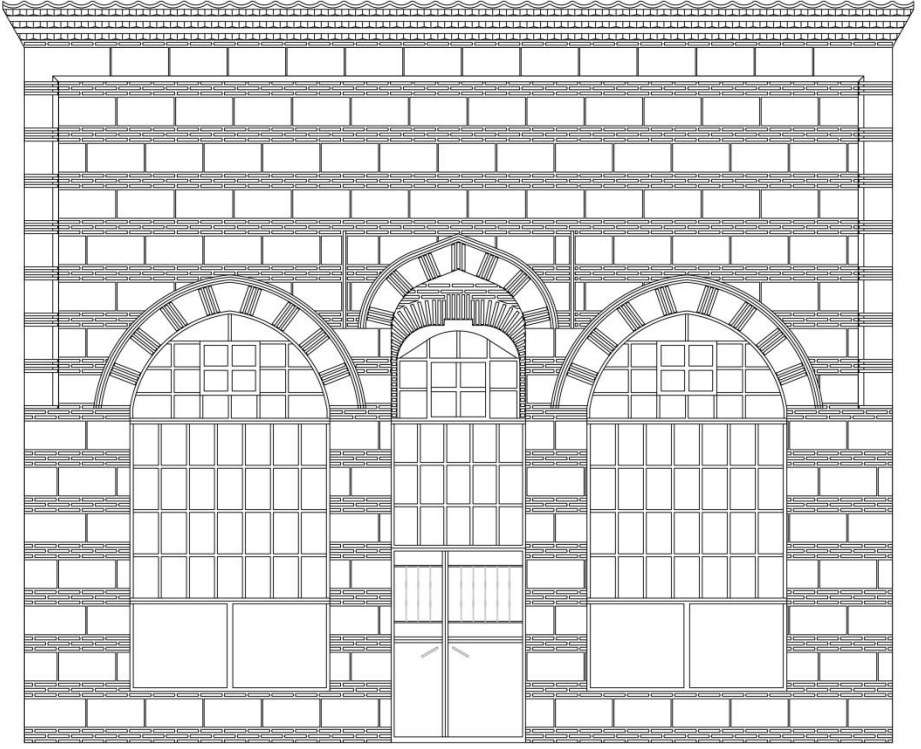


1 - Bursa Selçuk Hatun Camii (1450)

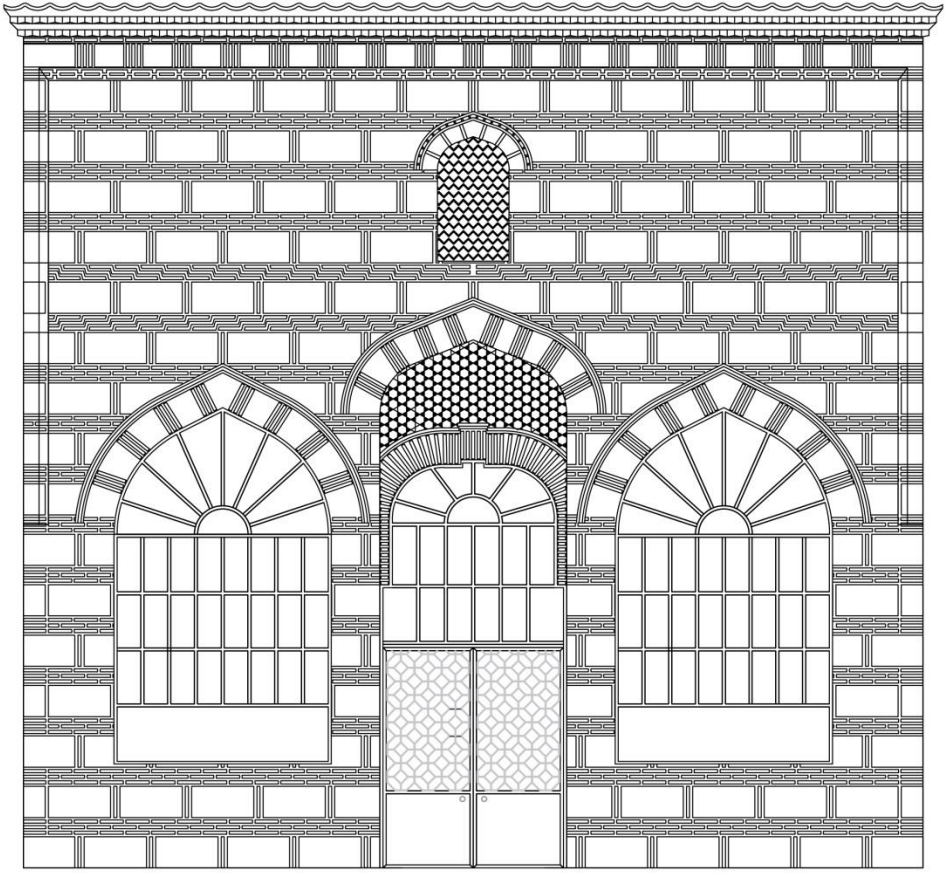
⁶³ Çizimler, Ayşe ŞAHİN tarafından yapılmıştır.



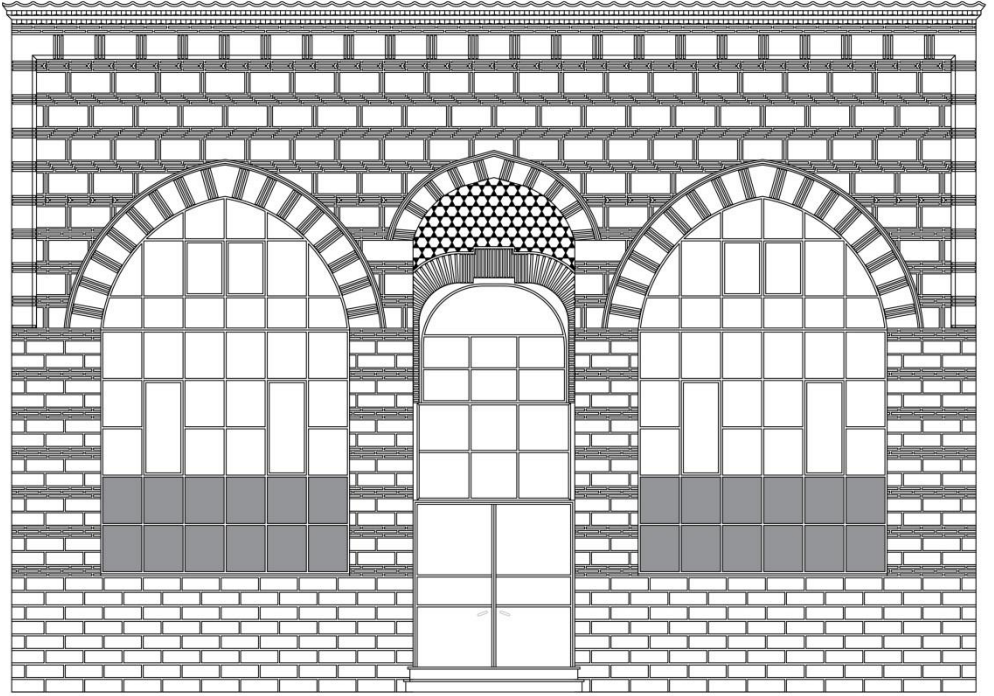
2 - Azep Bey Camii (1456)



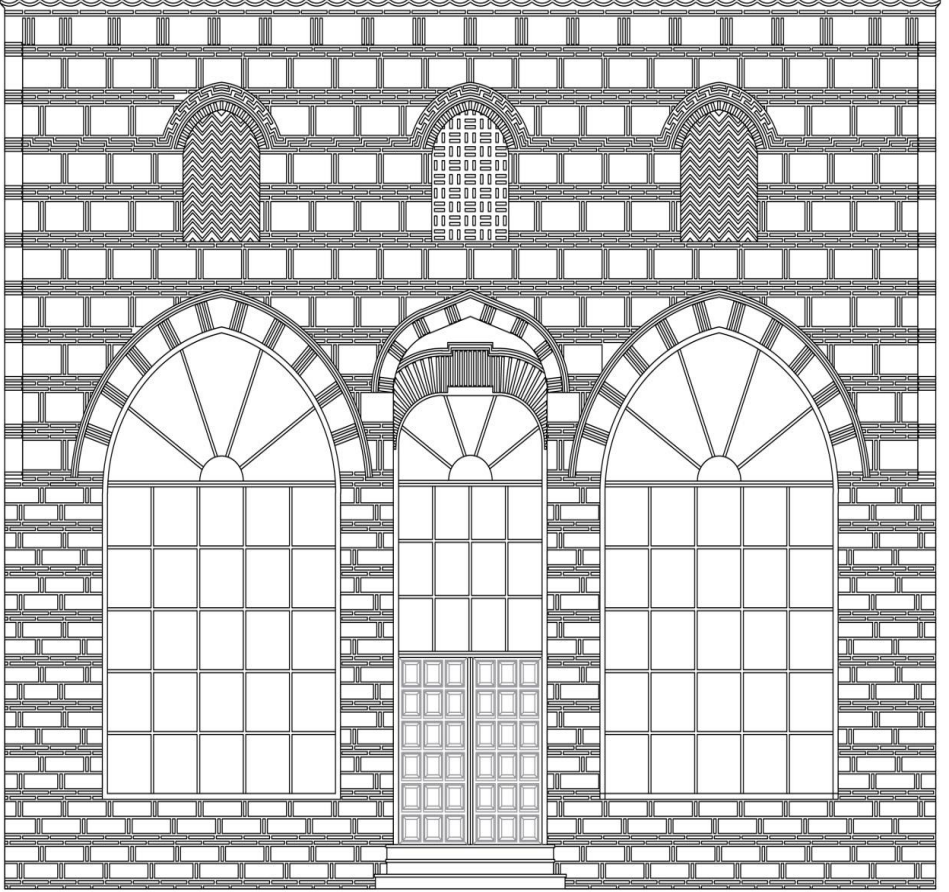
3 - Acem Reis Camii (15. yy.)



4 - Altıparmak Camii (15. yy.)

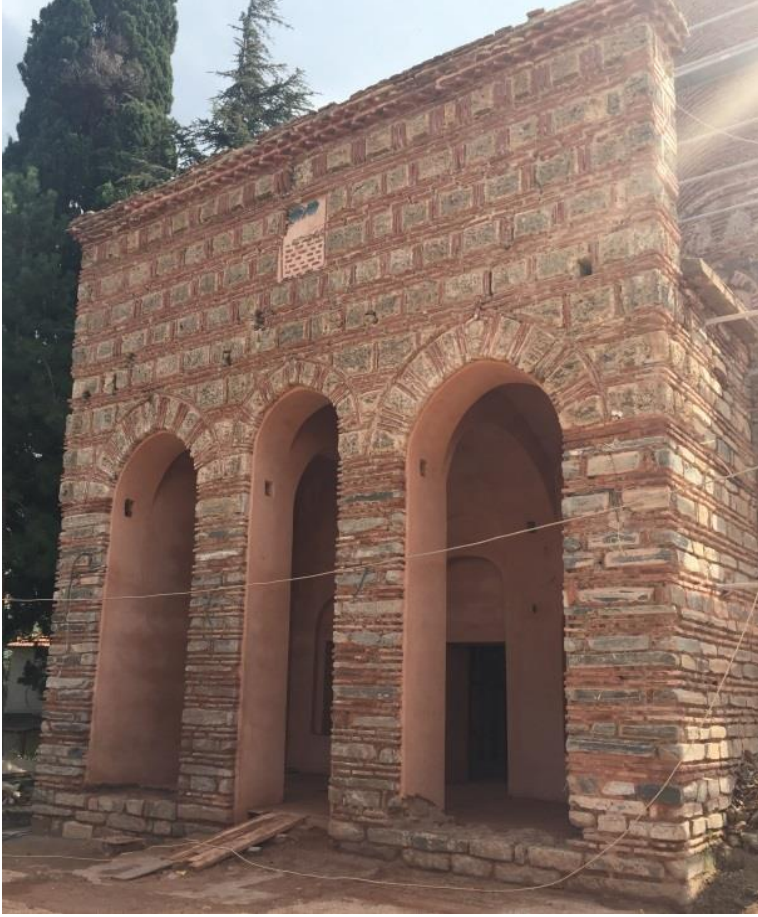


5 - Pir Emir Camii (1495)



6 - Kara Şeyh Camii (15. yy.)

Ek 4: Fotoğraflar



1 - Koca Naip Camii (14. yy. ilk yarısı)



2 - Bahri Baba Camii (16. yy.)



3 - Kütahya Kurşunlu Camii (1377)



4 - Kütahya Meydan Camii (15. yy.)



5 - Abdal Mehmed Türbesi (1450)



6 - Yer Kapı Dârülkurrâsî (1492)



**7 - Nalbantoğlu Camii'nin (1429)
Bursa Kemerli Mermer Parmaklıkları**



8 - Bursa Fidan Han'daki (15. yy.)

Mermer Parmaklıklar



9 - Altıparmak Camii'nin (15.yy.)

Ön Cephesindeki Tuğla Geometrik Süslemeler



10 - Hüdevendigar Camii'nin (1367 - 1385)

İkinci Katındaki Kemer Alınlığı

Tuğla Geometrik Süslemeler

Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil

Yusuf EŞİT*

Öz

Te'vil, kelâmcı yöneme göre elimize ulaşmış fıkıh usûlü kaynaklarında müstakil bir başlık olarak ilk defa Cüveynî'nin ele aldığı bir konudur. Te'vil mütekellim usûlünde lafzın manaya delaleti kapsamında ele alınmaktadır. Nass, zâhir ve mücmel olarak yapılan lafız taksimatında zâhir anlamın dışındaki lafzın muhtemel olduğu manalardan birinin tercih edilmesi olarak tanımlanan te'vilin muteber olması için belirli şartları taşınması gerekmektedir. Buna göre sahih ve bâtil olarak ayrımı yapılan te'vilin Gazzâlî'nin düşüncesinde ayrıca fâsid kısmı da bulunmaktadır. Gazzâlî herhangi bir delil ile desteklenmeyen te'vili bâtil, destelendiği delilin zâhir anlamdaki manayı tercihinin gerektirecek kadar güçlü olmayan te'vili ise fâsid olarak görmektedir. Bu çalışma fukaha arasında önemli ihtilaf sebeplerinden biri olan te'vili Gazzâlî'nin usûl düşüncesindeki tanımı, türleri, şartlarını fûrû örnekleri ile de zenginleştirerek ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Te'vil, Fıkıh Usûlü, zâhir, müevvel, Gazzâlî

Tawil in Al-Ghazali's Islamic Legal Theory

Abstract

Ta'wil is a subject for the first time tackled by Juwayni as a detached title in the sources of fiqh according to theologian method. The tawil is discussed within the scope in the guidance words to meaning in the Islamic legal theory. Words is divided by nass, zâhir and mujmel. The tawil, as one of the possible meanings of the words, must meet certain requirements for validity. According to this, tawil, the distinction between valid and invalid, there is also a type of voidable in the thought of al-Ghazali. the Al-Ghazali have seen as invalid ta'wil which is not supported by any evidence and the evidence, which is not strong enough to require the choice of the meaning in the sense of reason, have seen as the voidable. This study aims to discuss in Al-Ghazali thought, the definition, types and conditions the interpretation by enriching them with examples, which is one of the reasons for the important controversy among the fuqahâ.

Key Words: Tawil, İslamic legal theory, zâhir, muawwal, al-Ghazali

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı [yusufesit11@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0002-9694-0878>

Giriş

Usûlcü ve fakihlerin ihtilafında önemli bir yer teşkil eden te'vilin ilk dönem fıkıh ve usûl kaynaklarında sonradan tanımlandığı gibi kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Şâfiî *er-Risâle* adlı eserinde ihtilafın caiz olmadığı mübeyyen deliller ile ihtilafın caiz olduğu delilleri izah ederken te'vilin ikinci kısım için mümkün olduğunu ifade eder.¹ Benzer ifadeleri *el-Ümm* adlı eserinde de zikreder. Ona göre te'vil kabul etmeyen Kitab'ın nassına, kâim sünnete, icmâya muhalefet helal/caiz değildir. İctihâda açık, ileri sürülen mananın muhtemel ve bu manayı destekleyen bir delil bulunması durumunda te'vilde bulunan kimse Kitap, sünnet ve icmaya muhalefet etmiş olmaz.² Şâfiî'nin bu görüşleri onun te'vil teorisi hakkında bize bilgi vermektedir. İmam Şâfiî, icthâda açık olan alanlarda yapılan te'vilin geçerliliği için iki şart ileri sürmektedir: Birincisi ileri sürülen mananın muhtemel mana olmasıdır. İkincisi ise söz konusu mananın delil ile desteklenmesidir. İmam Şâfiî eserinin başka bir yerinde ise te'vile muhtemel Kitap hakkında ihtilaf oluştuğunda icmâ olmaksızın batın manalara gidilmez; Kitap zâhiri ve umûmu üzerine kalır der.³ Zerkeşî (ö. 794/1392), Şâfiî'nin "*kelâm bazen maksadı dışına hamledilir, bazen ise maksad dâhilinde açıklanır*" sözü ile te'vilin kapısını açtığını belirtir.⁴ Deniz, Zerkeşî'nin bu ifadesinden terim anlamıyla te'vile kapı aralayan ilk kişinin Şâfiî olduğuna dâir bir kanaatin söz konusu olduğunu söylemektedir.⁵ Esasında Şâfiî'nin yukarıda aktardığımız ifadelerinde te'vilin tanımı, kapsamı ve geçerliliğine dair te'vil teorisini eserlerinde işlediğini söyleyebiliriz.

Bunun yanında sonraki dönem usûl eserlerinde te'ville alakalı müstakil başlıkların açıldığını görüyoruz. Şâşi (ö. 344/955) *Usûl*'ünde "*Müşterek ve müevvel*" şeklinde ayrı bir başlık açar ve öncelikle müşterek lafız hakkında bilgi verir. Akabinde farklı manalara müşterek olan lafzın bu manalardan birinin zann-ı galiple tercih edilmesiyle lafzın müevvele dönüşeceğini belirtir. Şâşi hata ihtimaline rağmen müevvel ile amel etmenin vacip

1 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 560.

2 Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990), 7: 318.

3 Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 293. Bu husus Mecelle'de şöyle kaideleştirilmiştir: "*Kelâmda asıl olan manayı hakikidir*", Mecelle md. 12. s. 24; "*Kelâmın i'mali ihmalinden evlâdır*", Mecelle md. 60, s.31. Gazzâlî bunu şu ifadesi ile açıklar: "*Zâhire uygunluk terkinden evlâdır*". Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 195.

4 Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısırî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît* (b.y., Dârü'l-Kütübî, 1414/1994), 5: 44; 8: 193.

5 Abdülbaki Deniz, *Fıkıh Usulünde Te'vil ve Fikhî Uygulamaları* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 58.

olduğunu belirtir.⁶ Şâşî'den sonra DEbusî'nin (ö. 430/1039) müsemâlarını içermeye ölçüsü açısından lafızları “âmm, hâs, müşterek ve müevvel” olarak dördü bir taksime tabi tutarak müstakil başlık olarak zikrettiğini görüyoruz. O müevveli müşterekin muhtemel vecihlerinden birinin sem'î delil olmaksızın galip ictihâd ve rey ile açıklığa kavuşması (tercih edilmesi) olarak tanımlar. DEbusî sem'î delil ile problemi giderilen lafzın müevvel olarak isimlendirilmeyeceğini; müfesser olarak isimlendirileceğini belirtir. O, Şâşî'den farklı olarak müşterek lafzın dışında anlamı kapalı kelâmın kapalılığının rey ile giderilmesi hâlinde de müevvel olarak isimlendirileceğini belirtir. Dolayısıyla onun düşüncesinde müevvelin müctehitin faaliyeti (rey) kapsamında olduğunu söyleyebiliriz.⁷

Cüveynî (ö. 478/1085), Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) te'vil konusunu ayrı bir başlık olarak işlediğini belirtir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de te'vil başlığında Bâkılânî'ye referansları bunu teyit etmektedir. Örneğin Gazzâlî *el-Menhûl*'de şu ifadeleri serd eder: “Bâkılânî, mansûsu iptal eden her te'vîlin bâtil olduğunu söyledi. Daha sonra onu meselelerle resmetti (somutlaştırdı).”⁸ Gazzâlî'nin bu ifadesinden Bâkılânî'nin tev'îl ile ilgili kaideler zikredip bunu örneklerle izah ettiği anlaşılıyor. Gazzâlî akabinde o meseleleri zikretmektedir. Bu örnekler hem Cüveynî'de olan hem de Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da zikrettiği meselelerdir. Dolayısıyla Cüveynî ve Gazzâlî'ye te'vil konusunun ele alınma şekli itibarıyla Bâkılânî'nin etkide bulunduğunu ve hatta öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Bâkılânî'nin elimize ulaşan eserinin te'vil kısmı bulunmamaktadır. Mütekellimûn usûlcülerinden eseri elimize ulaşmış ve te'vili müstakil olarak işleyen diğer usûlcü Cüveynî'dir. Cüveynî konuyu “Bâbü't-Te'vilât” şeklinde ayrı bir başlık açarak işler. O müstakil bir başlıkta konuyu ele almasını iki gerekçeye dayandırır: Birincisi kat'îlik gerektiren hususlarda zann ifade eden zâhirle amel etmenin bâtil olduğunu belirtmek. İkincisi ise ilim gerektirmemesine rağmen kendisiyle amel etme ile mükelleflerin sorumlu olduğunu beyan etmek.⁹ Onun ifade ettiğine göre zâhir lafız zann ifade etmesine rağmen sahâbe ve selef Kur'ân'ın zâhir anlamıyla amel etmiş ve bu konuda icmâ etmişlerdir.¹⁰ Cüveynî te'vil ile ilgili bu mukaddimededen sonra kendileri ile muarızları/Hanefiler arasında te'vilden kaynaklı ihtilaflı meselelerden örnekler verip Hanefilerin görüşlerini çürütmeye çalışır. Onun bu başlık altında zikrettiği ve incelediği

⁶ Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), 36-39.

⁷ Ebu Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 95.

⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 192-193.

⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 194.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 194.

örnekler şunlardır: Nikâhta veli iznine dair hadisin tahsîsi¹¹, oruca geceden niyet etme konusundaki hadisin tahsîsi¹², Gaylân'ın nikâhı¹³, mahrem akrabaya malik olma konusundaki hadisin tahsîsi¹⁴, sulama yapılan ve yapılmayan ürünlerin zekâtında nisab miktarının varlığı¹⁵, abdest ayetinde (el-Mâide, 6) geçen (وارجلكم) kelimesinin harekesine bağlı olarak ayakların yıkanması/meshi¹⁶, zekâtın sarf yerlerine ilişkin te'vil¹⁷, Hz. Peygamber'in akrabasının ganimetteki payı¹⁸, zihâr kefaretinde geçen altmış miskini doyurma ifadesinin te'vili.¹⁹

1. Gazzâlî'de Te'vil

Gazzâlî de selefi Cüveynî gibi te'vil için ayrı bir başlık açar. Hem *el-Menhûl* hem de *el-Mustasfâ* adlı eserinde te'vile ayrı başlık açar ve Cüveynî gibi önce teorik bilgi verir sonra Cüveynî'nin ele aldığı örnekleri zikredip analiz eder. Gazzâlî *el-Menhûl*'de Cüveynî'nin işlediği tüm örnekleri²⁰ ve ayrıca ibdâl meselesine²¹ ilişkin hadisin²² te'vilini de zikreder.²³ Bunun yanında Hz. Peygamber'in bir akdi yasaklamasının o akdin fesâdını da gerektirip gerektirmediği meselesini Cüveynî te'vil başlığının sonlarında ele alırken²⁴ Gazzâlî de bu konuyu *el-Menhûl*'de ele alır.²⁵ Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da *el-Menhûl*'deki gibi Cüveynî'nin zikretmediği ibdâl meselesine ilişkin hadisi işlerken²⁶, abdest ayetinde geçen (وارجلكم) ifadesinin harekesi problemini ve nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği meselesini de te'vil başlığında ele almaz.

Te'vil konusu mezhepler arasındaki fikhî ihtilaflarda lafzın delalet ettiği mananın tespiti hususunda önemli bir yer kaplamaktadır. Cüveynî'nin ve

¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 195-198.

¹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 198-200.

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 200-204.

¹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 204-205.

¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 205-206.

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 206-209.

¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 209-210.

¹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 210-211.

¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 211-212.

²⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 180-205.

²¹ Bir şeyin aynı veya değeri/bedeli.

²² "Her kırk koyunda bir koyun vardır."

²³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 198.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 213.

²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 205. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm AbdüşŞâfi (byrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 198; *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2: 38.

²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 198; *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2: 38.

Gazzâlî'nin te'vil başlığında kendileri ile muarızları arasındaki lafzın te'vilinden kaynaklanan ihtilaflara örnekler vermeleri ve muarızlarının te'villerini geçersiz kılmaya çalışmaları fûrûa ilişen konunun usûlî alt yapısını izah etmeye çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Muarızların lafzın anlamını tespitteki hatalarından önce te'vilin tanım, tür ve geçerlilik şartları yani teorisi ortaya konmalıdır. Bu ihtiyaç ile gerek Cüveynî gerekse de Gazzâlî hem te'vil teorisine değinmiş hem de buna dair örnekleri eserlerinde serdetmişlerdir.²⁷ Bunun yanında usûl eserlerinde te'vilin müstakil bir başlık olarak ilkin Hanefî usûlcülerin ele aldığı ve bu noktada mütekellim usûlcüleri üzerinde etkileri oldukları söylenebilir.²⁸

1.1. Te'vilin Tanımı ve Mahiyeti

Kelâmcı usûlcülerin eserlerinde te'vil, lafzın delalet ettiği anlama açıklık ve kapalılığı konusunda ele alınmaktadır. Cüveynî açıklık ve kapalılığa göre lafızları mücmel olanlar ile nass ve zâhiri kapsayan mücmel olmayanlar şeklinde iki kısımda ele alır.²⁹ Gazzâlî ise lafzı mücmel, nass ve zâhir olarak üç kategoride ele alır.³⁰ Esasında Gazzâlî mücmel-mübeyyen (nass), zâhir-müevvel şeklinde bir başlık ile konuyu işler ve müevvel için müstakil bir başlık açar. Müevvel lafız söz konusu olunca te'vilin ele alınması gerekmektedir. Bundan ötürü Gazzâlî müstakil bir başlığı te'vile ayırır.

Mücmel, iki anlamdan biri için uygun olan ve anlamı ne dilin vaz'ı ne de kullanım örfü sebebiyle belirginleşen lafızdır.³¹ Gazzâlî, nass lafzın âlimlerin örfünde üç kullanımı olan müşterek bir lafız olduğunu belirttikten sonra "kendisine uzaktan ve yakından kesinlikle ihtimalin girmediği" tanımını hem zâhirle karışma ihtimalinden daha uzak olması hem de daha yaygın olması hasebiyle evceh bulur.³² Zâhir ise te'vil ihtimali taşıyan lafızdır.³³

²⁷ Örnekler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 195-213; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197-202.

²⁸ Davut İltaş, Cüveynî'den önce ilk olarak Hanefî usûlcülerden DEbusî'nin usûl eserinde te'vili ele aldığını belirtir. (Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 247) Ancak Hanefîlerin Cüveynî'den önce bu konuyu müstakil olarak ele aldığı doğru ise de te'vili DEbusî'den önce tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâşî ele almıştır.

²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 88.

³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 185; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 10.

³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 187; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 34.

³² Nassın diğer anlamlarından biri "zâhir" anlamında, diğeri ise "herhangi bir delille desteklenen makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafız"dır. Zâhir anlamındaki kullanım Şâfiî'nin kullanımudur. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 34-35.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 34.

Te'vil, "evl" kökünden türemiş olup bir şeyi döndürmek³⁴, varacağı son noktaya döndürmek anlamına gelir.³⁵ Terim olarak te'vili İbn Fûrek (ö. 406/1015) "kelâmın zâhirinden muhtemel olduğu veçhe/manaya sarf edilmesi" olarak tanımlar.³⁶ Bâcî (ö. 474/1081) de aynı tanımı kullanır.³⁷ Cüveynî (ö. 478/1085) ise te'vili şu şekilde tanımlamaktadır: Te'vil müevvilin iddiasına göre zâhir lafzın varacağı yere/anlama hamledilmesidir/döndürülmesidir.³⁸ Gazzâlî ise te'vili "bir delilin desteklemesi ile zâhirin delalet ettiği manaya ağır basan ve zanna daha galip gelen ihtimal" olarak tarif etmektedir.³⁹

Gazzâlî'nin yukarıdaki tanımı kendinden önce yapılan te'vil tanımlarından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki: Önceki usûlcülerin te'vil tanımında "delil ile desteklenme" kaydı bulunmamaktadır. Bu durumda önceki usûlcülerin tanımının daha genel olup sahih-fâsid/bâtıl tüm te'villeri kapsadığı söylenebilir. Bir diğer farklılık ise onların te'vili bir yöntem olarak ve onu "muhtemel manaya sarf" olarak tanımlamalarıdır. Gazzâlî ise te'vili hamletme/sarf etme olarak değil "ihtimal"ın kendisi olarak tanımlamaktadır. Nitekim kendisinden sonraki kimi usûlcüler tarafından Gazzâlî'nin tanımı eleştirilmiştir. Örneğin Âmidî (ö. 631/1233), Gazzâlî'nin te'vil tanımını üç açıdan eksik bulur: Birincisi te'vili ihtimal olarak tanımlamasıdır. Âmidî te'vilin ihtimal olmayıp bu ihtimal sebebiyle zâhirin muhtemel olduğu manaya hamledilmesi olduğunu belirtir. İkincisi tanım kat'î delillerle desteklenen te'villeri kapsamamaktadır. Bu durumdaki te'vil zan ifade etmez. Üçüncüsü ise "delilin desteklediği" kaydı ile delilin desteklemediği te'viller tanım dışında tutulmuştur.⁴⁰ Zerkeşi de Gazzâlî'nin tanımını kapsayıcı (efrâdını camî) bulmayarak eksik görür. Ona göre kesin ve fâsid te'viller tanım dışı kalmış, te'vilin kendisi de ihtimal olarak tarif edilmiştir. Halbuki te'vil, lafzın kapsamındaki muhtemel manaya hamledilmesidir.⁴¹ Mâlikî usûlcü Ebyârî de Gazzâlî'nin tanımını, delil kaydını koyduğu için zayıf olarak nitelemektedir.⁴² Bununla beraber sonraki

³⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dârü's-Sadr, 1314), 11: 32.

³⁵ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 37.

³⁶ Ebu Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 146.

³⁷ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücebî el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezihammâd (Beirut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973), 48.

³⁸ "التأويل رد الظاهر الى ما اليه ماله في دعوى المؤول". Cüveynî, *el-Burhân* 1: 193.

³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁴⁰ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 3: 53.

⁴¹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 37.

⁴² Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 1432/2011), 2: 474.

kimi usûlcülerin tanımlarında delil kaydını koyma hususunda Gazzâlî'den etkilendiklerini görmekteyiz.⁴³

Te'vil mücmel-nass ve zâhir lafızlar içerisinde sadece zâhir lafızlar için söz konusudur. Mücmel, anlamı için beyana ihtiyaç duyarken nassi anlama delaleti kesin olduğundan başka anlama gelme ihtimali yoktur ve te'vile kapalıdır. Nitekim Cüveynî nassı "anlamına te'vil ihtimalinin ilişmediği" şeklinde tanımlar.⁴⁴ O zâhiri, te'vil ihtimali taşıdığı için kesin/kat'î olmayan, zannî alan olarak ifade eder.⁴⁵ Gazzâlî'nin de yukarıda aktardığımız tanımında öne çıkan husus te'vilin zanniliğidir.⁴⁶ Dolayısıyla te'vilin epistemolojik değeri zandır. Nitekim lafzın muhtemel manalarından biri Gazzâlî'nin anlayışına göre bir delil ile tercih edilmektedir. Söz konusu deliller ve karînelere müevvilden müevvile farklılık gösterebilen bir husustur. Bundan ötürü olsa gerek Gazzâlî, te'vili bir ihtimal olarak tarif etmektedir. Nitekim tarifinin devamında müevvel mananın, delil sayesinde zâhirin delalet ettiği manadan daha ağır bastığını, zanna daha galip geldiğini söylemektedir. Bu hususu onun şu ifadelerinde açıkça müşahede etmekteyiz: "İnsaflı konuşmak gerekirse bu husus müctehitlerin durumuna göre değişiklik gösterebilir. Yoksa ki biz, karînelere rağmen Ebu Hanîfe'nin te'vilinin kesin olarak bâtil olduğunu söylemiyoruz."⁴⁷ Gazzâlî bu ifadelerini, Hz. Peygamber'den Gaylan'ın nikâhıyla alakalı rivayet edilen hadise⁴⁸ yönelik Ebu Hanîfe'nin te'vilinin fâsidliğini ispat ederken sarf etmektedir.

⁴³ Bk. Ebu Muhammed Nâsihuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Ali b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî, *Takvîmü'n-nazar fi mesâilil-hilâfiyye*, thk. Salih b. Nâsir b. Salihel-Cüzeym (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 1: 94; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyâd el-Alvânî, 2. baskı (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3: 153; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, 2. baskı, Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002, 1: 508; Alâuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûlil-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 7: 3580.

⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 193.

⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 193.

⁴⁶ Sübkî de bu hususu açık bir şekilde zâhir tanımında zikretmektedir. Ona göre zâhir "zannî bir şekilde delalet eden şeydir". Te'vili ise "mercûh olan muhtemel manaya lafzın hamledilmesi" olarak tanımlamaktadır. (*Cem'ü'l-cevâmi'*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, 2. baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 54. Mahallî, zâhiri, sözün mercûh anlama ihtimali olmakla beraber râcih anlamın alınması şeklinde izah eder. Örneğin "aslan" kelimesinin vazolunduğu yurtıcı hayvan anlamında kullanılması râcih, cesur adam için kullanılması ise mercûhtur. (*Şerhu'l-Mahallî ala Cem'ü'l-cevâmi'* (Hâşiyetü'l-Attâr ile beraber), (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 88.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 37.

⁴⁸ "Bunlardan (eşlerinden) dördünü tut, diğerlerinden ayrıl". İbn Mâce, Nikâh, 40.

Gazzâlî'nin ihtiyatlı davranmasının sebebi hadisin Ebu Hanîfe'nin te'vil ettiği manaya muhtemel olması ve bu manayı almasını gerektirecek bir delilinin olmasıdır. Lafzın manaya muhtemel olması ve bunların delillerle desteklenmesi zanlar arası çatışmaya sebep olmaktadır. Bu durumda kuvvetli delilin desteklediği zan galebe çalar ve kabul edilir. Esasında lafzın zâhir anlamının belirlenmesinde, muhtemel manaların yakınlık ve uzaklığının tespitinde, bu manaları destekleyen delillerin fakihten fakihe değişebildiğini kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla bir fakihin nass olarak kabul ettiği lafzı, başka bir fakih zâhir olarak değerlendirip te'vile muhtemel olduğunu kabul edebilir. Yine bir fakihin muhtemel manayı almasını sağlayan delili başka bir fakih zayıf hatta delil olarak bile kabul etmeyebilir. Fukaha ve mezhep ihtilafları içerisinde bu farklılıklar önem arz etmektedir. Ayrıca bu hususlar te'vilin zannî yönlerini göstermekte ve kısmen subjektif bir değer taşıdığına delalet etmektedir. Gazzâlî, te'vil edilmiş zâhirin kat'iyât hususunda zayıf delaletli⁴⁹ olduğunu ifade ederken te'vilin bu özelliğine işaret etmiş olmalıdır.

Ebu Hanîfe'nin "Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır" hadisine yönelik yaptığı te'vile⁵⁰ karşın Şâfiî, koyun (شاة) lafzının zekâtu koyun olarak verme konusunda nass olduğunu, Ebu Hanîfe'nin te'vilinin ise koyun vermenin vacipliğini; dolayısıyla nassı kaldırdığını söylemektedir.⁵¹ Gazzâlî Şâfiî'nin yaklaşımını kabul etmemektedir. Ona göre mutlak anlamda verme terk edildiğinde koyun vermenin vacipliğinin ortadan kaldırıldığına hükmedilir. Burada ise koyunun kıymetince bedeli ödenmektedir. Hadisin lafzı vücûbun aslında (zekât verme) nass, vücûbun tayininde (zekât olarak verilecek şey) ise zâhirdir. Gazzâlî hadisi te'vile kapalı nass olarak görmemekte manaya muhtemel zâhir kapsamında değerlendirip, başka gerekçelerle Ebu Hanîfe'nin te'vilini reddedip zâhir anlamın (koyunun kendisinin verilmesi) geçerli olduğunu ileri sürmektedir.⁵² Bu konuda Gazzâlî ile Şâfiî arasında temel fark lafzın bulunduğu kategorinin (nass, zâhir) tespitindedir. Her ne kadar Şâfiî ile Gazzâlî aynı sonuca varıp verilmesi gerekenin koyun olduğu hususunda hemfikir olsalar da, temelde şöyle bir farklılık bulunmaktadır: Şâfiînin anlayışında Ebu Hanîfe'nin te'vili bâtil olup, te'vile kapalı bir lafız te'vil edilmiştir. Gazzâlî'nin anlayışında ise Ebu Hanîfe'nin te'vili muhtemeldir. Dolayısıyla Gazzâlî meseleyi zannî yani

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 69; *İslam Hukukunda Deliller*, 1: 123.

⁵⁰ Ebu Hanîfe "her kırk koyunda bir koyun zekât vardır" hadisine göre verilmesi vacip olan koyun olmadığını, hangi maldan olursa olsun, koyunun kıymetince bir miktarın verilmesi olduğunu söylemektedir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 198; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 38.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 198; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 38.

⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 198; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 38-39.

ictihâdî alana çekmekte ve Ebu Hanîfe'nin te'vilini mutlak olarak yanlışlamamaktadır.⁵³

Gazzâlî delil sayesinde te'vilin, zâhirin delalet ettiği anlamdan ağır bastığını ve zanna galip geldiğini; bunun da bir anlamda lafzı hakikî anlamından mecaz anlamına çevirmek olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Dolayısıyla Gazzâlî te'vili bir nevi mecaz olarak gördüğünden⁵⁵ umûmun tahsisini de te'vil kapsamında değerlendirir. Yani umûmun tahsisi de bu anlamda mecaz olmaktadır. Çünkü umûm hakikî anlamıyla istiğrak içindir. Anlamının tahsis edilerek daraltılması adeta lafzı hakikî anlamından mecaza döndürmektir. Aslında bu küllün zikredilip cüz'ün kastedilmesi şeklindeki belagatta belirtilen mecazın türlerinden biridir. "Kim mahrem bir akrabasına malik olursa, malik olunan bu kişi azad olmuştur"⁵⁶ hadisinde geçen "mahrem akraba" lafzının sadece babaya hasredilip⁵⁷ bu şekilde te'vil edilmesi âmm lafzın tahsisi ile yapılan te'vile örnektir.

1.2. Te'vilin Türleri

Gazzâlî te'vili her ne kadar sistematik bir taksimata tabi tutmamışsa da itibar edilip edilmemesi ve zâhirin taşıdığı ihtimalin yakınlık ve uzaklığına göre te'vil çeşitlerini eserinde görebilmekteyiz. Zâhir lafzın delalet ettiği ihtimal yakın ve uzak olabilir. Bu durumda te'vili, yakın ihtimalli te'vil ile uzak ihtimalli te'vil şeklinde iki grupta ele alabiliriz. Yakın ihtimalli te'villerde ihtimalin ispatı için yakın bir delil, yani kuvvetli olmayan karînelere bile yeterlidir; ancak uzak ihtimalli te'vilin kabul edilebilmesi için bu uzaklığı telafi edecek güçlü bir delile ihtiyaç vardır.⁵⁸ Sonuçta bu işlem zâhir anlamın terki olmaktadır. Güçlü bir delil olmadığı hâlde zâhir mananın terk edilmesi zâhir nassa muhalefet anlamına gelmektedir.

Gazzâlî, "Kim mahrem bir akrabasına malik olursa, malik olunan bu kişi azad olmuştur" hadisine yönelik bazı Şâfiîlerin "mahrem akraba" lafzını babaya hasretmelerini uzak te'vil olarak değerlendirir. Ona göre babanın konumu saygı göstermeyi gerektiren durumlarda doğrudan isminin

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 198-199; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 39-40.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35. Gazzâlî'nin te'vili mecaz olarak gördüğüne dair bk. Mesut Okumuş, "Gazzâlî ve Te'vil", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya-İsmail Çalışkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6: 597; "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: y.y., 2014, 53); Zahid Mohamed Elderiwi, *Gazzali, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Te'vil*, (Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015), 16.

⁵⁶ Ebu Dâvûd, *İtk*, 8.

⁵⁷ Gazzâlî bu görüşü ismini zikretmediği bazı Şâfiîlere nispet etmektedir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 43.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

zikredilmesini gerektirir. Baba lafzı yerine “mahrem akraba” şeklinde daha genel bir lafzın zikredilip bu lafızdan babanın kast edilmesi bilmece halini alır ki bu tutum Hz. Peygamber’in takınacağı bir tutum değildir. Gazzâlî’ye göre böyle bir tahsis ile yapılacak te’vil ancak bitişik karîneler ile ve zaruret durumlarında mümkündür.⁵⁹ O riba ile ilgili haberlerin teâruzunda başvurduğu te’vili nesihten kaçınma zaruretiine dayandırmaktadır. Buna örnek olarak nesîe ve fadl ribasına dair aktarılan hadisleri örnek olarak zikreder. “Riba ancak nesîededir” hadisi ile “Buğday ile buğday misli misline/dengi dengine” hadisi birbirleriyle teâruz etmektedirler. Ribanın ancak nesîe’de olduğu hükmünü taşıyan hadis âmm, ribe’l-fadl’ı nefy konusunda sarîh olup ribayı nesîeye hasretmektedir. “Buğday ile buğday misli misline/dengi dengine” hadisi ise ribe’l-fadl’ı ispat etmektedir. Dolayısıyla iki hadisten biri ribe’l-fadl’ı ispat ederken diğeri onu nefy etmektedir. ⁶⁰ Gazzâlî bu teâruzun ya nesh ile ya da ribayı nesîeye hasreden hadisin özel bir soruya veya özel bir ihtiyaca cevaben söylenmiş olabileceğine yorumlanarak/te’vil edilerek giderilebileceğini belirtir.⁶¹ Bu durumda muhtelif cinsler arasında ribanın durumuna yönelik bir soru takdir edilerek hadisin bu sorunun cevabı olduğu kabul edilir.⁶² Ancak Gazzâlî aynı zamanda bu şekildeki bir takdir ile yapılan te’vilin uzak te’vil olduğunu da belirtir.⁶³ Ona göre beyân imkân dâhilinde olduğu sürece neshe başvurulmamalıdır. Özellikle hadisler arasında tarih itibarıyla önce ve sonra olan bilinmiyorsa uzak da olsa te’vil veya her iki hadisin de düşürülmesi dışında başka seçenekler yoktur. Ya bu hadisleri te’vil ederek amel edeceğiz; ya da her iki hadisi de düşüreceğiz. Hadisleri kullanmakla kullanmamak arasında muhayyer kalındığında, asıl olanın kullanmak olduğunu, zaruret olmadıkça hadisleri âtil bırakmanın caiz olmadığını belirtir. Burada te’vil ile iki hadisi de kullanabilmekteyiz.⁶⁴

İtibar açısından te’vil çeşitlerini sahîh/mu’teber/makbûl te’vil ile sahîh olmayan te’vil (merdûd/fâsid/bâtıl) şeklinde sınıflandırabiliriz.⁶⁵ Gazzâlî te’vilin ancak bir delille yapılacağını düşündüğünden delilsiz yapılan te’villeri bâtil te’vil olarak görmektedir. O, akıl ve nakle dayalı olmaksızın yapılan bu tür te’villerin Allah adına tahmine dayalı hükümde bulunmak

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 43.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196, 253; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35,145.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196, 253; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35, 145.

⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 254; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 146.

⁶⁵ Zerkeşî, delilin desteklediği te’vili sahîh, delil zannedilerek (hakikatte delil değil) yapılan te’vili fâsid, delilsiz yapıları ise oyun olarak tasnif eder, sonuncusunun te’vil olmayacağını vurgular. (*el-Bahrü’l-muhîr*, 5: 37). Aynı taksimatı Sübkî de eserinde zikreder. (*Cem’ü’l-cevâmi’*, 54).

anlamına geldiğini söyler.⁶⁶ Gazzâlî, te'vili bir anlamda lafzı hakikî anlamından alarak mecaza çevirmek olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Asıl olan ise lafzın hakikî anlamı üzerinde bırakılmasıdır. Zâhir lafız, delalet ettiği muhtemel anlama ancak nass, kıyâs, karîne gibi deliller ile hamledilebilir.⁶⁸ Zâhirin muhtemel anlamını destekleyen delil olmakla beraber zâhir anlamı almayı gerektiren delilin daha kuvvetli olduğu veya gerçekte delil olmadığı halde delil kabul edilerek yapılan te'vil geçersiz/fâsid te'vildir.⁶⁹ Gazzâlî fâsid te'vile örnek olarak Hz. Peygamber'in Müslüman olan Gaylân'a kendisine söylediği "Bunlardan (eşlerinden) dördünü tut, diğerlerinden ayrıl" ifadesine Ebu Hanîfe'nin te'vilini zikretmektedir. Onun aktardığına göre Ebu Hanîfe, Hz. Peygamber'in bu sözüyle yeniden nikâhlamayı; yani hanımlarından dördünü tutup nikâhlamasını, diğerlerinden ise ayrılıp onları nikâhlamamasını kastettiği görüşündedir.⁷⁰ Gazzâlî'ye göre bu sözün zâhiri anlamı onun Müslüman olmadan önceki nikâhının devam ettiğine delalet etmektedir. Gazzâlî her ne kadar Ebu Hanîfe'nin te'vilinin muhtemel olup kıyâs tarafından desteklendiğini söylese de, ona göre birçok karîne zâhirî anlamı desteklemekte ve bu karînelerin toplamı zâhirî anlamı te'vil ile ulaşılan anlamdan daha kuvvetli hale getirmektedir.⁷¹ O Ebu Hanîfe'nin te'vilini fâsid kılan karîneleri zikrettikten sonra te'vilin kabul veya reddi hususunda karînelerin dikkate alınması gerektiğini belirtir.⁷² Gazzâlî zikrettiğimiz te'vil örneğinden hareketle tek tek karînelerin değil, hepsinin birden zâhire aykırı kıyasın kabulünde şüphe oluşturduğunu; dolayısıyla karînelerin desteklediği zâhire uymanın kıyasa tabi olmaktan daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir.⁷³

Zerkeşî de her delilin desteklediği te'vilin sahîh ve makbul olmayacağını; müevveli destekleyen delilin zâhiri destekleyenden daha kuvvetli olması durumunda kabul edileceğini; aksi durumda kabul edilmeyeceğini belirtir.⁷⁴ Kanaatimizce delile dayanmaksızın yapılan te'vil ile bir delilin desteklediği te'vil geçerlilik derecesi açısından aynı görülmemiştir. Nitekim Zerkeşî delile dayanmayan te'vili oyun olarak niteleyip te'vil bile olamayacağını ifade eder.⁷⁵ Yukarıda aktardığımız Gaylân'ın meselesinde Hanefilerin görüşleri hem muhtemel bir anlamın hem de bunu destekleyen kıyasın olması

⁶⁶ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vil*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mecmû'atü Resâilil-İmâmî'l-Gazâlî içinde (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 627.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 37.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 36.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 36.

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 37.

⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 197; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 37.

⁷⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 37.

⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 37.

hasebiyle Gazzâlî tarafından kesin bir şekilde yanlışlanmamıştır. Ancak şartlarına uygun yapılmayan, ya zâhirin muhtemel anlamının olmaması ya da yapılan te'vilin delilden yoksun olması durumu bundan farklılık arz etmektedir. Nitekim Gazzâlî, oruca geceden niyet etmeye ilişkin hadise yönelik Hanefîlerin te'vilinin butlânının, nikâhta izni istenen veliyi, cariye ve mükâtebe velisine yormalarının butlânı kadar açık olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla zâhir anlamı terk ettirecek kadar kuvvetli olmayan bir delille desteklenen te'vil ile hiçbir delilin desteklemediği te'vil arasında inkâr açısından fark bulunmaktadır.

Bâtıl te'vile örnek olarak Müslüman olmayanların dinin fûrû emirlerine muhatap olup olmadıkları tartışmasını zikredebiliriz. “Sizi ne ateşe sürükledi? Dediler ki: Biz namaz kılanlardan değildik” (el-Müddessir 74/42) ayetini onların da dinin fûrûâtına muhatap olduklarına dair delil olarak zikreden Gazzâlî'ye muarız şu te'vil ile cevap verir. “Onların cezalandırılmaları namazı terk etmeleri sebebiyle değil, imanı terk etmek suretiyle, kendi kendilerini namazı terk etmenin çirkinliğini bilemeyecek duruma getirmeleri yüzündendir.”⁷⁷ Gazzâlî'ye göre ayet açık bir şekilde namaz kılmadıkları için kâfirlerin ahirette cezalandırılacağına delalet etmektedir. Muarızının te'vilinin ise herhangi bir zaruret ve delil olmaksızın zâhiri terk etmek olduğundan ötürü bâtıl olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Yine muarızının bu ayetin “müminlerden değildik” şeklinde anlaşılabilceğini ileri sürmesi üzerine Gazzâlî lafzın bu anlama muhtemel olduğunu ancak zâhirin bir delil olmaksızın terk edilmeyeceğini, bu anlamın alınabileceğine dair delilin ise olmadığını ileri sürmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla delil ile desteklenen ve desteklenmeyen te'villerin itibar açısından aynı düzeyde olmadığını söyleyebiliriz. Hattâ delil ile desteklenmeyen te'villerin hakikatte te'vil bile sayılmadığı Gazzâlî'nin gerek te'vil tanımından gerekse *el-Mustasfâ* adlı eserinin farklı yerlerinde muarızlarının yaptığı te'villere yaklaşımından anlaşılabilir.

1.3. Te'vilin Kapsamı

Allah kullarına Arap dili ile hitapta bulunarak onları sorumlu tutmuştur. Fukaha lafızların mantûk ve mefhûmunda ilâhî muradı ve hükmü bulmak için bu lafızların delaletlerini açıklık kapalılık ve diğer yönlerden taksimata tabi tutmuştur. Böylelikle ilâhî muradı muhtevi lafızlar karşısında takınılacak tavır belirlenmeye, anlama işi bir yönleme tabi tutulmaya çalışılmıştır. Gazzâlî lafızların sıygalarının delaletini mücmel olup olmama açısından ele alır. Mücmel olmayanları da kendi içerisinde nass ve zâhir şeklinde iki kısma ayırır. Nass lafız te'vil ihtimali taşımayan, zâhir ise te'vil ihtimali taşıyan

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 202; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 45.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 73; *İslam Hukukunda Deliller*, 1: 131.

⁷⁸ (قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ مِنْ أَوْجِهٍ) Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 73; *İslam Hukukunda Deliller*, 1: 131.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 73-74; *İslam Hukukunda Deliller*, 1: 131.

lafızdır.⁸⁰ Nassta ilâhî murad yorumlamaya ihtiyaç duyulmaksızın açık ve görünürdür. Zâhir lafız ise görünür mana dışında lafzın muhtemel diğer başka manalara da ihtimali olduğundan yoruma açıktır. Dolayısıyla te'vil bu taksimata göre zâhir lafızlarda geçerlidir.⁸¹

1.3.1. Usûlî Konularda Te'vil

Gazzâlî, te'vilin lafzı hakiki manasından mecaz manaya çevirmek olduğunu belirtir.⁸² Ondan önce te'vilin mecaz olduğunu Cüveynî'nin Bâkîllânî'den aktardığı zâhir tanımında görmekteyiz: "Zâhir mecâz ve hakiki manaları olan anlaşılır/ma'kûl bir lafızdır."⁸³ Lafız hakki anlamı üzerine olursa zâhir, mecâz anlam alınrsa müevvel olur.⁸⁴ Usûlde zâhir anlamın dışındaki muhtemel anlamı tercih etme anlamına gelen tüm faaliyetler bu bakımdan te'vil kapsamındadır. Bu aynı zamanda usûlcüler arsında te'vilden kaynaklı ihtilaflardır. Bu konular kısaca şöyle sıralanmaktadır:⁸⁵

a. Emrin sıygasının mutlak olarak vucûba delaleti zâhir; ancak nedb ve ibahâya delaletinin ise müevvel oluşu⁸⁶

Gazzâlî emir sıygasının delalet ettiği anlamlardan hangisinin hakiki hangisinin mecaz olduğu hususunda birbirinden farklı görüşler oluştuğunu ancak tercihe şayan görüşün tevakkuf eden görüş olduğunu belirtir. Emir sıygasının delalet ettiği anlamlardan hangisinin hakiki anlam olduğu konusunda müracaat edilecek delil ya akıl ya da nakildir. Ona göre dil konularında akıl delil değildir. Yine âhâd haber de delil olmaz. Bu konuda müevvelir bir haber de nakledilmiş değildir.⁸⁷ Gazzâlî bu konuda Cüveynî'den farklılaşmakta, Bâkîllânî'nin tevakkuf gerekir görüşünü desteklemektedir.⁸⁸ Bâkîllânî ile Gazzâlî'nin tevakkuf etmeleri mutlak olarak gelen emir sıygasının vucûba delaletinin zâhir olduğu, nedb ve ibahâya delaletinin delil ve karîneler ile müevvel olduğunu iddia eden Cüveynî'den farklılaşmaktadır.

b. Nehiy sıygasının mutlak olarak tahrime delaletinin zâhir; tenzihe delaletinin ise müevvel oluşu⁸⁹

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 34.

⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:193; 213.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 152.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 152.

⁸⁵ Konular için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

⁸⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 206; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 53.

⁸⁸ Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebu Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 35.

⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

Gazzâlî emir ile nehiy arasında bir ayırım yapmaz. Emre ilişkin görüşünü burada da devam ettirip Bâkılânî⁹⁰ ile aynı görüşü paylaşarak tevakkuf eder.⁹¹ Bu görüşe göre mutlak nehiy, mevzuu olan şeyi terk etmeye ilişkin olup tahrim ve kerahete ancak bir delil ile delalet eder. Bir delil olmaksızın bunlardan birine delaleti konusunda tevakkuf edilir. Cüveynî ise nehiy sigasının mutlak olarak tahrimde delaletinin zâhir, bir delil ile tenzihe delaletinin müevvel olduğu görüşündedir.⁹²

c. Şârinin bir şeyi mutlak olarak yasaklaması cevazın/sıhhatin nefyinde zâhir, kemalin nefyinde ise müevvel oluşu⁹³

Buna örnek olarak “Oruca gecedan niyet etmeyenin orucu yoktur”⁹⁴, “Namaz ancak abdest iledir”⁹⁵, “Namaz ancak fatiha iledir”⁹⁶ hadisleri zikredilmektedir.⁹⁷ Gazzâlî oruç örneğindeki nefyin te’vil yoluyla nefy-i sıhhat hususunda zâhir olup nefy-i kemale de muhtemel olduğunu belirtir. Gazzâlî’nin bu yaklaşımı meseleyi te’vile açık lafızlar kapsamında değerlendirmesindedir. Nitekim bu konuyu mücmel lafız kapsamında kullanan Mutezile ve Bâkılânî’den ayrılmaktadır.⁹⁸

d. Âmm lafzın dilde umûm için vaz’ının zâhir, tahsisinin ise müevvel oluşu⁹⁹

Gazzâlî öncelikle dilde umûm için bir sıyganın var olduğunu kabul etmekte ve bu konuda tevakkuf eden Bâkılânî’den ayrılmakta ve Cüveynî ile aynı görüşü benimsemektedir.¹⁰⁰ Gazzâlî’ye göre umûm vaz’ının ve hakikatının istiğrak için olduğu sabit ise, onun kapsadığı şeylerin bir kısmına münhasır kılınmasının mecazî olması gerekir.¹⁰¹ Gazzâlî umûmu kuvvetine göre güçlü, zayıf ve orta olmak üzere üçe ayırır.¹⁰² Gazzâlî’nin bu tasnifi Cüveynî’nin tasnifinin benzeridir. Cüveynî, şârinin kendisiyle umûm kastetmediğinin te’vil edene görünür olduğu umûm, Şâriin kendisiyle umûm kastettiğinin açık olduğu umûm ve kendisiyle umûm kastedip kastetmediğinin belli olmadığı umûm şeklinde üçlü bir taksimat yapar.¹⁰³

⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2: 317.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107; *el-Mustasfâ*, 221; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 85.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

⁹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

⁹⁴ Tirmizî, “Sıyâm” „26.

⁹⁵ Tirmizî, “Tahâret,” 1.

⁹⁶ Buhârî, “Sıfâtü’s-salât,” 13.

⁹⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 188; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 18.

⁹⁸ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 188-199; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 18-19.

⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3: 18; Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 112.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 196; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 35.

¹⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 41-42.

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 205-206.

Gazzâlî'nin güçlü umûm dediği, Cüveynî'nin şâriin kendisiyle umûm kastettiği umûmdur. Cüveynî'ye göre bu tür âmm lafız zan ifade eden kıyas ile tahsis edilmez.¹⁰⁴ Gazzâlî de umûmu güçlü olan ifadelerin tahsisi için kesin veya kesine yakın delillerin olması gerektiğini; zayıf umûmun zayıf bir delille bile tahsis edilebildiğini belirtir.¹⁰⁵

Güçlü umûma ilişkin muarızlarının te'vilini dayandıkları delillerin zayıflığı sebebi ile reddettiğine dair Gazzâlî şu örnekleri zikreder: "Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhı bâtıldır"¹⁰⁶ hadisinde geçen "kadının" cariyeye ve mükâteb kadına hamledilmesini hadiste geçen (أي) edatının umûm ifade etmesi ve (ل) edatı ile umûmunun tekit edilip güçlü bir şekilde umûmiyete delalet etmesinden ötürü doğru bulmayarak,¹⁰⁷ te'vili beş açıdan kat'î olarak bâtil addeder.¹⁰⁸

Aynı şekilde Gazzâlî "Kim mahrem bir akrabasına malik olursa malik olunan bu kişi azat olmuştur"¹⁰⁹ hadisini sadece babaya tahsis eden kimi Şâfiî fakihlerin te'vilini geçersiz bulur. Ona göre tüm akrabaları kapsama konusunda umûm ifade eden mahrem akraba (رحم محرم) lafzı ile sadece babanın kastedilmesi uzak bir te'vildir. Gazzâlî'ye göre baba, saygı gösterilmeyi gerektiren durumlarda, onun isminin doğrudan verilmesini gerektiren bir özelliğe sahiptir. Akraba ismi zikredilip babanın kastedilmesi bilmece ve karıştırmaca olur ve umûm ifade eden lafzın tahsisini gerektiren bitişik bir karîne olması hariç Hz. Peygamber'in konumuna uygun olmaz.¹¹⁰ Dolayısıyla Gazzâlî yukarıda verilen örneklerdeki umûmun güçlü olmasından ötürü te'vil edildikleri anlamı destekleyen delillerin güçlü olmaması ve te'villerin uzak olmasından ötürü yapılan te'villeri geçersiz saymaktadır.

Zayıf umûm için ise "Biliniz ki ganimet olarak aldığımız her şeyin beşte biri Allah'a, Resûl'e, zi'l-kurbâya... aittir" (el-Enfâl 8/41) ayetini¹¹¹, "Göğün suladığı her şeyde onda bir, serpmeye ve dolap ile sulanan şeylerde onda birin yarısı vardır"¹¹² ile "Oruca gecedен niyet etmeyenin orucu yoktur"¹¹³ hadislerini örnek olarak zikreder.¹¹⁴ El-Enfâl sûresi 41. ayette geçen "zi'l-kurbâ" ifadesi genel olup Peygamber yakınlarının tümünü kapsayan âmm bir lafızdır. Ebu Hanîfe ise

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 206.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 41-42.

¹⁰⁶ Tirmizî, "Nikâh," 14.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 42.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 185.

¹⁰⁹ Ebu Dâvûd, "İtk," 8.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 200-201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 43.

¹¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 44.

¹¹² Buhârî, "Zekât," 54.

¹¹³ Tirmizî, "Sıyâm," 26.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 45.

akrabalık ile birlikte ihtiyaç içinde olma durumunu da dikkate almaktadır. Şâfiilere göre Ebu Hanîfe'nin bu yorumu istihkak ifade eden (ج) harf-i cerrinin ayetteki işlevini geçersiz kılmakta ve ganimetin istihkakını gerektiren "akrabalık" vasfını ortadan kaldırmaktadır. Onlara göre bu şekilde yapılan te'vil öncelikle muhtemel olmayan bir anlama lafzın hamledilmesi olup bâtıldır ve te'vil bile değildir.¹¹⁵ Gazzâlî'nin ismini vermediği bazı Şâfiiler kapsamında Cüveynî de bulunmaktadır. Cüveynî gerek Tevbe Sûresi altmışıncı ayette geçen (ج) harf-i cerrinin gerekse de konumuza delil teşkil eden ayette geçen (ج) harf-i cerrinin istihkak ifade ettiğini belirtir. Zekât ve ganimet, akrabalık ve belirtilen vasıflardan ötürü hak edilmektedir. Her iki ayette geçen vasıfların dışında "ihtiyaç" vasfının eklenmesi ayetin fehvâsını iptal etmektedir. Bunun yanında ayetin sevk sebebi akrabaların ganimette hak sahibi olduklarını bildirme konusunda nastır. Ayetin sevk sebebi zekâtın mahrum edilen akrabaların ganimetten de mahrum edilmediklerinin beyanı değildir. Cüveynî'ye göre bu te'vil bâtıldır.¹¹⁶

Ancak Gazzâlî, Cüveynî'den farklı olarak meselenin ictihâda açık olduğunu belirtir. Ona göre Ebu Hanîfe'nin yaptığı te'vil umûmun tahsisi olup ihtiyaç sahibi olan akrabalar şeklinde yorumlamaktan ibarettir. Gazzâlî ayette akrabalığın, zekâtın mahrum oldukları için ganimetten mahrum olmadıklarını beyan için zikredildiğini destekleyen bir karîne ve delil olması halinde Ebu Hanîfe'nin tahsisinin makbul olacağını belirtir. O hem "zi'l-kurbâ" lafzını güçlü olan umûm kapsamında değerlendirmez hem de Ebu Hanîfe'nin te'vilini uzak te'vil olarak görmez.¹¹⁷

Cüveynî "Göğün suladığı her şeyde ondabir, serme ve dolap ile sulanan şeylerde ondabirin yarısı"¹¹⁸ ayetini, Şâriin kendisiyle umûm kastetmediğinin açık olduğu âmın tahsisi ile yapılan te'vile örnek olarak zikreder. Ona göre bu hadis Hanefilerin anladığı şekilde topraktan ne çıkarsa çıksın onda bir veya ondabirin yarısı şeklinde umûmu üzerine anlaşılmaz. Cüveynî bu ayetin sevk sebebinin yağmur ile sulanan zirâi ürün ile emek harcanarak sulanan zirâi ürün arasında verilecek zekâtın miktarının farklı olduğunu bildirmektir. Diğer taraftan hadisi zâhir olan umûm anlamında alınmasını engelleyen Hz. Peygamber'den rivayet edilen aksi bir haber bulunmaktadır.¹¹⁹ Gazzâlî, Cüveynî'nin ayetin yağmur suyu ile emek harcanarak sulama arasında ayırım yapmak için sevk edildiği şeklindeki görüşünün tartışmaya açık olduğunu belirtir. Hadisin hem umûma hem de Cüveynî'nin görüşüne muhtemel olduğunu ancak hadisin umûm

¹¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 44.

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 209-210.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 44-45.

¹¹⁸ Buhârî, "Zekât", 54.

¹¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 205-206.

siygâsından bir vehm ile çıkarılmasının doğru olmayacağını söyler.¹²⁰ Ayrıca Gazzâlî, Cüveynî'nin hadisin sevki hakkındaki görüşünü vehim olarak niteleyerek aslında bunu destekleyen bir delilin olmadığını ifade etmektedir. Ancak devamında hadiste geçen umûm siygâsını zayıf kategoride değerlendirdiğinden dolayı tahsis için en aşağı bir delilin bile yeterli olduğunu belirtmektedir.¹²¹

Cüveynî, "Oruca gecedен niyet etmeyenin orucu yoktur"¹²² hadisinin te'vilinde Hz. Peygamber'in bir soruya cevap vermeden veya bir cümleyi izah etmeksizin ilk olarak bu cümleyi sarf ettiğinde akla ilk gelenin asıl olan Ramazan ayındaki farz olan oruç olduğunu söyler. O kastedilenin Ramazan orucuna nispeten fer' olan adak ve kazaya tahsisinin uzak bir te'vil olup cümleyi anlamından uzaklaştırmak olduğunu ifade eder.¹²³ Gazzâlî mutlak olarak oruç dendiğinde adak ve kaza oruçlarının akla gelmediğini; bunların nikâh meselesinde geçen "kadının" cariye ve mükâtebe olarak yorumlanmasında olduğu gibi nadirattan olduğunu ifade eden görüşe meselenin tartışmaya açık olduğu şerhini koyar. Ona göre bu hadiste geçen orucun adak ve kazaya tahsisinin butlânı, nikâh meselesindeki "kadın"ın cariye ve mükâtebeye tahsisinin butlânı kadar açık değildir.¹²⁴ Gazzâlî umûm siygâsının kazayı da kapsadığını kabul etmekte ancak genel ifadenin bir delil olmaksızın ona tahsisini kabul etmemektedir.¹²⁵ Bundan ötürü bu hadise dayanılarak kaza orucunda gecedен niyetin gerektiğini düşünenlerin hata ile itham edilmeyeceklerini belirtir.¹²⁶ *el-Mustasfâ*'da bu konuyla ilgili olarak şu ilkeyi zikreder ve konuyu fûrû eserlerine havale eder: "Nadir olan şeyleri sözün kapsamından hariç tutmak mümkündür; ama sözü nadir olana hasretmek imkansızdır."¹²⁷

Gazzâlî yukarıda zayıf umûm kapsamında zikrettiğimiz başta Cüveynî olmak üzere Şâfiîlerin meseleye yaklaşımlarını eleştirdiği te'villerde meseleyi ictihâdî alana çekmek istemektedir. O yukarıda bahsi geçen konularda hüküm itibarıyla mezhebinden farklı düşünmemektedir. Ancak muarızlarının te'villerinin bâtil-fâsid te'vil ile lafzın bulunduğu kategori olan nass-zâhir grubundan hangisinde ele alınacağına dair selefleri Şâfiî fukahâsına katılmamaktadır. Meselenin nass olarak kabul edilip te'vile kapalı olan kısımda ele alınması ile te'vile muhtemel zâhir lafız kategorisinde ele

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 44.

¹²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 45.

¹²² Tirmizî, "Sıyâm," 26.

¹²³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 198-199.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 201-202; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 45.

¹²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 186. Nitekim tahsis kabul edildiğinde farz olan oruç için gecedен niyet gerekmediği sonucu çıkar.

¹²⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 185.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 202; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 45.

alınması arasında, muarızın te'vilini yanlışlama açısından derece farkı bulunmaktadır. Gazzâlî benimsediği yaklaşımı ile kendi görüşlerinin kesin doğrular olmadığını, zann-ı gâlib ile makbul olduğunu, ancak muarızlarının te'villerinin de muhtemel olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

e. Mutlak lafzın dilde umûm için vaz'ının zâhir, takyidinin müevvel oluşu¹²⁸

“Velisiz ve şahitler olmaksızın nikâh olmaz” hadisinde şahitler, kendileri ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmaması nedeni ile mutlaktır. Ancak “velisiz ve iki âdil şahit olmadan nikâh olmaz” hadisi şahitler için âdil olma kaydını düşürmektedir.¹²⁹ Söz konusu ikinci hadis birinci hadiste mutlak olan “şahid”i adalette sınırlayıp anlamını daraltarak zâhir anlamdan müevvel anlama taşımaktadır.

f. İsim, fiil ve harflerde zâhirlik

Yukarıda aktardığımız zekât verilecek sınıfları beyan eden ayette geçen (ج) harf-i cerrinin istihkak veya beyan anlamında kullanılması Hanefiler ile Şâfiîler arasındaki görüş farklılığının sebeplerinden biridir. Şâfiîlere göre ayette geçen (ج) istihkak anlamındadır.¹³⁰ Ayette geçem (ج) atıf harfi de ayette geçen diğer hak sahiplerinin istihkakta ortak olduklarını ifade eden atıf harfidir. Hanefiler ayettin siyakı ve sevk sebebini de göz önünde bulundurarak ayetin zekât verilecek kesimleri beyan ettiği görüşündedirler.¹³¹ Abdest uzuvlarını yıkama sınırını beyan eden ayette geçen (الى) edatının zâhir anlamı “bir şeyin sonu” anlamında mı yoksa (مع) “birliktelik” anlamında mı olduğuna dair ihtilâf, ayette geçen (ج) atıf harfinin hükümde iştirakin yanında tertip gerektirip gerektirmediğine dair ihtilaf da harflerin zâhir ve müevvel anlamının alınmasına dayanır.¹³²

1.3.2. İtikadî ve amelî konularda te'vil

Te'vil, itikadî ve amelî konularda başvurulan bir yöntemdir. İtikadî alanda te'vile başvurma konusunda amele nazaran Gazzâlî daha hassas davranılması gerektiği görüşündedir. Ona göre itikadî ve amelî konularda te'vili bilebilme veya bilme zorunluluğu farklılaşmaktadır. İtikadî konularla ilişkili lafızların te'vil edilme mükellefiyeti bulunmamaktadır. İcmâlen de

¹²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 153.

¹²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 262; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 160.

¹³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 209.

¹³¹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsi el-Hanefî, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Emir Padişah'ın *Teysîr Şerhi* ile birlikte (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 148.

¹³² Meânî harflerine dayalı te'vil örnekleri ve mezheplerin görüşleri için bk. Deniz, *Fıkh Usulünde Te'vil ve Fıkhî Uygulamaları*, 328.

olsa inanmak kişiyi iman dairesinde tutmaya yeterlidir.¹³³ İtikada ilişkin hususlarda Gazzâlî'nin temkinli durmasının sebebi te'vil uğruna küfre düşme tehlikesinin bulunmasıdır.

Amelî konularda ise hitaba konu olan hükümle amel etme zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk beraberinde hükmü veya ilâhî muradı bilmeyi gerektirmektedir. Bu zorunluluklardan dolayı mükellefler te'vile başvurmalıdır. Dolayısıyla amelî konularda ictihâda/zanna başvurmaya izin bulunmaktadır.¹³⁴ Amel ile inanç arasındaki bu ayrım iki alanın mahiyet farklılığından kaynaklanmaktadır. Amelî konulardaki eda sorumluluğu hitabın somutlaştırılmasını ve pratik hayatta yaşanılır kılınmasını gerektirir. İtikadî konularda ise örneğin "Allah'ın eli" şeklindeki bir lafızla kastedilen ilahî muradı icmâlen bir manası olmakla beraber keyfiyetini bilemeyeceğimiz şeklinde bir inanç yeterli görülebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle "Allah'ın eli" şeklindeki hitabın nasıl anlaşılması gerektiği ahirette sorumlu tutulacağımız bir husus değildir. Gazzâlî'ye göre akıllı kimse ya zanna göre karar verir, ya da şöyle der:

"Sözün zâhirinin murad edilmediğini biliyorum. Çünkü bu zâhir anlamı akıl yalanlamaktadır. Gerçek murad edileni ise bilmiyorum, konunun amelle ilgisi olmadığından bilmeme de ihtiyaç yoktur... Her akıllı kimse için böyle davranmak daha doğru ve ahiret için daha güvenlidir. Öyle ki kişiye 'Amelin emredilmediği gizli kapalı muradımızı neden istinbât etmedin?' şeklinde bir sual sorulmayacak olmasına karşın 'Neden bizim hakkımızda zanna göre hüküm verdin?' şeklinde sorguya çekilmesi uzak değildir. İtikad konusunda üstüne düşen mutlak bir iman ve mücmel bir tasdiktir. Bunun yolu da şöyle söylemektir: "Ona iman ettik. Hepsi de Rabbimizdendir" (Âl-i İmrân, 3/7)"¹³⁵

Gazzâlî ictihâdla anlaşılabilen ibadet, amel ve taabüdî konularda zanla hüküm vermenin zarurî (zorunlu) bir ihtiyaçtan dolayı mazur sayıldığını belirtir.¹³⁶ Bununla beraber taabüdî konularda te'vil ile ilgili *el-Mustasfâ* adlı eserinde daha ihtiyatlı davranılmasını evlâ görmektedir.¹³⁷ Gazzâlî'nin bu yaklaşım farklılığı onun görüşlerinin zaman içerisindeki değişimi ile açıklanabilir. Nitekim Okumuş, Gazzâlî'nin süreç içerisinde te'vil konusunda selefin tutumunu teşvik ettiğini en son merhalede onun kendine özgü ve öznel te'vil anlayışının gelişim ve değişim seyrinin tasavvufa doğru olduğunu ve orada noktalandığını belirtmektedir.¹³⁸

¹³³ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vil*, 628.

¹³⁴ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vil*, 628.

¹³⁵ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vil*, 628.

¹³⁶ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vil*, 628.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 199; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 40.

¹³⁸ Okumuş, "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri", 51.

Gazzâlî'nin taabbüdî konularda ihtiyatlı davranma uyarısı yaptığı te'vil örneği "Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır." hadisidir. O, bu hadisteki gerek koyunun kendisinin gerek koyunun bedelinin verilebileceği şeklinde te'vilde bulunan Hanefî fakihlerin görüşünü çürütürken Şâfiî'nin karşı argümanlarını aktarır. Gazzâlî'nin aktardığına göre İmâm Şâfiî, Ebu Hanîfe'nin başvurduğu te'vili nassı iptal etmek olarak anlamaktadır. O, İmâm Şâfiî'nin bu yaklaşımını isabetli bulmaz. Gazzâlî'ye göre koyun vermenin vâcibliği ancak mutlak olarak vermeyi terk etmenin câiz görülmesi durumunda nassın kaldırıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bununla beraber Gazzâlî, Şâfiî'nin muarızları tarafından yapılan te'vili, ihtimalin bulunmaması sebebiyle değil, bu te'vili destekleyen delilin olmayışı ve konunun taabbüdü de barındırma ihtimalinden ötürü kabul etmeyişiine katılmaktadır. Gazzâlî konunun taabbüdî olduğunu ve taabbüdî konularda ihtiyatlı davranmanın evla olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

1.4. Te'vilin Şartları

Gazzâlî'nin "bir delilin desteklediği ihtimal" olarak tanımladığı te'vil tanımındaki "ihtimal" ile "bu ihtimali destekleyen bir delil" kayıtlarının temel şartlar olarak Gazzâlî'nin te'vil anlayışında yer aldığını söyleyebiliriz. Te'vil yapılabilmesi için lafız öncelikle zâhir anlamı dışında hamledileceği anlama muhtemel olmalıdır. Bu kayıt te'vil ihtimali olmayan nassı tanım dışında tutmaktadır. Cüveynî de te'vilin haddizatında hamledileceği anlama muhtemel olmaması durumunda bâtil olacağını ve onu destekleyen bir delilin varlığının tasavvur edilmeyeceğini söyler.¹⁴⁰ Diğer taraftan lafzın hamledilebileceği muhtemel anlam ise dilin yapısına, kullanım örfüne veya Şâri'in âdetine uygun olmalıdır.¹⁴¹

Te'vilin sahîh olabilmesi için gerekli bir diğer şart muhtemel anlamı zâhir anlama daha ağır bastırarak veya zann-ı galip oluşmasını sağlayacak destekleyici bir delilin bulunmasıdır. Muhtemel mananın varlığı tek başına zâhirin te'vilini gerektirmemekte, aynı zamanda delil de gerekmektedir.¹⁴² Hakikî anlamdan mecâz anlama ancak bir delil ile gidilebilir.¹⁴³ Te'vil de bir nevi mecaz olduğuna göre asıl olan zâhir ve râcih anlam olup bu anlam ancak bir delil ile terk edilebilir.

Gazzâlî'nin te'vil ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz şartların yanında ayrıca kaide şeklinde ifade ettiği şu şartlar da bulunmaktadır:

¹³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 199; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 40.

¹⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 213.

¹⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 197.

¹⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 213.

¹⁴³ "Ma'nay-ı hakikî müteazzir oldukça mecaza gidilir", Mecelle md. 61; "Bir kelâmın i'mali mümkün olmaz ise ihmal olunur", Mecelle md. 62, 31.

- Nassı veya nassın bir kısmını iptal eden her te'vil bâtıldır.¹⁴⁴
- Şâri'in (s.a.v) kelâmını boş bir şeye hamletmek muhâldir.¹⁴⁵
- Allah'ın Resûlünün kelâmı mümkün mertebe istiareye hamledilmez.¹⁴⁶
- Zâhire uygunluk terkinden evlâdır.¹⁴⁷

Gazzâlî'nin usûl eserlerinin te'vil bahsinde dolaylı olarak işlediği zâhir ile te'vilin teâruzuna Cüveynî doğrudan değinmektedir. Cüveynî, müevvelin ancak kendisini destekleyen bir delilin varlığı ile kabul edilebileceğini belirttikten sonra zâhir anlam ile te'vilin teâruzunun üç şekline değinir: ¹⁴⁸

- a. Müevvelin açıklığı, delil ile desteklenen anlamın açıklığından daha fazladır. Bu durumda te'vil reddedilir.
- b. Delilin desteklediğinin daha açık olması halinde te'vil kabul edilir ve amel edilir.
- c. Delilin desteklediği te'vilin açıklığı ile müevvelin açıklığının eşit olması halinde rütbece önde olan tercih edilir. Buna örnek olarak Cüveynî'nin eserinin başka bir yerinde sarf ettiği şu sözü örnek olarak verebiliriz: *"Bu konuda dâbit (genel ilke) şudur: Zann olan kıyasın Resulullâh'ın sözünün zâhirine takdimi, mertebece kıyasın habere takdimini gerektirir. Daha sonra açıklayacağımız üzere haber kıyasa takdim edilir."*¹⁴⁹

Sonuç

Fukahâ arasında önemli bir ihtilaf kaynağı olan te'vil ilk dönem fürû' ve usûl eserlerinde daha sonra tanımlandığı mahiyette kullanılmıştır. Müstakil bir başlıkta ilk olarak Hanefî usûlcüleri tarafından ele alınan te'vil hicrî beşinci asır mütekellimün usûlcülerin eserlerinde de müstakil başlıkta ele alınmaya başlanmıştır. Gazzâlî de lafızların manaya delaletini ele aldığı lafız taksimatında te'vil için ayrı bir başlık açar. O, te'vili "bir delilin desteklemesi ile zâhirin delalet ettiği manaya ağır basan ve zanna daha galip gelen ihtimal" olarak tanımlamaktadır. Gazzâlî'nin te'vili ihtimal olarak tanımlaması kendinden önceki usûlcülere nazaran kendine münhasır bir tarif olup kendisinden sonraki usûlcüler tarafından eleştirilmiştir. Ona göre bir delilin desteklediği ihtimal olan te'vil aslında mecazdır. Lafız hakikî/zâhir manasından mecaza/muhtemel manaya hamledilmektedir. Söz konusu te'vilin muteber olabilmesi için zâhir lafzın başka manaya muhtemel olması ve bu mananın Şâri' tarafından kastedildiğine dair delilin bulunması gerekmektedir. Bu bağlamda delilden yoksun muhtemel mananın alınması;

¹⁴⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 192-193; *el-Mustasfâ*, 198; *İslam Hukukunda Deliller*, 2: 38.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 201.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 204.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 195.

¹⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 213.

¹⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 205.

muhtemel olmayan bir mananın alınması veya muhtemel anlamı destekleyen delilin zâhir anlamı terk etmeyi gerektirecek kadar kuvvetli olmaması hallerinde yapılan te'vil itibar edilmez. Gazzâlî'nin delilden tamamen yoksun bir te'vil ile delili zayıf bir te'vil arasında ayırım yaptığını, delilden yoksun olanı te'vil kapsamında bile değerlendirmedeğini söyleyebiliriz. Gazzâlî te'vili muhtemel mananın yakınlık ve uzaklık açısından da ayrıca tasnife tabi tutmuş, uzak te'vilin muteberliğini onu destekleyen delilin kuvvetine bağlamıştır. O te'vili ifade ettiğin zannilikten ötürü sadece amelî konularda başvurulmasını gerekli olarak görürken itikadî konularda ise elzem olarak görmez.

Gazzâlî'nin te'vil düşüncesi büyük oranda başta İmam Şâfiî olmak üzere Eş'arî ve Şâfiî usûlcülerinin te'vil anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim zâhirin muhtemel manalardan birine ancak bir delil ile te'vil edileceği, asıl olanın zâhir anlam olduğu İmam Şâfiî'nin çerçevesini belirlediği; Cüveynî'de varlığını açıkça gördüğümüz hususlardır. Gazzâlî'yi onlardan ayıran husus bu teorinin işletilmesinde örneğin zâhir lafzın tespitinde ve özellikle muarızların te'viline yönelik yaklaşımda olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin te'vil için açtığı başlıkta ele aldığı örnekler büyük oranda Cüveynî'nin ele aldığı örneklerdir. Ancak o kimi örneklere getirdiği izahlarda Cüveynî'den farklılaşmaktadır. Söz konusu farklılaşma te'vil örneğinin ele alındığı ya lafız türü (nass/zâhir) ya da te'vil türüdür (bâtıl/fasid). O kimi örneklerde muarızların te'vilini muhtemel mana kapsamında değerlendirerek, onların görüşlerinin delillendirilmeleri halinde doğrulanabilir olduğunu kabul eder. Böylece mezhep içerisinde muarızlarının te'viline konu olan lafzı nass kapsamında görüp te'villerini kat'î olarak yanlışlayan, veya muarızların, zâhiri muhtemel olmayan bir manaya hamlettiklerine dair görüşe katılmamaktadır. Onun katılmadığı husus mezhebin görüşü olmayıp, mezhebin muarızların te'viline yönelik yaklaşımıdır.

Kaynaklar

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezak Afîfî. Lübnan: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Nezih Hammâd. Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Thk. Abdülhamîd b. Ali Ebu Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân*. Thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Debusî, Ebu Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Deniz, Abdülbaki. *Fıkıh Usulünde Te'vil ve Fikhî Uygulamaları*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Câbir Feyâd el-'Alvânî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân*. Thk. Ali b. Abdurrahman Besâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 1432/2011.
- Elderiwî, Zahid Mohamed. *Gazzalî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Te'vil*. Doktora tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015.
- Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts..
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü'ş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. H. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kânûnü't-te'vîl (Mecmûatü Resâilü'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*. Thk. İbrahim Emin Muhammed. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikyye, ts.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1314.
- İbnü'd-Dehhân, Ebu Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. Mübârek b. Ali b. Abdullâh en-Nahvî el-Bağdâdî. *Takvîmü'n-nazar fi mesâilî'l-hilâfîyye*. Thk. Salih b. Nâsir b. Salih el-Cüzeym. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (Emir Padişah'ın *Teyşîr Şerhi* ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Müteteklimin Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Mahallî, Ebu Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Şerhu'l-Mahallî ala Cem'î'l-cevâmi'* (*Hâşiyetü'l-Attar* ile beraber). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*. İstanbul: Matbaayı Osmâniyye, 1300.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Hanbelî. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Okumuş, Mesut. "Gazzâlî ve Te'vil". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya-İsmail Çalışkan. 6: 591-631. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Okumuş, Mesut. "Gazzâlî'nin Tev'il Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. 51-63. Isparta: y.y., 2014,
- Sübki, Ebu Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki. *Cem'ü'l-cevâmi'*. Thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâsi, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâsi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- Zerkeşi, Ebu Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. B.y.: Dârü'l-Kütübî, 1994.

Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi ve Manzum Hac Menâzilnâmesi

Suat Donuk*

Öz

Klasik Türk Edebiyatı nazım türlerinden biri hac menâzilnâmeleridir. Menâzilnâmelerde şair, hacı adaylarına seyahat güzergâhında yer alan menzillerin (konakların) su ve yiyecek durumu, bir önceki menzile mesafesi, insanların özellikleri gibi bilgilerini verir. Bu eserler Osmanlı coğrafyasının fizikî ve beşerî yapısı hakkında doğrudan bilgiler içerdikleri için oldukça önemlidir. Almanya Milli Kütüphanesi numara ms. or. oct. 1602'de kayıtlı el yazması nüshada Seyyid mahlaslı bir şair tarafından yazılmış menazilnâme türünde bir eser vardır. 1110 (1698/99) yılında yazılan eser, bu tarihten sekiz sene sonra vefat eden, Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi tarafından kaleme alındığı izlenimi vermektedir. Mesnevî nazım şekliyle yazılan *Manzum Hac Menazilnâmesi* 145 beyitten meydana gelmiştir. Aruzun üç farklı uzun kalıbıyla yazılmıştır. Hac yolculuğunun Üsküdar-Şam etabında yer alan otuz yedi, Şam-Fâtıma Vadisi kısmında bulunan otuz altı konağı hakkında bilgiler içermektedir. Eser, menzil bilgilerinin yanı sıra yazıldığı dönemde cereyân eden adam kayırma, ahlâkî yozlaşma, rüşvet gibi sosyal ve idarî sorunları açıklıkla dile getirmesi, dinî-tasavvufî ve ahlâkî mesajlar içermesiyle diğer menâzilnâme örneklerinden ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Menâzilnâme, Seyyid Mehmed, 17. yüzyıl

* Doç. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı. [suatdonuk@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0003-0206-2988>

Seyyid Mehmed Who was the Sheikh in Enarlı's Small Islamic Monastery in Bursa and His Poetic Hadj Accomodation Book

Abstract

One of the poetry types in Classical Turkish literature is the hadj accomodation books. The poet in the accomodation books informs about the destinations' water and food situation on the travel routes, their distance to the previous destination, the people's features to the prospective pilgrims. These works are very important because they include the direct information about Ottoman geography's physical and human features. These is a work in the type of accomodation book which was written by a poet in the pen name of Seyyid in the manuscript copy which is recorded in German National Library with the number of ms.or.oct. 1602. This work which was written in 1110 (1698/99) gives the impression that it was written by Seyyid Mehmet who was the sheikh in Enarlı's small islamic monastery in Bursa and died eight years later from the date. *The Poetic Hadj Accomodation Book* which was written in the masnavi verse form consisted of 145 couplets. It was written with the prosody's three different long patterns. The information was included about thirty seven inns on Uskudar-Damascus stage and thirty six inns on Damascus-Fatima Valley during the hadj travel. The work is different from the samples of other accomodation books as it mentions clearly on the social-executive problems about the aberration of scholars and rulers in the period when it was written, the favouritism, the moral corruption, bribery, and it includes the religious-sufistic and moral messages besides the destination information.

Key Words: Accomodation book, Seyyid Mehmed, 17. century

Giriş

“Hac” veya “hag” kelimesi çok eski bir Sâmi tabir olup İbranice’de “bayram” anlamına gelmektedir.¹ “Hac” kelimesi başka bir Sâmi dil olan Arapçada “tartışarak yenmek, ikna etmek, bir şeyden feragat etmek, bir yerden gelmek, bir kimse ya da mahalle çok gidip gelmek” manalarını taşımaktadır.² Bu sözcük Türkçe’de ise “İslam’ın beş şartından biri olan ve belirli bir zamanda Mekke’deki Kâbe-i Şerife’yi ziyaret etmek üzere yola çıkma farızası, hacca gitme, hac görevini yapma, kutsal kabul edilen mekânları dinî maksatla ziyaret etmek” anlamlarında kullanılmaktadır.³

Hac, Müslümanlar’a Mekke’nin fethinden önce farz kılınmıştır. Ancak müşriklerle ilişkilerin iyi olmaması sebebiyle Müslümanlar ancak fetihden sonra hacca gidebilmiştir. Hz. Muhammed (ö. 11/632) fetih yılında bir hac emri tayin etmemiş, Mekke Valisi Attâb b. Esid (ö. 13/634) bu görevi yerine getirmiştir. Fethi takip eden yıl Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) hac emri olarak görevlendirilmiştir. Müşriklerin Mescid-i Harâm’a yaklaşamayacağı (Tevbe 9/28), kadın veya erkek hiç kimsenin çıplak tavaf yapamayacağı gibi hususları tebliğ etmek vazifesi ise Hz. Ali’ye (ö. 40/661) verilmiştir. Hicretin 10. yılında hac görevini ifa eden Hz. Peygamber’den sonra gelen halife ve hükümdarlar da ya bizzat kendileri hacca gitmek yahut emir tayin etmek suretiyle hac kabilelerinin bu vecibeyi huzur içinde yerine getirmelerini sağlamışlardır.⁴

Bu bağlamda Müslüman devletlerin yöneticileri hac kabilelerine iaşe temin edip kolluk kuvvetleri tahsis etmişlerdir. Kabilelerin kullanmaları için belirli yol güzergâhları ve bu yollar üzerinde hacıların konaklayıp ihtiyaçlarını giderebilecekleri menziller oluşturmuşlardır.⁵ Hac yolunun geçtiği bölgelere hâkim siyasî otoriteler, bu yol güzergâhlarını ve menzilleri

1 Ömer Faruk Harman, “Hac (İslam’dan Önceki Dinlerde Hac)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1996, C. 14, s. 382-386.

2 Serdar Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 148; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-basît fi Tercemeti’l-Kamusi’l-muhit*, (V Cilt), İstanbul: el-Matbaatü’l-Osmâniyye, İstanbul 1305, C. 1, s. 381.

3 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2008, s. 305; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2009, C. 1, s. 1137.

4 Abdülkerim Özyayın, “Hac (Tarihçe)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1996, C. 14, s. 399.

5 Suat Donuk, “Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Bir Hac Seyahatnamesi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/41 (2017): 15.

zaman ve iklim şartlarına göre bazen değiştirmek suretiyle işlek tutmuşlardır.⁶

Osmanlılar, Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) devrinde 1517 senesinde Mısır'ı fethedip Hicaz'ın yönetimini devralmakla hac idaresinin sorumluluğunu da üstlenmiş oldular.⁷ İslâmî kuralların hâkim olduğu Osmanlı Devleti'nde hac idaresine büyük önem verilmiş; her yıl muntazam bir şekilde hac farızasının yerine getirilebilmesi için bizzat padişahın gözetiminde hac organizasyonları gerçekleştirilmiştir.⁸ İaşesi ve askerî koruması devletçe temin edilen kervanlar için menziller ve bunların dizilişiyle ortaya çıkan güzergâhlar tayin edilmiştir.⁹

Osmanlı Devleti zamanında hacı adayları hacca giderken karayolu ve denizyolu olmak üzere iki yol kullanırlardı. Rumeli ve Anadolu'dan gelecek hacı adayları iki büyük kervana katılarak yolculuk ederlerdi. Bunların büyük bir kısmı kara yoluyla İstanbul-Şam-Mekke güzergâhını kullanırken bir kısmı da İstanbul-Kahire-Mekke hattını tercih ederek seyahatlerinin bir kısmını deniz üzerinden yaparlardı.¹⁰

Osmanlı Devleti'ne mensup âmir ve memurlar, şair ve yazarlar resmî veya özel kervanlara katılarak hac farızalarını yerine getirmişlerdir. Bu kişiler buldukları yerden Mekke'ye varıncaya kadar uğradıkları yerleşim yerlerini, bu yerler hakkında topladıkları bilgileri, sekiz aydan fazla süren yolculukta başlarından geçenleri, elde ettikleri izlenimleri, hac farızası çerçevesinde gerçekleştirdikleri ibadetleri anlatan manzum ya da mensur eserler kaleme almışlardır.¹¹ Hac konulu bu eserler İstanbul'dan Mekke'ye kadar uzanan çok geniş bir coğrafya ile ilgili doğrudan bilgiler vermektedir. Bunlar, aynı zamanda yazarlarının düşünce yapıları, inançları, eğitimleri ve dilleri hakkında dolaylı bilgiler de içermektedir.¹²

Hac seyahatnâmesi şeklinde isimlendirilen bu eserlerin çoğunluğu hac kervanlarının güzergâhı (menâzil) ve haccın edası (menâsik) konusunda

⁶ İzzet Sak, Cemal Çetin, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Hac Menzilleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2005 Bahar): 199-200.

⁷ Tuğba Yalçın, "Arşiv Belgelerinde Osmanlı Sultanlarının Hacıların Emniyetini Sağlamada Gösterdikleri Hassasiyet", *Din ve Hayat*, 2007, Sayı 3, s. 122.

⁸ Seyfeddin Ersoy, "Dünü ve Bugünü ile Türkiye'de Hac Organizasyonu", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 32-33.

⁹ Faruk Doğan, "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 2013, Yıl 6, Sayı XV, s. 128-129.

¹⁰ Sak ve Çetin, agm, s. 200.

¹¹ Suat Donuk "Sulhî'nin Manzum Hac Menâzıl-nâmesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017): 87.

¹² Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-harameyn'i*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 3.

insanları bilgilendirme gayesiyle yazılmıştır. Bir kısmı da yolculuk esnasında elde edilen kişisel izlenimleri aktarmak maksadıyla meydana getirilmiştir. Oğuz Türkçesinin Anadolu'daki ilk örneklerini veren sanatçılardan Ahmed Fakîh'in (ö. 618/1221 [?]) *Kitâb-ı Evsâf-ı Mesâcid-i Şerîfe* isimli eseri, Osmanlı hac seyahatnâmelerinin ilk örneği olarak kabul edilmektedir. Bu eserin asıl konusu seyahat sırasında ziyaret edilen kutsal yerlerdir. 16. asır şairlerinden Fevrî (ö. 978/1571), hac yolculuğu izlenimlerini Âşık Çelebi'ye (ö. 979/1572) yazdığı bir mektupta dile getirmiştir. Nâbî'nin (ö. 1124/1712) münşiyâne bir üslupla kaleme aldığı *Tuhfetü'l-Harameyn*'i bu türdeki eserlerin edebî kıymet bakımından önde gelenlerindedir. Bahrî (ö. [?]), Cûdî (ö. 1756'dan sonra), Sulhî (ö. 1070/1659) gibi şairler hac kervanlarının güzergâhını manzum olarak tanıtırken Abdurrahman Hibrî (ö. 1087/1676), Kadri (ö. [?]) ve Mehmed Edîb (ö. 1223/1807'den önce) de mensur tarzdaki eserlerinde haccın edası hakkında tafsilatlı malumat vermektedir (Coşkun 2007: 20). İbrahim Rifat Paşa (ö. 1935), *Mir'atü'l-Harameyn* adlı eserinde surre muhafızları komutanı vasfı ile iştirak ettiği hac seyahatinde elde ettiği izlenimlerin yanı sıra Sultan II. Abdülhamid'in (ö. 1918) Harameyn'deki hizmetlerini ve hacıların Osmanlı Devleti'ne olan sevgisini nakletmektedir.¹³ Bunların yanı sıra yazma eser kütüphanelerinde yazarı bilinmeyen manzum veya mensur hac seyahatnâmesi, menâzîlnâmesi, menâsiknâmesi ya da rehberi türünde daha birçok eser vardır.¹⁴

Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe yazmaları ms. or. oct. 1602 numarada kayıtlı yazma eser, dinî içerikli metin ve çizimler içeren bir seçki mecmuası hüviyeti taşımaktadır. İlgili mecmuadaki dinî içerikli metinlerden biri manzum hac menâzîlnâmesidir. Bursa Enarlı Zâviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi tarafından yazıldığı izlenimi veren eser Üsküdar-Mekke arasındaki hac konakları hakkında bilgiler içermektedir. Bu makalede söz konusu manzum hac menâzîlnâmesinin şairi ile ilgili değerlendirmeler yapılacak; şekil ve muhteva bakımından incelenmesi neticesinde elde edilen bulgular sıralanacak; çeviri yazılı metni ilim âlemiyle paylaşılacaktır.

1. Eserin Bulunduğu Yazma

Almanya Milli Kütüphanesi, Türkçe yazmaları, no. ms. or. oct. 1602: Bu yazma; Mehmed Ebülfazl-ı Sancarı'nın mensur *Menâkıb-ı Mekke*'sini (1b-14a), Seyyid'in *Manzum Menâsiknâme*'sini (14b-21b), aynı şairin *Manzum Menâzîlnâme*'sini (21b-30b), Sâni'nin *Ahlâk-ı Resûlullâh Manzumesi*'ni (31b-37b), hat sanatıyla yazılmış yazıları (38a, 42a); Livaülhamd (40a), Zülfikâr (41b), Mescid-i Aksa (40b-41a), hac mekânları (42b-44a), Hz. Peygamber'in kadem-i şerifleri (44b-45a) ve Kâbe'nin (45b-46a) estetik değer taşıyan

¹³ bk. Lütfullah Yavuz, *Mir'atü'l-harameyn Bir Generalin Hac Notları Tuğgeneral İbrahim Rifat Paşa* (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010).

¹⁴ Donuk, *Sulhî'nin Manzum Hac Menâzîlnâmesi*, 87.

çizimlerini; dört halifenin hilyelerinin işlendiği gerçekçi bir gül motifini (47a); Hz. Muhammed'in soy ağacını (47b-48a), esmaü'l-hüsna ve esmaü'n-nebinin üzerine yazıldığı gül tasvirini (48b) ve dinî içerikli başka tablo ve çizimleri (49a-53a) ve Seyyid'e ait tasavvufî içerikli 13 beyti (52b-53a) içermektedir. Yekşah tekniğiyle yapılmış, üstten ayırma, salbekli, tıgılı Rûmî şemseli, zencirekli, miklepli, taba renk meşin ciltlidir. 54 varak olup son varağı boştur. *Menâkıb-ı Mekke*, *Menâsiknâme*, *Ahlâk-ı Resûlullâh*'ta ser-levha çizilmiştir. Bunların ilk ikisi mülevven ve müzehheptir. Tüm varaklar çift kuzulu cetvellidir. Sayfalarda takibe kaydı mevcuttur. Âharlı, açık krem renk kâğıdı vardır. Harekeli, okunaklı bir nesih hat ile yazılmıştır. Yazmanın müstensihî belli değildir. Ancak özellikle Arapça ve Farsça kökenli kelimelerde harekelerin yanlış konulması, Farsça terkip -i'sinin yazımında bir standardın olmaması, pek çok mısradaki metin tamirine ihtiyaç duyulması müstensihînin kültür seviyesinin düşük olduğu izlenimi vermektedir. Menâzilnâmenin sonunda 24 Şevvâl 1121 (26 Aralık 1709), tasavvufî beyitlerin bitiminde ise 1119 (1707/8) tarihli istinsah kayıtları vardır. Buna göre yazma 18. yüzyıla aittir. Nüshada yer alan hat ve resimler sanatsal açıdan kıymet taşımaktadır. Yazma, fiziksel bakımdan düzgün kondisyondadır.

2. Adı

Seyyid,

Gel merâma şehr-i Kõştanşinden cümle konak
Nazma al her birin 'avn-ı Hâkla olsun yüzün ak

Hâcinün baş maşşadı 'ilm-i menâsik bir[i] bu
İkisin eyle beyân tâ bulasın cennetde bû¹⁵

beyitleriyle hacılar için hac ibadeti esnasında yerine getirilmesi gereken vazifeler ve hac güzergahı üzerindeki menziller hakkında bilgilerin önem taşıdığını, bundan dolayı bu iki konuyu izah edeceğini belirtmektedir. Almanya Milli Kütüphanesi'ndeki yazmada *Menâsik-i Manzûme* başlığı ile hac ibadetinin rükünlerinin anlatıldığı ilk manzume başlamaktadır (14b). Bunun bitiminde herhangi bir serlevha açılmadan, sadece besmele ile menâzilnâmeğe geçilmektedir. Burada herhangi bir başlık bulunmamaktadır.

¹⁵ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, Almanya Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, no. ms. or. oct. 1602, 22a.

Şair manzumede herhangi bir isim de zikretmemektedir. Nüshada her iki manzume tek bir eser gibi yazıldığı için kütüphane kataloğuna eser adı *Menâsik-i Manzûme* olarak yazılmıştır.

Türk edebiyatında hac kervanlarının seyahat esnasında uğradıkları menziller hakkında bilgiler veren çok eser olduğu, bunlara tür olarak menâzîlnâme adı verildiği bilinen hususlardır.¹⁶ Makale konusu manzume hac güzergâhında yer alan konaklar hakkında bilgiler vermektedir. Bu nedenle Seyyid'in eserine *Manzum Hac Menâzîlnâmesi* adının verilmesi gerektiği kanaatini taşıyoruz.

3. Şairi

Makaleye konu olan eser Seyyid ve Seyyidî mahlası kullanan bir şair tarafından yazılmıştır. Şair, üç yerde Seyyid, üç yerde Seyyidî mahlasını kullanmıştır. Ancak Seyyidî ibaresindeki -î ekini Arapça birinci teklik iyelik eki görevinde ve nida anlamında almak mümkündür. Bu durumda "Seyyidî" ibaresinin dilsel karşılığı "Ey Seyyid'im" olacaktır. Dolayısıyla Seyyidî'yi Seyyid mahlasının bir türevi olarak almak mümkündür.

Manzum Hac Menâzîlnâmesi 1110 (1698/99) yılında yazılmıştır.¹⁷ Manzumenin içeriğinden şairin bu tarihte iki çocuğunun olduğu, birinin medrese veya başka bir eğitim kurumunda öğretmenlik yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Şairin aynı yazmada yer alan menâsiknâmesinde geçen;

Otuz üç yıldır işim Hakk'a bu halkı hakk ile

Da'vet ammâ buldum az Hakk'a tâbî' hakk ile¹⁹

beytinden otuz üç yıldır şeyhlik makamında olduğu öğrenilmektedir.

Bu iki noktadan hareketle şairin ilgili tarihte ileri yaşta olduğunu kabul etmek gerekecektir. Dolayısıyla eserin sahibi vefat tarihi 1110 (1698/99) yılına yakın, Seyyid mahlaslı biri olmalıdır.

Biyografik kaynaklarımıza göre bu özellikleri taşıyan 4 müellif vardır:

- Rumeli Kazaskeri Uşşâkîzâde Seyyid Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mehmed Sadreddin Efendi²⁰

¹⁶ Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-harameyn'i*, 7.

¹⁷ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 30b.

¹⁸ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 22a.

¹⁹ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 16b.

- Şeyhülislam Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi²¹
- Seyyid Mehmed Emin Baba²²
- Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi²³

Seyyid Mehmed Sadreddin Efendi'nin ilk görev yeri olan Beşiktaş Yahya Efendi Medresesi'ne molla çocuklarına ayrılan kontenjandan 1112 (1700/1) senesinde müderris olarak atandığı bilinmektedir.²⁴ Bu tarih *Manzum Hac Menâzilnâmesi*'nin yazılışından iki sene sonrasına tekabül etmektedir. Manzumenin yazıldığı tarihte Seyyid Mehmed Sadreddin oldukça genç yaşta olduğu için ona aidiyeti kuşkuya sebebiyet vermektedir.

Kaynaklar Osmanlı ilmiyesinin en üst kademelerinde bulunması nedeniyle Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin yaşamına ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. Ailesi, aldığı eğitim, görev yaptığı yerlerin anlatıldığı bu metinlerde onun Mekke-Medine'de görev yaptığına, hacca gittiğine, hac konulu bir eser yazdığına veya şiirlerinin varlığına dair bir bilgi verilmemektedir.²⁵ Bu nedenle makale konusu manzumenin Seyyid Ali'ye aidiyeti muhtemel görünmemektedir.

Seyyid Mehmed Emin Baba, Müderris Seyyid Kâsım Efendi'nin oğludur. Seyyid Kâsım Efendi, Bursa'da doğup Gökdere Medresesi gibi Bursa medreselerinde görev yapmıştır. Aynı şehirde vefat edip Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁶ Kâsım Efendi'nin oğlu Seyyid Mehmed Emin de bu bakımdan Bursa'da doğmuş olmalıdır.²⁷ *Manzum Hac Menâzilnâmesi*'nin şairi,

İlgın [u] Lâdik'le Konya İsmil [ü] Karabıñar

²⁰ Adnan İnce, *Tezkiretü'ş-şu'arâ Sâlim Efendi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005, s. 410-412; Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, Atatürk Kültür Merkezi yayınları, Ankara 1994, s. 167-168.

²¹ Alper Yıldırım, *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-meşayih Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL. Tezi, Hatay 2014, s. 172; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, (hzl.) Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, C. 1, s. 462.

²² Mahmut Gider, *Seyyid Mehmed Emin Efendi Divanı (Tenkitli Metin, İnceleme)*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL. Tezi, Elazığ 2011, s. 2.

²³ Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2016, s. 335.

²⁴ İnce, age, s. 410.

²⁵ Yıldırım, agt, s. 172-174.

²⁶ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, s. 613.

²⁷ Gider, agt, s. 1.

Mevtınım şehri Eregli andadur 'âli bıñar²⁸

beytiyle Konya Ereğlili olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla menâzîlnâmenin şairinin Bursa'da doğduğu tahmin edilen Seyyid Mehmed Emin Baba olması zayıf bir ihtimaldir.

Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi

Bursa vefeyatnâmelerinde Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Seyyid Mehmed Efendi bazı kaynaklara göre Konya'nın bir köyünde,²⁹ bazılarında göre ise Konya'nın Bozkır kasabasında³⁰ doğmuştur. Babası Hacı Mustafa Ağa adlı zengin bir tüccar, annesi ise Bozkır'daki Halvetî şeyhinin kızıdır.

Kaynaklardaki bilgilere göre Seyyid Mehmed Efendi, babasının gönlünü hoş tutmak için ticaret işine girdi. Bir gece rüyasında bir şeyh gördü. Bunun üzerine ticareti bırakıp diyar diyar dolaştı. Rüyasında gördüğü kişinin Lofça'da karşılaştığı Halvetî şeyhi Şeyh Ali olduğunu anlayınca Şeyh Ali'nin müridi oldu.³¹ Seyrû sülûkünü tamamladıktan sonra Şeyh Ali Efendi'den irşad vazifesi için icazet aldı. Bursa'ya gelip Pars Beg Zaviyesi'ne yerleşti.³² Kasımpaşalı Mustafa Efendi'nin vefatı üzerine Ahmed Paşa Zaviyesi şeyhi oldu. 1091 (1680/81) senesinde Bursa'da Enarlı mahallesinde bir zaviye kurup ilk postnişini oldu.³³ Enarlı Zaviyesi'nde yirmi yıl irşad vazifesini yerine getirdikten sonra 13 Şâban 1118 (20 Kasım 1706) tarihinde seksen yaşındayken vefat etti. İsmail Belîğ, Seyyid Mehmed'in vefat ettiği ay olarak Receb'i işaret etmektedir.³⁴ Cenazesi, zaviyesi haziresine defnedildi.³⁵

Hz. Muhammed'in soyundan gelen Şeyh Mehmed Efendi fakara ve dervişlere varını yoğunu yediren, keramet sahibi biri idi.³⁶ Bir defa babasıyla, bir defa da ömrünün sonlarına doğru hacca gitti. İlahî cezbe ile içine doğan hisleri Seyyid mahlasıyla şiirlere döktü.³⁷

²⁸ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 22b.

²⁹ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, s. 335.

³⁰ Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atf Efendi Bölümü, no. 1923, 110b; Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî* (Bursa: Matbaa-i Vilâyet, 1332), 114.

³¹ Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, 110b.

³² Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, 114.

³³ Ramazan Ekinci (2018), *Vekayi'ü'l-fuzala Şeyhî'nin Şakaik Zeyli*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018, C. 3, s. 2715.

³⁴ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, s. 335.

³⁵ Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, 111b.

³⁶ Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, 114.

³⁷ Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, 111b.

Yukarıda belirtildiği üzere *Manzum Hac Menâzilnâmesi* 1110 (1698/99) senesinde yazılmıştır. Seksen yaşında vefat eden Seyyid Mehmed Efendi'nin ölümü bundan sekiz sene sonraya tekabül etmektedir. Ömrünün sonlarına doğru ikinci kez hacca gittiği bilindiğine göre Seyyid Mehmed Efendi yetmiş iki yaşındayken gerçekleştirdiği hac farızasında *Manzum Hac Menâzilnâmesi'*ni yazmış olmalıdır. Bu durumda herhangi bir anakroni görünmemektedir.

Enarlı Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi'nin doğum yeri olarak İsmail Belîğ Konya'nın bir köyünü,³⁸ Mehmed Fahreddin ve ona atf yapan Mehmed Şemseddin ise Konya'nın Bozkır kasabasını işaret etmektedir.³⁹ Şeyhî Mehmed Efendi ise Seyyid'in hal tercümesinde ismini "eş-Şeyh es-Seyyid Mehmed el-Konevî" şeklinde belirtmek suretiyle onun Konyalı olduğunu bildirmektedir.⁴⁰ Şeyhî Mehmed, *Tablîzâde Şeyh Aklî Alî Efendi'nin yaşamını anlatırken* "(Bursa'da) Enarlı Zaviyesi Şeyhi Konevî es-Seyyid Mehmed Efendi hizmetine vusul bulmuştur."⁴¹ demek suretiyle "Konevî (Konyalı)" nisbesini teyit etmektedir.

*Manzum Hac Menâzilnâmesi'*nin şairi eserinde iki yerde yaşadığı bölge hakkında bilgi vermektedir.

İlgın [u] Lâdikle Konya İsmil [ü] Karabiñar
Mevtınım şehri Ereğli andadur 'âlî bıñar⁴²

beytiyle Konya'nın Ereğli ilçesini yurt edindiğini söylemektedir.

Gel merâma maskağ-ı re'sim olandır Yeñihân
Altı sâ'atdür oradan tağ içinde Çiftehân⁴³

mısralarıyla ise Çiftehan'a altı saat mesafede yer alan Yenihan'da doğduğunu belirtmektedir.

Bu ifadelerle göre makale konusu eserin şairi, Konya'nın Ereğli ilçesi ile Niğde'nin Ulukışla ilçesine bağlı Çiftehan bucağı arasında kalan, eski adı Yenihan olan bir yerleşim yerinde doğmuş, daha sonra Ereğli'ye taşınıp yerleşmiştir.

³⁸ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, s. 335.

³⁹ Mehmed Fahreddin, agyz, vr. 110b; Mehmed Şemseddin, age, s. 114.

⁴⁰ İkinci, age, C. 3, s. 2715.

⁴¹ Abdülkadir Özcan, *Şakaik-ı Nu'maniyye ve Zeyilleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 4: 413.

⁴² Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 22b.

⁴³ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 23a.

Bu bilgiler kaynaklarda geçenlerle tam örtüşmemektedir. Ancak kaynakların Ereğli'nin bağlı olduğu Konya vilayetini bildirmiş, buna mukabil Seyyid Mehmed'in ayrıntıya girmek suretiyle ilçe adını da zikretmiş olması uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir.

*Manzum Hac Menâzîlnâmesi'*nin en belirgin muhteva hususiyetlerinden birisi dinî ve tasavvufî mesajlar içermesi, müritlerine seslenen bir müridin üslûbunu yansıtmasıdır. Zaten şair de otuz üç yıldır halkı Hakk'a davet ettiğini söylemekle şeyhlik makamında bulunduğunu ima etmektedir.⁴⁴ Şairin bu özelliği de Enarlı Zaviyesi şeyhi Seyyid Mehmed Efendi'nin şahsî bilgilerine uymaktadır.

Yukarıda değinildiği üzere kaynaklar Seyyid Mehmed Efendi'nin ömründe iki defa hacca gittiğini, içine doğan dinî ilhamı Seyyid mahlasıyla şiire döktüğünü belirtmektedir. *Manzum Hac Menâzîlnâmesi*, aynı yazmada yer alan *Manzum Menâsiknâme* (14b-21b) ve tasavvufî içerikli 13 beyit (52b-53a) kaynakların bu izahına uygun düşmektedir.

Bu değerlendirmelere göre makale konusu *Manzum Hac Menâzîlnâmesi'*nin Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi'ye aidiyeti kuvvetle muhtemeldir.

4. Yazılış Tarihi

*Manzum Hac Menâzîlnâmesi'*nin,

Biñ yüz on târihine oldı müşâdif 'azm-i hacc

Hağ te'âlâ virdi kudret olamaz tağdire lecc⁴⁵

şeklindeki ilk beytine göre şair 1110 (1698/99) senesinde hacca gitmiştir. Manzumenin son beytini meydana getiren,

Bunuñ târih[i] yüz ondur işâret yâ vü gayn ü kâf

Hu-luşa[n] ülfet eyle tâ ola bu kâsî kalbiñ şâf⁴⁶

mısraları ise eserin yazılış tarihini hem yazıyla hem de ebced hesabıyla açık bir surette bildirmektedir. Buna göre eser hac seyahatinin başladığı 1110 (1698/99) senesi içerisinde tamamlanmıştır. Ebced hesabına göre ya (ع) (10), gayn (غ) (1000) ve kâf'ın (ك) (100) toplamı 1110 etmektedir.

5. Esere Göre Şam-Mekke Hac Menzilleri

Hac menâzîlnâmesi türündeki eserlerin yazılış amacı hacı adaylarına İstanbul-Mekke güzergâhında bulunan yerler hakkında bilgi vermektir.

⁴⁴ Bk. Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 16b.

⁴⁵ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 21b-22a.

⁴⁶ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 30b.

Seyyid Mehmed'in *Manzum Hac Menâzilnâmesi*'nde Üsküdar-Şam arasında kalan otuz yedi ve Şam-Fâtıma Vâdisi arasında kalan otuz dört menzil (konaklama yeri) bildirilmektedir. Seyyid Efendi yolculuğun Üsküdar-Şam etabında otuz dokuz (23a), Şam-Fâtıma Vadisi bölümünde otuz beş (29b) konak olduğunu belirtmektedir; ancak ilk etapta otuz yedi, ikinci etapta otuz altı menzil hakkında bilgi vermektedir. Şair menzillerin yerel dildeki veya Türkçedeki isimleri, güzergâhtaki sıraları, bir önceki menzille mesafesi, su ya da yiyecek bulundurup bulundurmaması gibi özelliklerini açıklamaktadır. Seyahatin Üsküdar-Şam kısmındaki konaklar hakkında sınırlı bilgi verirken Şam-Fâtıma Vâdisi bölümünde yer alanlar ile ilgili daha çok malumat sunmaktadır. Menâzilnâmenin yardımıyla Osmanlı hac kervanlarının geçtiği güzergâhın İstanbul-Mekke arası konaklarının listesini çıkartmak mümkündür. Bu liste Osmanlı coğrafyası hakkında bilgi vermesi hasebiyle önemlidir.

Söz konusu menzilleri özellikleriyle birlikte bir tablo üzerinde şöyle gösterebiliriz:

Üsküdar-Şam Etabı:

Sırası	Adı	Su Durumu	Yiyecek Durumu	Mesafesi
1	Üsküdar	-	-	-
2	Gekbûze (Gebze)	-	-	-
3	Derbend	-	-	-
4	İznic	-	-	-
5	Lefke	-	-	-
6	Söğüt	-	-	-
7	Eskişehir	-	-	-
8	Kadıhüsr ev	-	-	-
9	Bayat	-	-	-

10	Bolavadin	-	-	-
11	İshaklı	-	-	-
12	Akşehir	-	-	-
13	İlgin	-	-	-
14	Ladik	-	-	-
15	Konya	-	-	-
16	İsmil	-	-	-
17	Karapınar	-	-	-
18	Ereğli	-	-	-
19	Yenihan	-	-	6 saat
20	Çiftehan	-	-	-
21	Hanyayla	-	-	-
22	Çakıt	-	-	-
23	Adana	-	-	-
24	Misis	-	-	-
25	Kurdkula ğı	-	-	-
26	Payas	-	-	-
27	Belen	-	-	-
28	Antakya	-	-	-
29	Zanbakiy e	-	-	-

30	Şuğur	-	-	-
31	Madik	-	-	-
32	Hama	-	-	-
33	Humus	-	-	-
34	İkikapılı	-	-	-
35	Nebke	-	-	-
36	Kuteyfe	-	-	-
37	Şam	-	-	-

Şam-Fâtıma Vâdisi Etabı:

Sıra 1	Adı	Su Durumu	Yiyecek Durumu	Mesafesi
1	Tarhana Hânı (Hân-ı Zinnûn/Hân-ı Kisve)	Yok	-	5 saat
2	Dile (Mola verilmemiş, Küteybe'de konaklanmış.)	-	-	12 saat
3	Müzeyrib (On gün mola verilir.)	-	-	8 saat
4	Mafrak	-	-	-
5	Ayn-ı Zerka	Var	-	-
6	Balk Ovası	Yok	-	13 saat

7	Han-ı Katran	Var	-	12 saat
8	Hasa (Tabut Korusu)	Var	-	12 saat
9	Aneze	-	-	12 saat
10	Ma'ân	Yok	Yok	9 saat
11	Akabe Başı (Belabaşı)	Yok	-	18 saat
12	Çağman	Yok	Yok	14 saat
13	Zâtü'l-hacc (Peygamber Eşmesi)	Var	Var	10 saat
14	Ka'u'l-basit (Kâ'bisirat)	Yok	-	13 saat
15	Âsî Hurma (Sahra-yı Tebük)	-	-	11 saat
16	Mugâyir	Yok	Yok	16 saat
17	Haydar Kalesi	Var	-	6 saat
18	Birke-i Mu'azzam	-	-	18 saat
19	Dâr-ı Hamra (Şakkulacuz, Piriç Ovası)	Var	-	18 saat
20	Müdn-i Salih	-	-	-
21	Ulâ (Mola verilmemiş.)	Var	Var	17 saat
22	Matrân (Mola verilmemiş.)	-	-	16 saat

23	Karib Bî'r-i Cedîd (Şu'bu'n-nakam)	Var	Yok	11 saat
24	Hediye Eşmesi	Var	-	18 saat
25	Fahleteyn	Var	-	18 saat
26	Vâdi'l-kurâ	-	-	13 saat
27	Medîne	-	-	15 saat
28	Zü'l-hülüyfe (Ali Kuyusu)	-	-	3 saat
29	Kubûr-ı Şühedâ	Var	Var	13 saat
30	Cüdeyde	-	-	16 saat
31	Bedr	Var	Var	-
32	Meymûn Ovası (Kâ')	Yok	Var	16 saat
33	Râbî'a Eşmesi	Var	-	16 saat
34	Güzelce Birke (Hulays, Kudeyd)	-	Var	7 saat
35	Isfan	Var	-	-
36	Fâtıma Vadisi	-	-	16 saat

6. Şekil Unsurları

Aynı vezinde ve her beyti kendi arasında ayrı ayrı kafiyeli, her beytin anlamının kendi içinde tamamlandığı nazım şekline mesnevî adı verilir. Destanlar, uzun aşk hikâyeleri, şehrengizler, öğretici dinî ve ahlâkî konular mesnevî şekliyle yazılırlar (İpekten 2017: 61). Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi'nin menâzilnâmesi her biri kendi içinde kafiyelenmiş, aruz vezniyle tanzim edilmiş 145 beyitten meydana gelmiştir. Dinî ve ahlâkî bir

konusu vardır. Bu özelliklerden dolayı Seyyid'in menâzîlnâmesi bir mesnevîdir.

Klasik Türk edebiyatında bir hikâyeyi anlatan ya da bir konuda bilgi veren uzun manzumelerin dîbace, tevhit, münacat, naat, medh-i çihâr-yâr-ı güzîn, eserin sunulduğu kişiye medhiye, sebep-i telif, âğâz-ı dâstân ve hatime bölümlerinden meydana geldikleri bilinmektedir (Dilçin 1997: 168-173). Kimilerinde bu kompozisyonun parçalarından bazıları eksik olabilmekle birlikte en başta Allah'a saygı ile Hz. Peygamber'e sevginin dile getirilmediği mesnevîye ender rastlanmaktadır. Klasik Türk edebiyatı ilkeleriyle kaleme alınmış Seyyid'in menâzîlnâmesi ise bu kompozisyona uymamaktadır. Şair, 1-7 beyitleri arasında sebep-i telifi açıklamakta, 8-141 beyitleri arasında asıl konuyu ele almakta, 142-145 beyitlerinde ise okurlardan dua talep etmektedir. Bu bağlamda Seyyid'in menâzîlnâmesi sebep-i telif, âğâz-ı destân ve hâtîme bölümlerinden oluşmaktadır.

Makale konusu menâzîlnâmenin ilk 90 beyti *Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Ancak diğer beyitlerde;

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün

Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün

kalıpları arasında geçişler yapılmıştır. 145 beyitten oluşan eserin 107 beyti *Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*, 36 beyti *Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün*, 2 beyti ise *Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Şairin kalıp değişikliği yapmasının nedeni tekdüzeliği kırmak olmalıdır. Bununla birlikte mesnevîlerin umumiyetle tek bir kalıpla yazıldığı, başka bir kalıba geçişin daha çok tegazzül bölümünde yapıldığını eklemekte fayda vardır. *Manzum Hac Menâzîlnâmesi*'nin beyitlerinde kullanılan aruz kalıpları şu şekilde gösterilebilir.

Beyitler	Kullanılan vezin
1-90	<i>Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün</i>
91-105	<i>Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün</i>
106-108	<i>Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün</i>
109-120	<i>Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün</i>

121-134	<i>Fā'ilātün/ fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilün</i>
135-136	<i>Mefā'ilün / mefā'ilün / mefā'ilün / fe'ülün</i>
137-145	<i>Mefā'ilün / mefā'ilün / mefā'ilün / mefā'ilün</i>

Seyyid'in manzumesinde aruz kusuru bulunan mısralara rastlanmaktadır. 290 mısranın beşinde vezin kusuru vardır. Pek çok mısrada da metin tamiri sayesinde vezin oturmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere eser, edebî kültür düzeyi yeterli düzeyde olmayan bir müstensih tarafından çoğaltılmıştır. Bu nedenle bu kusurların bir kısmının müstensih kaynaklı olması muhtemeldir. *Hac Menazilnâmesi'*nde vezin kusuru görülen mısralar şunlardır:

Sögüt Eskişehir Kâdiñüsrev ü hoşca cân (Seyyid [yz]: 22a)

İ'tikâdi pâk kavm eksik degil kızı koyunları (Seyyid [yz]: 22b)

Dañi dördünci Müzeyribden kâkınca Mafrâka (Seyyid [yz]: 23b)

Nümâyân ravza-i pâki tefekkür it bağ ne itdi (Seyyid [yz]: 27a)

Oradan menzil-i Cüdeyde bulduğ envâ'-ı hübür (Seyyid [yz]: 29a)

Seyyid'in manzumesinde redif ve kafiye tatbikinde ciddi bir problemle karşılaşmamaktadır. Kafiye veya redifin olmadığı sadece bir beyit vardır:

Hikmetin şordukda didiler 'Arab itdi helâk

Ben didim bulmaya ni'met görse şu olsun serâb (Seyyid [yz]: 23b)

Şair mücerred (tek sestem oluşan) ve mürekkeb (birden çok sestem oluşan) kafiye çeşitlerinden istifade etmiştir. Bununla birlikte manzumenin kafiye noktasındaki dikkat çekici tarafı müreddef, yani sadece redifin olduğu beyit sayısının klasik Türk edebiyatı ortalamasının üzerinde seyretmesidir. Şair,

Gezmede çadır çadır 'avretlerinde yok hayâ

Cehl [ü] kâsvet 'âlemi tıtdı nice olsun hayâ (Seyyid [yz]: 29a)

örneğinde görüldüğü gibi 23 beyitte redifle yetinmiş, kafiye kullanmamıştır. *Hac menâzilnâmesinin* müreddef beyitleri şunlardır: 5, 19, 23, 35, 40, 41, 49, 50, 58, 65, 73, 92, 93, 95, 118, 124, 125, 126, 133, 135, 138, 140, 144.

Yukarıda izah edildiği üzere *Manzum Hac Menazilnâmesi'*nin şekil hususiyetlerinde klasik Türk edebiyatının mutat kurallarına uymayan noktalar vardır. Eserine tevhit, münacat, naat ile başlamamak, kafiye ve

redifin olmadığı beyit yerleştirmek, manzumesini düzensiz bir biçimde birden çok kalıpla yazmak klasik bir divan şairinde pek görülmeyecek türden tasarruflardır. Bu sıra dışı durumu Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed'in şahsiyeti ile açıklamak mümkündür. Seyyid Mehmed Efendi mutasavvıf bir şairdir. Mutasavvıfların halkı ve müritlerini irşat etmek için şiiri genellikle bir araç olarak kullandıkları, bu nedenle nazım kaidelerini ikinci plana attıkları bilinen bir husustur. Muhteva unsurlarında izah edileceği üzere Seyyid Mehmed Efendi, söz konusu manzumeyi insanlara hac konakları hakkında bilgi sunmak ve dinî-tasavvufi mesajlar vermek maksadıyla yazmıştır. Bundan dolayı da şiir tekniğinin gereklerini ikinci plana atmıştır.

7. Muhteva Unsurları

Osmanlı hac seyahatnâmeleri;

- a- Hac rehberleri veya hac el kitapları
- b- Rehber nitelikli olanlar
- c- Rapor nitelikli olanlar
- d- Edebî, mistik veya diğer eğilimlerle yazılanlar

olmak üzere dört çeşide ayrılmaktadır. Hac rehberleri de haccın kurallarını, yapılış şekil ve yerlerini anlatan menâsiknâmeler ile hac yolculuğu sırasında uğranılan konakların isimlerini, kervan yürüyüşüne göre uzaklıklarını, yiyecek ve su durumunu, insanların özelliklerini anlatan menâzilmâmeler olmak üzere iki çeşittir (Coşkun 2001: 189-191). Seyyid'in manzumesi hac adaylarına hac seyahati güzergâhında yer alan konaklar hakkında bilgiler verdiği için tür olarak menâzilmâmeler içerisinde değerlendirilmelidir.

Makale konusu eser, hac menzilleri hakkında bilgilerin yanı sıra hadislerle desteklenen dinî ve tasavvufi mesajlar; rüşvetin artması, âlimlerin haktan sapsması, kötü karakterli insanlara değer verilmesi, ahlakî yozlaşma vb. toplumsal sorunlar hakkında göndermeler, ferdi dinî duygulanmalar, Ravza-i Mutahhara ile Mescid-i Harâm'ın fizikî özellikleri hakkında malumat içermesiyle dikkat çekmektedir. Menâzilmâmede menzil bilgileri dışında işlenen konular şu şekildedir: şairin çocukları ve diğer insanlar için dua etmesi (3-5. beyit), devrin âlimlerinin haktan ayrılması, zâlimlere meyletmesi (13-18. beyitler), Arapların Dile şehrini helak etmesi (26-28. beyitler), insanların namaz kılmaması (33-37. beyitler), din ve tarikatın gereğini yapmayan kişilere veli denmesi (38-40. beyitler), cehaletin zararı (48-49. beyitler), nesep, mal ve makamla övünmenin yersizliği (50-52. beyitler), Allah'a yakarış (54-55. beyitler), hâkimlerin rüşvet alması, her yeri rüşvetin sarması (56-58. beyitler), Kızılbaşların her yerde olması (59-61. beyitler), okura nasihat (62-63. beyitler), Allah'a yakarış (77. beyit), şairin yolculukta

çektığı sıkıntılar (86-87. beyitler), Hz. Muhammed'e duyulan sevgi (91-95. beyitler), Allah'a yakarış ve hacılardan dua talebi (96-97. beyitler), Ravza-i Mutahhara'nın fiziksel özellikleri hakkında bilgi (98-102. beyitler), her yerde Kızılbaş görmenin verdiği üzüntü (103-105. beyitler), Allah'a günahların affı için yakarış (106-108. beyitler), şairin Medine'de başından geçen olaylar (109-111. beyitler), makam sevgisi hastalığı (112-113. beyitler), zulmün olduğu yerden velilerin uzaklaşması (114. beyit), midesine haram lokma girenin göreceği zarar (115-116. beyitler), cehaletin zararı, işlerin Allah'a kalışı (117-120. beyitler), cehaletin ve hayâsızlığın âlemi sarması (125. beyit), günahlardan uzak durmak gereği (134. beyit), Mescid-i Harâm'ın fiziksel özellikleri hakkında bilgi (135-139. beyitler), Kızılbaş'ın yaptığı kötülükler, hâkimleri rüşvetle kandırmaları (139-141. beyitler), dünyanın rüşvetle dolması (141. beyit), Mehdi zamanının yaklaşması (142. beyit), kutsal yerleri görmenin verdiği mutluluk (143. beyit), hacılardan dua beklentisi (144. beyit).

Dinî-tasavvufî konularla sosyal problemlerin işlendiği beyitlerin sayısı seksen dördtür. Hac konaklarına ayrılan beyit sayısı ise altmış birdir. Bu manada Seyyid Mehmed Efendî'nin bir tekke şeyhi olarak hacı adaylarına menziller hakkında bilgi verirken bile insanlara dinî, tasavvufî ve ahlakî öğütler vermeyi ihmal etmediği, hatta bunu asıl konuyu gölgede bırakacak kadar ileri götürdüğü söylenebilir.

Şairin dinî ve ictimai meselelere bu kadar ağırlık vermesi ve,

Zinet ü bahâ haşem hâkimleri kılmış garîk
Pâdişâh çeksin 'azâbın kaldı ayağda 'arîk

Rüşvet aldı berr ü bahri bitmeden kaldı giyâh
Ağ olur yüzi yedinde varsa rüşvet-i siyâh⁴⁷

İsmi hükkâm şüreti insân gezer hayvân-misâl
Bunlarındır bu belâ hâkimleriñ cümle vebâl

Ba'zı nürsüz var namâz kılmaz yine nâmu velî
Şübhe itme anlara di[n]mez velî illâ deli

Hırsıza hayrlu diyüp pîrsizlere pîrim diyen
Şer'[i] münkirdür ya câhildür odur halkı şoyan⁴⁸

⁴⁷ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 25a.

⁴⁸ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 24a.

‘Âlim istiğnâda olsa zâlime meyl itmese
İktizâ olmasa şer’an hiç birine gitmese

Pek güzel olmaz mıdı câhil kemâl bulmaz mıdı
‘Âleme cümle ‘adâlet ser-te-ser  olmaz mıdı

Bu h it abum c umleye ma ş u  degild ur bir kese
Ba  olan ‘ alimleri  oyurmaz oldu bi n kese⁴⁹

Yumar h akimlerin g z in tef ar k  al k u a k s im zer
Cih n r u şvetle m al- -m al  olupdur cümle ba r   berri⁵⁰

beyitlerinde g r ld u  gibi çok sert eleştiriler yapması tarihçilerin 17. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti’nin ilmiye teşkilatının  z lmeye, toplumsal yapısının bozulmaya ba ladığına yönelik tespitinin do rulu una delalet etmektedir.

Klasik Türk edebiyatında ferd  duyguların anlatıldığı gazel, kaside, murabba, ruba , terkeb-bend, terci’-bend vb. nazım şekillerinde çok sayıda edeb  sanata rastlanıyorken bir olayın ya da durumun tahkiye edilmesine dayanan mesnev de bu sanatlar nispeten daha az görülmektedir. Bir mesnev  olan hac men z ln mesinde de bu durum söz konusudur. Seyyid Mehmed Efendi, eserin genelinde din , tasavvuf , sosyal mesajlar ve hac kafilesinin konakladığı menziller hakkında bilgiler vermektedir. Bundan dolayı manzumede mecaz, anlam, söz ve yazı ile ilgili sanatlar ender görülmektedir. Var olan edeb  sanatlar da te bih, mübalağa, cinas, tekrar vb. tatbiki nispeten kolay sanatlardır. Seyyid’in edeb  sanatları kullanması noktasında dikkat çekici bir husus vardır. O, cinas sanatını oldukça başarılı bir şekilde kullanmaktadır.  u beyitler buna delalet etmektedir:

Bu h it abum cümleye ma ş u  degild ur bir kese
Ba  olan ‘ alimleri  oyurmaz oldu bi n kese⁵¹

Söz budur v’ all hi c hil tevbe eyle gel uyan
Ba na ketm el virmez itsem urulur a za uyan⁵²

⁴⁹ Seyyid, *Manzum Men sikn me ve Men z ln me*, 22b.

⁵⁰ Seyyid, *Manzum Men sikn me ve Men z ln me*, 30a.

⁵¹ Seyyid, *Manzum Men sikn me ve Men z ln me*, 22b.

⁵² Seyyid, *Manzum Men sikn me ve Men z ln me*, 24a.

Münkerâtından sükût it def'a çün yokdur maḥâl
Gelmedükçe Ḥazret-i Mehdî anuñ def'i muḥâl⁵³

Seyyid Mehmed'in *Manzum Hac Menâzilnâme*'sinde rastlanan edebî sanatların belli başlılarını birer örnek ile şöyle gösterebiliriz:

Teşbih:

İsmi ḥükkâm sûreti insân gezer ḥayvân misâl
Bunlarıñdır bu belâ ḥâkimleriñ cümle vebâl⁵⁴

Mecaz-ı Mürsel

Ḥikmetin şorduḡda didiler 'Arab itdi helâk
Ben didim bulmaya ni'met görse şu olsun serâb⁵⁵

Mübalaḡa

Ḥurmâsı taḡ çam gibi şöyle bitmiş ḥadd[i] yok
Lîk bir esfel mekâna düşmüş aslâ medd[i] yok⁵⁶

Tenasüb

Yumar ḥâkimlerin gözin tefârik şal kuşak sîm zer
Cihân rüşvetle mâl-â-mâl topludur cümle baḥr ü berr⁵⁷

Tekrir

İki yavrım[ı] kodum evde bir oḡur oḡudur
Ol biri oḡur ol anı gâhî gâhî kaḡıdır⁵⁸

Tezat

Rüşvet aldı berr ü baḥri bitmeden ḡaldı giyâh
Aḡ olur yüzi yedinde varsa rüşvet-i siyâh⁵⁹

Tecahül-i Ârif

Dimedi mi olma maḡrûre kızım eyle 'amel

⁵³ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 29b.

⁵⁴ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 24a.

⁵⁵ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 23b.

⁵⁶ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 26b.

⁵⁷ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 30a.

⁵⁸ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 22a.

⁵⁹ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 25a.

Sen anı geçdiñ mi hıznîr ya nedir terk-i ‘amel⁶⁰

Cinas

Söz budur v’ allâhi câhil tevbe eyle gel *uyan*

Baňa ketm el virmez itsem urulur ağza *uyan*⁶¹

İstifham

Añladuñ mı inhidâm-ı dine bâ’is olanı

Añlamazsañ nefye ‘azm it kabz-ı rûha geleni⁶²

İktibas

Dimedî mi *olma mağrûre kızım eyle ‘amel*

Sen anı geçdiñ mi hıznîr ya nedir terk-i ‘amel⁶³

Nida

Münkirât [ü] zûlm [ü] fısqâ qalmamış aşlâ ‘aded

Def’ine yoq kudretim ‘afv eyle *yâ Rabb[î]* meded⁶⁴

Bir dilin zenginliklerinden olan deyim ve atasözleri edebî metinlerin önemli muhteva unsurlarındandır. Şair ve yazarlar metinlerini oluştururken bu zenginliklerden yararlanırlar. Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi muhtemelen hacı adaylarına hac konakları hakkında bilgiler, müritlerine dinî öğütler vermeyi gaye edindiği için mısralarını bunlarla doldurmuş, atasözlerine yer vermeye imkân bulamamıştır. Bununla birlikte o, hac menâzîlnâmesinde anlatımını güçlendirmek için özellikle deyimlerden istifade etmiştir. Seyyid’in *Manzum Hac Menâzîlnâmesi*’nde geçen deyimler şunlardır:⁶⁵ ağza gem vurmak, âh etmek, başı ağrımak, baştanbaşa (olmak), (başından) defetmek, el vermek, elem çekmek, gözü görmez olmak, haddi aşmak, helak etmek, kanı çekilmek, kökü kurumak,

⁶⁰ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 24b.

⁶¹ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 24a.

⁶² Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 22b-23a.

⁶³ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 24b.

⁶⁴ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 25a.

⁶⁵ Deyimlerin tespitinde *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler* adlı eserden (M. Ali Tanyeri, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999) ve Türk Dil Kurumunu’nun Türkçe Atasözleri ve Deyimler Arama Motoru’ndan (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri) istifade edilmiştir.

lütuf eylemek (2 defa), merama gelmek, nazar eylemek, yüzü ak olmak (2 defa), yoldan çıkmak, yüzler karası olmak (2 defa), yüzü olmamak.

8. Dil ve Üslup

Seyyid Mehmed Efendi menâzilnâme'yi hacı adaylarına yolculukta uğrayacakları yerler hakkında bilgiler ile dinî ve ahlakî mesajlar vermek maksadıyla kaleme almıştır. Bilgilendirici metinlerde yalın, açık, anlaşılır bir dil ve üslubun tercih edilmesi gerekli bir tasarruf olarak bilinmektedir. Bu nedenle Seyyid'in eseri dil ve anlatım bakımından sadedir. Özellikle;

Şuyı yok ammâ güzel yürümesi kolay konak
'Âşi hürmâ on beşi[dür] nazm olsun yüzün ak⁶⁶

Şuyı var akar yir altında gehî gâhî çıkar
Şu bulına bir maħalde kişi zahmet mi çeker⁶⁷

Şuyı otı kavunu hürmâsı vü karpuzı çok
Mezra'a hâşıl olur çayır çemen yer yüzi yok⁶⁸

örneklerinde görüldüğü üzere konaklar hakkında bilgilerin verildiği beyitlerde sade bir dil kullanılmıştır. Şair,

Şefâ'at sendedir sende liyâkat yokdurur bende
Ümîdim i'tirâfımdır daħi yok zerre şey' bende⁶⁹

Her murâda şübhe yok sensin mübelliğ kılları
Tâ selâm virmege tevfiğ eyle cümle dilleri⁷⁰

gibi Allah'a samimi bir şekilde yakardığı mısralarda da açık ve anlaşılır bir anlatım tercih etmiştir.

*Manzum Hac Menâzilnâme'si'*nde dil ve anlatımın ağır ve süslü olduğu yerler de vardır.

Kalkıcağ andan [ki] menzil şehri-i Fahr-ı Kâ'inât
Şalli yâ Rabbi 'aleyhim ve'mhu 'annâ seyysi'ât⁷¹

⁶⁶ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 25b.

⁶⁷ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 26b.

⁶⁸ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 29a.

⁶⁹ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 27b.

⁷⁰ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzilnâme*, 26a.

Cenâb-ı Hâzret-i Şâri' diye bir münkere münker

O münkerdir 'ale't-te'yîd görürseñ sen de fe'enker⁷²

örneklerinde görüldüğü üzere Arapça ifadelere yer verilen beyitler vardır. Bu mısralarda dil varlığı ağırlığının Türkçeden Arapçaya kayması dil ve anlatımı da ağırlaştırmıştır.

Fahr-ı 'Âlem hürmetine sehl ide Hallâk-ı hû

Her ni'am keğretde bulduğ siyyemâ karpuz [u] su⁷³

Añladuñ mı inhidâm-ı dîne bâ'îd olanı

Añlamazsañ nefye 'azm it kabz-ı rûha geleni⁷⁴

beyitlerinin delalet ettiği gibi dinî muhtevalı bazı beyitlerde de ağır bir dil kullanılmıştır.

Dilin canlı bir varlık gibi değiştiiği, dildeki kelime ve eklerin anlam ve işlev değişmelerine uğradığı, bazen de yazılı ve sözlü anlatımda kullanımdan düştüğü bilinen hususlardır.⁷⁵ Dilin güncel hâlinde yer almayan, arkaik adı verilen bu kelimelere tarihî metinlerde rastlanmaktadır. Arkaik kelimelerin tespiti bir dilin tarihî gelişiminin takibi açısından hayati önem taşımaktadır. 17. Yüzyılın sonunda yazılan *Manzum Hac Menâzîlnâme* ender de olsa Türkçe arkaik kelimeler içermektedir. Metinde geçen arkaik kelimeleri şöyle verebiliriz:⁷⁶

Dineltmek: Dikmek, dik tutmak.

Kakımak: 1. Öfkelenmek, kızmak. 2. İtiraz etmek, karşı gelmek. 3. Azarlamak, tekdir etmek.

Olar: Onlar.

Sağlamak: Sağlamlaştırmak, sağlama bağlamak.

Soğulmak: 1. Suyu çekilmek, kaynağı yitmek ya da kurumak, ferî gitmek, solmak, sönmek.

⁷¹ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 27a.

⁷² Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 28b.

⁷³ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 29b.

⁷⁴ Seyyid, *Manzum Menâsiknâme ve Menâzîlnâme*, 22b-23a.

⁷⁵ Serhat Küçük, "Şeyyad Hamza'nın Yûsuf u Zeliha'sındaki Arkaik Unsurlar", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 52 (2014): 2.

⁷⁶ Bu kelimelerin anlamları *Yeni Tarama Sözlüğü*'nden alınmıştır (Cem Dilçin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983).

Soylamak: 1. Tahkik etmek, araştırmak, aslını aramak. 2. Soylu göstermek, ululamak, tazim etmek.

Tu: Tunç.

Uyan: Dizgin, gem, yular.

SONUÇ:

Kervanlarla hacca giden Osmanlı aydınları durdukları konakları, yolculuk izlenimlerini, hac ibadetlerini anlatan çeşitli eserler kaleme almışlardır. Hac konulu metin türlerinden biri menzılnemelerdir. Manzum ya da mensur olabilen menzılnemelerde yazar/şair hac seyahati gzerghında yer alan menzillerin isimlerini bildirip haklarında malumat verir. Bunlar genelde konakların taşıdığı farklı isimler; su ve yiyecek bulundurup bulundurmaması; suyunun tatlılığı-acılığı, azlığı-okluğı; bir önceki menzile mesafesi, insanların özellikleri gibi bilgilerdir. Bu eserler Osmanlı coğrafyasının fizik ve beşer yapısı hakkında malumat içerdikleri için oldukça önemlidir. Almanya Milli Kütüphanesi numara ms. or. oct. 1602'de kayıtlı el yazması nüshada Seyyid mahlaslı bir şair tarafından yazılmış menazılnme türünde bir eser vardır. 1110 (1698/99) yılında kaleme alınan eser bu tarihten sekiz sene sonra, 1118 (1706) tarihinde, seksen yaşındayken vefat eden, Bursa Enarlı Zaviyesi şeyhi Seyyid Mehmed Efendi tarafından yazıldığı izlenimi vermektedir. Kaynakların Seyyid Mehmed Efendi'nin biri ömrünün sonlarında olmak üzere iki defa hacca gittiğini ve Seyyid mahlasıyla din içerikli şiirler yazdığını belirtmesi ve şairin menazılnemede otuz üç yıl boyunca irşat vazife gördüğünü ifade etmesi bu izlenime yol açan diğer nedenlerdir. Mesnev nazım şekliyle yazılan *Manzum Hac Menzılnmesi* 145 beyitten meydana gelmiştir. Mesnevnin mutab bölümlerine uyulmadan, üç farklı uzun aruz kalıbıyla yazılmıştır. *Manzum Hac Menzılnmesi*'inde hac yolculuğunun Üsküdar-şam etabında yer alan otuz yedi, şam-Ftma Vadisi kısmında bulunan otuz altı konak hakkında bilgiler verilmiştir. Seyyid Mehmed'in manzumesi yazıldığı dönemde lim ve hkimlerin yoldan çıkması, adam kayırma, ahlk yozlaşma, rüşvet vb. sosyal sorunları açıklıkla dile getirmesi ve din-tasavvuf ve ahlk mesajlar içermesiyle diğer menzılnme örneklerinden ayrılmaktadır.

9. Metin

9.1. Metin tesisinde dikkat edilen hususlar

- Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yazımında Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lgat* (Devellioğlu 2008) isimli sözlüğü esas alındı.

- Arapça ve Farsça ön ve son eklerin imlasında İsmail Ünver'in *Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler* adlı makalesinde (Ünver 2008: 1-46) belirtilen esaslara uyuldu.
- Müstensih hatasıyla "müjde, hâkîm, hâzer, sevr, zâhil" şeklinde yazılan kelimeler "müjde, hâkîm, hâzer, devr, zâhil" olarak metne alındı.
- Nüsha harekeli nesih hat ile yazılmıştır. Nüshanın istinsah tarihi telif tarihine yakın olduğu için Türkçe kelime ve eklerin okunuşu hareketler doğrultusunda yapıldı. Arapça kelimelerin hareketlerinde ciddi hatalar olduğu için lügate göre gidildi.
- Aruz kalıbı başa yazıldı, beyitlere sıra numarası verildi.
- Yazma nüshanın varak numaraları köşeli parantez içerisinde kalın harf ve rakamlarla yazıldı.
- Okunuşundan emin olunamayan kelimelerin yanına soru (?) işareti konuldu.
- Gerekli yerlerde metin tamiri yapıldı. Buralar köşeli parantez ([]) ile gösterildi.
- Vezin veya kafiye zorlamasıyla aslı imlasından farklı olarak metne alınan kelimeler olduğunda bu durum dipnotta açıklandı.
- Yazma nüshada mısraların yan tarafına kırmızı mürekkeple yazılan mesafe bilgisi, ilgili menzilin adının geçtiği beytin yanına parantez içerisinde, kalın harf ve rakamlarla yazıldı.
- Transkripsiyon sembolleriyle karışmaması için noktalama işaretleri kullanılmadı.

9.2. Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi'nin Manzum Menâzilmâmesi

[MENÂZİL-NÂME-İ MANZÛME]*

Bismillâhirrahmânirrahîm

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

Remel: -.- - / -.- - / -.- - / -.-

1. Biñ yüz on târihine oldı müşâdif 'azm-i hacc [22a]

* Berlin Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, No. Ms. Or. Oct. 1602, 21b.

- Hağ te'ālā virdi udret olamaz tadire lecc
2. İki yavrım[1] odum evde bir our oudur
Ol biri our ol anı gāhī gāhī aıdur
 3. İkisiniñde kemālin gōstere Hāllā-ı hū
Seyyidin baş maşadı Hādan degil illā ki bu
 4. Daı sā'ir ehl-i Hā evlādına vir yā İlāh
'İlm ü fazıl[1] řōyle kim def' ideler dūnyāda āh
 5. Seyyidi ider recā kim işiden āmin diye
Az 'amelle anı Hā 'ālī maāmāta oya
 6. Gel merāma şehr-i oşantından cümle onak
Naźma al her birin 'avn-ı Hāla olsun yūzūñ a
 7. Hācinūñ bař mařadı 'ilm-i menāsik bir[i] bu
İkisin eyle beyān tā bulasın cennetde bū
 8. Üskūdār⁷⁷ ü Gekbūze⁷⁸ Derbend İznik Lefke Hān⁷⁹
Sōgüt Eskiřehr āıhūsrev⁸⁰ ü hōřca cān⁸¹

⁷⁷ Menzillerin isimlerinin okunuşunda "Osmanlı Yer Adları (Sezen 2017)" isimli kaynak esas alınmıştır. Burada bulunmayan yerler sōz konusu olduğunda "XVII. ve XVIII. Yūzyıllarda Osmanlı Hac Menzilleri (Sak ve etin 2005)" ve "Sulhī'nin Manzum Hac Menāzilnāmesi (Donuk 2017b)" adlı alışmalara başvurulmuştur. Kaynakların bilgileri ayrıca Google Maps'in (<https://www.google.com/maps>) verileriyle karşılaştırılmıştır.

⁷⁸ Bu menzilin adı nūshada sehven "Geybūze" řeklinde yazılmıřtır.

⁷⁹ Burada "Vezirhanı" kastedilmif olmalıdır.

⁸⁰ Burada "Hūsrevpařa" kastedilmif olmalıdır.

⁸¹ Bu mısranın vezninde bir hecelik kusur vardır.

9. Fi'l-ḥaḳıka biri Bayad [ü] biri Bolavadin
Aḳşehirden evvel İşḫaḳlı bulamadım dadın **[22b]**
10. İlḡın [u] Lâdikle Ḳonya İsmil⁸² [ü] Ḳarabıñar
Mevṫınım şehri Eregli andadur 'âli bıñar
11. Vaḳt geldükde çoşar ḥâcet kesilse şoḡulır
Ni'mete ḥadd yoḳ süri çoḳ gice gündüz şaḡılır
12. İ'tikâdı pāk ḳavm eksik degil ḳuzı ḳoyunları⁸³
Ḥamdü li'llâh şimdi pek keḍrettedir düzgünleri
13. Eski ḳuzḡun göçdi nevbet geldi bil 'âlimlere
Eyleye Rabbüm hidâyet küçücek zâlimlere
14. Fıkr-i eslâf itmeyüp her biri toḡrı gitmeye
Ḥaḳḳ kelâmı ṫutmaya bir gice râḫat yatmaya
15. 'Âlim istiḡnâda olsa zâlime meyl itmese
İḳtizâ olmasa şer'an hiç birine gitmese
16. Pek güzel olmaz mıdı⁸⁴ câhil kemâl bulmaz mıdı⁸⁵
'Âleme cümle 'adâlet ser-te-ser ṫolmaz mıdı⁸⁶

⁸² Bu menzilin adı nüshada sehven "İsmid" olarak yazılmıştır.

⁸³ Bu mısranın vezni kusurludur.

⁸⁴ Vezin gereḡi soru ve zaman ekleri arasına kaynaştırma harfi konulmadı.

⁸⁵ Vezin gereḡi soru ve zaman ekleri arasına kaynaştırma harfi konulmadı.

⁸⁶ Vezin gereḡi soru ve zaman ekleri arasına kaynaştırma harfi konulmadı.

17. Bu hı̇tābum cümleye maḥşūş degildür bir kese
Baş olan ‘ālimleri ṭoyurmaz oldu biñ kese
18. Añladuñ mı inhidām-ı dīne bā’id olanı [23a]
Añlamazsañ nefye ‘azm it ḳabz-ı rüḫa geleni
19. Gel merāma maskat-ı re’ sim olandır Yefiḫān
Altı sā’atdür oradan ṭağ içinde Çifteḫān
20. Ḥānyayla vü Çakıt ‘ālimleri çok Adana
Misis [ü] Ḳurdḳulağı Payas Beleñ şor gidene
21. ‘Antakiyye Zambakiyye⁸⁷ [vü] Şugur Madik Ḥama
Ḥumus İkiḳapulu gir çık öbirinden yaña
22. Nebke ile⁸⁸ Ḳuṭeyfe⁸⁹ oldu otuz ṭokuz tamām
Vāşıl ol Şām-ı şerife ḳalmasın ḳalbde ḫalām
23. Şehr-i Şāmdan tā merāma vāşıl olan menzilin
Cümlesin nazm eylesen her kes bilürdi menzilin
24. Ḳalb-i ḫuccāca feraḫ ilḳāsına yoḫ iştibāh
Bā’id-i tezkir olur ider du’ā-yı intibāh⁹⁰
25. Nām[ı] Ḥān-ı Tarḫana sükkān yoḫ vāsi’ ḳazā (**Tarḫana Ḥānı, sā’at 5**)
Menzil-i evvel odurcaḫ şuyı yoḫ anda ezā

⁸⁷ Bu menzilin adı yazmada sehven “Zenbiḳa” şeklinde yazılmıştır.

⁸⁸ Nüşhada “ile” edatından sonra “daḫi” kelimesi gelmektedir. Vezin gereği “daḫi” kelimesi metne alınmadı.

⁸⁹ Bu menzilin adı yazmada “Ḳadife” olarak harekelenmiştir.

⁹⁰ Nüşhada “iştibāh” şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği “intibāh” olarak metne alındı.

26. Bâniyen Dile dinür biz kınmadık geçdik anı
Çevresi şöyle helâk kim göreniñ titrer teni [23b]
27. Hikmetin şorduğda didiler 'Arab itdi helâk
Ben didim bulmaya ni'met görse şu olsun serâb
28. Böyle berbâd eyleyen Hâkdan nice rahmet umar
Kınılan dâni Kütaybe arz-ı ni'met bi-şümâr⁹¹
29. Bâlisi anuñ Müzeyrib mebd'e'-i çöl bi-nazîr
Cümle halk anda müsâvî ger fakîr ü ger vezîr
30. Bu üçüñ tertîb ile sâ'ât[i] kaç dirseñ cevâb
Beş [ü] on iki sekiz v'allâhu a'lem bi's-şavâb
31. Daği dördünci Müzeyribden kalkınca Mafraka⁹²
Zâhir olur güne güne ol konağda tefrika
32. Deve otı çokdur anda taşlı tağlar arası
Çok kişi kılmaz namâzı daği yüzler karası
33. Müjde olsun 'Ayn-ı Zerkadır beşinci şuyı çok
Anda da kılmaz namâzı dînsiziñ hiç nûrı yok
34. Hâkimüñ görmez gözi kim bile bula anları
Dört mezâhib içre şekk yoğdur mübâhdır kılanları

⁹¹ Anlam gereği beytin mısralarının yeri değiştirildi.

⁹² Mısranın vezni kusurludur.

35. Hācīnūñ din egleyeni āh ider hergünde biñ **[24a]**
Anı men' iderse ger⁹³ artar ğumūmı⁹⁴ günde biñ
36. Ya niçün artar ğumūmı diyü şorsa bir kişi
Tözı çok kırbı⁹⁵ döker ibriķ çalar bitmez işi
37. İsmi ħükkām⁹⁶ şüreti insān gezer ħayvān-miḍāl
Bunlarıñdır bu belā ħākimleriñ cümle vebāl
38. Ba'zı nürsüz var namāz kılmaz yine nāmı veli
Şübhe itme anlara di[n]mez veli illā deli
39. Hırsıza ħırlu diyüp pirsizlere pīrim diyen
Şer'[i] münkirdür ya cāhildür odur ħalkı şoyan
40. Söz budur v'allāhi cāhil tevbe eyle gel uyan
Baña ketm el virmez itsem urulur ağza uyan
41. 'Ayn-ı Zerķadır kōnaķ altıncıdır Balķ Ovası (**Balķ Ovası, sā'at 13**)
Şuyı yok Mafrāķ gibidir lik taşsız ovası
42. Hān-ı Kaṭrāñdur yedinci şuyı hoş vāsi' każā (**Kaṭrāñ Hān, sā'at 12**)
Şöyle esdi rüzgār mehter olan çekdi ezā

⁹³ Nüşhada "eger" şeklinde yazılan bu kelime vezin gereği "ger" olarak metne alındı.

⁹⁴ Nüşhada " 'umūmı" şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği "ğumūmı" olarak metne alındı.

⁹⁵ Nüşhada "ķuryağı" şeklinde yazılan bu kelime vezin ve lügat gereği "ķırba" olarak metne alındı.

⁹⁶ Nüşhada "'Akkām" şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği "ħükkām" olarak metne alındı.

43. Sekizinciye Haşâ dinmiş ve Tâbûtkorusu (**Tâbûtkorusu, sâ'at 12**)
İki sâ'at şuyı var çok kızu kıyun sürüsü [24b]
44. İnişi var indi huccâc taşlı mevzi' bi-şümâr
Yalın ayak ekderiyyâ kavm-i câhil ke'l-*himâr*
45. Tokuzuncısı 'Anezedür onuncusu Ma'ân (**'Aneze, sâ'at 12**)
Sehl ide Feyyâz-ı Muṭlak uludur çün Müste'ân (**Ma'ân, sâ'at 9**)
46. Kara taşı var uvaķ yok otı şuyı bi-emân
Hoş gelür züvvâra bir hâletdür[ür] yokdur gümân
47. Beyt-i Ekrem Tür-ı Sinâ ravza-i Fahrü'l-münâ
Maṭlab ola nice hoş gelmez aña küll-i 'anâ
48. Şuyı var handekden akar incir [ü] hurması var
Haķķ budur cem' olmuş anda hurr [ü] cehl [ü] harr-ı nâr
49. Cehl ile dîn olmaduğın bildiren bize Resül
Dir bular hâşâ bu fi'il⁹⁷ ile bizdendir Resül
50. Dimedi mi olma mağrûre kızım eyle 'amel
Sen anı geçdiñ mi hınzîr ya nedir terk-i 'amel
51. İftihâr olmaz neseble didi Hayy u Zü'l-celâl
Bi-'amel aç gözüñi v'allâhi bu söz ke'z-zülâl

⁹⁷ Aslı "fi'l" olan bu kelime vezin icabı "fi'il" olarak metne alındı.

52. Māl [ü] cāh [u] kuvvet-i ensāb ile faḥr eylemek [25a]
Fi'l-i kāfirdir 'udül itmeye ıılıç ya kürek
53. On birincisi Belābaşı Çağımān on iki ('Aḳabebaşı, sā'at 18)
İbtılādır bu iki de ıurumuş şuyun köki (Çağımān, sā'at 14)
54. 'Āciziz Rabbüm [bu] ḥuccāc ıuluña eyle nazar
Şübhe yok zü'l-ḥāne dārında ne var ise sezer
55. Münkirāt [ü] zulm [ü] fısqā ıalmamış aşlā 'aded
Def'ine yok kudretim 'afv eyle yā Rabb[ı] meded
56. Zinet ü ḥayl ü ḥaşem ḥākimleri ıılmış ğarık
Pādişāh çeksin 'azābın ıaldı ayakda 'arık
57. Rüşvet aldı berr ü baḥrı bitmeden ıaldı ğiyāh
Aḳ olur yüzi yedinde varsa rüşvet-i siyāh
58. Gel merāma coşma Seyyid derdiñe ara 'ilāc
Pādişāh uyanmaya bir derde bulunmaz 'ilāc
59. Sürḥ-ser itdi ihāta 'ālemi başdan başa
Diḳḳat itseñ ğāliben andandurur beg ü paşa
60. ıanda beg paşa ḥavāşş 'add olunan da bī-şümār
Şöyle üslüb ıullanur şāğird degil ehl-i ıumār [25b]
61. Ḥaḳ cezāsın vire her kim bile de ide süküt
La'net olmaḳ şer'-ile dābit daḫi bulmaya ıüt

62. Söyle luṭf eyle denî dünyâ için itme sükût
Olma mazhar la' nete luṭf eyle bu nuṣḥım[1] tüt
63. Kendiñe kendiñ gerekse ḥaḳda dâ'im ḳıl debât
Tâ kıyâmetde şefâ'at ide Fahr-ı Kâ'inât
64. On üçüncü Zât-ı Ḥacce ba'zı ba'zı ḥurmâsı (**Zâtü'l-ḥacc, sâ'at 10**)
Ḥarr[1] ḡâlib şöyle kim ḳâbil degildir tırması
(Peyğamber Eşmesi daḥi dînur. Laṭîf şuyı var.)
65. Ḳum çok maḥşül yok andan ḳonak Ḳâ'u'l-basît (**Ḳâ'u'l-basît, sâ'at 13**)
Ḳâ' Bi-sırât daḥi dirler mâ'adâ Ḳâ'u'l-basît
66. Şuyı yok ammâ güzel yürümesi ḳolay ḳonak
'Āşîḥurmâ on beşi[dür] nazm olsun yüzün aḳ (**'Āşîḥurmâ, sâ'at 11**)
67. Güçliḡiñ başı Muḡâyir şuyı yok hem bülḡası (**Muḡâyir, sâ'at 16**)
On yedinci şuyı çokdur ism[i] Ḥaydar Ḳal'ası (**Ḥaydar Ḳal'ası, sâ'at**
68. Fi'l-ḥaḳîḳa inmege lâyıḳ Muḡâyir çok taşı
Az ḳişi bulur selâmet ekḍeri⁹⁸ aḡrır başı
69. İki cânibin ihâta eylemiş seng-i siyâh [26a]
Şuyı çok yaş otı yok ammâ ki çok yâbis giyâh

⁹⁸ Nüşhada "ekḍeride" şeklinde olan bu kelime vezin icabı "ekḍeri" olarak metne alındı.

70. On sekiz Birke-i Mu'azzam Dār-ı Hamr on toköz **(Birke-i Mu'azzam, sā'at 18)**

Āteşi ĥadden ziyāde çeynemek cā'iz şakız

71. Birke şuyı mā'-ı rahmet ile tolmış māl-ā-māl
Çok vakitte didiler görülmemiştir bu ne ĥāl
(Dār-ı Hamrā ve Şakku'l-'acüz, sā'at 18)

72. Dār-ı Hamrā bir ufaķ mermer çakılı bir każā
(Ve Pirinç Ovası dirler)

Çevresi tüm tüm kayalar iktizā itmiş każā

73. Müdn-i Şaliĥdir yigirminci yetiştir yā Raĥim
Kıl müyesser cümle ĥaci kullarıñı yā Raĥim

74. Dār-ı Hamrādan 'Ulāya konmadılar sürdiler **('Ulā, sā'at 17)**
İns ü ĥayvāna velākin ĥayli zaĥmet virdiler

75. Kayadan kesilme 'ālī ĥāneler var bi-'aded
Cümle nazm olmaķ olursa ĥaylice lāzım midād

76. Oradan kalkduķda menzil nāmına dinmiş 'Ulā
(Ya'nī 'Ulā'ya konmuşlardır, ya'nī Dār-ı Hamrā'dan)
Yaklaşıldı baş merāma diyelüm şalli 'alā

77. Her murāda şübhe yoķ sensin mübelliğ kulları
Tā selām virmege tevfiķ eyle cümle dilleri **[26b]**

78. Ĥurmāsı tağ çam gibi şöyle bitmiş ĥadd[i] yoķ
Lik bir esfel mekāna düşmiş aslā medd[i] yoķ

79. Şuyı var aķar yir altında gehî gâhî çıkar
Şu bulına bir maħalde kişi zaħmet mi çeker
80. Kõnmadık Maṭrândan geçdik ü kõnduk bir kıra (**Maṭrân, sâ'at 16**)
İki cânib tağ taşlar cümleñüñ yüzi kıra
81. Otı şuyı yok velâkin yok muğaylâna 'aded
Cümlesi yine kıyırmaz çünki a'lâdır şaded
82. Üç kõnak aldık ikide yine ol tağlar medid
Ol kõnılan mevzi'a dindi Kariḃ Bi'r-i Cedid
(**Ve daħi Şu'bu'n-naķam dirler bir ismine, sâ'at 11**)
83. Ĥamdü li'llâh yitecek miķdârı şuyı buldılar
Ĥam ü hemden kırtılup her biri mesrûr oldılar
84. Orda⁹⁹ olan menzile dirler Hediye Eşmesi (**Hidâye Şems, sâ'at 18**)
Şuyı deşdükte çıkar içse tayasın çeşmesi
85. 'Ayn[ı] içme şuyı ishâl itmede yok iştibâh
İçme zinhâr tüt vaşıyyet dimeyesin tâ ki âh
86. Deve olmuş ĥadden efvn lâşesi daħi kõkar [27a]
Ter-ṭabi'at olana zaħmet virir belki yaķar
87. Ben ĥaķir çekdim elem def' itdi Mevlâ-yı raħim
İlticâmız aṇadur kıllarınıñ ĥâlin 'alim
88. Oradan kılkıdukda menzil nâmına dir Faħleteyn (**Faħleteyn, sâ'at 18**)

⁹⁹ Vezin gereği ortadaki hece düşürüldü.

Şuyın içdük virdi Rabbüm güne güne rāhatın

89. Ba’dehu bir menzile geldik adı Vādi’l-ķurā (**Vādi’l-ķurā, sā’at 13**)

Ĥaddi geķmiş ĥadd[i] daĥi zād-ı ĥayvān bī-merā

90. Ķalkıcaķ andan [ki] menzil şehr-i Faĥr-ı Kā’ināt

(**Medīne-i Münevvere, sā’at 15**)

Şalli yā Rabbi ‘aleyhim ve’mĥu ‘annā seyyi’āt

Mefā’ilün / mefā’ilün / mefā’ilün / mefā’ilün

Hezec: . - - - / . - - - / . - - - / . - - - _ _ _

91. Ne mümkin vaşf ola ol zāt-ı eşref böyle bir dilden

Velī mehmā taĥassür¹⁰⁰ añalum tā çıķmayaq yoldan

92. Vücüdün mess iden topraķ olıcaķ cümleden efzāl

Daĥi vaşfa ne ĥācet dinle [sen] fāzıl veya efzāl

93. Ĥudā cüdün vücüdün şemse teşbih eyleyüp itdi

Nümāyān ravza-i pāki tefekkür it baķ ne itdi¹⁰¹

94. Niķe yüz biñ resüli ravzasın Ĥaķ eyledi iĥfā [**27b**]

Bu fazl[i] fikr iden cāna kılar mı zerrece maĥfā

95. Şefā’at sendedir sende liyāķat yokdurur bende

Ümüdüm i’tirāfımdır daĥi yok zerre şey’ bende

96. Recāmı kesmezem Rabbüm senün iĥsān-ı baĥriñden

¹⁰⁰ Nüşhada “teyessür” şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği “taĥassür” olarak metne alındı.

¹⁰¹ Bu mısranın vezninde bir hecelik kusur vardır.

- Yüzim yokdur günâhım çok beni hıfz eyle kahrından
97. Niyâzım cümle huccâcdan bunu tıyduğda hep âmin
Diyeler diyene cümle vire maşşûdunu Emîn
98. ‘Amûdı ravza-i pâkiñ ‘adedde üç yüz on beş tām
Bu mâli şarf iden cāna Hudâ ihsânın ide ‘āmm
99. Adımla iki yüz iki eñi¹⁰² ol ravza-i pâkiñ
Uzunı üç yüz adımdır başına devlet ol hâkiñ
100. Kızıl kumdur içi yumşak yapılmış dört kenârında
Menâre şükrini sükkân iderler m’ola dârında
101. Kapusu dördtür[ür] illâ birisi cümleden fâzıl
Ki zirâ vahy-i Hakla gelmiş andan yâri Cebra’ıl
102. Yatur yanında yâr-ı gâr ile hem Hazret-i Fârûk
Göremez niçe kimseler velî yıpratsalar çârûk [28a]
103. Kerem luğf eyleyüp Rabbüm ziyâret ni’metin virdi
Derünımda fağat bâkî kızılbaş kâfirüñ derdi
104. Gözümler gördüm ey mü’min kaçan varsa qarîb yâre
Yürür sür’atle dinsiz dönderir yüzini dîvâre
105. Gice gündüz niyâz eyle havâle eyle Gaffâra

¹⁰² Nüşhada “inin” şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği “eñi” şeklinde metne alındı.

Mecālîñ qalması Seyyid cezā-yı qahr-ı Qahhāra

Fā'ilātün/fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilün

Remel: -.- - / -.- - / -.- - / -.-

106. Pür-kušūram 'ācizem hîç cürmime olmaya 'add
İ'tirāfım saña ma'lūm luṭfıña ya var mı ḥadd

107. Bir kuzul bizden ḥaṭā sizden 'aṭā vaşf-ı qadīm
Ol güzel peygamberiñiñ ḥaṭırı-çün yā Qadīm

108. Şad hezār 'işyān fısqā 'afv ile eyle nazār
Ba'de¹⁰³ tevbe itsün itsün cümle 'işyāndan ḥazer

Mefā'ilün / mefā'ilün / mefā'ilün / mefā'ilün

Hezec: . - - - / . - - - / . - - - / . - - - _ - -

109. O şehri enver-i 'ālemde oldı bir gün oturmak
Ne mümkin def' ola ārzū ḥuḳūḳ yirine yitirmek

110. Kılındı cum'a [vü] oḳundı ḥadiḍ ḥükm-i inşatı
Ḥuzūr-ı ḥazret-i 'ālīde 'aks itdiler inşatı [28b]

111. Ne bilsin zāhil-i cāhil bu ḥālātı diye münker
Bilen daḫi ne mümkindir diye ḥāşā aña münker

112. Sükūt āḍarı yoḳ gayrı ikinci dā'-ı ḥubb-ı cāh
Anı def' itmez illā Mehdī ya qaşd ide pādişāh

113. Çü eyā şurre cürmi qalblerin hep eylemiş berbād

¹⁰³ Nüşhada "Ba'dehu" şeklinde yazılan bu kelime vezin gereği "Ba'de" olarak metne alındı.

Neden dirseñ çeker kanı tereddüd itmesün ‘ubbâd

114. Yazılmışdır kütüblerde firâr itdi veliyyu’llâh
Mezâlimler girelden aç gözüñ tevbeyle eyle âh
115. Buyurdı Hâzret-i Sa’de gire bir loğma bir çarna
Kâbul olmaya dir kırk ‘âm nâzar idindi bu çarna¹⁰⁴
116. Cenâb-ı Hâzret-i Şâri’ diye bir münkere münker
O münkerdir ‘ale’t-te’yîd görürseñ sen de¹⁰⁵ fe’enker
117. Cehâletdir şağın zinhâr dime kim bunda câ’iz bu
Eger dirseñ sefâhetdir bulasın cennet içre bü
118. Terakşisi muğadderdir velâkin bunda ‘işyâniñ
Hâzer it imdi tecdîden eger var ise ‘işyâniñ
119. Teşekki Hâzret-i Allâh[a] kaldı gayra yoğ çäre [29a]
Vire ‘âcil cezâsını biline kim yüzi çara
120. Dön imdi Seyyidî semt-i merâma bâkî[yi] i’lâm
İdeol muntazır birgün diñel[t]ür Hâzret-i A’lâm

¹⁰⁴ Burada senedi zayıf (bk. İbnu’l-Cevzi, *el-Mavduat*, 2:141-142) şu hadise telmih yapılmıştır: İbn Abbas’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre: “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yiyin” (Bakara 168) âyeti peygamberin yanında okununca ashâbın büyüklerinden Sa’d b. Ebi Vakkas (r.a.) ayağa kalktı ve “Ya Resûlallah! Dua buyurunuz da ben duası makbul olanlardan olayım.” dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz de ona “Ya Sa’d! Helal ve güzel (olanı, haramdan arınmış olanı) ye. Duan kabul olur. Muhammed’i kudret ve iradesiyle yaşatan Allah’a yemin ederim ki midesine haram bir lokma indiren kulun kırk gün hiçbir ameli kabul edilmez. Bünyesi haramla beslenen bir kula en layık olan şey cehennemdir” buyurdular (*et-Terğîb ve’t-Terhib*, 4:28).

¹⁰⁵ Nüşhada “dağî” şeklinde yazılan bu kelime vezin gereği “de” olarak metne alındı.

Fā'ilātün/fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilün

Remel: -.- - / -.- - / -.- - / -.-

121. Şehr-i nūr-ı Fahr-ı 'Älemden konağ Kırb-ı Kıbūr
(Medîne-i Münevvere'den Zü'l-halife, sâ'at 3)
Oradan menzil-i Cüdeyde bulduğ envâ'-ı ħubūr¹⁰⁶
(Kıbūr-ı Şühedâ, sâ'at 13)
122. Şuyı otı kavunu ħurmâsı vü kırbuzı çok
Mezra'a ħâşıl olur çayır çemen yer yüzi yok
123. Tâ Cüdeyde menzile gelince zabt it min-kubūr **(Cüdeyde, sâ'at 16)**
Seng-i esved tağ-ı 'âli kalbe ħiç gelmez sürür
124. Nâmı Bedr olan mekâna indik anda bî-elem
Otı şuyı kırbuzı keğretde ħiç yokdur elem
125. Gezmede çadır çadır 'avretlerinde yok ħayâ
Cehl [ü] kısvet 'âlemi tutdı nice olsun ħayâ
126. Kâ'a geldik oradan bir nâm[ı] Meymün Ovası
(nâm Meymün, sâ'at 16)
Şuyı yoktur gerçi ammâ ot[ı] çok düz ovası
127. Oldı otuz'kinci¹⁰⁷ menzil ism[i] Râbi' şuyı çok
(Râbi'a Eşmesi, sâ'at 16)
Girdiler iħrâm[a] ħuccâc dime kim geymezi yok **[29b]**

¹⁰⁶ Bu mısranın vezni kusurludur.

¹⁰⁷ Aslı "otuz ikinci" olan bu ibare vezin gereği bir hecesi düşürülerek metne alındı.

128. Otuz üçüncü Hılayş daği Kıdeyd¹⁰⁸ dinür aña
(Güzelce Birke daği dirler, sâ'at 7)
Döndi huccâcın yüzi maşşud-ı aqşadan yaña
129. Fağr-ı 'Âlem hürmetine sehl ide Hallâk-ı hü
Her ni'am keğretde bulduğ siyyemâ¹⁰⁹ kıarpuz [u] su
130. Menzil-i erba' delâğin dindi 'İşfân kıavm-i aq
Kuyusına Fağr-ı 'Âlem itmiş ilqâ-yı büzâk
131. Şihhati imdi muqarrer lezzetinde yoğ gümân
Zemzeme daği yetişdir bizleri Rabbüm emân
132. Oradan kıalkduğda menzil Vâdi-i Şâh-ı Nisâ
(Fâtıma Vâdisi, sâ'at 16)
Yâ İlähi kııl müyesser beytiñi 'inde'l-mesâ
133. Yevm-i sebt içre duğul oldu müyesser Ka'beye
Şad hezârân hamd ü şükr it vâşıl olduğ Ka'beye
134. Münkerâtından süküt it def'a çün yoğdur mağâl
Gelmedükçe Hâzret-i Mehdî anuñ def'i muğâl

Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün

Hezec: . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _

¹⁰⁸ Nüşhada "Kıdeyde" şeklinde yazılan bu kelime vezin gereği "Kıdeyd" olarak metne alındı.

¹⁰⁹ Osmanlı Türkçesi lügatinde karşılığı "siyemmâ" olan bu kelime (bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 959.) vezin icabı "siyyemâ" şeklinde metne alındı. Arapça lügate göre kelimenin metne aldığımız şekli doğrudur (bk. Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük*, 421).

135. Direkler beş yüz on dördür teyakğunla kemerler
Direkler üzre yapılmış velî üç kat kemerler [30a]

136. Uzunı üç yüz ondur eñi iki yüz yigirmi
Kireç taş ile mebnî oların çoğı degirmi

Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün

Hezec: . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _

137. Tamâm kırk yerden açılır kapısı Hâzret-i Beytîñ
.....¹¹⁰

138. Yapılmış Hâzret-i Beyt ol hârâmıñ ortasında tâ
Otuz iki direk tuçdan¹¹¹ dikilmiş çevresinde tâ

139. Tavâf için döşenmiş mermer ile her cevâ nibler
Ne hâletdir çoğın gördüm Kızılbaş[ıñ] ecâ nibler

140. Muķabil bâba geldükde ayakların başar tekrâr
Vaħiy n' için 'Aliye gelmedi dir gayz ider tekrâr

141. Yumar hâkimlerin gözin tefârik şal kuşak sîm zer
Cihân rüşvetle mâl-â-mâl tolupdur cümle baħr ü berr

142. Karîb olmak gerek Mehdi ħurûcî Seyyidî ağla
Ĥudâ vaħtin bilür şabr it özüñi soylayup şağla

143. Ziyâretgâh-ı 'âliler görüldi kalmadı ħasret
Cinân-ı lâ-yezâlîde görîşîñ def' ola ħayret

144. Menâzil bâb-ı ħuccâcîñ menâsik emrini icmâl
Beyân itdük ki¹¹² ħuccâcdan du'â maķşûd 'ale'l-icmâl [30b]

¹¹⁰ Kafiye dizilişinden burada bulunması gereken bir mısranın eksik olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹¹ Nüşhada bu kelime sehven mükerrer yazılmıştır.

145. Bunuñ târih[i] yüz ondur işâret yâ¹¹³ vü gayn ü kâf¹¹⁴ [1110 (1698/99)]

Hulûşa[n] ülfet eyle tâ ola bu kâsi kâlbiñ şâf

Temmet el-menâsik taħrîren fî 24 Şevvâl sene 1121 (26 Aralık 1709).

Kaynaklar

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. *İsmail Beliğ Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-eş'âr*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Ateş, Ahmet. "Metin Tenkidi Hakkında (Dasitân-ı Tevârih-i Âl-i Osman Münasebeti İle)". *Türkiyat Mecmuası* 7-8 (1942): 253-267.
- Ayan, Hüseyin. *Cevrî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Coşkun, Menderes. "Osmanlı Edebiyatındaki Hac Seyahatnamelerinin Tipleri". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletler Arası Kongresi Tebliğleri (İstanbul 12-15 Nisan 1999)*. 189-194. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001.
- Coşkun, Menderes. "Stations Of The Pilgrimage Route From İstanbul To Mecca Via Damascus On The Basis Of The Menâzilü't-tarîk ilâ Beyti'llâhi'l-atîk By Kadri (17th Century)". *Osmanlı Araştırmaları*. 307-332. İstanbul, 2001.
- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Coşkun, Menderes. *Bosnalı Muhlis'in Manzum Seyahatnamesi Delîlü'l-menâhil ve Mürşidü'l-merâhil*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Çavış, Abdülaziz. "Hac". trc. Mehmet Akif Ersoy. *Diyanet Dergisi* 1 (1972): 57-58.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2008.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

¹¹² Nüshada "idünki" şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği "itdük ki" olarak metne alındı.

¹¹³ Bu kelime yazma nüshada "bâ' " şeklindedir. Abcak ebced hesabının doğru çıkması için bu kelimenin "yâ' " olması gerekmektedir. Bundan dolayı ilgili kelime "yâ' " biçiminde metne alındı.

¹¹⁴ Ebced hesabına göre ye (س) (10), gayn (غ) (1000) ve kâf'ın (ك) (100) toplamı 1110 etmektedir.

- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1997.
- Doğan, Faruk. "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 6/15 (2013): 127-157.
- Donuk, Suat. "Cevri ve Nazm-ı Niyaz Mesnevîsi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)* 33 (Bahar 2013):93-126.
- Donuk, Suat, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Donuk, Suat, "Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Bir Hac Seyahatnamesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 41 (2017): 13-38.
- Donuk, Suat. "Sulhî'nin Manzum Hac Menâzilnâmesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017): 85-118.
- Ekinci, Ramazan (hızl.). *Vekayi'u'l-fuzala Şeyhî'nin Şakaik Zeyli*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Erdem, Sadık. *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Ersoy, Seyfeddin. "Dünü ve Bugünü ile Türkiye'de Hac Organizasyonu". *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*. 27-47. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gider, Mahmut. *Seyyid Mehmed Emin Efendi Divanı (Tenkitli Metin, İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2011.
- Gider, Mahmut. "Seyyid, Mehmed Emin Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim Tarihi: 30.09.2019. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1574>
- Harman, Ömer Faruk. "Hac (İslam'dan Önceki Dinlerde Hac)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:382-386. Ankara, TDV Yayınları, 1996.
- İnce, Adnan. *Tezkiretü'ş-şu'arâ Sâlim Efendi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005.
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İsen, Mustafa - Horata, Osman - Macit, Muhsin - Kılıç, Filiz - Aksoyak, İ. Hakkı. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Koyuncu, Fatih. "Cûdî'nin Manzum Hac Seyahatnamesi". *Journal of Turkish Language and Literature* 3/1 (2017): 177-219.

- Küçük, Serhat. “Şeyyad Hamza’nın Yûsuf u Zeliha’sındaki Arkaik Unsurlar”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 52 (2014): 1-25.
- Levend, Agah Sırrı. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.
- Mehmed Fahreddin. *Gülzâr-ı İrfân*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, no. 1923.
- Mehmed Salih Yümnî. *Tezkire-i Şuara*. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz. FB 597.
- Mehmed Şemseddin. *Yadigâr-ı Şemsî*. Bursa: Matbaa-i Vilâyet, 1332.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanusu’l-basît fi Tercemeti’l-Kamusi’l-muhit*. 5 cilt. İstanbul: Matbaatü’l-Osmâniyye, 1305.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hac (Tarihçe)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14:399-400. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, Abdülkadir. *Şakaik-ı Nu’maniyye ve Zeyilleri*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

İnciller Tahrif Edildi mi? Metin Kritiği ve Tercüme Meselesi Bağlamalarında Bir Değerlendirme*

Zafer Duygu**

Öz

“Kitab-ı Mukaddes Kritiği” ifadesi, kutsal metinlerin bilimsel açıdan analiz edilmesi amacıyla geliştirilmiş birçok yöntemi kapsamaktadır. Metin kritiği bu yöntemlerden biridir ve mevcut el yazmalarının karşılaştırılması temelinde özgün metinlerin inşa edilmesine yönelik arayışları içermektedir. Bu yöntemin geleneksel İncil metinlerini ihtiva eden eski el yazmalarına uygulanması önemli sonuçlara ulaşmaya olanak vermektedir. Bir metnin bir dilden başka bir dile aktarılmasını tanımlayan tercüme faaliyeti ise eski metne yeni dilde yeniden hayat vermek anlamına gelmektedir. Ancak tercüme, kendisine has kusurlar da barındıran bir eylemdir. Nitekim Yunanca İncil metinleri çok eski tarihlerden itibaren birçok farklı dile tercüme edilmişlerdir. Bu makale, bir taraftan metin kritiği perspektifinden verilen örnekler, öte taraftan ise tercüme metinlere ilişkin birtakım tespitlerden hareketle, geleneksel İnciller’in tarihsel açıdan güvenilir belgeler olup olmadıkları sorusunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitab-ı Mukaddes, Hıristiyanlık tarihi, Metin kritiği, Tercüme, İnciller

* Bu makale, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu’nun (TÜBİTAK) şahsıma tahsis ettiği 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında, Amerika Birleşik Devletleri’nin North Carolina Eyaleti’nde yer alan Duke Üniversitesi’nin Religious Studies Bölümü’nde yürütmekte olduğum projenin bir parçasını oluşturmaktadır. Destekleri ve yardımları nedeniyle TÜBİTAK’a ve değerli çalışanlarına teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü, [zaferduygu.zd(at)gmail.com]. <http://orcid.org/0000-0002-8762-9850>

Were the Gospels Altered? An Evaluation in the Contexts of Textual Criticism and Translation Problem.

Abstract

The term “biblical criticism” covers many methods developed for the scientific analysis of the sacred texts. Textual criticism is one of these methods and searches for the construction of original texts on the basis of comparison of the existing manuscripts. The application of this method to ancient manuscripts containing traditional Gospels texts allows reaching important results. The translation activity defines the transfer of a text from one language to another basically means to revive the old text in the new language. However, translation is an action with its own flaws. As a matter of fact, the Greek Gospel texts have been translated into many different languages from the very early periods. This article discusses the question of whether the traditional Gospels are historically reliable documents through the examples given from the perspective of the text criticism on the one hand and on the other hand in the context of some determinations on the translation of these texts.

Key words: The Bible, history of christianity, textual criticism, translation, Gospels.

GİRİŞ

Kitab-ı Mukaddes, Hristiyanlar'ın kutsal metinlerini de içermektedir. Bu kitap, Hristiyan bakış açısıyla "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" diye iki kısımdan oluşmaktadır. Eski Ahit, büyük bir ölçüde Tanah'tır; Tevrat (Torah) ve Zebur'u da içeren Yahudi kutsal yazılarını tanımlamaktadır. Yeni Ahit ise dört İncil'le başlamakta; Elçilerin İşleri Kitabı'yla sürmektedir. Ardından Pavlus'a, bazı havarilere veya erken dönemde cemaatin önde gelen öteki bazı isimlerine atfedilen Mektuplar kısmını içermektedir. Nihayet Vahiy denilen bir kısım ile beraber sonlanmaktadır. Burada zikredilen İnciller aslında anonim metinlerdir. Çünkü yazarları ve nerede yazıldıkları bilinmemektedir. Kilise ise belirli zaruretlere çerçevesinde bu anonim metinleri II. yüzyıldan bu yana Matta, Markos, Luka ve Yuhanna diye adlandırmaktadır. Aynı bağlamda İnciller'in "Tanrı sözü" olduğu kabul edilmektedir. Zira bu metinler "ilâhî vahiy" olarak görülmektedir.

Bununla beraber Yeni Ahit Kitabı tarih boyunca tartışılmıştır. Bu tartışmalar arasında iki tanesi özellikle öne çıkmaktadır: Birinci olarak; Kilise'nin Antik Çağ'da onca metin arasında hangi ölçüde dayanarak bazı metinleri seçip Yeni Ahit'e dâhil ettiği, birçok öteki metni ise gelenek dışında bıraktığı konusu su götürmeyen bir tartışmadır. Nitekim araştırmacılara göre hangi metinlerin kanon¹ dâhilinde yer alacağına nasıl belirlendiğine dair tatmin edici bir açıklama henüz dile getirilmiş değildir.² İkinci olarak; dört İncil metni çeşitli gerekçelerle tarih boyunca eleştirilmiştir. Bu doğrultuda, Hristiyanlık tarihinin birçok evresi, kristoloji gibi eski sorunlarla beraber İnciller hakkındaki tartışmaları da içermektedir. Kaynaklara bakılırsa, İnciller (i) bazen sıradan Hristiyanlar'ın zihinlerinde ciddi soru işaretleri yaratmışlardır. (ii) Kimi zaman pagan yazarların Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinde öne çıkarılmışlardır. (iii) Bazı dönemlerde ise Hristiyan düşünürler için çözülmesi ya da açıklanması gereken sorunlu bağlamlar içermişlerdir. Bu olguları aşağıdaki gibi örneklendirebiliriz:

(i) Çok eski dönemlerde bile İnciller'i eleştirel bir gözle okuyan sıradan bazı Hristiyanlar, bu metinlerin çelişkili olduğu izlenimine kapılmışlardır. Onlar, zihinlerindeki endişeleri giderebilecekleri yollar aramışlardır. Örneğin IV. yüzyılda Gallia bölgesinden Hedibia isimli Hristiyan bir hanım, o dönemin önde gelen Hristiyan

¹ Yun. κανὼν *kanōn* "kural; cetvel, ölçü sopası". Kabul edilmiş ilkeler ve yine teamüllerle oluşturulmuş liste olarak tanımlanabilir. Literatürde farklı kullanımlarına rastlanmakta ise de, burada, Kitab-ı Mukaddes'i oluşturduğu kabul edilen yazıların listesi anlamında kullanılmaktadır. Detaylar için bk. Zafer Duygu-Kutlu Akalın (ed.-haz.-terc.), *Kristolojiye Giriş: Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar* (İstanbul: Divan Yayınları, 2018), 32.

² Michael J. Kruger, *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2012), 15.

düşünürü Hieronymus'a (İng. Jerome) bir mektup yollamıştır. Hedibia, bu mektupta somut örnekler üzerinden İncil metinleri arasındaki çelişkilere dikkat çekmekte; Hieronymus'tan tatmin edici açıklamalar beklemektedir. Mektup, on iki ayrı soru içermektedir. Örneğin birisi şudur: İsa'nın mezarına Mecdelli Meryem ile öteki Meryem'in (Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία) gittiklerini öne süren Matta 28/1 pasajı, mezara Mecdelli Meryem'in, Yakup'un annesi Meryem'in ve Salome'nin (Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη) gittiklerini ileri süren Markos 16/1-2 pasajıyla niçin çelişiktir?³ Hedibia'nın İnciller'i karşılaştırarak okuyup yorumladığı anlaşılmaktadır. Hıristiyan dünyanın entelektüelleri ise bu gibi sorularla sıkça karşılaşmışlardır.⁴

(ii) İnciller'in çelişkileri meselesi Hıristiyanlığın yumuşak karıdır. Tarih boyunca dinsel sebeplerle Hıristiyanlığı dışarıdan eleştirmek isteyenler, İncil metinlerinden kullanışlı argümanlar bulabilmişlerdir. Örneğin II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın yükselişi karşısında bu dine yönelik eleştirel metinler kaleme alan Celsus (II. yüzyıl) veya Porphyrios (y.233-y.305) gibi pagan yazarlar, Hıristiyanlığın temel teolojik iddialarını incelerken o zamanlar emsalleri arasında sivrilmekte olan İnciller'i de konu etmişlerdir. Pagan yazarlar, İnciller'in çelişkili metinler oldukları, maddi hatalar içerdikleri, ilk defa yazılmaları sonrasında Hıristiyanlar tarafından birçok defa tahrif edilerek değiştirildikleri gibi iddialar gündeme getirmişlerdir.⁵

(iii) Hıristiyan düşünürler Antik Çağ veya Geç Antik Çağ gibi dönemlerde bazı uygulamaları veya açıklamalarıyla İnciller'in sorunlu metinler oldukları algısını sonraki nesillere miras bırakmışlardır. Örneğin II. yüzyılda Markion (y. 85-y. 160), o zaman mevcut İnciller arasından Luka İncili'yle bağlantılı olduğu tahmin edilen ve kendisince düzenlenen bir tanesini seçmiş; diğer tüm

³ Carl R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 42; Ayrıca krş. Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1985), 75.

⁴ W.H. Fremantle-Philip Schaff (İngilizce trc.), *The Sacred Writings of St. Jerome*, (Jazybee Verlag, 2017), 238 (ayrıca diğer bazı mektuplar ve sorular da burada bahis konusu edilmektedir).

⁵ Celsus açısından bk. Henry Chadwick (ed.-trc.), *Origen: Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); ayrıca bk. R. Joseph Hoffmann (ed.), *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse against the Christians* (New York: Oxford University Press, 1987); Porphyrios açısından bk. R. Joseph Hoffmann (ed.-trc.), *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains* (New York: Prometheus Books, 1994).

İnciller'i ve hatta Yahudi kutsal yazılarını tümüyle reddetmiştir. Tatianus (y. 120-y. 180), İnciller'i, farklı metinler arasındaki çelişkileri ve maddi hataları ortadan kaldıracak bir usulle tek bir uyumlu metin halinde düzenlemiştir.⁶ Bu iki yazarın hareket noktası aynıdır: Onlar, İnciller'in hem Yahudi kutsal yazılarıyla hem de kendi aralarındaki çelişkileri ortadan kaldırmayı dilemişlerdir. Bir sonraki aşamada Iulius Africanus (y. 160-y. 240), Matta ile Luka'nın İsa'nın soy kütüğü hakkında verdikleri çelişkili bilgileri açıklamaya çalışmıştır. III. yüzyılda Origenes (184-253), İnciller arasında çelişkiler bulunduğunu; hatta bu çelişkilerin hacim itibarıyla iman sarsacak ölçüye tekabül ettiğini söylemiştir.⁷ Origenes'in çözümü, İnciller'in tarihsel ve literal değil alegorik okunup yorumlanması şeklindedir. Böylece o, kutsal gördüğü metinleri sorun kaynağı olmaktan çıkarmak; bunun yerine sorunu çelişkili (gibi görünen) metinlerin alegorik gizemini çözemeyen insan zihninin yetersizliğine havale etmek istemiştir.⁸ IV. yüzyıl sonlarında Ioannes Khrysostomos (Altın Ağızlı Yuhanna, y. 349-407), İnciller'in farklı oluşlarına ilgi göstermiştir. O, detaylardaki çelişkiler üzerinde durulmaması gerektiğini, bu çelişkilerin verilmek istenen büyük ve temel mesajlara halel getirmeyeceğini ileri sürmüştür. Augustinus (354-430) ise İncillerdeki çelişkilerin yalnızca görünüş itibarıyla öyle olduklarını öne sürmüştür. Augustinus'a göre, İnciller'in iman dolu bir yürekle okunması bütün çelişkileri ortadan kaldıracaktır. O, İncil yazarlarından her birinin ilâhî yönlendirme sebebiyle Mesih'in başka bir boyutunu tasvir etmek üzere metinlerini yazdıkları kanaatinde. Böylece Augustinus'a göre İnciller arasında

-
- ⁶ Markion için bk. Charles E. Hill, "Polycarp Contra Marcion-Irenaeus Presbyterial Source in AH 4.27-32", *Studia Patristica*: c. XL, ed. Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis (Louvain: Peeters, 2006), 399-412 (bilhassa bk. 403); Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 173-210; Tatianus için bk. Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian* (Londra-New York: Routledge, 2003); Craig L. Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Illinois: InterVarsity Press, 1987), 2-5; Alphonzo Augustus Hobson, *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem: Being an Investigation of the Diatessaron for the Light Which It Throws Upon the Solution of the Problem of the Origin of the Synoptic Gospels* (Chicago: Chicago University Press, 1904), 33 vd.
- ⁷ Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in Early Church* (New York: Cambridge University Press, 1960), 15.
- ⁸ Origenes'in önerisi için bk. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213; Francis Watson, "The Fourfold Gospels", ed. S.C. Barton, *The Cambridge Companion to the Gospels* (New York: Cambridge University Press, 2006), 34-52 (atf için bk. 46).

uyuşturulacak bir sorun yoktur. Çelişki zannedilenler ise İncil yazarlarının izlenen metodun yansımasıdır.⁹

Bütün bu somut veriler, İnciller'in çok eski tarihlerde de tartışıldıklarını göstermektedir. Nitekim İnciller XVIII. yüzyıldan itibaren ciddi bilimsel araştırmaların da konusudur. Peki, ama modern araştırmalar ışığında yukarıda zikredilen tartışmalar hakkında neler söylenebilir? İnciller gerçekten de problemler metinler midir? Örneğin İnciller'in tahrif edildikleri iddiası doğru mudur? Eğer öyleyse bunu kanıtlamak mümkün müdür? Veya Hıristiyan düşünürlerin yukarıda kısaca aktarılan uygulamaları veya açıklamaları tatmin edici midir? Bu makale, bu gibi soruları belirli bir perspektiften ele alıp inceleme amacı taşımaktadır.

Makale, ele aldığı konuyu iki temel bağlam üzerinden analiz etmektedir. Öncelikle; Kitab-ı Mukaddes kritiği kapsamında araştırmacılara büyük yardımlar sağlayan "metin kritiği" adlı bir yöntem tanıtarak örneklendirilecektir. Aslında bu konuyu başka bazı bilimsel yöntemler ışığında farklı yönleri itibarıyla sorgulamak da mümkündür. Ancak bu mütevazı makalenin hacmi, metin kritiği yöntemiyle sınırlı tutulacaktır. İkinci olarak; İnciller'in hem Antik Çağ'da hem de modern dönemde çeşitli dillere yapılan bazı tercümelemleri birkaç somut örnek üzerinden tartışılacaktır. Böylece, geleneksel İnciller'in tarihsel metinler olarak değeri bu iki bağlam üzerinde belirgin kılınmak istenmektedir. Bununla beraber makale, giriş mahiyetinde bir değerlendirmedir.

1. Metin Kritiği ve İnciller

Dinlerin kutsal metinleri modern dönemde bilimsel araştırmaların da konusudurlar. Kitab-ı Mukaddes buna örnek oluşturmaktadır. XVIII. yüzyıldan itibaren rasyonel temelde eleştirel bakışı ve bilimsel yöntemleri esas almaya başlayan araştırmacılar, Kilise'nin geleneksel inanç ve iddialarını

⁹ Michael R. Licona, *Why Are There Differences in the Gospels? What We can Learn From Ancient Biography*, (New York: Oxford University Press, 2017), giriş kısmı; Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013), 29-43; Daryl Cornett, "Harmonization in the Patristic Period", *Harmony of the Gospels*, ed. S.L. Cox-K.H. Easley (Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007), 267-270; Robert A. Ziegler, "Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity", *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39; Nicholas Adams, "A Disharmony of the Gospel", *The Vocation of Theology Today: A Festschrift For David Ford*, ed. T. Gieggs-R. Muers-S. Zahl (Eugene, Oregon: Cascade, 2013), 96-97.

da bu sayede yıkılmışlardır.¹⁰ Örneğin modern araştırmalarda Hıristiyan metinleri “Tanrı sözü” olarak görülmemekte; tıpkı öteki antik metinler gibi, insanlarca oluşturulmuş kaynak belgeler olarak incelenmektedir. Bu yaklaşımın zaruretine şüphe yoktur. Zira yapılacak analizin bilimsel çerçeveye kazanması, bunun eleştirel yaklaşım temelinde, belirli yöntemler ışığında olması şartına bağlıdır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes konulu modern araştırmalar, bu kitabı oluşturan metinlerin anlamlarına ve bağlarına ilişkin analizler temelinde “Kitab-ı Mukaddes Kritiği” diye tanımlanmaktadır.¹¹

Kitab-ı Mukaddes Kritiği tabiri, İncil araştırmalarında kullanılan bilimsel yöntemleri de ifade etmektedir. Alman Aydınlanması’ndan itibaren bilhassa deist ve Protestan teologlar, kutsal yazıların rasyonel gözle okunması ve yorumlanması noktasında hayati önem taşıyan metotlar ortaya koymuşlardır. Bu metotlar, aynı konunun farklı yönlerini ve bağlarını öne çıkarıp derinlemesine irdeleyen; ardından da adeta “ampirik bilgi” niteliği taşıyan bilimsel sonuçlara ulaşma olanağı sunan yöntemlerdir. Bu kapsamlı meselenin tarihçiler özelinde “teknik yeterlilik” başlığı altında ele alınması meselenin ayrı bir boyutudur. Çünkü bir araştırmacının cümlesiyle, “lingüistik ve teknik yeterlilik olmaksızın antik bir metnin (ve Hıristiyan metinlerinin) anlamlı şekilde yorumlanması mümkün değildir.”¹² Bu bağlamda, bilim insanları, bugün adına “metin kritiği”, “tarihsel kritik”, bilhassa bu ikinci başlık altında “kaynak kritiği”, “form kritiği”, “redaksiyon kritiği” gibi birçok yöntem ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda İngilizce literatürde “lower criticism” şeklinde tanımlanan; şimdilerde ise daha çok

¹⁰ Bu konuya dair daha detaylı bir anlatım için bk. William R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, (New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964), 1-4

¹¹ Kitab-ı Mukaddes Kritiği konusunda Türkçede istisna olmaları nedeniyle takdiri hak eden giriş mahiyetindeki araştırmalara örnek teşkil etmesi açısından bk. Muhammet Ali Bağır, “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014): 279-310 (Yazar, bu makaleyi yüksek lisans tezinden üretmiştir); Şehmus Demir, “Kitab-ı Mukaddes’i Mitojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur’an Kıssalarının Tarihsel Gerçekliği”, *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 103-122; Yasin Meral, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesinde Tanah Eleştirisi”, *Mukaddime* 6/1 (2015): 19-46; Asım Duran, “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 111-128; Salahattin Polat, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: “Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 7-28; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Vakfı, 2010).

¹² Ernest Cadman Colwell, “Biblical Criticism: Lower and Higher”, *Journal of Biblical Literature* 67/1 (1948): 1-12 (atf için bk. 1).

“metin kritiği” tabir edilen yöntem çok büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu yöntem, emsalleri gibi, İnciller hakkındaki araştırmalarda bilimsel nitelikte mühim sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktadır.

1. Metin Kritiği Nedir?

Bugün Kitab-ı Mukaddes’te yer alan hiçbir metin “otograf” değildir.¹³ Bir başka deyişle, bu metinlerin hiçbirisi kendi yazarının özgün el yazısını içeren özgün el yazmasında bugüne kadar gelmemiştir. Hristiyanlar’ın (ve Yahudilerin) kutsal metinleri, tarihsel sürecin belirli bir döneminde kaleme alınmalarından sonraki yüzlerce yıllık süreçte, müstensihler tarafından tekrar tekrar istinsah edilerek (kopyalanarak) oluşturulmuşlardır. Bu kopya metinler, özgün yazarların kendi metinleriyle uyumlu mudur? Metin kritiği (İng. *textual criticism*); işte bu sorudan hareketle bugün elimizde olan kopya el yazmalarının tespiti, mukayesesi ve buradaki hataların tashihi temelinde, daha eski zamanları temsil eden, ama günümüze ulaşamayan “özgün” ve “otantik” metnin aslında ne söylediği sorusuna yanıt aramaktadır.¹⁴ Amaç, sonraki bilinen el yazmalarının içeriğinden önceki bilinmeyen orijinal metnin içeriğine ulaşmaktır.¹⁵ Mesela şu örneğe bakalım:

Matta 6:9 πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
Göklerdeki Babamız, adın kutsansın

Luka 11:2 πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
Baba, adın kutsansın

Yukarıda, özgün el yazması elimizde olmayan bir rivayetin iki ayrı varyantını görüyoruz. Zira Matta ile Luka metinlerini içeren el yazmaları, müşterek bir rivayeti ya da rivayetin bir kısmını yukarıdaki gibi iki ayrı varyant halinde içermişlerdir. Ancak görüldüğü gibi bu sırada aralarında

¹³ Otograf, bir yazarın veya kişinin kendi elinden çıkan yazı anlamındaki teknik terimdir.

¹⁴ Konuya dair detaylar için bk. Arie van der Kooij, “Textual Criticism”, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. Judith M. Lieu-J.W. Rogerson (New York: Oxford University Press, 2006), 579-590.

¹⁵ Yeni Ahit araştırmalarının bir alt disiplini olarak metin kritiği yönteminin Batı’da XVII. yüzyıldan itibaren gösterdiği gelişim için bk. Dirk Jongkind, “The Text and Lexicography of the New Testament in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *A History of Biblical Interpretation. Volume 3: The Enlightenment through the Nineteenth Century*, ed. Alan J. Hauser-Duane F. Watson (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 274-299.

bazı farklar da bulunmaktadır. Luka, Matta'da πατερ ἡμῶν ("Babamız") şeklinde geçen kısmı sadece πατερ ("Baba") şeklinde nakletmiştir. Luka, Matta'nın metninde Baba'nın göklerde olduğunu anlatan ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ifadesine kendi metninde yer vermemiştir. Müstensihler tarafından yüzlerce yıl sonra kopyalanmış el yazmalarında bulunan bu iki ayrı varyantın hangisi özgündür? Metin kritiği yöntemi, mevcut el yazmalarının karşılaştırılması temelinde işte bu gibi soruları yanıtlama çabasına yardımcı olmaktadır. Nitekim yukarıdaki örnek özelinde Matta'daki anlatımın özgün olduğu görüşü yaygındır. Çünkü birçok eski el yazmasında Luka'nın pasajı Matta'ya benzer şekilde daha uzun verilmiştir. Bu olgu uzmanlara göre Luka'daki pasajın müstensihler tarafından Matta'daki pasajla uzlaştırılmak istendiğini göstermektedir.¹⁶

Yeni Ahit metinlerinin otograf nüshaları kısa süre sonra kaybolmuş olmalıdırlar. Bunun temel sebebi; bu metinlerin o zamanlar zaruri olarak çok kırılğan ve hassas yapıdaki papirüsler üzerine yazılmalarıdır. Nitekim erken dönemde Kilise yazarları otograf nüshalardan söz etmemişlerdir. Bunun gibi, bu otograf nüshalardan yapılan ilk kopyalar da bugün elde değildir. Anlaşıldığı kadarıyla 150-200 yılları arasında çok sayıda kopya metin ortaya çıkmıştır ve bu kopyalama süreci yıllar geçtikçe artarak sürmüştür. Bu olgudan hareketle, Yeni Ahit metinleri bugün üç grup kaynak üzerinden yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bunların ilki Yunanca el yazmalarıdır. İnciller Yunanca yazılmışlardır; ama aynı zamanda sonradan bu metinler Yunanca olarak defalarca kez kopyalanmışlardır. İkincisi, versiyonlar, yani tercümelerdir. Yeni Ahit'in metinleri II. yüzyıldan itibaren Latince ve Süryanice başta olmak üzere birçok başka dile çevrilmişlerdir. Üçüncüsü ise antik dönem Kilise yazarlarının bu metinlere yaptıkları atıflardır.¹⁷

Metin kritiği yöntemini esas alan bir çalışma üç işlemi gerektirmektedir. Önce mevcut el yazmaları araştırılıp derecelendirilmelidir. Nitekim Batı'da Erasmus'la (ö.1536) birlikte (*Textus Receptus*)¹⁸ başlayan süreçte toplanan bu

¹⁶ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londra-New York: United Bible Societies, 1971), 154.

¹⁷ Leon Vaganay, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1991), 5-46, 91.

¹⁸ Tabir, Latince "Kabul edilen metin" anlamındadır. Adını, Elzevir Edisyonu diye bilinen 1633 tarihli eserin önsözünden almakla beraber, büyük ölçüde Erasmus'un 1516 tarihli Yunanca metnini ifade etmektedir. Erasmus'un Yunanca Yeni Ahit metni Reformasyon döneminde Almanca ve İngilizce'ye yapılan çevirilere esas oluşturmuştur. Nitekim metin XIX. yüzyıla kadar Yunanca Yeni Ahit'in standart edisyonu sayılmış, bunun sonrasında yapılan eleştirilerle gözden düşürülmüştür. Konuya dair detaylar için bk. Bruce M. Metzger-Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4. baskı, (New York: Oxford University Press, 2005), 137-165.

el yazmalarının edisyonları yapılmıştır. İkinci aşama, metnin muhtemel en eski varyantının tespitine yönelik çalışmadır. Hıristiyanlar'ın Yeni Ahit'i daha ziyade tercüme metinlerden bildikleri de bir gerçektir. Dolayısıyla bir tercüme metin seçilirken başlıca amaç, yazarın özgün metninin burada hangi ölçüde yansıtıldığı meselesidir. Son olarak özgün metin veya buna daha yakın metin ortaya konulmaktadır. Metinsel varyasyonların anlaşılması ve bilinmesi, bu metnin erken yüzyıllarda nasıl anlaşıldığı sorusunu da belirli ölçüde yanıtlamaktadır. Böylece metin kritiğinin yöntemi; her bir el yazmasının toplanıp analizi, metinlerdeki değişikliklerin ve hataların titizlikle tespiti ve hangi varyantın otograf metne daha yakın olduğunun kararlaştırılmasıdır.¹⁹

Yukarıda bahsi geçen üçüncü aşama, yani ilk iki aşamanın ardından özgün metnin ortaya konulması işlemi belirli ölçütler dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu bağlamda bazen nicelik kavramı öne çıkmaktadır. Çünkü daha fazla sayıdaki el yazmasında beliren bir rivayetin daha az sayıdaki el yazması varyantlarına tercih edilmesi genellikle makul bir usuldür. Aynı şekilde el yazmalarının yaşı da büyük kıymet taşımaktadır. Zira daha eski tarihli el yazmalarında geçen rivayet(ler)in daha sonraki el yazmalarına tercih edilmesi akla yatkındır. Bunun neticesi olarak, sayıca çok ve/veya kronoloji açısından daha eski el yazmalarındaki rivayetlerin özgün veya daha özgün olması olasılığı daha yüksektir. Ancak mesele bazen bu kadar basit değildir. Çünkü başka faktörler de devreye girebilmektedir. Örneğin İsa hakkında bir rivayetin iki ayrı varyantının bulunduğunu düşünelim. Bunlardan birisinin III. yüzyılı, diğerinin ise V. yüzyılı temsil eden el yazmalarında geçtiğini farz edelim. Normal koşullarda III. yüzyıla ait el yazmalarındaki varyantın tercih edilmesi daha doğru bir usuldür. Ama V. yüzyılı temsil eden el yazmaları II. yüzyılı temsil eden başka el yazmalarından kopyalanmış olabilirler. Bu takdirde durum değişecektir. Çünkü artık V. yüzyılı temsil eden el yazmalarının seçilmesi daha doğru olacaktır. Hatta bunlar sayıca daha az olsalar da durum yine değişmeyecektir. Dolayısıyla burada bahsi geçen prensipler değişken yapıdadır. Ayrıca el yazmalarındaki tanıklıkların kalitesi, coğrafi olarak yaygınlık durumu, okumanın zorluğu, nihayet özgün yazar ile dil, üslup ve teolojik görüş yönünden uyum gibi başka bazı ölçütler üzerinde de durulmaktadır.²⁰

¹⁹ Eldon J. Epp-Gordon D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2000), 3.

²⁰ Daha detaylı anlatım için bk. Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writing*, 2. b. (New York: Oxford University Press, 2000), 447-450.

2. Metin Kritiği Özelinde İnciller'in Problemleri

İnciller meselesi ilk bakışta görüldüğünden daha geniş kapsamlıdır. Zira mesele yalnızca dört İncil metniyle sınırlı değildir. Hıristiyanlığın erken yüzyıllarında birbirlerinden farklı görüşler savunan çok sayıda inanç akımı bilinmektedir. Bu akımlar, İsa'nın şahsiyeti ve görevi meselesi başta olmak üzere birçok konuda başka düşünceler taşımışlardır. Örneğin III. yüzyılda Kilise yazarı Romalı Hippolytus (ö. 235), *Tüm Sapkınlara Reddiye* adlı meşhur eserinde söz konusu bu Hıristiyan cemaatlerden otuz üç tanesini ismen saymakta ve tanımlamaktadır.²¹ Bir diğer Kilise yazarı Salamisli Epiphanius (ö. 403), 374-375 yılları civarında yazdığı *Panarion* adlı Yunanca eserinde altmış kadar Hıristiyanlık akımından bahsetmektedir.²²

Bu akımlara mensup Hıristiyanlar kendi ellerinde bulunan kendilerine has, yani kendi teolojik düşüncelerini içeren ve yansıtan metinleri "özel" ve "kutsal" görmüşlerdir. Diğer cemaatlerin ellerindeki metinleri ise "sapkın" görüşler içerip "ortodoks" olmadıkları gerekçesiyle reddetmişlerdir. Örneğin "Yahudi-Hıristiyanlar" denilen gruplar kendilerine has İnciller'i esas almışlar, diğer birçok İncil'i (ve söz gelimi bugünkü geleneksel İnciller'i) reddetmişlerdir. Mesela Mısır merkezli ve "Gnostik" veya "Doketik" oldukları söylenen kimi cemaatler başka metinleri benimsemişlerdir. IV. yüzyıl öncesinde Hıristiyan dünyada İncil benzeri çok sayıda metnin geniş çaplı şekilde kullanımda oldukları bilinmektedir. Geleneksel Kilise, II. yüzyıl sonlarından IV. yüzyıl ortalarına kadar geçen süreçte, çetin mücadelelerin ardından bunlar arasından dört tanesini kutsal metin hüviyetine bürümüştür. Bu bağlamda Kilise'nin gelenek dışında bıraktığı bu belgeler bilim dünyasında "Öteki İnciller" veya "Apokrif İnciller" diye tanımlanmaktadır. Öteki İnciller'in kimisi, Thomas İncili ya da Yakup İncili, bugün tam bir metin olarak eldedir. Diğer bazıları, örneğin Ebionitler İncili veya Egerton Papirüsü 2, küçük fragmanlar halinde günümüze ulaşmışlardır. Bütün bu İnciller, Hıristiyanlığın Antik Çağ'da ne denli geniş bir inanç yelpazesinde şekillendiğini kanıtlamaları ve Hıristiyanlar için İnciller'in sayısının başlangıçtan beri bugünkü gibi dört olmadığını göstermeleri bakımından büyük önem taşıyan belgelerdir.²³

²¹ Bu kitap *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος* (*Philosophoumena, Felsefi Öğretiler*, Lat. *Refutatio Omnium Haeresium* ismini taşımaktadır. Ancak on kitaptan oluşan, Yunanca yazılan ve bugüne tam bir metin olarak ulaşamayan bu eserin kesin olarak Hippolytus'a ait olup olmadığı tartışmalıdır.

²² Detaylar için bk. Duygu, *İsa, Paolus, İnciller*, 123-182.

²³ Burada söz konusu edilen konunun detayları için bk. Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003); öteki İncillerden birçoğunun özgün metinleri ve İngilizce trc. için bk. Bart Ehrman-Zlatko Pleše, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations* (New York: Oxford University Press, 2011); Ayrıca bk. Bart D.

Bu konunun esas problemlili tarafı şudur: Bugün bu İnciller'in metinlerini (tam olarak ya da fragmanlar halinde) ihtiva eden el yazmalarından hiçbirisi II. yüzyıl öncesine gitmemektedir. Daha açık bir ifadeyle, bugün elde olan kanonik veya apokrif bütün İnciller, kopyanın kopyasının kopyası... niteliği taşıyan sonraki yüzyıllarda oluşturulmuş metinlerdir. O hâlde metin kritiği yöntemi açısından kanonik veya apokrif İnciller arasında pek bir fark yoktur. Ancak Hıristiyan dünyada dört İncil zamanla geniş çaplı şekilde kabul gördüğü için, kanonik İnciller'le ilişkili el yazmaları çok daha büyük bir hacme tekabül etmektedir.

Bu bağlamda Yunanca Yeni Ahit'e ait altı bine yakın el yazması söz konusudur. Almanya'nın Münster şehrindeki Institute for New Testament Textual Research'ın 5664 tane el yazmasını kaydettiği belirtilmektedir. Bu el yazmaları II.-XVI. yüzyıllar arasında üretilmişlerdir. Bunlar dört kategoride incelenmektedirler: (i) Batıda "uncial" denilen yazı stili kullanılarak papirüslere yazılan ve II.-VIII. yüzyıllar arası dönemi temsil eden 99 tane eski el yazması. (ii) Yine aynı yazı stiliyle majüskül olarak III.-X. yüzyıllar arasında üretilen 306 tane el yazması. (iii) Daha ziyade Orta Çağ'a has miniskül harflerle yazılıp IX.-XVI. yüzyılları temsil eden 2856 adet el yazması. (iv) Yeni Ahit'in litürji okumaları için seçilmiş pasajlarından (İng. *Lectionary*) oluşan, IV.-XVI. yüzyıllar arasında oluşturulan 2403 el yazması. Ayrıca bunlara ilaveten II. yüzyıldan itibaren Yeni Ahit'in Latinceye, Süryanice'ye, Kibticeye, Ermeniceye, Etiyopyaca'ya yapılan çevirilerini içeren yazmalar da mevcuttur.²⁴

Bir kez daha belirtmek gerekir ki, bu el yazmalarının istisnasız tümü kopya metinler içerirler. Bunlar arasında papirüs ve parşömen niteliğinde olanlar kronoloji itibariyle daha eski tarihlere gitmektedirler. Yeni Ahit'in ve İnciller'in küçük parçalarını ihtiva eden kimi papirüsler III. ve IV. yüzyıllardan kalmaz. 200 yılı öncesinden günümüze çok az sayıda papirüs ulaşabilmiştir. Yuhanna'nın birkaç pasajını veya Elçilerin İşleri'nin bir kısmını içeren bir-iki papirüs ise belki en eski 200 yılı civarını temsil etmektedir. Yaklaşık üç yüz kadar metin parşömenlerde bulunmaktadır. Bunlar arasında da III. yüzyıl öncesine kadar gidebilenler belki bir elin parmakları kadardır.²⁵

Ehrman, *Lost Scriptures: Books That did not Make It Into the New Testament* (New York: Oxford University Press, 2003); Aynı bağlamda şu eser de önemlidir: Wilhelm Schneemelcher (ed.), Robert McLachlan Wilson (İngilizce trc. ed.), *The New Testament Apocrypha, vol. 1, Gospels and Related Writings* (Louisville-Londra: Westminster John Knox Press, 1991).

²⁴ Bart D. Ehrman, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, ed. Bruce M. Metzger, (Leiden-Boston: Brill, 2006), 3-4.

²⁵ Graham Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press, 1995), 35-39; John M. Court, "The Growth of the New

İşte bu eski el yazmaları arasında Batıda *Chester Beatty Papyri* ve *Bodmer Papyri* diye tanımlanan iki ayrı koleksiyon özellikle çok önemlidir. Bunları mühim kılan, kronolojik olarak en eski tarihleri temsil etmeleridir. Bilim dünyasında yaygın kullanılan Gregory-Aland numaralandırma sistemine göre P45, P46 ve P47 numaralı el yazmaları *Chester Beatty Papyri*; P66, P72 ve P75 numaralı el yazmaları ise *Bodmer Papyri* bünyesinde yer almışlardır. Söz konusu papirüsler Michigan ile Vatikan'da muhafaza edilmektedirler.

Chester Beatty Papyri Yunanca kullanılarak oluşturulmuş on bir el yazmasıdır. Bunların yedi tanesi Eski Ahit'in, üç tanesi Yeni Ahit'in bazı kısımlarını, bir tanesi ise Enok Kitabı ile bilinmeyen bir Hıristiyan vaazını ihtiva etmektedir. Konuya Yeni Ahit özelinde bakıldığında, yukarıda da söylendiği gibi P45, P46 ve P47 papirüsleri bahis konusu olmaktadır. P45 dört İncili ve Elçilerin İşleri'ni içermektedir. Burada otuz kadar fragman bulunmaktadır. Matta'nın 20-21 ve 25-26 kısımlarından bazı parçalar; Markos'un 4-9 ve 11-12 kısımlarından bazı parçalar; Luka'nın 6-7 ve 9-14 kısımlarından bazı parçalar; Yuhanna'nın 4-5 ve 10-11 kısımlarından bazı parçalar, nihayet Elçilerin İşleri'nin de 4-17 kısmından bazı bölümler burada mevcuttur. Metinler burada Matta, Yuhanna, Luka, Markos ve Elçilerin İşleri şeklinde sıralanmışlardır. Paleografik araştırmalara göre bu fragmanlar III. yüzyılın birincisinden kalmışlardır.²⁶

P46 yazmaları P45'ten daha eskidirler ve III. yüzyılı, hatta belki 200 yılı civarını temsil ederler. P46, Pavlus'a ait veya atfedilen mektupları içeren bir kodekstir. Romalılar 5-6 ve 8-15'ten bazı parçaların yanında, İbraniler, Efesliler, Galatyalılar, Filipililer, Koloseliler tamamıyla; 1. ve 2. Korintliler büyük oranda; 1. Selanikliler ise kısmen burada bulunan mektuplardır. P47 ise Yeni Ahit'in Vahiy bölümünden 9-17 kısma ait on kadar yapraktır. Bu da muhtemelen III. yüzyılı temsil etmektedir.²⁷

Bodmer Papyri bünyesindeki P66 Yuhanna'yı içermektedir ve III. yüzyıldan kalmadır. P72 çeşitli materyalle beraber 1. ve 2. Petrus mektuplarını ve ayrıca Yahuda'yı içermektedir. III. yüzyıl ile IV. yüzyıl

Testament", *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. Judith M. Lieu-J. W. Rogerson (New York: Oxford University Press, 2006), 522-523 (Yazar, Nil Nehri'nin Batisında bulunan Oxyrhynchus fragmanlarından birindeki Yuhanna, 18/31-33 ve 18/37-38 pasajlarının 125 yılı dolaylarını temsil ettiğini belirtmektedir).

²⁶ Frederick Fyvie Bruce, "The Chester Beatty Papyri", *The Harvester* 11 (1934): 163-164.

²⁷ Dirk Jongkind, *An Introduction to the Greek New Testament* (Wheaton, Illionis: Crossway, 2019), 52-53.

arasında çeşitli tarihlere atfedilen P75 ise Luka ve Yuhanna'yı ihtiva etmektedir.²⁸

Bunların dışında *Codex Sinaiticus* ile *Codex Vaticanus* bilim dünyasında geniş çaplı ilgi gören kutsal yazı koleksiyonlarıdır. *Codex Sinaiticus*'u önemli kılan, hem eski tarihleri temsil etmesi, hem tamamlanmış metin olması ve hem de çok iyi bir metinden kopyalanmasıdır. 1844 yılında Constantin von Tischendorf tarafından Sina Dağı'ndaki Aziz Catherina Manastırı'nda keşfedilmiştir. Von Tischendorf, 1853 ve 1859'da da aynı manastıra yaptığı ziyaretlerle koleksiyonun tamamını elde etmiştir. *Codex Sinaiticus* Eski Ahit'i ve Yeni Ahit'i içermektedir. Ayrıca IV. yüzyılı temsil etmektedir. Aynı şekilde *Codex Vaticanus* da bu dönemden kalmıştır. Kapsamlı bir el yazmasıdır ve tamamlanmış metinlerden oluşmaktadır. Nitekim İnciller'i, Katolik Mektupları ve Pavlus'a ait veya atfedilen mektupların çoğunu içermektedir. Bu koleksiyon bugün Vatikan Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Ancak bu kütüphaneye nasıl getirildiği konusu bilinmemektedir. Aynı bağlamda başka bazı koleksiyonlar da önem taşımaktadır. Yunanca Eski ve Yeni Ahit'i kapsayan ve V. yüzyılı temsil eden *Codex Alexandrinus*; Eski ve Yeni Ahit'in bazı parçalarını ihtiva eden *Codex Ephraemi Rescriptus*; V. yüzyıldan kalan *Codex Bezae*; ayrıca muhtemelen VI. yüzyılı temsil eden *Codex Washingtonensis* burada zikredilmelidir.²⁹

Bütün bu anlatılanlar, metin kritiği bağlamındaki araştırmaların arka planıdır. Ortada hiçbir otograf metin yok iken bunca kopya metin bulunduğu göre, bu kopya metinleri oluşturan müstensihler ön plana çıkmaktadırlar. Çünkü onların kopyaladıkları metinlere bilinçli veya bilinçsiz müdahaleleri, özgün metinlerin veya bu metinlerdeki anlamların ve bağlamların birçok örnekte değişmesi sonucunu vermiştir.

Kopyalama işlemi her defasında hataya davetiye anlamı taşımaktadır. Yeni oluşturulan bir nüshada, özgün metinle karşılaştırma yapılmış bile olsa birçok hatanın bulunması muhakkaktır. Pek çok hata içeren kopya nüshanın daha sonraki kopya nüshalara esas teşkil etmesi ise ilk kopya nüshadaki yanlışların tekrar nakledilerek yayılması demektir. Üstelik ortaya konulan her yeni nüshanın miras aldıkları dışında kendi müstensihinin yeni hatalarını içereceği de gerçektir.³⁰ Peki, ama bu sorun nereden kaynaklanmaktadır?

İnciller'in erken yüzyıllarda çok kırılğan yapıdaki papirüsler üzerine kopyalandıkları daha önce belirtilmişti. Papirüslerde kısa zamanda ve

²⁸ Jongkind, *An Introduction to the Greek New Testament*, 53-54.

²⁹ Jongkind, *An Introduction to the Greek New Testament*, 54-63.

³⁰ Brooke Foss Westcott-Fenton John Anthony Hort (gözden geçirenler, sunum ve ek kısmı), *The New Testament: In the Original Greek* (Londra-New York: Macmillan, 1896), 4-5.

kolayca ortaya çıkan yıpranmalar, hasarlar, bilhassa okunamayan bölümler, bu papirüs nüshaları esas alınarak oluşturulan sonraki kopyalara da sirayet etmiştir. Söz gelimi papirüs üzerinde okunamayan bir kısmın kopya yoluyla yeni oluşturulan bir metinde de yer alması beklenemez. Papirüslerin bu kullanışsız yapısı, kopya metinlerde hatalar; metinler arasında uyumsuzluklar ve çelişkiler ortaya çıkması neticesini vermiştir. Herhangi bir rivayetin birçok farklı varyantına rastlanması bir ölçüde bu olgunun bir sonucudur. Bununla beraber entelektüel yetersizlik de burada önemli bir faktördür. Müstensihler, esas aldıkları metinlerde karşılaştıkları bazı kelimelere, notlara, hatta kullanılan modele yabancı kalabilmişlerdir. Onlar, bazen metindeki birçok şeyden emin olamamışlardır. Bu yüzden bu müstensihlerin niyetleri takdir edilmekte ise de, neticenin başarısız olabildiği belirtilmektedir.³¹ Ancak yine de, burada müstensihlerin istemsiz hataları ve bu hatalar nedeniyle metinlerin tahrif olması durumu söz konusudur.

Bu doğrultuda Matta İncili örnek olarak gösterilebilir. 80-85 yılı civarında, bilinmeyen bir yazar tarafından kaleme alınan, II. yüzyıl ortalarında “Matta” diye adlandırılmaya başlanan ve IV. yüzyılda da Yeni Ahit kanonuna dâhil edilen bu İncilin özgün metni aslında muammadır. Çünkü o Matta bugünkü Matta değildir. Bugünkü Matta kopyanın kopyasının kopyasının kopyası... bir metindir ve bu metnin kasıtsız bile olsa birçok müstensih hatası içermesi kaçınılmazdır.

Bununla beraber konunun çok daha ciddi boyutları üzerinde de durulmalıdır. Çünkü kopya nüshalar arasında “müstensih hatası” tabiriyle açıklanamayacak ölçüde büyük uyumsuzluklar da göze çarpmaktadır. Bu aşamada işin rengi değişmektedir, çünkü artık İncil metinlerine uzun bir süreç boyunca yapılan ve anlam ve bağlamları bile değiştiren “bilinçli” müdahaleler söz konusudur. Bu müdahaleler genellikle müstensihlerin veya metinleri elden geçirenlerin teolojik görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Hatta bazen hareket noktası mevcut metinlerin düzeltilmesi söylemi olmuştur. Nitekim bu faaliyet, J.S. Semler’den (ö. 1791) beri Batı literatüründe “recension” (düzeltme) tabir edilmektedir. Bilinen en meşhur düzeltme olarak Antakyalı meşhur teolog Lukianos’a (ö. 312), adı daha önce de geçen Origenes’e ve ayrıca İskenderiyeli Hesykhios’a (V. veya VI. yüzyıl) atfedilmektedir. Bunlar arasında muhtemelen Lukianos’un düzeltilmesi (İngilizce literatürde *Lucianic recension*) daha önemlidir. Çünkü onun oluşturduğu Yeni Ahit metinleri Antakya’dan Batı’ya geniş bir alana yayılmış, hatta modern uzmanlarca Süryanice Peşitta metniyle bile ilişkili görülmüştür. Lukianos’un Yeni Ahit’e yaptığı bu eleştirel düzeltme Ioannes Khrysostomos gibi Lukianos’la aynı geleneğe mensup önemli Kilise yazarlarınca da kullanılmıştır. Çok sonraki yüzyıllarda ise *Textus Receptus*’un temelini oluşturmuştur. Lukianos, burada Yeni Ahit’i müstensih

³¹ Vaganay, *An Introduction to New Testament*, 92.

hatalarından ve “sapkınların” kasıtlı tahriflerinden temizlemek istemiş olmalıdır. Ancak netice itibariyle onun metninin, örneğin Markos 4 özelinde, Hesykhios’un metninden farklı olduğu da belirtilmektedir.³²

Metin kritiği yöntemiyle yıllardır yapılan araştırmalar, İncil metinleri açısından bundan daha çarpıcı sonuçlar da ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Markos İncili’ne bakalım. Sonradan Markos adını alan ve “İncil” diye tanımlanan anonim metin, diğer üç İncil’den daha önceki tarihlerde, muhtemelen 68-70 yılları civarında oluşturulmuştur. Yani Markos, araştırmacıların çok büyük bir çoğunluğuna göre mevcut geleneksel İnciller’in en eskisidir. Bugünkü Markos İncili, çarpmıha gerilerek öldürülen İsa’nın dirildikten sonra önce Mecdelli Meryem’e, sonra havarilerine görüldüğünü, havarilerini Müjde’yi yaymak üzere tüm uluslara yolladığını ve ardından da göğe alınıp Tanrı’nın sağında oturduğunu ileri süren 16/9-20’inci pasajlarıyla beraber sonlanmaktadır.³³ Ancak metin kritiği bağlamında buradan ciddi sorunlar yükselmektedir. Çünkü Markos’un metnini içeren en eski el yazmaları, bugünkü Markos’ta 16/9-20’inci pasajlara tekabül eden bu kısmı ihtiva etmemektedir.³⁴ Bir başka deyişle, en eski İncilin metnini içeren en eski el yazmaları, bu İncilin sonraki el yazmalarında bulunan ve bugün Yeni Ahit’teki Markos metnine de esas teşkil eden el yazmalarından çok daha farklı şekilde bitmektedir. Dolayısıyla, İnciller’in en eskisi olan Markos’un özgün metni hem bugünkü Markos metninden farklıdır, hem de bugün itibariyle kendi metni de dâhil olmak üzere geleneksel dört İncilin son kısımlarıyla çelişmektedir. Bu gerçeğin

³² Detaylar için Bruce M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*, (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1963), 1-42.

³³ Bu kısmın Türkçe çevirisi şöyle verilmektedir: İsa haftanın ilk gününün sabahı dirilince, ilkin Magdalalı Meryem'e görüldü. Ondan yedi cin çıkmıştı. Meryem gidip İsa'nın yas tutan, ağlayan arkadaşlarına haber verdi. İsa'nın yaşadığını ve Meryem'e görüldüğünü duymalarına karşın inanmadılar. Bu olayların ardından, yürüyerek kent dışına giden inanlılardan iki kişiye, başka bir biçimde açıklandı. Onlar da gidip öbürlerine haber verdi. Bunların sözüne de inanmadılar. İsa bundan sonra, sofrada oturan On Birler'e görüldü, imansızlıklarını ve katı yürekliliklerini kınadı. Çünkü O'nun dirildiğini görenlere inanmamışlardı. Onlara şu yolda buyruk verdi: “Dünyanın dört bucağına gidin ve Sevinç Getirici Haber'i herkese yayın. İman edip vaftiz olan kurtulacak; iman etmeyense yargılanacak. İman edenleri şu belirtiler izleyecek: Adımla cinleri çıkaracaklar, yeni yeni dillerle konuşacaklar, yılanları tutacaklar. Zehirli şeyler bile içseler hiç zarar görmeyecekler. Üstlerine ellerini koydukları hastalar iyi olacak.” Rab İsa onlarla konuştuktan sonra, göğe yükseldi ve Tanrı'nın sağında oturdu. Öğrenciler de gidip her yerde Söz'ü yaydılar. Rab onlarla birlikte çalışıyor, Söz'ü izleyen belirtilerle bildiriye doğruluyordu.

³⁴ Metzger, *Greek New Testament*, 122-128. Bu husus Markos İncili’nin bazı Türkçe tercümelerinde de dipnot halinde belirtilmektedir.

tespiti, eski el yazmalarının karşılaştırılması temelinde, yani metin kritiği yönteminin yardımıyla mümkün olmuştur. Buradan varılacak sonuç şudur: İsa'nın dirildikten sonra Mecdelli Meryem'e ve havarilerine görüldüğü, onları öteki uluslara elçileri olarak gönderdiği, ardından göğe çıktığı, Tanrı'nın sağında oturduğu, havarilerin gidip her yerde Söz'ü yaydıkları ve İsa'nın da onlarla beraber çalıştığı iddialarını içeren 16/9-20 pasajı, müstensihler yahut redaktörler tarafından Markos'un özgün metnine sonradan eklenmiştir.

Yuhanna İncili'nde aynı türden birçok örnek karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bugünkü Yuhanna metninde 7/53'ten 8/11'e kadar olan pasajlar aslında bu İncil'in metnine sonradan yapılmış eklemelerdir. Metin kritiği kapsamında yapılan analizler, bu kısmın yalnızca eski papirüslerde değil, IV. yüzyılı temsil eden el yazmalarında bile yer almadığı gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktadır.³⁵ Araştırmacılar, metin kritiği özelinde burada üç yönden inceleme yapmışlardır. Buna göre Yuhanna 7/53-8/11 arası bölüm, (i) en eski ve en iyi el yazmalarında yoktur. (ii) Bu kısmın yazı stili İncilin diğer bölümlerinden çok farklıdır. Ayrıca (iii) burada geçen birçok sözcük metnin kalan kısımlarında bulunmamaktadır.³⁶ Bunlar da bu kısmın sonradan yapılmış ilave olduğunu kanıtlayan verilerdir. Aynı şekilde bugün Yuhanna'da yer alan bütün bir 21. kısmın da bu İncilin metnine sonradan ilave edildiği bilinmektedir.³⁷

Yukarıdaki örnekler tarihsel süreçte İnciller'in metinlerine eklemeler (*interpolasyon*) yapıldığını ispatlamaktadır. Ancak bunun tam tersi durumlar da ortaya konulmaktadır. Bir başka deyişle, İnciller'in özgün metinlerindeki bazı kısımların bu metinlerden sonradan çıkarıldıkları örneklerle de rastlanmaktadır. Yuhanna İncili 5/1 ve 6/1 pasajlarından bu olgu anlaşılmaktadır. Yuhanna 6/1'de Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας, "İsa, bu olanlardan sonra Celile Denizi'nin karşı yakasına geçti" denilmektedir. Hâlbuki Yuhanna 5/1 cümlesi καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, "ve İsa Kudüs'e çıktı" ifadesini kullanmaktadır. İsa'nın 6/1'de verilen sahnede Celile Denizi'nde olması makul değildir. Çünkü İsa, 5/1 pasajına göre kilometrelerce uzaktaki Kudüs'tedir. Bu örnekte Yuhanna 6/1'deki Μετὰ ("sonra") sözcüğünün arkasını dolduracak türden bir anlatım, yani İsa'nın Kudüs'ten Celile Denizi istikametine doğru

³⁵ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament, C. 2: History and Literature of Early Christianity*, 2. Basım (Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 192; Frederick Fyvie Bruce, *The Gospel of John: Introduction, Exposition, Notes*, (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1983), 413.

³⁶ Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: HarperOne, 2013), 65.

³⁷ Francis J. Moloney, Daniel J. Harrington (ed.), *The Gospel of John* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998), 23.

yaptığı bir seyahat öyküsü, İncil'in özgün metninden çıkarılmış olmalıdır.³⁸ Ve netice itibarıyla Yuhanna İncili'nin de bugünkü şekliyle özgün yazarı tarafından düzenlendiği gibi olmadığı belirtilmektedir.³⁹ Bu olgu Yeni Ahit'in öteki metinleri için de geçerlidir.

II. Tercüme Meselesi ve İnciller

Metin kritiği çerçevesinde yapılan bilimsel analizlerin yanında, tercüme konusunun önemi de ortadadır. Tercüme probleminin arka planı, bugünkü İnciller'in Eski Yunancanın *koine* (=ortak) lehçesi kullanılarak yazılmalarıyla ilişkilidir. Zira İsa ve havarileri muhtemelen Aramice konuşmuşlardır. Bu yüzden buradan iki temel problem ortaya çıkmaktadır: Yunanca (i) ayrı bir dil sahasını ve ayrıca (ii) ayrı bir inanç ve kültür havzasını temsil etmektedir. Bu bağlamda İsa'nın ve havarilerin öğretileri, hem sözlü gelenek hem bugünkü İnciller (ve ayrıca diğer İnciller ve yazılı başka metinler) kanalıyla farklı bir dil ve kültür sahasına taşınmış olmaktadır. Hatta belki İsa'nın ve havarilerin şahsiyetleri ve öğretileri, sonradan taşındıkları bu yeni dil sahasında anlaşıldıkları şekliyle karşımıza çıkmışlardır. Böylece bu anlatımda geçen temel olgulardan birisi tercüme, bir diğeri ise kavram ve anlayışların başka bir kültür havzasında yeni bağlamlara kavuş(turul)masıdır. Ancak bu ikinci husus bu makale kapsamının dışında kalmaktadır.

Tercüme, bir metnin bir dilden diğerine çevirisidir. Tercümenin çok önemli ve çok zaruri bir entelektüel faaliyet olduğu şüphesizdir. Ancak bu faaliyet kendisine has bazı kusurları da beraberinde taşımaktadır. Bu bağlamda uzmanlara göre bir metnin bir dilden bir başkasına çevrilerek aktarılması, o metnin adeta yeniden yazılması anlamına gelmektedir. Çünkü hangi amaçla yapılırsa yapılsın tercüme metinden özgün metinde olmayan yeni bazı düşüncelerin, ideolojilerin, olguların yansıması kaçınılmazdır. Nitekim bu olgu da bir tür tahrifat olarak görülmektedir. Zira tercüme eden, yeni oluşturduğu metne ister istemez özgün metinde olmayan bir şeyler katmaktadır. Böylece tercüme yoluyla yeniden yazmak; yeni bir bağlam, yeni bir edebi tür, yeni araçlar üretmek olarak tanımlanmaktadır. Tercüme faaliyeti bir bakıma tercüme edilen metni yeniden şekillendirmektir. O metne özgün yazarından başka bir yazar tarafından başka türlü hayat verilmesidir.⁴⁰

³⁸ Thomas A. Wayment, "A Viewpoint on the Supposedly Lost Gospel Q", *Religious Educator: Perspectives on the Restored Gospel* 5/3 (2004), 109-110.

³⁹ Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Önsöz: P.N. Anderson (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2014), 10-11.

⁴⁰ Detaylar için bk. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (Londra: Routledge, 1995).

Tercüme edilen bir metnin eski ve yeni dillerde hangi ölçüde uyumlu olduğu, yani tercüme metnin özgün metni hangi ölçüde yansıttığı, onun kendine has anlamlarını, kavramlarını ve bağlamlarını hangi oranda kapsayabildiği kritik bir meseledir. Üstelik mesele kutsal yazılara ilişkin ise çok daha çarpıcı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.⁴¹

İsa ve havarileri mesajlarını Aramice vasıtasıyla anlatmışlarsa, bugünkü İnciller ise Yunanca olarak yazılmışlarsa, bu durumu hangi seçenekler ışığında yorumlamak gerekir? Eğer İsa veya havarileri Sami kökenli bir dil kullanılarak bazı metinler kaleme almışlarsa, bugün bu gibi metinler elde olmadığına göre ya bunların çok erken tarihlerde başka dillere çevrildikten sonra yitip gittiklerini ya da çevrilmeden önce pek bir iz bırakmadan yok olduklarını farz etmek durumundayız.⁴² Her iki hâlde de varılacak sonuç aynıdır: İsa ve havarilerine ait ya da onlara atfedilen, özgün hliyle Sami dillerinden biriyle yazılan ve sözlü (ve belki yazılı) olarak vücut bulan rivayetler, ya bu Sami dilinden Yunanca'ya yapılan tercüme yoluyla veya ilk defa olarak Yunanca'da metinleşmişlerdir. Ve ayrıca bu Yunanca metinler II. yüzyıldan itibaren o zamanlar yaygın şekilde kullanılan Latince, Süryanice, Kıbtice gibi dillere de tercüme yoluyla aktarılmışlardır. Ancak buradan da birçok problem doğmaktadır. Çünkü tercüme İncil metinlerinin – üstelik amatör olması muhtemel yazarların elinden çıkmışlarsa- ne ölçüde sağlıklı oldukları tartışmaya açıktır. Bu durumu Antik Çağ'dan ve modern dönemden getirilebilecek birer örnekle anlaşılır kılmak mümkündür.

Erken yüzyıllarda Hıristiyanlar'ın tercüme kutsal metinleri arasında ciddi uyumsuzluklar var olmuştur. Bu olgu bazen Hıristiyanlığın sözcülerini rahatsız edecek seviyede hissedilmiştir. Örneğin Papa Damasus (305-384), Kitab-ı Mukaddes'in tercüme Latince el yazmaları arasındaki uyumsuzluklar konusuyla yakından ilgilenmiştir. Damasus, bunu çözülmesi gereken bir sorun olarak görmüş ve dönemin meşhur yazarı Hieronymus'u (347-420) sorunu çözmesi için görevlendirmiştir (382). Hieronymus'tan istenen Latince

⁴¹ Genel olarak kutsal metinlerin çevirisi meselesine dair konu bağlamında tespitler için bk. Ayla Akın-Muharrem Tosun, "Kutsal Kitap Çeviri Yöntemlerine Çeviribilimsel Bir Yaklaşım", *International Journal of Language Academy* 4/4 (2016): 59-77.

⁴² Aramice bir İncil düşüncesi ilk defa olarak IV. yüzyılda Kilise tarihçisi Eusebius tarafından II. yüzyılda yaşadığı farz edilen Hierapolis piskoposu Papias'ın birtakım ifadelerine atfen gündeme getirilmiştir. 1785'te Alman araştırmacı Lessing, İsa'nın ölümünden hemen sonraki süreçte Nasraniler tarafından Aramice bir İncil yazıldığı düşüncesini ortaya atmıştır. Bir sonraki aşamada Eichhorn (ö.1827), İnciller'in arkasında birçok kaynak bulunduğunu, ama bunların tümünün Aramice bir müşterek İncil'e kadar geri götürülebileceklerini öne sürmüştür. Buna karşın bunun aksi yönde görüşler de mevcuttur ve bu tartışma günümüzde de sürmektedir. Eusebius, Lessing ve Eichhorn örnekleri için bk. Farmer, *Synoptic Problem*, 1-14.

standart bir metin oluşturmasıdır. Zira hazırlanacak bu yeni standart metnin el yazmaları arasında mevcut uyumsuzlukları ortadan kaldırması umulmuştur. Hieronymus bu yeni metni oluşturmuştur. Onun bu standart ve resmi Latince metnine *Vulgata* (Latince *versio vulgata*'dan (Yun. βουλγᾶτα), "müşterek kullanılan versiyon") ismi verilmektedir.⁴³

Bu kısa örnek, tercüme meselesinin taşıdığı önemi gözler önüne sermektedir. İyi niyetli bile olsalar, tercümanların Hıristiyan kutsal metinlerini Latince'ye çevirirken birçok probleme yol açtıkları ve Latince metinler arasında ciddi uyumsuzluklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki mesele yalnızca Antik Çağ ile sınırlı değildir. Çünkü İnciller özelinde tercüme problemi sonraki dönemlerin de ciddi bir sorunu olmuştur. Bu sorunu daha önce başka bir yerde tartışmuştum. Burada ise aynı yerden kısa bir alıntıyla hatırlatma yapmak istiyorum.⁴⁴

Esasında "güç" ve "otorite" sahibi beşer varlıkları tanımlayan, saygı anlamı içermesi dolayısıyla "efendi" veya "sahip" gibi kavramlarla karşılanan ve zamanla pagan tanrıları ya da tanrıçaları için de kullanılmaya başlanan Κύριος (*Kyrios*) sözcüğü, Yahudi kutsal yazılarının Yunancaya çevirisi sırasında Septuagint metnine de bazen Tanrı kavramının karşılığı olarak girmiştir.⁴⁵ *Kyrios*, İncil metinlerinde ve bütün Yeni Ahit'te de birçok defa geçmektedir. Kavram, Yeni Ahit'te bazen saygın veya otorite ve güç sahibi beşer varlıklar, bazen ise Tanrı için kullanılmakla beraber İsa'ya atfen de birçok defa geçmektedir ve burada farklı bağlamlar bahis konusu edilmelidir. Örneğin Yuhanna İncili 4/49 pasajında *Kyrios* kelimesi hitap anlamını yansıtan *Vocativus* hâldedir (Κύριε, *Kyrie*). Kitab-ı Mukaddes şirketinin 2008 tarihli Kutsal Kitap tercümesinde, burada geçen *Kyrios* (yani *Vocativus*'u olarak *Kyrie*) "Efendi" diye, yani beşer anlamıyla Türkçeye çevrilmiştir. Cümlelerin bağlamında da gerçekten İsa'ya "Efendi" şeklinde bir hitap yapılmaktadır. Paralel bir durum, Yuhanna İncili 5/6'da da mevcuttur. Nitekim çevirmenler burada da *Kyrie*'nin Türkçe karşılığını "Efendi" şeklinde vermişlerdir. Zira burada da söz konusu pasajın bağlamı İsa'nın otoritesini ve saygın statüsünü vurgulama amacı taşımaktadır.

Ancak *Kyrios* (veya *Kyrie*) ifadesi bundan çok daha fazla "Rab" sözcüğüyle Türkçeye çevrilmektedir. Örneğin Matta İncili 7/21 pasajında *Kyrios*'un *Vocativus* formuyla karşımıza çıkan *Kyrie*, "Rab" biçiminde tercüme edilmiştir. Hâlbuki burada, tıpkı yukarıda geçen Yuhanna pasajlarındaki gibi, İsa'nın bir beşer olarak otoritesi ve saygın statüsü, hem de bizzat kendi

⁴³ Ehrman, *Misquoting Jesus*, 74-75; Bununla beraber *Vulgata* tamamıyla Hieronymus'un eseri değildir.

⁴⁴ Daha geniş bilgi için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 244-246.

⁴⁵ Kavramın içerdđi anlamlara dair kapsamlı bir bilgilendirme için bk. G.W.B. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1961) 787-788.

ağzından nakledilmektedir. Öyle ki, bu pasajda kendisini dolaylı yoldan Tanrı ile mukayese eden İsa, kendi statüsünü Tanrı karşısında tamamıyla düşük bir kristolojik çerçevede tanımlamaktadır. İsa'nın buradaki ifadesine göre; ancak ve sadece Tanrı'nın isteğini veya iradesini (θέλημα τοῦ Πατρός, orijinal metinde "Baba'nın...") yerine getirenler kurtuluşa erişecek olan kimselerdir. Başka bir örnekte ise Luka İncili 7/13 pasajında İsa'ya atfen geçen *Nominativous* haldeki *Kyrios*, aynı şekilde "Rab" diye Türkçeye tercüme edilmiştir. Hâlbuki aynı pasajda İsa'nın mucizesine tanık olanlar onun bir peygamber olduğunu dile getirmişlerdir (7:16: Προφήτης μέγας ἦγέρθη ἐν ἡμῖν, "aramızdan büyük bir peygamber çıktı"). Dolayısıyla, Luka'nın Türkçe çeviri metnine göre İsa aynı pasaj içinde hem "Rab" hem de "peygamber" olarak tanımlanmaktadır. Fakat herkes tarafından bilindiği gibi "Rab" ve "peygamber" sözcükleri Türkçede ayrı anlamlara gelmektedir.

Bu örneklerden görülen, İnciller'in Türkçeye çevirisi sırasında tercümanlar işin içine kendi kanaatlerini katmışlardır. Onlar, böylece tercüme ettikleri metni yeniden şekillendirmişlerdir. Sami kökenli bir kelime olan "Rab", Kur'an-ı Kerim'de -birkaç istisna dışında- 962 yerde doğrudan Tanrı'ya nispet edilmektedir.⁴⁶ O halde İslam dinini benimsemiş toplumların lisanında ve Türkçede de, "Rab" sözcüğü öncelikle ve genellikle "Allah" kavramının karşılığı olmaktadır. Bu durumda Yeni Ahit'i Türkçe okuyanların İsa'ya henüz yaşamı sırasında "ilah" ya da "tanrı" vasfı verildiği algısına kapılmaları doğaldır. Ama bu algı genellikle yanıltıcıdır.

SONUÇ

Din ve tarih kavramları arasında bazı yönlerden yakınlık veya paralellik kurulabilir. Ama aralarında belirgin farklar da her zaman var olmaya devam edecektir. Herhangi bir *Din*, sorgulamayı ve araştırmayı en üst düzeyde teşvik ediyor olsa bile, eninde sonunda bir yerde kendi müminlerinden kayıtsız şartsız iman isteyecektir. Bir başka deyişle, her *Din*'in bünyesinde iman edilmesi gereken metinler ya da teorik anlatılar bulunmaktadır. *Tarih* açısından ise bu durum başkadır. Aslında *Tarih* de devasa boyutta teorik anlatılar ya da eski metinler/kalıntılar bütünüdür, ama burada kayıtsız şartsız bir iman hiçbir açıdan söz konusu değildir. Çünkü modern bir bilim dalı olarak *Tarih*i, kendi bünyesinde önemli bir yer tutan efsanelerden, mitlerden, hikâyelerden, abartılardan, hattâ masallardan ayıran temel olgu, onun yöntem ve metot esaslı olmasıdır. Bu bağlamda belirli yöntemlerle sorgulanmamış, belirli bir kritikten geçirilmemiş bir tarih anlatısı ya da tarihsel olduğu söylenen bir bilgi, modern bilimsel anlamıyla *Tarih* olamaz.

⁴⁶ İsmail Durmuş, "Rab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34 (İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988-2002), 373.

Eğer *Tarih* bir bilim ise, eleştirel bakış temelinde geliştirilen yöntemler ve metotlar sayesinde öyle olmuştur.

Bu kapsamda, kutsal metinlerin bilimsel ölçütlere göre yorumlanması noktasında birçok metot ortaya konulmuştur. Bunlardan birisi, bugün mevcut el yazmaları arasında karşılaştırmalar yapmak ve buradaki hataların tespiti üzerinden özgün metinleri yeniden inşa edebilmek arayışını ifade eden “metin kritiği” yöntemidir. Bu doğrultuda yapılan araştırmalar, geleneksel İnciller’in tarihsel metinler olarak sorunlu olduklarını ortaya koymaktadır. Zira bu İnciller’e ait otograf nüshaların elde olmadığı, kopya metinlerin bile uzun bir tarihsel süreçte tahribata ve tahrifata uğradıkları, bu tahribatın ise müstensih ve redaktör kavramlarıyla ve bu metinlerin yeniden kopyalanması ve elden geçirilmesi işlemleriyle yakından bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İnciller’in metinleri, süreç içinde bilinçsiz müdahalelere, ama bundan daha fazla bilinçli şekilde yapılan eklemelere, düzeltmelere ve sansürlemelere maruz kalmışlardır.

İnciller, çok eski tarihlerden bu yana birçok farklı dile tercüme edilmişlerdir. Ancak bir metnin bir dilden diğerine çevirisi çok hassas bir konudur. Çünkü çevirmenlerin dikkatsiz davranmaları, liyakatsiz olmaları, bazı durumlarda yeni dilde eski dile ait kavramları tam olarak karşılayamamaları ya da İnciller örneğinde daha çok görüldüğü üzere tercüme metinlere kendi düşüncelerini katıp karıştırmaları, çok ciddi problemlere yol açmıştır ve açmaktadır. Büyük önem taşıyan kavramların, anlamların ve bağlamların, çeviri işlemi sırasında tercümanların manipülasyonları yüzünden değişti(rildi)kleri anlaşılmaktadır.

Böylece, İnciller’in tarihsel açıdan güvenilir metinler oldukları tezi sorunludur. Metin kritiği yöntemi bu konuyu el yazmaları açısından incelemekte ve İncil metinlerine sonradan yapılan müdahaleleri ortaya koymaktadır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bunca el yazmasının ve belki binlerce müstensih hatasının ortasında özgün metinlerin ortaya çıkarılması gerçekten çok zor bir uğraştır. Üstelik burada tamamıyla başarıya ulaşılsa bile problem bitmeyecektir. Çünkü mesele yalnızca sonraki dönemlerin müstensihlerine ya da redaktörlerine ilişkin değildir. Bizzat İnciller’in yazarları da aslen redaktörlerdir. Onlar, sözlü ve yazılı bazı kaynaklardan kendilerine ulaşan birtakım rivayetleri metinleştiren kişilerdir. Şüphesiz onlar da kendi kaynaklarını yeniden şekillendirmişlerdir. Nitekim bu makalede sadece ismen zikredilen “redaksiyon kritiği” yöntemi bunu kanıtlamaktadır. Öyleyse, İncil yazarlarının neyi ne kadar bildikleri sorusu ayrı bir tartışma, neyi ne kadar doğru yansıttıkları sorusu ise daha ayrı bir tartışma olmayı sürdürecektir.

Kaynaklar

- Adams, Nicholas. "A Disharmony of the Gospel", *The Vocation of Theology Today: A Festschrift for David Ford*. ed. T. Gieggs-R. Muers-S. Zahl. Eugene, Oregon: Cascade, 2013.
- Akın, Ayla-Tosun, Muharrem. "Kutsal Kitap Çeviri Yöntemlerine Çeviribilimsel Bir Yaklaşım". *International Journal of Language Academy* 4/4 (2016): 59-77.
- Andrew Gregory. *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Bağır, Muhammet Ali. "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014): 279-310
- Bloomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Illinois: InterVarsity Press, 1987.
- Frederick Fyvie Bruce. "The Chester Beatty Papyri". *The Harvester* 11 (1934): 163-164.
- Frederick Fyvie Bruce. *The Gospel of John: Introduction, Exposition, Notes*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1983.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Önsöz: P.N. Anderson. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2014.
- Chadwick, Henry. (ed.-terc.). *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Colwell, Ernest Cadman. "Biblical Criticism: Lower and Higher". *Journal of Biblical Literature* 67/1 (1948): 1-12.
- Cornett, Daryl. "Harmonization in the Patristic Period". *Harmony of the Gospels*. ed. S.L. Cox-K.H. Easley. 267-270. Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007.
- Court, John M. "The Growth of the New Testament". *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. ed. Judith M. Lieu-J. W. Rogerson. New York: Oxford University Press, 2006.
- Demir, Şehmus. "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihsel Gerçekliği". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 103-122.
- Duran, Asım. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 111-128.
- Durmuş, İsmail. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34. İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988-2002.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

- Duygu, Zafer-Akalın, Kutlu. (ed.-haz.-terc.). *Kristolojiye Giriş: Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. İstanbul: Divan Yayınları, 2018.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It Into the New Testament*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, Bart D. *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*. San Francisco: HarperOne, 2013.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writing*. 2 Basım. New York: Oxford University Press, 2000.
- Ehrman Bart D. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. ed. Bruce M. Metzger, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Ehrman, Bart D.-Plese, Zlatko. *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Epp Eldon J.- Fee, Gordon D. *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2000.
- Farmer, William R. *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964.
- Fremantle, W.H.-Schaff, Philip. (İngilizce trc.). *The Sacred Writings of St. Jerome*. Jazzybee Verlag, 2017.
- Hill, Charles E. "Polycarp Contra Marcion-Irenaeus Presbyterial Source in AH 4.27-32". *Studia Patristica*: c. XL. ed. Frances Margaret Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis. 399-412. Louvain: Peeters, 2006.
- Hobson, Alphonzo Augustus. *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem: Being an Investigation of the Diatessaron for the Light Which It Throws Upon the Solution of the Problem of the Origin of the Synoptic Gospels*. Chicago: Chicago University Press, 1904.
- Hoffmann. R. Joseph. (ed.-trc.). *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Hoffmann. R. Joseph. (ed.-trc.). *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. New York: Prometheus Books, 1994.
- Holladay, Carl R. *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. Londra-New York: Routledge, 2003.
- Jongkind, Dirk. "The Text and Lexicography of the New Testament in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". *A History of Biblical Interpretation: C. 3 The Enlightenment through the Nineteenth Century*. ed. A.J. Hauser-D.F. Watson. 274-299. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2017.

- Jongkind, Dirk. *An Introduction to the Greek New Testament*. Wheaton, Illionis: Crossway, 2019.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament, C. 2: History and Literature of Early Christianity*. 2. Basım. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Kruger, Michael J. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2012.
- Lampe, G.W.B. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Licona, Michael R. *Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn From Ancient Biography*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemedesinde Tanah Eleştirisi". *Mukaddime* 6/1 (2015): 19-46.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londra-New York: United Bible Societies, 1971.
- Metzger, Bruce M. *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1963.
- Metzger, Bruce M.-Ehrman, Bart D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 4. Baskı, New York: Oxford University Press, 2005.
- Moloney, Francis J., Harrington, Daniel J. (ed.). *The Gospel of John*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998.
- Polat, Salahattin. "Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: "Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 7-28.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Schneemelcher, Wilhelm. (ed.). Robert McLachlan Wilson (İngilizce trc.-ed.). *The New Testament Apocrypha, 1. Cilt, Gospels and Related Writings*. Louisville-Londra: Westminster John Knox Press, 1991.
- Stanton, Graham. *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press, 1995.
- Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213.
- Vaganay, Leon. *An Introduction to New Testament Textual Criticism*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1991.
- Van Dam, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Van Der Kooij, Arie. "Textual Criticism", *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. ed. Judith M. Lieu-J.W. Rogerson. 579-590. New York: Oxford University Press, 2006.

- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Londra: Routledge, 1995.
- Watson, Francis. "The Fourfold Gospels", ed. S.C. Barton, *The Cambridge Companion to the Gospels*. 34-52. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Watson, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013.
- Wayment, Thomas A. "A Viewpoint on the Supposedly Lost Gospel Q", *Religious Educator: Perspectives on the Restored Gospel* 5/3 (2004):105-115.
- Westcott, Brooke Foss- Fenton John Anthony, Hort. (ed.). *The New Testament: In the Original Greek*. Londra-New York: Macmillan, 1896.
- Wiles. Maurice F. *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in Early Church*. New York: Cambridge University Press, 1960.
- Ziegler, Robert A. "Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity". *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39.

Arap Dilinde İ'râb Olgusu

Mehmet Sıdkı Özalp*

Öz

Bu makalede Arap dilinde İ'râb olgusu ele alınmıştır. Bu kapsamda konuyla ilgili temel kavramlardan olan İ'râb, binâ, mu'rab ve mebnînin tanımı yapılmıştır. İ'râbın mahiyeti hususunda farklı iki ekol temsilcileri tarafından öne sürülen görüşlere yer verildikten sonra İ'râbın özgünlüğü, faydaları, çeşitleri ve göstergeleri açıklanmıştır. Bu bağlamda İ'râbla ilgi çeşitli konular, soru-cevap şeklinde işlenmiştir. Ayrıca İ'râb-Nahiv, İ'râb-Sarf ve İ'râb-alfabe ilişkilerine dikkat çekilmiştir. Arapçanın da mensup olduğu Sami dil ailesine ait yazılarda sesli harflerin çoğu ile yardımcı fiillerin bulunmaması, Arap dilinde İ'râb ve isnat sistemlerinin üretilmesine neden olduğunu belirtilmiştir. Buna karşılık Hint-Avrupa dil ailesine mensup dillerde varlık (to be) fiillinin bulunduğu ve söz konusu dillerin çoğunda kullanılan Latin alfabesinde sesli harflerin büyük bir kısmının mevcut olduğundan, isnat ve İ'râb gibi sistemlerin kullanılmasına gerek duyulmadığına dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap dili, İ'râb

The Phenomenon of İ'râb in Arabic Language

Abstract

In this article the phenomenon of İ'râb in Arabic language is discussed. In this context the concepts associated with the subject such İ'râb, binâ, mu'rab, and mebnî are investigated. After the opinions put forward by the representatives of the two different schools on the nature of the İ'râb are included, the specificity, benefits, types and indicators of the İ'râb are explained. In this context, some subjects that relate to the İ'râb, are investigated in the form of questions-answers. In addition, the relations between İ'râb-Nahw, İ'râb-Sarf and İ'râb-alphabet are highlighted. It has been pointed out that Arabic language has İ'râb and isnâd systems because most of the vowel letters and the verb of existence (to be) are not found in the writings of the Sami language family, of which the Arabic is also a member. On the other hand, it has been mentioned that Indo-European language family does not have isnâd and İ'râb systems, since the verb of existence (to be) are found in languages belonging to this family and most of the vowel letters are found in the Latin alphabet that used in the majority of these tongues too.

Key Words: Arabic language, İ'râb

* Doktora öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. [sozalp65@gmail.com]. <http://orcid.org/0000-0002-9547-7535>

Temel Kavramlar

İ'râb, Mu'rab, Mebnî ve Binâ

Âmillerin değişmesi neticesinde sözcüklerin sonlarında lafzî veya takdîrî olarak gerçekleşen değişime "i'râb" denir. Âmillerin değişmesi neticesinde sözcüklerin sonları değişmeyerek sükûn veya tek bir hareke üzerine sabit kalmasına da "binâ" denir.¹

(الارض), (السماء), (الرجل) ve (يكتب) örneklerinde de görüldüğü üzere etkisinde kaldıkları âmillerin değişmesi neticesinde sonu değişime uğrayan sözcüklere "mu'rab" denir. (أين), (من), (كتب) ve (اكتب) örneklerinde olduğu gibi âmillerin değişmesi neticesinde sonu değişmez ve tek bir hâl üzerinde sabit kalan sözcüklere ise mebnî denir.²

Mebnîler, (اكتب) ve (أين) örneklerinde olduğu gibi sükûn; (حيث) ve (كتبوا) örneklerinde olduğu gibi zamme; (كتب) ve (أين) örneklerinde olduğu gibi fetha ya da (هؤلاء) ve (جيتيد) örneklerinde görüldüğü üzere kesra olmak üzere dört kısma ayrılırlar. İsim ya da harflerden hangilerinin mebnî olup ya da olmadığını gösteren somut bir kriter yoktur. Bu iş tamamen kuralsız olup nakledildiği gibi değerlendirilir. Kimisi zamme, kimisi fetha, kimisi kesra ve kimisi de sükûn üzerine mebnî olur.³

Müberred (ö. 286/900), mütemekkin⁴ isimler ile muzari fiillerin mu'rab olduğunu belirtir.⁵ İbn Cinnî (ö.392/1002), mütemekkin isimler ve muzari fiiller mu'rab, diğerlerini ise mebnî olduğunu söyler.⁶

Hâşimî (ö. 1943), "Fiil ile harflerde asıl olan mebnî, isimlerde ise asıl olan mu'rab olmaktadır. Kendisine nisve ve teokûd nûnları bitişenlerin dışında kalan muzari

¹ Kemaluddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, (Leiden-Hollanda: Brill Matbaası, 1886), 10.

² İbn Ebi'r-Rebî Ubeydullah b. Ahmed b. Ubeydullah el-Kureşî el-İşbîlî es-Sebtî, *el-Basît fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâci*, nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeytî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 1: 171-172; Mustafa Galâyînî, *Câmi'ü'd-dûrusi'l-Arabiyye* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 1: 18.

³ Galâyînî, *Câmi'ü'd-dûrusi'l-Arabiyye*, 1: 19.

⁴ Amillerin değişmesi neticesinde sonları da değişen sözcükler mütemekkin olarak kabul edilmiştir. Örneğin: (هذا زيداً), (رأيت زيداً) ve (مررت بزيد) cümlelerinde geçen (زيد) kelimesi mütemekkindir. Çünkü kelime sonunda bulunan (د) harfinin harekesi, örneklerde de görüldüğü gibi kelimenin önüne gelen âmillere göre değişime uğramıştır. Bkz. Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-üüma' fi'l-Arabiyye*, nşr. Fâiz Faris (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2010), 9.

⁵ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab*, nşr. Muhammed Abdülhalik Adîme (Kahire: Metâbi'u'l-Ehrâm et-Ticâriyye, 1994), 1: 141.

⁶ İbn Cinnî, *el-Luma'*, 9.

fillerin, mu'rab ile bazı isimlerin de mebnî olmaları istisnâ bir durum olarak kabul edilir" der.⁷

Yapılan tanımlardan da anlaşıldığı üzere âmillerden dolayı sonları değişime uğrayan sözcükler "mu'rab", sonları değişime uğramayanlarsa "mebnî" kabul edilmiştir. Âmillerden dolayı sözcüklerin sonlarında gerçekleşen değişim "i'râb", değişimin gerçekleşmeme durumu da "binâ" olarak görülmüştür.

İ'râbın Sözcük Anlamı

Arapça'da "İ'râb" sözcüğünün yazılışı (إعراب) olup, (أعرَب) fiilinin mastarıdır. (أعرَب زيد) cümlesinde bulunan (أعرَب) fiili, geçişsiz fiil olarak değerlendirildiğinde; "Zeyd Arapça konuştu.", "Kapura, depozito verdi" veya "Bir Arap atına sahip oldu." manalarında kullanılır. (أعرَب عما في نفسه) ise "İçinde geçenleri dile getirdi" manasını ifade eder. Hadiste geçen (أُئِمُّ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا) cümlesi ise "Dul kadınlar, kendi adına kendileri karar verirler" manasında kullanılmıştır. (أعرَبت الشيء) "Güzelleştirdi ve düzeltti"; (أعرَبت الفرس) "Atı çayıra saldı" ve (أعرَب الله معدة البعير) "Devenin midesi bozuldu." demektir.⁸

Cevherî (ö. 393/1003) ise "أعرَبت كلامه", "İ'râbta hata yapmadı, düzgün konuştu" ve "أعرَبت بحجتيه", "Delilini açıkladı" örnekleriyle i'râbın manasını açıklamıştır.⁹

İbn Manzûr (ö. 711/1311), i'râbın; "nikâh, depozito yapmak, çirkin söz söylemek, açıklamak, beyan etmek, konuşmasını gerekçelere dayandırmak" gibi değişik manalarda kullanıldığını dile getirmiştir.¹⁰

Sâmerrâî, nahiv ilminde terim olarak kullanılan i'râb إعراب, sözcüklerin kapalılıklarını gidererek anlamlarını ortaya çıkarttığı münasebetiyle sözlükte "açıklamak" anlamında kullanılan i'râb إعراب ile ilişkili olduğunu belirtmiştir.¹¹

⁷ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-Lüğati'l-Arabiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Esâsiyye, t.y.), 29.

⁸ İbn Hişâm Cemâlüddin Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye fi ilmi'l-lüğati'l-Arabiyye*, nşr. Hâdî Nehr, (Ürdün: Dâru'l-Yâzûrî'l-İlmiye lî'n-Neşri ve Tevzî, 2007), 1: 271.

⁹ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdüülgafûr 'Attar, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990), 1: 179.

¹⁰ İbn Manzûr Cemâlüddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşîm Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2003), 4: 2865-2866.

¹¹ Fazıl Salih Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-ma'nâ*, (Ürdün: Dâru'l-Fikir, 2017), 27.

İ'râbın Terim Anlamı

İ'râbın terim anlamıyla ilgili yapılan tanımlara bakılırsa; i'râbın âmillerin değişmesi neticesinde sözcüklerin sonlarında gerçekleşen "değişim" olduğunu söyleyenler ile âmillerin değişmesi neticesinde sözcüklerin sonlarında oluşan "eser" (hareke) olduğunu belirtenler olmak üzere iki farklı ekol vardır. Söz konusu ekoller, "i'râbın hareketler olduğunu savunanlar" ile "i'râbın değişim olduğunu savunanlar" başlıkları altında ele alınacak bazı önemli temsilcilerinin görüşlerine yer verilecektir.

İ'râbın Hareke Olduğunu Savunanlar

İbn Harûf (ö. 609/1212), Şelevbîn (ö. 645/1247), İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi alimler, i'râbın hareke olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre (جاء زيداً), (رايت زيدا) ve (مررت بزيدا) cümlelerinde geçen (زيد) sözcüğünün son harfi olan dâl (الدال) üzerinde bulunan hareketlerde de görüldüğü gibi, âmiller tarafından yaratılan eser, i'râbtır.¹²

İbn Hâcib, *Kâfiye'* de: (الإعراب: ما اختلف آخره به) "*İ'râb, sonları değişime uğratandır.*" Molla Câmî (ö. 898/1492), *Kâfiye'* nin şerhinde: (الإعراب: ما . أي: حركة أحرف . اختلف آخره . أي: آخر المعرب من حيث هو معرب ذاتاً أوصفة . به . أي: بتلك الحركة أو الحرف . *"Kendisi ile mu'râb sözcüklerin sonu değişime uğrayan hareke ya da harflerdir."* diye i'râbı tanımlamıştır.¹³

İ'râbın hareke olduğunu savunanlardan olan İbn Mâlik, "*Şerhu't-Teshil*" isimli eserinde: hareke, sükûn ya da bunların yerine geçebileceklerle meydana gelen ve mana üzerine inşa edilen sözcüklerin sonlarının dönüşümü i'râb olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili (ضرب زيداً غلامَ عمرو) örneğini vererek söz konusu dönüşümün bazen mananın değişmesi neticesinde daha yaygın olduğunu söylemiştir.¹⁴

Örnekte de görüldüğü üzere fail olan (زيداً) sözcüğü zamme, mef'ûl olan (غلام) sözcüğü fetha ve muzâf ileyhi olan (عمرو) sözcüğü ise kesre olarak dönüşümlerini gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla manaların değişimi neticesinde sözcüklerin sonlarında dönüşüm meydana gelmiştir.

¹² İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*, 1: 271/275.

¹³ Nûreddîn Abdurrahman Molla Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâtiyye* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2015), 67.

¹⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Ceyyânî el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshil*, nşr. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (y.y: Dâru hicir, 1990), 1: 33.

İbn Hişâm (ö. 761/1360) (الإعراب أثر ظاهرٌ أومقَدَّرٌ يَجْلِبُهُ العاملُ في آخر الكلمة) "İ'râb; âmillerin, kelimeler sonunda elde ettiği zâhirî (görünen) ya da takdîrî (varsayılan) eserlerdir." der.¹⁵

Süyûti (ö. 911/1505): İ'râbın hareketlerden ibaret olduğunu savunanların tezinin, doğru olduğunu söyler. Gerekçe olarak da değişimin somut bir şey olmadığını gösterir. Süyûti, ancak birden fazla pozisyon söz konusu olduğunda değişimden bahsedilebileceğini dile getirerek: "Eğer İ'râbı değişim olarak değerlendirirsek, değişim daha gerçekleşmediğinden sözcükler, baştan mebnî kabul edileceklerdir." der. Süyûti, İ'râbın "değişim" değil, "harekeler" olduğunu gösteren diğer bir gerekçe olarak da ref', nasb, cer ve cezimin İ'râb türlerinden sayılmasını göstererek şöyle devam eder: "Ref', nasb, cer ve cezim hareketlerdir. Eğer ref', nasb, cer ve cezim İ'râbın türleriyse, o zaman İ'râb da değişim değil hareketlerdir" der. Yine Süyûti, İ'râbın değişim olduğunu savunanların, kendi tezlerinin doğruluğunu ispatlamak amacıyla öne sürdükleri (حركات الإعراب) tamlamasını, (كل الدراهم) tamlaması gibi değerlendirerek "genelin özele izafesi" (إضافة الأعم إلى الأخص) olarak kabul etmiştir.¹⁶

İ'râbın Değişim Olduğunu Savunanlar

Sibeveyhi (ö. 180/796), Cürçânî (ö. 471/1078), A'lam¹⁷ (ö. 476/1083) ve müteahhir âlimlere göre İ'râb manevidir. Harekeler ise İ'râbın göstergeleridir. Bunlara göre İ'râb, sözcüklerin üzerinde bulunan âmillerin değişmesi sonucunda sözcüklerin sonunda lafzen veya takdirden gerçekleşen değişimin kendisidir.¹⁸

Bununla beraber değişim geniş bir kavramdır. Sözcüklerin başlarında, ortalarında ve sonlarında oluşan tüm değişimleri de kapsayabilir. Fakat "âmiller tarafından gerçekleştirilen değişim." denildiğinden ism-i tasgir olan (جَمَلٌ) ve cem-i teksîr olan (جَمَالٌ) sözcüklerinde de görüldüğü gibi sözcüklerin başında veya ortalarında oluşan değişimler, âmiller tarafından gerçekleştirilmediği için İ'râb olarak kabul edilmemiştir. Bu kapsamda sözcüklerin son harflerinde oluşan değişimler bile âmiller tarafından gerçekleşmiyorsa, İ'râb olarak değerlendirilemez. Örneğin (أَخَذْتُ مِنْ ابْنِكَ), (أَخَذْتُ

¹⁵ Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, nşr. Muhammed Yasır Şeref (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990), 35.

¹⁶ Süyûti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, nşr. Abdul'âl Sâlim Mekrem (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1: 172/173.

¹⁷ Yusuf b. Süleyman b. İsa eş-Şentemerî el-Endelüsî Ebü'l-Haccâc (el-A'lem) olarak bilinir. Edebiyat, şiir ve dil alanında yetmiş bir şahsiyettir. Hicri 410 senesinde Şentemerîye'de doğmuş ve 476 senesinde İşbiliye'de vefat etmiştir. Bakınız: İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*, I, s. 273. (dipnot)

¹⁸ Ebu Bekr Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *el-Cümel/el-Cürçânîye*, nşr. Ali Haydar (Dımaşk: Mektebetu Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiye, 1972), 6; Süyûti, *el-Eşbâh*, 1: 173; İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatu'l-bedriyye*, 1: 271/275.

(مَنْ الغلام) ve (مَنْ امامه)¹⁹ cümlelerinde geçen (مَنْ) sözcüğünde oluşan değişimler, her ne kadar sözcüğün son harfinde gerçekleşmişse de i'râb olarak değerlendirilmemiştir.²⁰

İ'râbın değişim olduğunu belirten önemli bazı âlimler tarafından yapılan birkaç tanımı örnek olarak vereceğiz.

Harîrî (ö. 516/1122): *İ'râb, sözcüklerin son harflerinin, âmillere göre değişime uğrama işlemine denir.*²¹

Enbârî (ö. 577/1181): *İ'râb, sözcüklerin son harflerine ait olan hareketlerin, âmillerin değişmesiyle beraber lâfzen veya takdiren değişime uğramalarıdır.*²²

Ebû Hayyan (ö. 745/1344), *İ'râb, kelimelerin sonunda ya da kelimelerin sonu olarak kabul edilen yerde, üzerlerinde bulunan âmillerin etkisiyle gerçekleşen değişimdir, der.*²³

Çârperdî (ö. 746/1346): *İ'râb, âmillerin değişmesi neticesinde kelimelerin sonunda oluşan değişimdir.*²⁴

İbn Hişâm: *İ'râb, âmillerin sözcüklerde yarattığı değişimdir.*²⁵

İbn İyâz (ö. 544/1149), Arap dil bilimcilerin çoğunluğu tarafından i'râbın hareketler değil, değişim olduğu görüşünün desteklendiğini iddia etmiştir. Gerekçe olarak "i'râb hareketleri" (حركات الإعراب) tamlamasını, mebnîlerde de hareke ve harflerin bulunabilme durumunu, vakıf halinde hareketlerin bulunmayışını, sükûnun da bazı durumlarda i'râb sayılmasını ve i'râb tanımında da "değişim" kavramının kullanılmasını göstermiştir. Çünkü söz konusu tamlama, hareke ile i'râbın farklı şeyler olduğunu gösterir. Bununla beraber hareke ile harflerin mu'râb kelimelere özgü olmadıkları aynı zamanda mebnîlerde de bulduklarından i'râbın değişim olduğu tezini destekler niteliktedir. Aynı şekilde vakıf ile sükûn durumlarında da hareketlerin bulunmamasına rağmen i'râb olarak değerlendirilmeleri ile

¹⁹ (أخذت من الغلام) cümlesinde nûn (ن) kesralı (أخذت من الغلام) cümlesinde ise nûn (ن) fethalı ve (مَنْ امامه) cümlesinde (أمامه) sözcüğünde bulunan hemzenin (إ) harekesi olan fetha, nûn (ن) harfine nakledilmek suretiyle nûn (ن) harfi fethalı olmuştur. Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*, 1: 271/275.

²⁰ İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*, 1: 271/275.

²¹ Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed b. Osman el-Harîrî, *Şerhü Mülhati'l-i'râb*, nşr. Ahmed Muhammed Kasım (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2002), 79.

²² Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 10.

²³ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-İmâm Esirü'd-din Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, nşr. Ramazan Abdultevvab - Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hncî, 1998), 833.

²⁴ Fahrüddin Ahmed b. Hasan el-Çârperdî, *Kitâbu'l-Muğni* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2012), 8.

²⁵ İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*, 1: 271.

değişimin manevi olma durumu da i'râbın hareketler değil, değişim olmasını gerektirmektedir. İ'râbın hareketler olduğunu savunanlar ise, İbn İyâz'ın öne sürdüğü gerekçeleri sırasıyla şu şekilde çürütmüşlerdir: Birincisi, "i'râbın hareketleri" denilebileceği gibi "binânın hareketleri" de denilebilir. Dolayısıyla hareketler genel, i'râb ise özeldir. İkincisi, hareketlerin tümü i'râb olduğunu savunmuyoruz. Sadece âmillerin değişimi sonucunda gerçekleşen hareketlerin i'râb olduğunu savunuyoruz. Âmillerin değişmesi sonucunda oluşan hareketler ise mebnîlerde yoktur. Üçüncüsü vakıf istisnai bir durumdur. Asıl olan vasil durumudur. Dördüncüsü, i'râbın hareket veya hareketin Hazfı olduğunu söylüyoruz, yani sükûn durumunda i'râb hareketin Hazfidir. Bundan dolayıdır ki İbn Hâcib, "İ'râb, mu'rab olan sözcüklerin sonlarının kendisiyle değişime uğramasıdır. Söz konusu değişim, bazı durumlarda hareketlerin varlığı ile gerçekleşirken bazı durumlarda da hareketlerin Hazfedilmeleriyle gerçekleşir" der. Beşincisi ise, i'râbın değişim olduğunu savunanlar, i'râbın manevi olduğunu dile getiren taraftır. Diğerleri ise başka bir şekilde tanımlamıştır. Dolayısıyla karşı tarafın tanımı hasımları aleyhine delil teşkil edemez.²⁶

Görüldüğü üzere birinci görüşe göre i'râb, âmiller tarafından sözcüklerin son harflerinde bırakılan iz yani hareketler iken ikinci görüşe göre ise âmiller tarafından sözcüklerde oluşturulan değişimin kendisidir.

Modern Arap dil bilimcilerinden Mehdî el-Mahzûmî (ö. 1414/1993), söz konusu iki ekol görüşleri dışına çıkarak i'râbı şöyle tanımlamıştır: "*İ'râb, sözcük ve cümlelerin dilsel fonksiyonlarının ve gramerdeki değerlerinin göstergesidir.*"²⁷ der.

Mahzûmî'nin i'râb için yaptığı bu tanım, i'râbı değişim veya hareket olmaktan ziyade sözcük ve cümlelerin dilsel fonksiyonlarının ve gramer değerleri olarak görmesi, i'râba bilimsel bir açıdan bakılması gerekliliği gündeme taşımıştır.

İ'râbın Özgünlüğü

İbn Fâris (ö. 390/999), "*Araplara özgü önemli ilimlerden biri de i'râb tır. Sözcüklerde manalar arasındaki karışıklık onun sayesinde giderilir. Metinlerin özü teşkil eden haberler, onunla bilinir. İ'râb olmasaydı fail, mef'ûlden; muzâf, mevsof'dan; taaccüp, istiḥsamdan... ayırt edilemeyecekti.*" der.²⁸

²⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh*, 1: 173/175.

²⁷ Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-nahvi'l-Arabî nakdün ve tevcihun*, (Beirut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 67.

²⁸ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzî, *es-Sâhubî fi fihri'l-luḡati'l-Arabiyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-Arabî fi kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan Besec (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 43.

Arap diline özgü olan *î'râb*, Latin ile Alman dilleri dışında hiçbir dilde mevcut değildir. *Î'râb* sayesinde sözcük manaları arasındaki karışıklıklar giderildiği sebebiyle, sözcük anlamları arasında karışıklığı önleyen bir sistem olarak da değerlendirilebilir.²⁹

Sâmerrâî, *î'râb* sayesinde manaların açıklanabildiğini göstermek amacıyla hareketleri olmayan (أكرم الناس أحمد) örneğini vermiştir. Söz konusu cümle harekesiz olduğu zaman çok sayıda değişik anlamlar ifade edebileceğini belirtmiştir. Fakat (أكرم الناس أحمد) şeklinde okuduğumuzda, “İnsanlar, Ahmet’e saygı gösterdi”, (أكرم الناس أحمد) olarak ele aldığımızda, “Ahmet, insanlara saygı gösterdi”, (أكرم الناس أحمد) olarak değerlendirdiğimizde, “İnsanlar arasında en saygın olanı Ahmet’tir” ve (أكرم الناس أحمد) formunda okuduğumuz zaman ise, “Ahmet! İnsanlara saygı göster” demek olduğunu söylemiştir.³⁰

Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyye* isimli eserinde ise konuyla ilgili (لا يذهب محمود) ile (إنَّ مُحَمَّدَ حَاضِرٍ) örneklerini verir. Harekesiz olan (لا يذهب محمود) cümlesinin olumsuzluk veya yasaklama anlamlarından birini ifade edebileceğini söyler. Fakat cümlede geçen (يذهب) fiili merfû' olarak (لا يذهب محمود) şeklinde okunduğunda “Mahmut gitmiyor”; (يذهب) fiili meczûm olarak (لا يذهب محمود) denildiğinde ise “Mahmut gitmesin” demek olduğunu belirtir. Aynı şekilde (إنَّ مُحَمَّدَ حَاضِرٍ) denildiğinde (إنَّ) sözcüğünde bulunan (ن) harfi cezimli olarak okunduğu zaman, anlam olarak olumlu ya da olumsuzluk bildiren bir cümle olabilir. Ancak (ن) harfinden sonra gelen her isim de (إنَّ مُحَمَّدَ حَاضِرٍ) şeklinde merfû' olarak okunduğunda veya (إنَّ مُحَمَّدَ حَاضِرًا) örneğinde olduğu gibi ilk isim merfû' ikinci ismin mansûb olarak okunduğunda sadece olumsuzluk ifade edeceğini söyler. Eğer (إنَّ مُحَمَّدًا حَاضِرٍ) cümlesinde de olduğu gibi (إنَّ) harfinden sonra gelen ilk isim mansûb ikinci isim merfû' olarak okunduğunda, tıpkı (إنَّ مُحَمَّدًا حَاضِرٍ) cümlesi gibi pekiştirilmiş olumlu bir cümle olacağını dile getirmiştir.³¹

Sâmerrâî, Sami dil ailesine mensup olan kadîm dillerde *î'râb* olgusunun bulunduğu ve Arap dilinin de bu olguyu, ait olduğu Sami dil ailesinden miras olarak aldığını söyleyerek şöyle devam eder: Alman oryantalist Nöldeke “*Nebâtîler; ref' durumunda zammeyi, nasb durumunda fethayı cer durumunda ise kesrayı kullanıyorlardı.*” diye dile getirmiştir. Asur ve Babil dillerini içeren eski Akad metinleri, her iki dilde de *î'râb*ın bulunduğunu göstermektedir. Fasîh Arapça'da da olduğu gibi milattan önce 1750-1792 yıllarında eski Babil dilinde yazılmış olan Hammurabi Kanunu'nda da *î'râb*ın bulunduğu, failin merfû', mef'ûlün mansub, ref'in alamenti zamme, nasbın alamenti fetha ve cerrin alamenti kesra olduğunu görülmektedir. Sadece

²⁹ Mecd Muhammed el-Bâkir el- Berâzî, *Fıkhü'l-luğati'l-Arabiyye* (Ürdün: Dâru Mecd Lâvî li'n-Neşr ve Tevzî, 1987), 24-25.

³⁰ Fazıl Salih es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv* (Ürdün: Daru's-Selâttin, 2010), 1: 20.

³¹ *Sâmerrâî, el-Cümletü'l-Arabiyye*, 27.

bunlarla sınırlı kalmayıp hatta ikil sözcüklerin i'râbları da tıpkı günümüz Arapçasında olduğu gibi rafi' durumunda elif, nasb ve cer durumlarında ise yâ ile olduğunu, cem'-i müzekkerlerin i'râbı ise rafi' durumunda vâv nasb ve cer durumlarında ise yâ ile olduğu belirtilmiştir.³²

İ'râbın Faydaları

İ'râbın kendine özgü bazı faydaları vardır. İçinde i'râb olmayan diller, bu faydalardan yoksundur. Bununla beraber söz konusu faydalar yanında bazı dezavantajlarının da bulunduğu söylenebilir. İ'râb sahibi olan dillerde herhangi bir sözcüğü doğru okuyabilmeniz için ilgili sözcüğün merfû', mansûb veya mecrûr olmak üzere hangi durumda okunması gerektiğini bilmek zorundasınız. Bu zorunluluk ise dezavantaj olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık i'râb sahibi olmayan dillerde böyle bir duruma ihtiyaç yoktur. Arapça'da (محمد) sözcüğünün hangi cümlede hangi şekilde okunması gerektiğinin bilinmesi gereken bir durumdur. Örneğin: (حضر محمدًا) cümlesinde merfû', (أكرمت محمدًا) cümlesinde mansûb ve (سلمت على محمدٍ) cümlesinde de mecrûr okunur. Aynı şekilde muzari fiillerin de hangi durumlarda merfû', hangi durumlarda mansûb veya hangi durumlarda meczûm okunabileceğini bilmek zorundasınız. Buna karşın i'râb sahibi olmayan dillerde böyle bir ihtiyaca gereksinim duyulmamaktadır. İ'râb sahibi olmayan dillerde sözcükler, tüm pozisyonlarda aynı şekilde okunurlar. Örneğin İngilizcede: (حضر خالدًا) için (Khalid came), (رأيت خالدًا) için (I saw Khalid), (ذهبت مع خالدٍ) için (I went with Khalid) şeklinde okunur. Görüldüğü üzere tüm cümlelerde (Khalid) sözcüğü sabit kalıp sözcükte herhangi bir değişim söz konusu değildir. Arapçanın aksine i'râb sahibi olmayan dillerde muzari fiillerde de değişim söz konusu değildir. Örneğin: (أنا أذهب) için (I go), (أريد أن أذهب) için (I want to go), (أنا لم أذهب) için ise (I didn't go) denir. Örneklerde de görüldüğü üzere (أنا أذهب) cümlesinde muzari fiilli, merfû', (أريد أن أذهب) cümlesinde mansûb ve (أنا لم أذهب) cümlesinde ise meczûm olmak üzere üç değişik şekilde okunmuştur. İ'râb sahibi olmayan dillerden sayılan İngilizcede ise tüm cümlelerde (go) fiilli tek bir şekilde okunmuştur. Bu nedenle i'râb sahibi olmayan dillerin öğrenilmesi ve konuşulmasının daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü i'râb, dilin öğrenilmesi ve konuşulmasını zorlaştırır. İ'râb sahibi olmayan dillerin öğrenilmesi ve konuşulmasının daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber kolaylığın her zaman artı bir değer olduğunu söyleyemeyiz. Bu kapsamda i'râbın Arap diline kazandırdığı incelik ve zenginlikler, i'râb sahibi olmayan dillerde yoktur. Bahsi geçen bazı olumsuzluklara rağmen i'râb, dilde artı bir değerdir. Örneğin Arap dilinde olumsuz cümle yapısında: (أنا ما أذهب), (أنا لا أذهب), (أنا إن أذهب) ve (أنا لست أذهب) örneklerine bakarsak her cümlelerin, diğerleri tarafından ifade edilemeyen kendine has anlamları vardır. Buna karşın İngilizcede bütün bu ifadeler, sadece (I don't go) cümlesi ile karşılanır. Aynı şekilde (لا طالب غائب), (لا طالب غائبة),

³² Sâmerî, *Me'âni'n-nahv*, 1: 20/24.

(إِنْ مِنْ طَالِبٍ غَائِبًا) ve (إِنَّ طَالِبًا غَائِبًا), (مَا طَالِبٌ بِغَائِبٍ), (مَا مِنْ طَالِبٍ غَائِبًا), (مَا طَالِبٌ غَائِبًا) ifadelerinin her biri kendine özgü bir manası varken İngilizcede bütün bu cümleler, (no student is absent) tabiri ile ifade edilir.³³

İ'râbın faydalarından biri de farklı manaları ortaya çıkartmaktadır. Önceki konularda da değinildiği gibi bazı metinlerin anlamlarına ancak i'râb sayesinde ulaşılabilir. İ'râbın faydalarından bir diğeri ise anlatımda zenginliktir. Konuşmacılar, i'râb sayesinde konuşmalarına zenginlik katabilirler ve ilgili konuda rahat hareket ederek ifade özgürlüğünü elde edebilirler. Örneğin i'râb sayesinde konuşmacılar, cümlenin anlam bütünlüğü bozulmadan ve anlaşılır kalarak cümle içerisinde istedikleri sözcüğü öne ya da arkaya alabilme özgürlüğüne sahiptirler. Çünkü i'râb sahibi olan dillerde sözcük birimleri, sözlüksel fonksiyonlarıyla beraber taşındıklarından anlam bütünlüğü bozulmaz. İ'râb sahibi olmayan dillerde böyle bir özellik söz konusu değildir. İ'râb sahibi olmayan dillerde pozisyon sıralamasına riayet edilme zorunluluğu vardır. Bu nedenle söz konusu sıralamada en ufak bir değişim, anlam karışıklığına neden olur. Örneğin i'râb sahibi olmayan dillerde mef'ûl, failden önce getirilemez. Bilinen üslup üzerine devam edilir. İ'râb sahibi olan dillerden sayılan Arapça'da ise böyle bir zorunluluk yoktur. Sadece i'râbların gözle görülür olmadığı ve kastedilen manaya götüren başka unsurların da (karine vb.) söz konusu olmadığı durumlarda i'râb sahibi olmayan dillerde olduğu gibi Arapça'da bilinen üslup (fiil-fail-mef'ûl sıralaması) takip edilir. Yani fiilden sonra gelen sözcük fail diğeri ise mef'ûl olarak değerlendirilir. Örneğin (ضرب موسى عيسى) cümlesinde Musa fail, İsa mef'ûldür. Aksi takdirde anlam kargaşası olur. Sîrâfî'nin (ö. 368/979) *el-Kitâb* üzerinde bulunan şerhinde, (ضرب زيداً عبدالله) cümlesinde mef'ûl failden önce getirilmiştir. Çünkü i'râb açısından böyle olması gerekir. Anlam bakımından da herhangi bir sorun yoktur. Bilindiği üzere Arap dili, kafiyeli şiir ve seçili sözler bakımından oldukça zengindir. Kafiyenin failde bulunması halinde seçili veya kafiyeli bir sözün oluşabilmesi için fail, cümle sonunda olmak zorunda olabilir. Bu durumlarda mef'ûl, failden önce gelecektir. Böylece i'râb bir nevi anlatıma zenginlik katmıştır. İ'râbın faydalarından biri de anlamda inceliklerdir. Örneğin: (لا رجل حاضر) dediğimizde "Hiçbir adam yoktur" manasını ifade ederken (لا رجل حاضرًا) dediğimiz zaman "Hiçbir adam yoktur" veya "adam yoktur" manalarından birini ifade eder.³⁴

Demir, i'râbın lafzî ve anlam boyutu arasında birbirinden ayrılması mümkün olmayan sıkı bir ilişki olduğundan birbirinden bağımsız düşünülmesinin çok zor olduğunu söyleyerek i'râbın faydalarını şöyle dile getirir:

³³ Sâmerî, *el-Cümletü'l-Arabiyye*, 43/44.

³⁴ Sâmerî, *el-Cümletü'l-Arabiyye*, 44/49.

“İletişimde maksat, konuşanın düşüncelerini, niyetini başka bir ifadeyle zihnindeki anlamları muhataba doğru düzgün ve en güzel biçimde aktarmasıdır. Bununla birlikte müte’ellimin, maksadını eksiksiz ve hatasız bir şekilde dinleyiciye ulaştırması ancak i'râbın şekil/gramer boyutuna riayet etmek ile mümkün olabilir. Aynı şekilde dinleyici konumunda olan kimsenin, konuşanın mesajını doğru bir şekilde anlaması da yine i'râbın şekil/gramer yönüne bağlıdır.”³⁵

Bu başlık altında sunduğumuz i'râbın faydaları ile dezavantajlarına baktığımızda, metinleri doğru okuyup doğru kavramak için i'râb faydalı olarak görülmekle beraber aynı zamanda i'râb bir dezavantaj olarak da görülmüştür. İlk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de konu üzerinde iyice düşünüldüğünde işin özünü, sesli veya sessiz harflere sahip olan alfabelere dayandığı düşüncesindeyiz. Arap dilinde kullanılan alfabenin tüm harfleri sessiz karakterli olduğundan i'râb olmadan Arapça metinleri doğru okuyup anlamak mümkün olmayacağı için i'râbı faydalı olarak görebiliriz. Fakat sesli harflere sahip olan alfabelerle yazılan metinlerle karşılaştırma yaptığımız zaman i'râb, dezavantaj olarak görülebilir. Çünkü sesli harflere sahip olan alfabelerle yazılan metinler, i'râb olmadan da doğru okunup anlaşılabilirler. Üstelik i'râb sahibi olan dillerden farklı olarak değişik seçenekler arasında doğruyu bulmak için ekstra yeteneklere sahip olmayı gerektirmez ve metnin yanlış okunma ihtimali da neredeyse yok denecek kadar azdır.

İ'râbın Çeşitleri

Klasik Nahiv kitaplarında i'râbın çeşitleri, değişik şekillerde ele alınmıştır. Burada Demir'in yaptığı sınıflandırmayı göz önünde bulundurarak i'râbın çeşitlerini, konumuna ve niteliğine göre iki başlık altında inceleyeceğiz.

Konumuna Göre İ'râbın Çeşitleri

İbn Hişâm, kelimenin cümle içindeki konumu bakımından i'râbı dört kısma ayırmaktadır. Bunlar ref' (الرفع), nasb (النصب), cer (الجر) ve cezim (الجزم) halleridir. Ref' (الرفع) ve nasb (النصب) halleri hem fiilde hem de isimde; cer (الجر) sadece isimde; cezim (الجزم) hali ise sadece fiilde bulunur.³⁶

(أَنَّ زَيْدًا لَنْ يَقُومَ) ve (زَيْدٌ يَقُومُ) örneklerinde görüldüğü üzere ref' ve nasb, isim ile fiillerde bulunabilir. (مَرَرْتُ بِزَيْدٍ) örneğinde olduğu gibi cer, sadece isimlerde

³⁵ Ramazan Demir, *Birgiovî'nin İzhâru'l-esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (İ'râb) Terimleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 144.

³⁶ Ramazan Demir, “İ'râb Terimi ve İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-sedâ Adlı Eserinde İ'râb Uygulaması”, *Journal Of İncercultural and Religious Studies* ISSN: 2147-0405/1 (2011): 93.

bulanabilir. (م يَقْمُ) örneğinde de görüldüğü üzere cezim ise, sadece fiillere bulunabilir.³⁷

Çârperdî, sözcüklerin sonunda gerçekleşen değişimi, hareketlerle gerçekleşen değişim ile harflerle gerçekleşen değişim diye iki ana gruba ayırdıktan sonra hareketlerle gerçekleşen değişimi “tam hareketliler” ve “eksik hareketliler”; harflerle gerçekleşen değişimi de “tam harfliler” ile “eksik harfliler” olmak üzere dört bölüme ayırmıştır.³⁸

Tam Harekeliler

Munsarîf müfredler ile munsarîf olan cem-i mükesserlerin (kırık çoğulların) î râbları tam hareketlidir. (جائني زيداً), (رأيت زيداً) ve (مررت بزيدٍ); (جائني رجالاً), (رأيت رجالاً) ve (مررت برجالٍ).³⁹ gibi.

Görüldüğü üzere birinci cümlelerde fail olarak yer alan (زيد) ve (رجال) sözcüklerinin î râbları, zamme; ikinci cümlelerde mef’ûl olarak yer alan (زيد) ve (رجال) sözcüklerinin î râbları, fetha ve üçüncü cümlelerde harf-i cer ile mecrûr olan (زيد) ve (رجال) sözcüklerinin î râbları, kesra ile gerçekleşmiştir.

Eksik Harekeliler

Cem-i müennes sâlimlerin î râbı eksik hareketliler kapsamında değerlendirilmiştir. Örneğin: (جائني مسماتٍ), (رأيت مسماتٍ) ve (مررت بمسماتٍ).⁴⁰

Görüldüğü üzere (مسمات) sözcüğünün î râbı birinci örnekte zamme, ikinci ve üçüncü örneklerde kesra ile gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle (مسمات) sözcüğünün ref’î zamme, cerri kesra ile gerçekleşirken nasbı fetha ile gerçekleşmediğinden tüm hareketler kullanılmadığından eksik hareketliler olarak değerlendirilmiştir.

Tam Harfliler

Arap dil bilgisi literatüründe “Esmâ-i sitte”⁴¹ olarak yer alan sözcüklerin î râbı tam harfliler olarak kabul edilmiştir. (جائني أبوه), (رأيت أباه) ve (مررت بأبيه)⁴² buna örnek olarak verilebilir.

³⁷ Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katru'n-nedâ ve belli's-sadâ*, nşr. Muhammed Yasır Şeref (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1990), 35; Galâyîni, *Câmîü'd-dûrusi'l-Arabîyye*, 1: 20.

³⁸ Çârperdî, *el-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9.

³⁹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9.

⁴⁰ Çârperdî, *el-Muğnî*, 10; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9.

⁴¹ Nahivde Esmâ-i sitte olarak bilinen söz konusu kelimeler (أب), (أخ), (أخ), (أخ), (أخ) ve sahip manasında olan (نو) sözcükleridir. Genel olarak bu sözcüklerin refleri vâv, nasbları elif ve cerleri yâ ile olur. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maarife, 1974), 1: 108.

⁴² Çârperdî, *el-Muğnî*, 9/10; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9/10.

Bilindiği üzere örneklerde geçen (أبوه) sözcüğü Esmâ-i sitte olarak bilinen söz konusu altı kelimeden biridir. Birinci örnekte fail olan (أبوه) sözcüğü, merfû' olup ref'i "vâv" ile gerçekleşmiştir. İkinci örnekte mef'ûl olan (أباه) sözcüğü, mansûb olup nasbı elif ile gerçekleşmiştir. Üçüncü örnekte ise başında harf-i cer bulunan (أبيه) sözcüğü, mecrûr olup cerri "yâ" ile gerçekleşmiştir.

Eksik Harfliler

Zamire muzaf olan (كلا) sözcüğü ile tesniye ve cem-i müennes sâlimlerin i'râbları eksik harfliler olarak görülmüştür. Örneğin: (جائني كلاهما), (رأيت كليهما) ve (مررت بكليهما); (جائني مسلمان), (مررت بمسلمان); (جائني مسلمون), (مررت بمسلمون) ve (مررت بمسليمن).⁴³

Görüldüğü üzere zamire muzaf olan (كلا) sözcüğü ile tesniyenin ref'leri, "elif"; nasbı ve cerleri, "yâ" ile gerçekleşmişken, cem-i müennes sâlimlerin ref'i, "vâv"; nasbı ve cerri "yâ" ile gerçekleşmiştir.

Niteliliğine Göre İ'râbın Çeşitleri

İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve belli's-sadâ* isimli eserinde i'râbı cümle içinde yer alan kelimenin sonunda i'râb alâmetlerinin gözükmüp gözükmemesi açısından zâhir ve mukadder olmak üzere sadece iki kısma ayırırken, *Muğni'l-Lebîb* isimli eserinde ise i'râbta mahalli olan cümleleri müstakil bir bölümde detaylı bir şekilde incelemiştir.⁴⁴

Lafzî İ'râb

Âmillerin, sözcükler sonunda elde ettiği görünen izlerdir. Lafzî i'râb, son harfleri mü'tel olmayan mu'rab sözcüklerde bulunur. Örnek: (يكرم الأستاذ المجتهد)⁴⁵

Takdirî İ'râb

Çârperdî, takdirî i'râbı (وما لا يظهر الإعراب في لفظه قدر في محله) yani "lafzında i'râb görünemeyen sözcüklerin i'râbı, bulunması gereken yerde varmış gibi değerlendirilir" şeklinde tanımlayarak konuyla ilgili (عصاً), (غلامي) ve (سعدى) örneklerini göstermiştir.⁴⁶

Meylânî ise "فاضى sözcüğünün sadece ref' ve cer halinde i'râbı takdirî iken nasb halinde lafzîdir." diye eklemiştir.⁴⁷

⁴³ Çârperdî, *el-Muğnî*, 10; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 10.

⁴⁴ Demir, "İ'râb Terimi ve İbn Hişâm'ın *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-sedâ* Adlı Eserinde İ'râb Uygulaması", 91/93.

⁴⁵ Galâyîni, *Câmiü'd-dürûsi'l-Arabiyye*, 1: 22.

⁴⁶ Çârperdî, *el-Muğnî*, 10/11.

⁴⁷ Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed b. Bedruddîn el-Ömerî el- Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2012), 11.

Birgivî (ö. 981/1573), takdîrî i'râbı, "hakîkî i'râb sebebiyle değil de bizzat kelimedede bulunan bir engel sebebiyle kelimenin son harfinin üzerinde açık bir şekilde görülmeyen tam aksine takdîr edilen (varsayılan) i'râb" şeklinde tanımlamıştır.⁴⁸

Söz konusu engeller ise sonları, elif (ا), vâv (و) veya yâ (ي) harflerinden oluşan mu'tel olan mu'rab sözcüklerde ve birinci tekil kişinin iyelik ekinden oluşan tamlamalardır. (المضاف إلى ياء المتكلم)⁴⁹

Mahallî İ'râb

Âmillerden dolayı sözcükler sonunda kabul edilen değişimdir. Aslında bu tür i'râb ne görünen (lafzî) ne de var olup da görünmeyen (takdîrî) bir i'râbtır. Bu tür i'râb, mebnî ve benzeri kelimelerde söz konusudur. Örneğin (من جاء هؤلاء التلاميذ) cümlesinde geçen (هؤلاء) ile (أكرم من تعلم) cümlesinde geçen (من) sözcükleri, mebnî oldukları için i'râbları mahallîdir.⁵⁰

Mahallî i'râb için yapılan "âmillerden dolayı sözcükler sonunda kabul edilen değişimdir." tanımına bakarsa, i'râbın bir araç olmaktan çıkıp adeta amaç haline getirildiğini gösteren kanıtlardan biri olarak değerlendirebiliriz. Çünkü Arap dil bilimcileri, kuralcılıkta o kadar ileri gitmişler ki olmayan bir şeyi bile zorlama yoluyla varmış gibi görmeye başlamışlardır. Onlara göre söz konusu yerde i'râba uygun bir sözcük bulunsaydı, âmillerin isteği gereğince mu'rab olarak kabul edilecekti. Dolayısıyla her ne kadar burada i'râbı kabul etmeyen mebnî bir sözcük bulunsa da konumun i'râb yeri (mahallî) olduğundan söz konusu sözcüğün i'râbı varmış gibi kabul etmişler ve i'râbı için "mahallî i'râb" yakıştırmalarını uygun görmüşlerdir. Bu durumun orta doğu toplum psikolojisinin bir sonucu olarak oluşturulduğunu düşündüğümüz âmillerden kaynaklandığı aşikardır. Bu kapsamda âmîl kavramının da araştırılması gereken bir olgu olduğu kanaatindeyiz.

İ'râbın Göstergeleri

Harekeler, harfler ve Hafz olmak üzere i'râbın üç tür göstergesi (alâmeti) vardır. Harekeler: zamme (◌ُ), fetha (◌ِ) ve kesra (◌ِ) olmak üzere üçe; harfler: elif (ا), nûn (ن), vâv (و) ve yâ (ي) olmak üzere dörde ayrılır. Hafz ise harekelerin yok edilmesi, fiillerin son harflerinin veya nûn (ن) harfinin fiillerden atılmasıyla gerçekleşir. Hafz harekelerin yok edilmesiyle oluşuyorsa sükûn (◌ْ) olarak isimlendirilir. Sözcüklerin son harflerinin yok edilmesiyle gerçekleşen Hazfe, nakıs fiillerden olan (م يرض) , (م يمش) ve (م يدع) örneklerini gösterebiliriz. Nûn (ن) harfinin atılmasıyla gerçekleşen Hazfe, (م يكسل) , (لا تكسل) ve (ن تكسلوا) fiillerini örnek olarak verebiliriz.⁵¹

⁴⁸ Demir, *Birgivî'nin İzhârü'l-esrâr adlı eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel Terimleri*, 166.

⁴⁹ Galâyînî, *Câmi'û'd-dûrusi'l-Arabiyye*, 1: 23.

⁵⁰ Galâyînî, *Câmi'û'd-dûrusi'l-Arabiyye*, 1: 27.

⁵¹ Galâyînî, *Câmi'û'd-dûrusi'l-Arabiyye*, 1: 20.

Refin; zamme (ّ), vâv (و), elif (ي) ve nûn (ن) olmak üzere dört göstergesi vardır. Bunlardan zamme (ّ), aslî diğerleri ise ek göstergelerdir. Nasbın; fetha (َ), elif (ي), yâ (ي), kesra (ِ) ve nûnun (ن) Hazfı olmak üzere beş göstergesi vardır. Bunlardan aslı olan fetha (َ), diğerleri ise ek göstergelerdir. Cerrin; kesra (ِ), yâ (ي), fetha (َ) olmak üzere üç göstergesi vardır. Bunlardan aslı olan kesra (ِ), diğerleri ise ek göstergelerdir. Cezmin ise sükûn (ْ), son harfin Hazfı ve nûnun (ن) Hazfı olmak üzere üç göstergesi vardır. Bunlardan aslı olan sükûn (ْ), diğerleri ise ek göstergeler olarak kabul edilir.⁵²

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, i'râb göstergelerini aslı olup olmaması ve kelimenin son harfi üzerinde görünüp görünmemesi açısından çeşitli kısımlara ayırmıştır.⁵³

İ'râbın görünen göstergelerine, fetha, kesra, zamme, cezim, vâv, yâ, elif, nûn veya bunlardan birinin hafzedilmesini göstermiştir. İ'râbın varsayılan yani mukadder göstergelerini ise beş ayrı grup şeklinde ele almıştır. Birincisi: (الفَتْحِيّ) sözcüğünde görüldüğü üzere i'râbın tüm hareketlerinin, sözcüğün sonunda bulunan elif (ي) nedeniyle ortaya çıkamayacağından varmış gibi kabul edilir. Bunlara maksûr isimler (الإسم المقصور) denir. İkincisi: sözcüklerin sonuna, mütekellime (birinci tekil kişiye) ait olan yâ (ي) harfinin (iyelik ekinin) bitişmesiyle oluşan tamlamalardır. Örneğin (أخي), (أبي) ve (غلامي) sözcüklerinin sonlarına bitişen yâ harfini ele alabiliriz. Yâ harfi, kendinden önce gelen harfin her hâlükârda kesralı olmasını gerektirir. Böylece i'râbın tüm hareketlerinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Üçüncüsü: Telaffuz edilmesi zor olduğu için sadece zamme ve kesra durumlarında i'râbın takdîrî sayılmasıdır. Bu tür sözcüklere, mankûs isimler (الإسم المنقوص) denir. Bundan kasıt: (الداعي) ve (القاضي) sözcüklerinde olduğu gibi sonunda yâ bulunan ve yâ'dan önce gelen harf de kesralı olan sözcüklerdir. Dördüncüsü: Bir engelden dolayı zamme ve fethanın takdîrî sayılmasıdır. (بخشي) fiilinde de görüldüğü gibi elif ile mü'tel olan fiillerde görünen bir durumdur. Çünkü elif, kendi üzerinde hareketlerin görülmesini engeller. Örneğin: (بخشي زيد) ve (لن بخشي عمرو). Beşincisi: (زيد يدعو) ve (زيد يرمي) fiillerinde görüldüğü üzere vâv veya yâ ile mü'tel olan fiillerde görünen sadece zammenin takdir edildiği yani var sayıldığı fiillerdir. (إن القاضي) ve (لن يفتي) örneklerinde de olduğu gibi fethanın hafif olması münasebetiyle yâ üzerinde bulunan fetha hem isim hem de fiillerde ortaya çıkar. (لن يدعو) fiilinde görüldüğü gibi vâv üzerinde bulunan fetha ise sadece fiillerde ortaya çıkar.⁵⁴

⁵² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 36/43; Galâyîni, *Câmiü'd-dürûsi'l-Arabîyye*, 1: 20/21.

⁵³ Demir, "İ'râb Terimi ve İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-sedâ Adlı Eserinde İ'râb Uygulaması", 94.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 44.

Soru-Cevap Şeklinde Çeşitli Konular

Bu başlık altında i'râbla ilgi çeşitli konuları soru-cevap şeklinde ele alacağız.

İ'râb Sözcüklerin Neresinde Bulunur?

İbn Hişâm, “*Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye*” isimli eserinde i'râbın bulunduğu yerin (محل الإعراب), nahivciler tarafından genel olarak sözcüklerin sonu olarak kabul gördüğünü dile getirmiştir. İbn Hişâm, aynı eserde “musannifimiz”⁵⁵ diye bahsettiği “*Lemhatü'l-bedriyye*” isimli eserin musannifi olan Ebû Hayyan el-Endelüsî'nin ise i'râb için yer tayini yapmadığından yakınlıkla şöyle devam eder: Her ne kadar âmiller, sadece sözcüklerin sonlarını etkiliyorlarsa da musannifin bu tavrı hoş karşılanamaz. Bununla beraber Arap dilinde emsile'i-hamse olarak bilinen örneklerde de görüldüğü gibi bazı durumlarda i'râb, sözcüklerin sonunda bulunmayabilir. Örneğin: (تفعلان) sözcüğünde ref'in göstergesi nûn harfidir. Bilindiği üzere nûn, sözcüğün sonu değil, sözcüğün sonuna eklenen bir harf olarak değerlendirilmiştir. Burada sözcüğün sonu ise fail olan eliftir. Nahivciler, fail ile fiili tek bir kelime olarak kabul ettiklerinden fail olan elif, sözcüğün sonu olarak kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere bu örnekte i'râb, sözcüğün sonunda yer almamıştır. Çünkü sözcüğün sonuna bitişen nûn, i'râbtır. Musannif, söz konusu örnekler de kapsama dâhil olsun diye i'râb için yer tayini yapmamış olabilir. Bu nedenle “*i'râb, sözcüklerin sonunda veya sözcüklerin sonu olarak değerlendirilen harfte yapılan değişimdir*” veya “*i'râb, gerçekten ya da mecâzen sözcüklerin sonunda gerçekleştirilen değişimdir*” denilseydi, i'râb tanımı daha kapsayıcı olurdu.⁵⁶

İ'râb Neden Sözcüklerin Sonunda Bulunur?

Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû'l-Abbâs el-Müberred'den nakille “İ'râb, neden sözcüklerin başlarında veya ortalarında değil de sözcüklerin son harflerinde bulunduğunu şöyle açıklamıştır “Sözcüklerin baş harfleri, giriş harfi olma münasebetiyle harekeli olmak zorundadır. Aynı harfte iki hareke bulunamayacağı için i'râb, sözcüklerin başında bulunamamıştır. Sözcükler; üç, dört, beş veya yedi olmak üzere kendi aralarında harf sayısı bakımında değişiklik arz ettiğinden sözcüklerin ortasında bulunan harf, sözcükten sözcüğe değişiklik gösterir. Bu nedenle i'râb, sözcüklerin ortasında da bulunamamıştır. Böylece isimler, yapı ve hareketleriyle tamamlandıktan sonra sözcüklerin sonuna i'râbın getirilmesi uygun görülmüştür” der.⁵⁷

⁵⁵ Muhammed b. YUsuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-İmâm Esiru'd-dîn Ebû Hayyân el-Endelüsî.

⁵⁶ İbn Hişâm, *Şerhu'l-Lemhati'l-bedriyye*, 1: 274/275.

⁵⁷ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fi 'leli'n-nahv*, nşr. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 76.

İ'râb Hareke mi Harf mi?

Zeccâcî (ö. 337/949), "İ'râb , hareke mi yoksa harf mi?" başlığı altında şöyle der: "Biz Basralılar, yapı açısından tamamlanan cümleye (sözcüklere) eklenmek suretiyle manaları gösteren hareketlerin, i'râb olduğunu düşünüyoruz. Bu hareketler, (مررت بجمعفر) örneğinde zamme, (رأيت جمعفر) örneğinde fetha ve (مررت بجمعفر) örneğinde ise kesradır. Ortak görüşe göre i'râb, mütemekkin isim ve muzari fiillerde son harf üzerine icra olunur. Bu harfe i'râb harfi denir. Eğer i'râb harf olsaydı, bir harf üzerine icra olunmazdı. Kûfe ekolüne göre ise i'râb hareke olabileceği gibi harf da olabilir. Bu ekole göre i'râb harf olduğu zaman bağımsız bir unsur iken, hareke olduğunda sadece bir harf yardımıyla varlığını sürdürebilir. Ayrıca i'râb bazı durumlarda sükûn, bazı durumlarda ise Hazf olabilir. Muzari fiillerde cezim olabileceği gibi, harf de olabilir."⁵⁸

İ'râb Neden Vardır?

İsimler, cümle içerisinde fail, mef'ûl, muzâf ileyhi ve benzeri değişik görevlerde bulunurlar. Bütün bu görevlerde bulunurken de görsel ve yapısal herhangi bir değişime uğramazlar. İsimlerin, söz konusu görevlerde bulunduğunu göstermek ve bahsi geçen görevlerden dolayı farklı manaları ortaya çıkartmak amacıyla i'râb hareketlerine gereksinim duyulmuştur. Örneğin: (ضرب زيداً عمراً) cümlesine bakılırsa: (زيد) sözcüğünün ref'i, eylemin (زيد) tarafından gerçekleştirildiğini; (عمراً) sözcüğünü nasbı, eylemin (عمراً)'e yönelik olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde (ضرب عمرو) cümlesinde bulunan (ضرب) fiilinin başında bulunan (ض) harfinin harekesi olan zamme, ile (عمرو) sözcüğünü merfû oluşu, fiilin edilgen olduğunu ve mef'ûl olan (عمرو) sözcüğünün de sözde özne olduğunu belirtmektedir. (هذا غلام زيد) cümlesine de bakılırsa durum aynıdır. Örneğin: (زيد) sözcüğünün mecrûr oluşu, (غلام) sözcüğünün kendisine ait olduğunu gösterir. Diğer örneklerde de durum farklı değildir. Araplar konuşmalarında rahat hareket etmek amacıyla, söz konusu hareketleri, manaların göstergeleri haline getirmiştir. Cümle içerisinde fiilden sonra ilk gelen sözcük normal şartlarda fail olarak, gerek duyulduğunda ise mef'ûl olarak kabul edilir. Böylece hareketler, manaları gösteren birer işarettir.⁵⁹

İ'râbın, manaların göstergesi olduğunu belirten tez, nahivciler tarafından ortak görüş olarak kabul edilmiştir. Fakat Kutrub (ö. 206/821), bu görüşe katılmadığı gibi bundan dolayı nahivcileri de kınamıştır. Kutrub'a göre i'râb, manaları ortaya çıkartsın diye kullanılmamıştır. Çünkü Arapça'da (إن زيداً أخوك), (لعل زيداً أخوك) ve (كان زيداً أخوك) örneklerinde de görüldüğü üzere üç örnekte de (زيداً) sözcüğünün i'râbı aynı kalmakla beraber her örneğin farklı bir anlamı vardır. Öte yandan (ما زيد قائماً) ve (ما زيد قائم) örneklerine de bakılırsa (قائماً/قائم) sözcüğünün her iki örnekte farklı bir i'râba sahip olmasına karşın her iki örneğin ifade

⁵⁸ Zeccâcî, *el-Îzâh*, 72; Süyûtî, *el-Eşbâh*, 1: 188.

⁵⁹ Zeccâcî, *el-Îzâh*, 69/70.

ettiği mana aynıdır. Ayrıca Kutrub; eğer i'râb, manaları ortaya çıkartmak için kullanılmış olsaydı, her mananın kendine özel bir i'râbı olma zorunluluğu olacağını da dile getirmiştir.⁶⁰

Kutrub'a göre Araplar, sözlerini bir harekeli, bir sakin veya iki harekeli, bir sakin üzerine inşa ettiği; buna karşın bir kelimenin ortasında iki sakin harfin yan yana gelebileceği ve ardışık dört harfin harekeli olamayacağı nedeniyle vasıl durumunda bir sakinden sonra harekeli bir harf gelsin ve denge kurulsun diye i'râb kullanılmıştır. Çünkü isimler, vakıf durumunda sakin olurlar. Eğer vasıl durumunda da sakin olarak kalmış olsalar aynı kelimeye iki sakin yan yana gelmek suretiyle dile ağırlık teşkil eder.⁶¹

Kutrub'un görüşüne katılmayanlar: "İ'râbtan kasıt iki sakin yan yana bulunmasın diye sakin bir harften sonra harekeli bir harfin getirilişi olsaydı, herhangi bir hareke özgürce kullanılabilir. Bu durumda da Arapçanın insicamı ve düzeni bozulacaktı" diyerek Kutrub'u eleştirmişlerdir. Bu muhalifler: Kutrub'un, "Manaları aynı kalmakla beraber i'râbları farklı olan isimler olduğu gibi, manaları farklı olmalarına karşın i'râbları aynı olan isimlerin mevcut olması durumunu gerçekçe göstererek i'râbın manaları ortaya çıkartmak amacıyla değil, dilde ağırlık teşkil etmesin diye kullanılmıştır" tezine katılmamışlardır. Muhalifler: "Asıl olarak i'râb, fiillerden sonra gelen isimler için kullanılmıştır. Çünkü fiillerde sonra gelen iki isimden biri fail, diğeri ise mef'ûl olması gerekmektedir. Farklı olan bu manaları birbirinden ayırt edilmesi amacıyla i'râbın kullanılmasına gerek duyulmuştur" diyerek Kutrub'un tezini çürütmeye çalışmışlardır.⁶²

İ'râb Ne Zaman Arap Diline Girmiştir?

İ'râbın, günümüzde konuştuğumuz Arapçaya sonradan girdiği ya da Arapların, Arapça'yı konuşmaya başladığı andan itibaren var olduğu şeklinde farklı iki görüş vardır. İ'râbın sonradan Arapça'ya girmediğini, baştan beri Arapça'da mevcut olduğunu dile getirenler olduğu gibi Arapların, baştan i'râbsız konuştuklarını, daha sonra anlam kargaşası ortaya çıkınca, söz konusu anlam karışıklığını gidermek amacıyla i'râba gereksinim duyularak Arapça'ya dâhil edildiğini söyleyenler de vardır.⁶³

Civelek, Arap dilinde i'râb olgusunun eskiden beri bulunduğunu gösteren en büyük kanıtın Kur'ân olduğuna dair görüşünü söyle dile getirmiştir: "Kur'ân-ı Kerim Arap dilinde i'râb olgusunun çok eskiden beri olduğunun en büyük delilidir. Yazısı ve okunuşu mütevatiren, hiçbir şek ve şüpheye imkan bırakmayacak bir güven ve emniyet içinde günümüze ulaşan Kur'ân ayetleri,

⁶⁰ Zeccâcî, *el-İzâh*, 70.

⁶¹ Zeccâcî, *el-İzâh*, 70/71; Muhammed el-Antâkî, *Dîrâse fi fikh'l-Luğa*, (Beyrut: Dâru'ş-Şarkî'l-Arabî, 1969), 248.

⁶² Zeccâcî, *el-İzâh*, 71.

⁶³ Zeccâcî, *el-İzâh*, 67/69.

i'râbın Arap dilinde çok eskiden beri olduğunu ispatlayan örneklerle doludur. Bu ayetlerde i'râb, harf ve hareke şeklinde tespit edilmektedir."⁶⁴

İ'râb Sözcüklerden Eski mi?

Akıl gereği nesnelere, kendi aralarında değer, realite ya da doğal olarak öncelik ve sonralık olarak değişik seviyelere ayrılırlar. Bu kapsamda sözcüklerin, i'râbtan önce var olmaları gerekir. Çünkü mu'rab olmamakla beraber anlamları bozulmayan sözcükler olabilir. Söz konusu bu sözcüklerde i'râbın bulunup bulunmamasına bakılmaksızın gerçekten temsil ettiği mana yok olmaz. Örneğin isim olan (زيد), (محمد), (جعفر) ve benzeri sözcüklerin mu'rab olsun ya da olmasın isim olduklarını belirten manaları, yok olmazlar. Aynı şekilde (يقوم), (يذهب), (يركب) ve benzeri fiillerin de mu'rab olup olmadıklarına bakılmaksızın fiil olduklarını gösteren manaları ortadan kalkmazlar. İ'râb, sadece söz konusu nesnelere (fiil, isim vb.), dönüşümlü olarak elde ettiği manaları göstermek amacıyla getirilmiştir. Bununla beraber mazi fiillerin tümü fetha üzeri; (يا زيد اذهب واركب) cümlesinde geçen (اذهب) ile (اركب) ve benzeri üstünde lam bulunmayan emir fiilleri, vakıf (sükûn) üzerine mebnî olduklarını görmekteyiz. Aynı şekilde meâni harflerinin tümü ile isimlerin çoğu da mebnîdirler. Başka bir ifadeyle bahsi geçen sözcükler, mu'rab olmamalarına rağmen isim, fiil ya da harf olmaktan çıkmamışlardır. Böylece i'râbın, oluşturduğu manayı göstermek amacıyla sonradan sözcüklere eklenen bir şey olduğunu anlarız. Öyleyse söz önceden var olan, i'râb ise kendine tabi, tamamlayıcı unsurlardandır.⁶⁵

İ'râbın Halleri Neden Sınırlıdır?

İ'râbın halleri, isimlerde ref', nasb ve cer; muzari fiillerde ise ref', nasb ve cezimdir. İ'râb, bilinen belli sayılardan ibaretken manalar ise sayılamayacak kadar fazladır. Her manaya bir i'râb verilemeyeceğinden çok sayıda mana, bir i'râbı paylaşmak zorundadır. Bu nedenle mef'ûller, hâl, temyiz, müstesna vb. manalar, nasb i'râbını; fail, nâibu'l-fail, mübteda, haber vb. manalar, ref' i'râbını paylaşmışlar. Söz konusu nedenden dolayıdır ki, bazı durumlarda hâl ile temyiz ya da mef'ûlu'l-mutlak ile zarf aynı kelime ile ifade edilebilir. "بكى كثيراً" örneğine bakılırsa "كثيراً" sözcüğü, hem mef'ûlu'l-mutlak hem de zarf olarak değerlendirilebilir. Mef'ûlu'l-mutlak olarak kabul edersek "çok ağladı" zarf olarak kabul edersek "uzun bir süre ağladı" demektir. Bu durum "i'râb, manalar ifade edebilsin ve manalar arasında karışıklıkları gidersin diye getirilmiştir" sözüne engel teşkil etmez. Nahivcilere göre ref', iptida veya özne olmak gibi ana unsur olmanın göstergesi iken nasb, ek olmanın cer ise tamlama olmanın göstergesidir.⁶⁶

⁶⁴ Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'rab Olgusu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 78.

⁶⁵ Zeccâcî, *el-Îzâh*, 67.

⁶⁶ Sâmerî, *el-Cümletü'l-Arabiyye*, 30/31

İ'râb, Nahiv ve Sarf İlişkisi

Enbârî tarafından i'râb için yapılan "İ'râb, sözcüklerin son harflerine ait olan hareketlerin, âmillerin değişmesiyle beraber lâfzen veya takdirenden değişime uğramalarıdır"⁶⁷ tanım ile Meylânî tarafından nahiv için yapılan "Nahiv sözlükte taraf, yönelme, çeşit, miktar, gibi, yöneltme kabile ve benzeri değişik anlamlarda kullanılır. Terim olarak ise kendisiyle i'râb ve bina yönünde sözcüklerin sonları bilinen ve kurallara sahip olan bir ilimdir"⁶⁸ tanıma bakarsak, bu tanımlar i'râbın sözcüklerin sonlarında gerçekleşen değişim olduğunu nahvin ise söz konusu değişimin kendi aracılığıyla anlaşılabilceğini göstermektedir.

Tehânevî (ö. 1158/1745) tarafından nahiv için yapılan "İ'râb olarak da isimlendirilen nahiv, Arapça söz diziminin (kombinasyonunun) doğru ya da yanlış olduğunu gösteren, Arapça sözcüklerde bulunması veya bulunmaması gereken onlarla ilgili olanların durumunu belirten bir ilimdir"⁶⁹ şeklindeki tanıma bakarsak, nahvin, i'râb diye adlandırılan sözcüklerin sonlarından gerçekleşen değişimden ibaret olmadığını, aynı zamanda cümle içerisinde sözcüklerinin dizimlerini de kapsadığını anlarız.

Hamlâvî'nin (ö. 1932) sarf ilmi için yaptığı: "Sarf ilminin diğer bir ismi sözlükte değişim demek olan Tasrif'tir. Terim olarak ise, sözcüklerin köklerini, hedeflenen anlamları ortaya çıkartmak amacıyla değişik formlara sokabilme işlemine denir. Söz konusu anlamlar da sadece bu şekilde elde edilebilir"⁷⁰ ile Antâkî'nin yaptığı: "Eklenme, çıkartma, donukluk, türeme, tekillik, ikillik, çoğulluk ve batılılar tarafından morfoloji diye adlandırılan konuları inceleyen bilim dalına sarf denir"⁷¹ tanımlara bakarsak; Sarfın, sözcüklerin değişik formlara girerek özünde oluşan değişimlerle ilgilenen bir ilim olduğunu; i'râbın ise sözcükler sonunda gerçekleşen değişim olduğunu göreceğiz. İ'râbın sadece sözcüklerin sonunda gerçekleşen değişimin konu edindiğini buna karşılık Sarfın daha kapsayıcı bir değişimle muhatap olduğuna bakarsak, sarf ile i'râb arasında kısmi bir ilişkiden bahsedilebilir.

Antâkî'nin nahiv için yaptığı "Başlangıçta temel amacı Arap dilini öğrenilmesi ve öğretilmesini kolaylaştırmak için Arap sözlerinin üzerine bina olduğu kuralları koymak ve İslam'ın ilk dönemlerinden Arapların yabancılarla başlayan ilişkilerinin neticesinde ortaya çıkan dil yanlışlıklarından insanları korumak olan nahiv ilmi, daha sonra yavaş yavaş etkili olduğu alanı genişletmeye başladı. Nahiv âlimleri, cümle ve düzeniyle ilgili olan çoğu konuları kapsama alanına soktular. Böylece

⁶⁷ Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 10.

⁶⁸ Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 6/8.

⁶⁹ Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûni ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem- Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşirün, 1996), 1: 23.

⁷⁰ Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarfî* (Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2006), 17.

⁷¹ Antâkî, *Fıkhü'l-Luğah*, 32.

Fransızların sentaks dedikleri tüm konular nahiv ilminin kapsam altına aldılar”⁷² şeklindeki açıklamaya göre ise nahiv ilminin i'râba göre çok daha geniş bir alanda hâkimiyet sürdürdüğü anlaşılacaktır.

İbn Fâris, “İ'râb, konuşanların meramı üzerine durur ve manalar arasındaki karışıklığı giderir.” şeklinde tanımlarken nahiv ile sarf için de aynı tanımları yaparak her iki ilmi de i'râb olarak adlandırmıştır”⁷³

Abdüsselam el-Müseddî, sözlük bilimciler nezdinde diller arasında ayırt edici önemli özelliklerden biri de bazı dillerde sözcükler, cümle içerisinde kullanıldığında sonları değişime uğrarken bazı dillerde ise böyle bir değişimin olmadığını belirtir. Telifî diller olarak adlandırmış olduğu i'râb sahibi dillerde söz dizimi sırasında sözcüklerin şekilleri değişime uğradığını ve tahlilî diller olarak adlandırdığı i'râb sahibi olmayan dillerde ise değişime uğramadıklarını dile getirir. Sözcüklerin tek başlarına olduklarında sözlük bilimi, cümle içerisinde kullanıldığında ise nahiv ilminin konusu olduğunu söyler. Nahivin, sözcükleri sözlük alanından çekip tedavüle sokarak ele aldığını ve bu işlem sırasında nahivin i'râba dönüştüğünü beyan eder. İ'râbın nahivin anahtarı olduğunu hatta tek çözücü unsurun i'râb olduğunu söyler ve telifî dillerde i'râbın hareketler, tahlilî dillerde ise rabita (yardımcı fiiller) olduğunu dile getirir. Sözcüklerin tek başına veya cümle içerisinde ifade ettiği anlamdan ziyade, tek başına cümle içerisinde elde ettiği konum ve diğer bağlayıcı unsurlarla beraber elde ettiği anlamın önemini vurgularken, Cürçânî'nin nazım nazariyesine dikkat çeker ve Cürçânî'nin nazım nazariyesinin, belâgatten ziyade nahivde bulunan bahsi geçen söz dizime ışık tuttuğunu vurgulamaktadır.⁷⁴

Özetlersek, sözcüklerin sonlarında gerçekleşen değişime, i'râb; söz konusu değişimin kendi aracılığıyla anlaşılabilmesi ilme ise nahiv; sözcüklerin değişik formlara girerek oluşturduğu değişimlere de sarf denir.

İ'râb-Alfabe İlişkisi

Arap dilinde yardımcı fiil kavramını, son zamanlarda gelişen iletişim ve etkileşim neticesinde diğer dünya dilleri ile Arap dilini karşılaştırma fırsatını bulan yirminci yüzyılın Arap dil bilimcilerinin gündeme taşıdığı bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Arap alfabesinde sesli harfler ile yardımcı fiillerin bulunmaması neticesinde i'râb ve isnâd gibi sistemlerin ortaya çıktığını düşünüyoruz. Bu nedenle i'râb, isnâd ve yardımcı fiiller ile alfabelerde sesli

⁷² Antâkî, *Fıkhu'l-Luğah*, 31/32.

⁷³ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 143; Abduh er-Râcîhî, *Fıkhu'l-luğati'l-Arabiye*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiye, 1972), 45/46.

⁷⁴ Abdüsselam el-Müseddî, *el-Arabiyyetü ve'l-irâb*, (Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmi, 2003), 69/76.

harflerin bulunup bulunmama durumları birbirleriyle ilişkili olduğu kanaatindeyiz.

Arap yazısı, Latin yazısı gibi sesli harfleri de kapsayan bir yazı sistemine sahip olsaydı, i'râb ve isnâd gibi sistemlerin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmayacaktı. Örneğin Arap alfabesiyle yazılmış olan (جائني زيد), (رأيت زيدا) ve (مررت بزيد) cümlelerini doğru okuyabilmemiz için i'râba ihtiyaç duyarız. (زيد قام) cümlesini doğru okuyabilmemiz için i'râbla beraber isnâd sisteminden de haberdar olmamız gerekir. Eğer (جائني زيد), (رأيت زيدا) ve (مررت بزيد) cümleleri sesli harflere sahip yazılardan olan Latin alfabesiyle: (câeni zeyd **un**), (reeytu zeyd **en**) ve (merertu bi zeyd **in**) şekliyle yazarsak i'râba gerek duymayız. Aynı şekilde (زيد قام) cümlesini de Latin alfabesiyle: (Zeyd un kâim **un**) şeklinde yazarsak, i'râbla beraber isnada da gerek duyulmaz. Çünkü cümle sonunda bulunan “**un**” sözcüğünü yardımcı fiil olarak değerlendirebiliriz. “Zeyd” sözcüğünden sonra gelen “un” ise zikredilmesi zorunlu olmadığından önem arz etmez. Söz konusu cümleler, Arap yazısıyla yazıldığında olumlu cümle yapılarında isnâd ile sağlanan yardımcı fiiller, Latin harflerle yazıldığında ise ortaya çıkarlar.

Latin alfabesiyle yazılan bir dilde sesli harfleri çıkartırsak, Sami dillerinde olduğu gibi metinleri okumak zorlaşacaktır. Arapça'da metinleri doğru okumak için geliştirilen i'râb ve isnâd gibi benzer sistemlere ihtiyaç duyulacaktır. Bununla beraber ilgili dilin gramer yapısına ve o dili konuşan halkın gelenek, kültür ve tarihine de hâkim olmak gerekecektir. Örneğin İngilizcede “girl” olarak yazılan sözcüğü, “grl” şeklinde yazarsak söz konusu sözcüğün “girl” olduğunu ve “gör1” şeklinde okunabileceğini bilebilmemiz için İngiliz dil yapısı, İngiliz sözlük bilimi, İngiliz tarihi, geleneği vb. kültür unsurlarının tamamına ya da bir kısmına hâkim olabilmemizi veya en azında söz konusu sözcüğü daha önce duymamızı gerektirebilir. Latin harflerle yazılan günümüz Türkçesi için de durum farklı değildir. Örneğin “Hil” kelimesinde sesli harfler yazılmadığı zaman, sözcüğü doğru okuyabilmemiz için Türkçe dil yapısına, kültürüne ve kelimenin içinde bulunduğu metnin anlam bütünlüğünü ifade eden “siyâk” gibi sistemlere hâkim olmamız gerekir. “Bu yıl kızlar arasında Hil birinci oldu” dersek, Hilal olarak okunur. “Erkekler arasında Hil birinci oldu” dersek Halil olarak okunur. “Hil dini bir kavramdır” dersek, Helal olarak okunur. Yani söz konusu toplumda Halil erkeklerin, Hilal kadınların Helal ise dini bir kavram olduğu gibi genel kültür alt yapısına sahip olmazsak sözcüğü doğru olarak okuyamayız. Aynı şekilde sözcüğün içinde geçtiği cümlenin anlam bütünlüğüne de dikkat edilmesi gerekir.

Görüldüğü üzere herhangi bir yazıda sesli harfler yoksa metinleri doğru okuyabilmemiz için i'râbla beraber söz konusu dili ve konuşanları tüm yönleriyle en ince ayrıntılara kadar bilinmek gerekecektir. Bu konuya yıllar

önce İbn Haldun (ö. 808/1406), dil melekeleri edinimi konusunu ele alarak şöyle değinmiştir:

Günümüzde Arap dili melekeleri bozulup yok olmakla karşı karşıyadır. Bununla beraber dillerin kendilerine özgü melekelerle sahip oluşları, Arap dilinin de öğrenilebileceğini göstermektedir. Tıpkı diğer melekelerde olduğu gibi. Arap dilini öğrenip meleke edinmek için Kur'an, hadis, eski kuşak sözleri, Arap önde gelenlerinin seçi' ve şiirleriyle konuşmaları, sonradan Araplaştırılmış olan entelektüellerin konuşmaları vb. Arapların üsluplarına uygun olan eski sözlerini öğrenmek gerekir. Gerek şiir ve gerekse nesir olan çok sayıda Arap sözlerinin öğrenmek suretiyle Araplar içinde doğup büyüyen herhangi biri gibi gerekli bilgi ve brikime sahip olunur. Bu şekilde içinde geçenleri de öğrendiği Arap sözlerinin dizimi ve ibarelerine uygun bir şekilde dile getirebilir. Böylece çok sayıda uygulama ve tekrar sayesinde öğrendiği Arap sözleri, pratikleşerek kendisinde meleke haline gelir.⁷⁵

Arap dilinde olumlu cümle yapılarında isnâd ile sağlanan yardımcı fiiller; Farsçada (est), İngilizcede (am, is, are) ve Türkçede ise (dır) sözcükleri gibi yardımcı fiiller ile sağlanmaktadır. Ayrıca Arap dilinde olumlu cümle yapılarında sözcüklerin sonunda (ة), (ة) ve (ة) şeklinde yazılan ve (en), (in), (ön) sesleriyle ifade edilebilen işaretleri de yardımcı fiil olarak kabul edebiliriz. Görüldüğü üzere Arap dilinde sesli harfler bulunmadığından olumlu cümle yapılarında yardımcı fiiller, hareketler aracılığıyla ifade edilebilmiştir. Arap dilinde yardımcı fiiller mantığının bulunmadığı ve olumlu cümle yapılarında da ifade edildikleri seslerin Arap alfabesinde müstakil harflerle değil, hareketlerle ifade edilebildiğinden isnâd sisteminin geliştirilmesine gereksinim duyulmuştur.

Olumsuz cümle yapılarında ise yardımcı fiiller, لیس gibi müstakil bir kelimeden oluşuyor olsa da Arap grameri yardımcı fiil eksenini üzerinde kurulmadığından gramerin hangi konusu kapsamında değerlendirilmesi gerektiği tam anlamıyla bilinmemiştir.

Hint-Avrupa dil ailesine mensup olan dillerde bulunan yardımcı fiiller, Arap dilinde hak ettikleri itibarı görmemesi nedeniyle (ليس) ve benzeri sözcükler, nakıs, mukârebe veya şurû gibi kategorilere sokulmaya çalışılmıştır.

Fransızca'da (être), İngilizcede (to be), Almanca'da (sein) ve Farsça'da ise (est) ile ifade edilen (كيتونة) fiili (yardımcı fiiller), Arapça'da isnâd ile ifade edilen ve isim cümlelerinde müned ileyhinin sonunda buluna zamme ile

⁷⁵ Veliyyüddin Abdurrahman Muhammed b. Haldun, *el-Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derriş (Dımaşk: Dâru Y'arab, 2004), 2: 384; Yusuf es-Saydâvi, *el-Kefâf Kitâbun yû'idu savğa kavâidi'l-luğati'l-Arabiyeti* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 1: 56

temsil edilir. Hint-Avrupa dillerinde yardımcı fiiller, Arapça'da zikredilmezler. Örneğin İngilizce olan (The soldier is courageous) cümlesinde bulunan yardımcı fiil, Arapça olan (الجندي شجاع) cümlesinde zamme ile sağlandığı gibi Hint-Avrupa dillerinde de yardımcı fiiller aracılığıyla isnadın temsil edildiğini göstermektedir.⁷⁶

Müseddî, söz konusu varlık fiilini heyet (هيئة) fiili olarak isimlendirerek konuyu şöyle dile getirir: “Fransızca ve İngilizce gibi i’râb sahibi olmayan dillerde müpteda ve habere eşdeğer olan taraflar arasında ilişki kurmak için üçüncü bir unsuru kullanmak zorunluluğu vardır. Heyet (هيئة) fiilli olarak isimlendirilen bu unsur olmadan cümle kurulamaz”⁷⁷

Mehdî el-Mahzûmî ise Hint-Avrupa dillerinin aksine Arap dilinde isnadı (yardımcı fiili) belirten herhangi bir göstergenin olmadığını bununla beraber eski zamanlarda Arap dilinde de yardımcı fiillerin mevcut olduğunu daha sonra yaygın kullanımda yok olduğunu ve bazı kalıntıları günümüze kadar gelebildiğini söylemiştir. Örnek olarak Ümmü Akil b. Ebî Tâlib’in şiirinde geçen ve nahivcilerin zaide diye gösterdikleri (كان) sözcüğünü göstermiştir.⁷⁸

إذا تحب شئاً لبليل أنت تكون ماجدٌ نبيل⁷⁹

Corcî Zeydân (ö. 1332/1914), dil ailelerinin zamanla birbirlerinden ayrıldığı tezini savunmak amacıyla örnek olarak gösterdiği ortak bazı örneklerden varlık (الكون) fiili olduğunu söyler. Söz konusu fiilin Latince’de karşılığı (esse), Sanskritçe’de (as) olduğunu belirtir ve diğer Arî ailesine mensup dillerde de varlık fiilinin olduğunu dile getirir. İbranice’de (יש), Süryanice’de (يت) ve Arapça’da ise (يس) olduğunu dile getirir. Fakat Arapça’da varlık bildiren (يس) fiili, sadece olumsuzluk bildiren (لا) ile (يس)’nin birleşiminden oluşan (ليس) şeklinde kullanıldığını belirtir.⁸⁰

Aslında konu iyi incelendiğinde Arap dilinde de Hint-Avrupa dillerinde olduğu gibi varlık fiilinin bulunduğu ancak zamanla deforme olarak varlık mücadelesi verildiği anlaşılacaktır. Bu konuda ipucu (ليس) sözcüğüdür. Çünkü Corcî Zeydân’ın açıklamalarından ve Halil b. Ahmet’in “sözcüğün

⁷⁶ Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhretu’l-i’râb fi’n-nahvi’l-Arabî ve tatbîkuhâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (İskenderiye: Daru’l-Marifeti’l-Câmi’iyye, 1994), 26/27.

⁷⁷ Müseddî, *el-Arabiyye ve’l-irâb*, 72.

⁷⁸ Mahzûmî, *Fi’n-nahvi’l-Arabî*, 31/32; Yakut, *Zâhretu’l-İ’râb*, 27.

⁷⁹ Ümmü Akil, Ebû Tâlib’in eşi olan Fatima bint Esed’dir. Oğlu Akil’in küçüklüğünde oynatırken söylediği şiirlerdendir. Manası: Kuzey tarafından serin rüzgarlar estiğinde sen cömert ve asilsin. Bakınız: Bahaiddin Abdullah b. Akil, *Şerhu İbni Akil* (Kahire: Dâru’t-Turrâs, 1980), 1:292.

⁸⁰ Corcî Zeydân, *el-Felsefetü’l-luğaviyye ve’l-elfâzü’l-Arabiyye* (Mısır: Matbaatü’l-Hilâl, 1904), 13/14.

aslı (لا أئین) 'dir. Hemze düşerek lam harfi, yâ harfi ile birleşip (ئئین) ye dönüşmüştür"⁸¹ sözünden de anlaşıldığı gibi Arap dilinde daha önce varlık fiili olarak (ئئین/eyse) kullanılmıştır. Fakat zamanla (ئئین/ey) yok olmuş sadece olumsuz cümle yapısında olumsuz kalıbı olan (لا أئین /lâ eys) tedavülde kalmıştır.⁸²

Sami dil ailesi diğer dünya dil ailelerine göre Hint-Avrupa dillerine daha yakın olduğu için Arap dilinde varlık fiili kalıntlarına şahit olmak doğaldır. Zaten Arap dilinde varlık fiili olarak düşündüğümüz (eys)'e bakarsak, Latince'deki (esse), Sanskritçe'deki (as), İngilizce'deki (is), ve Farsça'daki (est)'e benzerlik teşkil ettiği görülecektir. Aynı şekilde olumsuz cümle yapılarında (lâeyse) sözcüğü ile sağlanan yapı, Farsçada (nist), İngilizcede (is not) ve diğer Hint-Avrupa dillerinde bulunan benzerleriyle ilişkilendirilebilir.

Osman Emin (ö. 1987) ise konuya farklı bakarak Arap dilinin isnâd sayesinde yardımcı fiillere gereksinim duymadığını belirterek şöyle devam eder: "Arap dilinde isim cümlesinde rabitanın (yardımcı fiilin) bulunmayışı, Arap dilinin ideal bir dil olduğunun gösterir. Arap dilinde isnâd sayesinde özne ile yüklem arasında yazılmaya ve okunmaya gereksinim duymadan düşünsel bir ilişki kurulabilir. Hint-Avrupa dillerinde ise sadece düşünsel bir ilişkinin yetmediği aynı zamanda somut bir rabıtaya (yardımcı fiile) de gereksinim duyulur."⁸³

Osman Emin'nin dile getirdiği söz konusu düşünsel ilişki, okurların derin bir bilgi ve birikime sahip olmalarını gerektirir. Oysa yazının, düşleri temsil eden işaretlerden ibaret olduğunu göz önünde bulundurursak, somut rabitanın yani yardımcı fiillerin önemi daha da anlaşılır olacaktır. Kuşaklar arasında buluna sosyokültürel farklılıklara da dikkat çekildiğinde yazının tamamen somut işaretlerden oluşması gerektiği net bir şekilde anlaşılacaktır. Zaten Arap yazısı tamamen somut işaretlerden oluşmadığı için düşsel ilişkiye ihtiyaç duyulmuştur. Düşsel ilişkinin, asgari düzeyde belli standartlara oturtmak amacıyla belli başlı kuralların konulmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede nahiv dil ekollerinden olan Basra ekolü, dil olguları mantığa uydurmaya çalışarak kıyâsa önem vermiş ve kriterlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Oysa kıyâs, çerçeveyi daraltıp hareket alanını sınırlandırmaktadır. Böylece kıyâs ekseninde genel kurallar koymuşlar. Bu kurallara uymayanlara ise itibar etmemişlerdir. Kendi koydukları kurallara uymayan güvenilir ve doğru sözlerle karşılaştıkları zaman, takdir ve te'vil

⁸¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 4: 112).

⁸² Halil b. Ahmed'in Araplar tarafından (ئئین) sözcüğünün sadece (انتنى به من حيث أئین) cümlesinde kullanıldığı duyulduğunu söylemiştir. Bakınız: Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 105; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 190.

⁸³ Osman Emin, *Felsefetu'l-luğati'l-Arabiye* (y.y: Daru'l-Mısriyye, 1965), 25; Yâkût, *Zâhretu'l-i'râb*, 27.

ederek kendi kurallarına uydurmaya çalışmışlar. Uyduramadıklarını ise şâz olarak değerlendirmişlerdir. Kaynağı güvenilir olmayanları ise baştan yok saymışlardır. Kıraatlerde da aynı yöntemi uygulamışlardır. Kendilerine uyanları kabul etmişler, uymayanları ise şâz, hata ve lahn olarak değerlendirip kıraat sahiplerini eleştirmişlerdir. Böylece Allah'ın sözlerini bile kendi koydukları kurallara uymadığından, bazı sahabelerden gelen "Kur'an'da lahn var Araplar düzelterektir" rivayetine dayandırarak reddetmişlerdir. Bu kapsamda ⁸⁴(إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) âyet geçen şeklinde (هَذَا) sözcüğün ref'i elifle olduğu, ⁸⁵(وَيَزِيدُ لَكُنْزٍ مِّنَ الْمُفْرَكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ) âyetinde geçen (أَوْلَادِهِمْ) mansûb olduğu ve ⁸⁶(وَالْأَرْحَامِ) âyetinde geçen (الْأَرْحَامِ) sözcüğünün ise mecrûr olduğu için kabul etmemişler. Amr b. Alla ise, (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) âyetine geçen (هَذَا) sözcüğün ref'i elifle okumaktan utandığını söylemiştir. Oysa Arapların Beni Haris b. Ka'b, Zebîd, Hasaam ve Benî Kinâne kabileleri hem rafi', hem de nasb durumlarında elif ile okudukları, Ebu'l-Hattab el-Ahfaş (ö. 177/793), Kisâî (189/805), Ferra' (ö. 207/822) ve Ebu Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) tarafından rivayet edilmiştir.⁸⁷

Saydâvî (ö. 2003), söz konusu kuralların saha çalışmaları neticesinde konulduğunu şöyle dile getirmiştir: Arap dili halkın konuştuğu şekilde kabul edilir. Dolayısıyla herhangi bir kurala bağlı değildir. Âlimler, güçleri yettiği kadarıyla kayıt altına almaya çalışmışlardır. Çöle çıkarak kabilelere uğrayarak ve konuşmaları dinleyerek saha çalışmaları yapmışlardır. Nahiv ise yapılan bu çalışma sonucunda elde edilen verilerle karşılaştırma yapılarak kıyâs yöntemiyle elde edilmiştir. Yani nahivciler dili inceleyip gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra ilgili kuralları koymuşlardır. Örneğin Arapların (سَافِرٌ خَالِدٌ) denildiğini gören nahivciler, (جَاءَ سَعِيدًا), (نَجَّحَ زَهِيرًا) ve (غَضِبَ عَلَيَّ) cümleleri gibi milyonlarca örneği de onunla karşılaştırarak oluşturmuşlardır. Aynı şekilde (إِن تَجَلَسْنَا نَسْتَرْخِ) cümlesine de (إِن تَغْتَرَبْنَا تَجَدُّدًا) cümlesi ve benzeri olan milyonlarca örnek karşılaştırma yoluyla elde edilmiştir.⁸⁸

Fakat Arap dili, büyüklüğü ve değişik kabileler tarafından kullanılan farklı lehçeleri de eklenince nahivciler tarafında oluşturulan kaideler kapsamına tümüyle girmesi mümkün olmamıştır. Çünkü Arap dili, onların oluşturduğu kaideler tarafından kontrol edilemeyecek kadar büyüktür. Bu nedenle nahivciler kendi koydukları kurallara uymayanları şâz sayıp rahatlamaya çalışmış veya te'vil ederek kendi kurallarına uydurmaya çaba harcamışlardır. Şairler de kendi şiirleri söz konusu kurallara ters olduğu zaman nahivcilerden te'vil edilip uydurmaları talep etmişlerdir. Nahivciler şairlerin talebi doğrultusunda hataları düzeltip kendi kurallarına

⁸⁴ Tâhâ Sûresi 20/63.

⁸⁵ En'âm Sûresi 6/137.

⁸⁶ Nisâ Sûresi 4/1.

⁸⁷ Mehdi el-Mahzûmî, *ed-Dersu'n-nahvî fi Bağdad* (Beyrut: Daru'r-Raid, 1987), 58/59.

⁸⁸ Saydâvî, *el-Kefâf*, 1: 36.

uydurmadıklarında ise şairler, onları hicvederlerdi. Örnek olarak Ferazdak'ın (ö 114/732) şu şiirini verebiliriz:

إِلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَمَتْ بِنَا
هَمْوُمُ الْمَنَى وَالهُوَجْلَ الْمَتَعَسَّقُ
وَعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مِرْوَانَ لَمْ يَدْعُ
مَنْ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجْلَفٌ⁸⁹

Dönemin nahivcilerinden Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremî (ö. 117/735), (مُجْلَفٌ) sözcüğü (مُسْحَتًا) sözcüğüne atf edildiğinden kendisinin de (مُسْحَتًا) sözcüğünde olduğu gibi mansûb olması gerekir diyerek Ferazdak'ı eleştirmiştir. Bunu üzerine Ferazdak, tarihe geçecek (علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا!!) “İşimiz konuşmak, sizin işiniz ise yorumlamaktır” nahivcilere karşı meşhur sözünü söylemiştir.⁹⁰

es-Saydâvî, bir meslek grubunun toptan olarak bu kadar da alay edilerek aşağılandığını hayatında ne görüp ne de duyduğunu söyler. Buna rağmen bu konuda Ferazdak'ı eleştirmeyi de haksızlık olarak gördüğünü dile getirerek olayı şöyle gerekçelendirir: “Çünkü nahivciler ömürlerini şairlere gösterilmeyecek kadar kolaylıklar sağlamakla geçirdiler. Hatipler, hâkimler fakihler ve yazarlar gibi ümmetin diğer evlatlarından esirgedikleri toleransı şiir zarureti adı altına sadece şairlere gösterdiler. Nahivciler tarafından dili araştırmak bizzat amaç haline getirdiği görülmektedir. Gerçeklere ulaşmaktansa dilin özüne varmak için akıl yürüttüklerini görmekteyiz. Ömürlerini dil tahtasında piyon oynatmakla geçirirler. Gözlerini açtıkları andan ölüme kadar car-mecrûr, fail-mef'ûl, âmil-ma'm'ul ve hakîkî ile mütevehhim gibi nahiv kavramlarının kısır döngüsü içerisinde gider gelirler. Ferazdak, bütün bunları görmüş ve (bizim işimiz konuşmak, sizinkisi ise yorumlamaktır) meşhur sözü söylemeyi kendine hak bilmiştir” der.⁹¹

Başlangıçta Arap belâgatini de kapsayan metinleri doğru okuyabilmek için geliştirilen i'râb, daha sonra i'râb öğrenilmeden belâgat öğrenilmez gibi abartılan saçma düşüncelere dönüştürülmüştür. Yani araç olarak ortaya çıkan i'râbın amaç haline getirilerek iş şirazesinden çıkmıştır. Konuyla ilgili Saydâvî şöyle yakınmaktadır:

“Hangi yaşta olursa olsun belagatin öğrenilmesinin, nahiv ilminin öğrenilmesine bağlı olduğunu belirten ve zihinlere yerleşen bir düşünce vardır. Oysa Nahiv, dil öğretmez. Çünkü millete empoze edilen söz konusu aldatici düşüncenin gerçek dünyada karşılığı yoktur. Aksi takdirde Sibeveyhi'nin herkesten daha belîğ olması gerekirken buna karşın Züheyr (ö. 05/627), Trafe, İmriü'l-Kays (ö. 540 civarı), Eksem, Ali ve Ziyâd gibi Arapların öncü şairlerinden kabul edilenler, belîğ olarak kabul

⁸⁹ (المجلف), kayda değer olmayan; (الهوجل), çölde bulunan yol; (المتعسف), doğru rehberlik yapmayan, kendisiyle doğru yere ulaşılmayan; (المسحت), kullanılmış, yok edilmiş ve tüketilmiş demektir. Bakınız: Saydâvî, *el-Kefâf*, 36/37.

⁹⁰ Saydâvî, *el-Kefâf*, 1: 36/37.

⁹¹ Saydâvî, *el-Kefâf*, 1: 37/38.

görmeyeceklerdir. Zira bahsi geçen şairlerin, i'râb ve binâ gibi nahvin konularından haberdar olmaları mümkün değildir. Çünkü nahiv ilmi söz konusu şairlerden yaklaşık iki yüz yıl sonra ortaya çıkmıştır. Ayrıca söz konusu düşünce doğru olsaydı, Arap gramer konusunda uzmanlaşmış oryantalistler de fesâhat ve beyân disiplinlerinde otoriter olarak değerlendirilmiş olacaktır. Nahiv, dilde bir düşünce akışı ve derin bir okuma neticesinde oluşan bir disiplindir. Nahiv uzmanları tarafından, bu disiplinin kavramlarından olan failin merfû', mef'ülün mansûb ve muzâf ileyhinin ise mecrûr... olduğu, kendilerine has düşünce sistemleri ve izledikleri yöntemlerle uzun çalışma ve yorucu beyin fırtınalarından sonra keşfedilmiştir. Nahiv kitaplarını okuyanlar, söz konusu nahiv kavramlarının i'râb yönünde nasıl okunacağını öğrenir. Belâgat, nahiv kitaplarıyla öğrenilecek bir şey değildir. Belâgat öğrenmek isteyenler, nahiv öğrenmekle uğraşmasın. Tüm nahiv kitaplarının ana kaynağı olarak değerlendirilen Sîbeveyhî'nin "el-Kitâb" isimli eserinin, belâgat ilmine zerre kadar bir katkısı olmamıştır".⁹²

Civelek ise, i'râbın tamamen göz ardı edilmesine karşı çıkmış ve konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: "İ'râb olgusunun Arapça'daki varlığı, bazı i'râb karşıtlarının anlayışlarının aksine, dilin öğretiminde de bu olgunun tamamen göz ardı edilmesini ve yok sayılmasını imkansız kılmaktadır. Bununla birlikte dilin öğretiminde geçmişteki i'râba verilen aşırı önemden kaçılarak, daha sade ve öz bir i'râb anlayışının geliştirilmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu bağlamda dil öğretim uzmanlarının dil öğretiminde i'râb konusunun basitleştirilmesine yönelik yoğun çalışmalar yapmaları gerekmektedir."⁹³

Sonuç ve Değerlendirme

Arap dilinin de mensup olduğu Sami dil ailesinin alfabeleri sessiz harflerden oluşmaktadır. Elif, vâv ve yâ harfleri hariç olmak üzere Arap alfabesi sessiz harflerden meydana gelir. Alfabenin sesli harfleri olan elif, "a" sesini; vâv, "o" sesini ve yâ ise "i" sesini gösterirken geride kalan diğer sesler hareketler aracılığıyla dile getirilmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle "e" sesi, fetha; "ı" sesi, kesra ve "u" sesi ise zamme ile dile getirilmiştir. Fakat Arap yazısında söz konusu hareketler genel olarak yazılmazlar. Sözcüklerin sonlarında bulunan hareketler, i'râb aracılığıyla bilinebilirler. Sözcüklerin baş ve orta kısmında bulunan hareketler ise, zabt ve siyâk sayesinde bilinebilir. Başka bir ifadeyle söz konusu hareketler, yazıyı okuyan kişinin yetenek, bilgi ve birikiminin yardımıyla tahmin edilerek ortaya çıkartılır.

Bu nedenle Arap dilinde metinleri doğru okuyup anlamak için i'râba gerek duyulmaktadır. Arap gramer ve morfolojisini oluşturan disiplinlerden olan nahiv ve sarf ilimlerinin de i'râb olarak adlandırılmasını göz önünde

⁹² Saydâvî, *el-Kefâf*, 1: 54.

⁹³ Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, 150.

bulundurursak, i'râbın daha da önem kazandığını göstermektedir. Bu kapsamda dillerin yazıldığı alfabelerde sesli harflerin bulunup bulunmamasının önemini gösteren unsurlardan olan tümevarım ile tündengelim yöntemlerine de dikkat çekmekten fayda vardır. Örneğin; sesli harf barındıran Latin alfabesiyle yazılan bir metni doğru okuyup yazabilmek için okuyazar olabilmek yeterliyken; sesli harflerin bir kısmını barındırmayan Arap alfabesiyle yazılan dillerde ise metinleri doğru okuyabilmek ve yazabilmek için söz konusu dili en ince ayrıntılarına kadar bilmek gereklidir. Bununla beraber bu dili konuşanların sosyal, siyasal, psikolojik gibi tüm değerlerinden de haberdar olunmalıdır. Sessiz harflerden oluşan Sami dil ailesine mensup yazıları okuyabilmek için söz konusu dili tüm yönleriyle bilmekle beraber o dili konuşanların da sosyal ve siyasal yapıları ve geçmişleri gibi geniş bir alanda otoriter olması gerektirir. Bu nedenle tündengelim sistemi uygulanmaktadır. Buna karşın sesli harflerin tümüne ya da büyük bir kısmına sahip olan Latin yazısıyla yazılmış metinleri okuyabilmemiz için sadece 29 harfin öğrenilmesi yeterlidir. Yani tümevarım uygulanır. Sesli alfabelerde yazı bir araç iken sessiz alfabelerde kısmen araç olmakla beraber aynı zamanda amaç olarak da değerlendirilebilir. Sesli alfabeyle öğrenip okumaya geçebilmek için ortalama bir ay gibi kısa bir süreye gerekirken, sessiz alfabeyle sahip yazıları okuyabilmek için yıllar ister. Sesli alfabeyle yazılan metinlerin anlamı bilinmezse bile okunabilirken, sessiz alfabe ile yazılan metinleri doğru okuyabilmek ile literatürde otoriter olmak birbiriyle doğru orantılıdır. Sessiz alfabeyle yazılan başta Arap yazısı olmak üzere Sami dil ailesine mensup yazıların bizzat kendileri değerli olması bundan kaynaklanır. Çünkü bir şeyin değeri, elde edilmesi için harcanan emek ile ölçülür. Semâvî kitapların bu yazılarla indirilmiş olmaları da bu yazıların değerini daha da artırmıştır. Başka bir ifadeyle sesli harflere sahip olan alfabeyle yazılan yazılar araç iken, tüm harfleri sessiz olan alfabelerle yazılan yazılar kısmen amaç olmakla beraber daha sonra tamamen amaç haline getirilerek adeta kutsallaştırılmıştır.

Kaynaklar

- Antâkî, Muhammed. *Dirâse fi fikhü'l-Luğah*. Beyrut: Dâru's-Şarkı'l-Arabi, 1969.
- Berâzî, Mecd Muhammed el-Bâkir. *Fıkhü'l-luğati'l-Arabiyye*. Ürdün: Dâru mecd Lâvî li'n-neşri ve tevzî', 1987.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Nşr. Ahmed Abdulgaffur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Civelek, Yakup. *Arap Dilinde, İ'râb Olgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Cürçânî, Ebubekir Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cümel/el-Cürçâniye*. Nşr. Ali Haydar. Dımaşk: Mektebetü Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1972.
- Çârperdi, Fahrüddin Ahmed b. Hasan. *Kitâbü'l-Muğnî*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2012.
- Demir, Ramazan. *Birgiovî'nin İzhâru'l-Esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (İ'râb) Terimleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Demir, Ramazan. "İ'râb Terimi ve İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-sedâ Adlı Eserinde İ'râb Uygulaması". *Journal Of İncercultural and Religious Studies* ISSN: 2147-0405/1 (2011): 88-102.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-İmâm Esîru'd-dîn el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. Nşr. Ramazan Abdüttevab - Recep Osman Muhammed). Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Enbârî, Kemâlüddîn Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *Esrâru'l-Arabiyye*. Leiden- Hollanda: Brill Matbaası. 1886.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Nşr. Abdulhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ğelâyînî, Mustafa. *Câmiü'd-dürüsü'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Hamlâvî, Ahmed. *Şezâ'l-Urfi fi fenni's-sarrfi*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2006.
- Harîrî, Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali b. Muhammed b. Osman. *Şerhü Mulhat'i'l-İ'râb*. Nşr. Ahmed Muhammed Kasım. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2002.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-Luğati'l-Arabiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Esâsiyye [ts.]
- Mahzumî, Mehdî. *ed-Dersu'n-nahvî fi Bağdâd*. Beyrut: Dâru'r-Râid, 1987.

- Mahzumî, Mehdî. *Fi'n-nahvi'l-Arabî nakdün ve tevcih*. Beyrut: Daru'r-raidi'l-Arabî, 1986.
- Müseddî, Abdüsselam. *el-Arabiyye ve'l-irâb*. Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmî', 2003.
- Emin, Osman. *Felsefetu'l-luğati'l-Arabiye*. [y.y.]: Daru'l-Misriyye, 1965.
- Sâmerrâî, Fazıl Salih. *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-ma'nâ*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2017.
- Sâmerrâî, Fazıl Salih. *Me'âni'n-nahv*. Ürdün: Daru's-Selâttin, 2010.
- Saydâvî, Yusuf. *el-Kefâf kitâbun yû'idu savğa kavâidi'l-luğati'l-Arabiyyeti*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-fikir, 1999.
- Süyûtî, Celaluddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahvi*. Nşr. Abdul'âl Sâlim Mükrem. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Râcihî, Abduh. *Fıkhü'l-luğati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiye, 1972.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî. *Mevsûatü Keşşâfü istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*. Nşr. Refik el-Acem - Ali Dahruc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-ma'rifa, 1974.
- İbn Akîl, Bahauddin Abdullah. *Şerhu İbni Akîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l- Feth Osman. *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*. Nşr. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-kutubi's-sekâfiyye, 2010.
- İbn Ebü'r-Rebî', Ubeydullah b. Ahmed b. Ubeydullah el-Kureşî el-İşbilî es-Sebtî. *el-Basît fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*. Nşr. 'Ayyâd b.İd es-Sübeytî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî. *es-Sâhibî fi fıkhî'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ*. Nşr. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1997.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman Muhammed. *el-Mukaddime* Nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî. *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. Nşr. Muhammed Yasır Şeref. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Nşr. Muhammed Yâsır Şeref. Lübnan: Mektebetu Lübnan 1990.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî. *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye fi ilmi'l-luğati'l-Arabiyye*. Nşr. Hadi Nehr. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-yazverdi'l-ilmiye li'n-neşri ve tevzî', 2007.

- İbn Mâlik, Cemalüddin Muhammed b. Abdullah b. Abdullah et-Tâi el-Ceyyâni el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshil*. Nşr. Abdurrahman Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtun. 4 Cilt. Y.y: Dâru Hicir 1990.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali Ahmed el-Ensârî el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşîm Muhammed eş-Şâzelî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003.
- Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed b. Bedruddin el-Omeri. *Şerhu'l-Muğni*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2012.
- Molla Câmî, Nuruddin Abdurrahman. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2015.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. Nşr. Muhammed Abdülhalik Adîme. 4 Cilt. Kahire: Metâbî'u'l-ehrâm et-ticariye, 1994.
- Yâkût, Ahmet Süleyman. *Zâhretu'l-i'râb fi'n-nahvi'l-Arabî ve tatbîkuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-marifeti'l-camiyye, 1994.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak. *el-İdâh fi ileli'n-nahvi*. Nşr. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Zeydân, Corcî. *el-Felsefetü'l-luğaviyye ve el-elfâzu'l-Arabiyye*. Mısır: Matbaatu'l-Hilâl, 1904.

İdeal Din Dilinin İmkânsızlığı

Hasan Er*

Öz

Dil felsefesindeki Mantıkçı Paradigma filozofları şu tezi ileri sürdüler: “Sadece kognitif önermeler anlamlıdır. Gündelik dilimiz az veya çok belirsizlikler içerir. Bu nedenle ideal bir dil oluşturmak zorunludur.” Bu anlayış indirgemeciydi. Dilimizin ifadelerinin çok çeşitli olduğunu, önermelerimizin ve sözcelerimizin kognitif önerme ve sözcelerle sınırlandırılmayacağını göz ardı etmişti ve bu haklı bir tepkiyi ortaya çıkardı. Bu haklı tepki de Gündelik Dil Felsefesi adını almıştır. Dil felsefesindeki bu gelişmeler, Din felsefesi yapma biçimlerine de etki etmiş ve din dili çalışmalarının yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. Din dili çalışmalarının ise iki farklı biçimi vardır. Bunlardan ilki, din felsefesinin problemlerine kutsal metinlerdeki ifadelerden dayanak aramadır. Diğeri ise, tüm din felsefesi çalışmalarında uygulanabilecek genel geçer bir dilsel kriter aramadır. İkinci grup din dili çalışmaları, daha çok Mantıkçı Paradigma'nın biçimsel dil kuramının etkisiyle oluşmuşlardır. Bunun sonucunda, kutsal metinlerden seçilen bazı dilsel öğelerden hareketle, Din felsefesinde ideal bir dil ve terminoloji oluşturulmaya çalışılmıştır. Ayrıca ele alınan tezlerin mantıksal bir formda sunulmasına gayret edilmiştir. Oysa kutsal metinleri doğru anlamamızı sağlayan evrensel bir dilsel kriter inşa etmek mümkün değildir. Ayrıca, bir dinî metnin dilinin ve dilsel özelliklerinin idealleştirilmesi imkânsızdır. Kutsal metinler mesajlarını muhataplarına iletirlerken, genel bir dilsel anlamlılık ölçütü ya da bütün dillere kaynaklık eden biçimsel bir dil kullanmazlar. Tersine bütün dilsel ifadeler gibi, hitap ettikleri toplumun gündelik dilini kullanırlar.

Anahtar Sözcükler: Din felsefesi, dil felsefesi, dinî sözceler, mantık, ideal dil, gündelik dil.

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. [hasaner16@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0001-7412-7635>

The Impossibility of Ideal Religious Language

Abstract

Philosophers of logical paradigm in Linguistic Philosophy asserted the following theory: "Only the cognitive propositions are meaningful. Ordinary language more or less contains ambiguity. It is therefore essential to build an ideal language." This insight was reductionist. It ignores the fact that language has various linguistic forms, and propositions and utterances shall not be limited by cognitive propositions and utterances. This led to a reaction on reasonable grounds. This reasonable reaction was called Ordinary Language Philosophy. These developments in language philosophy have influenced the ways of religious philosophizing and have led to the expansion of religious language studies. Religious language studies have two various forms. The first is to search for motives to the problems of religious language in the scriptures. The other is the search for a general linguistic criterion that can be applied in all studies of the Philosophy of Religion. The second category of religious language studies was emerged mostly by the influence of the formal language theory of logical paradigm. Consequently, based on some linguistic elements selected from scriptures, an ideal language and terminology has been tried to be created in the Philosophy of Religion. In addition, arguments are given in a logical form. However, it is not possible to construct a universal linguistic criterion that allows us to understand the scriptures correctly. It is also impossible to idealise the language and linguistic features of a religious text. When conveying their messages to their acceptors, they do not use a general linguistic significance criterion or a formal language that is a source for all languages. On the contrary, like all linguistic expressions, they use the everyday language of the society they address.

Keywords: Religious philosophy, linguistic philosophy, religious words logic, ideal language, ordinary language.

Bu makalede ilk önce, 17. yy'dan sonra yaygınlık kazanan ideal dil çalışmalarının din dili çalışmalarındaki yansımaları ve bütün dinler için geçerli bir din dili belirlemenin imkânsızlığı ortaya konacaktır. Daha sonra ise kutsal metinlerin, hitap ettikleri toplumların gündelik dil kullanımlarına bağlı kaldıkları olgusu üzerinde durulacaktır. Çalışmamız genel anlamda dil felsefesindeki yaklaşımlar çerçevesinde temellendirilecektir. Çalışmamızın başında, dil felsefesi öncesinde ve dil felsefesi geleneği içerisinde yapılan ideal dil çalışmaları hakkında bilgi verilecektir. Sonraki aşamada, ideal dil söyleminin yerini alan gündelik dil çalışmalarından bahsedilecektir. Çalışmamızın son bölümünde ise ideal bir din dilinin kurgulanamayacağı ve dinî metinlerin kendi toplumlarının gündelik diline bağlı kaldıkları ortaya konacaktır.

17. yüzyılda, gerek bilim dünyasında gerekse felsefe dünyasında, kesinlik düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Bu kesinlik düşüncesi zamanla insanın dünyadan özgürleşmesine ve dünyanın kontrol altına alınabileceği düşüncesinin oluşmasına sebep olmuştur. Oluşan yeni bilim anlayışı sonrasında dünya insanı kuşatan bir güç olmaktan çıkmış, insanın hâkimiyetine ve kontrolüne girmiştir.¹ Doğanın matematiksel dille yazılmış bir kitap olduğu fark edilmiş ve bu dilin kodlarının çözümü için yeni kuramlar üretilmiştir. Newton, bilimsel çalışmaları kesinliğe ulaştıracak matematiksel dili geliştirerek bilimsel yöntemin tek otorite kabul edilmesini sağlamıştır. Bu gelişmelerden sonra evren, gizemlerle dolu canlı bir yapı olarak değil, mekanik yapısı iyi kavrandığında her zaman aynı sonucu veren bir makine olarak görülmüştür.²

Pozitif bilimlerdeki söz konusu gelişmelere bağlı olarak, daha sonraları insan ve toplum bilimleri için de geçerli olacak, matematiksel bir mantık dili inşa edilebileceği anlayışı güç kazanmıştır. Kesinlik ideali güden matematik dilinin sosyal bilimlerde de kullanılıp kullanılamayacağı araştırılmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, doğa bilimlerindeki kesinliğe ulaşma ideali, zamanla insan ve toplum bilimlerine de taşınmış ve bu bilimleri aktarmada güvenli bir araç aranmaya başlanmıştır. Bu gayretin sonucunda fiziğin dili ve yöntemi, insan ve toplum bilimlerinde de bir model olarak kabul edilmiştir. Devamında ise, insan ve toplum bilimlerindeki belirsizliğin giderilebilmesi için, kesinlik içeren matematiksel ve mantıksal bir dil kurgulanması gerektiği görüşü yaygınlık kazanmıştır.³ İnsan ve toplum bilimlerinde de nesnel sonuçlara, sadece matematiğin tek anlamlı terimlerine başvurularak kurgulanan cansız ve sabit bir dil yoluyla ulaşılabileceği savunulmuştur. Bu

¹ Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007), 72.

² Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, 74.

³ Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, 78.

dil, olguları, sadece kendilerine odaklanarak temsil edebilecek, kesin ve tek anlamlı mantık dilidir.⁴

Belirsizlikten uzak, kesin dil arayışının ilk örneklerini Leibniz'de görmekteyiz. Leibniz bütün bilimlerin kullanabileceği ideal bir dil kurmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir.⁵ İdeal dil arayışının en sistematik örneklerini ise Frege, Russell, Birinci Wittgenstein, Carnap ve Ayer gibi Mantıkçı Paradigma filozofları sunmuşlardır. Bu filozofların etkisiyle, olgulara ilişkin epistemik kesinlik yerine, sözceler veya önermelere ilişkin anlamın kesinliği fikrine geçilmiştir.⁶ Kesin bilgiye ulaşmak için mantıksal bir dil inşa etmek gerekmektedir.⁷ Gündelik dil, kesin ve değişmez doğrulara ulaşmak için yetersizdir.⁸ Çünkü gündelik dildeki birçok ifadenin anlamı kapalıdır ve bu durum, filozofun evreni açık kılma faaliyetini sekteye uğratmaktadır. Felsefî problemler gündelik dildeki bazı ifadelerin karmaşıklıklarından kaynaklanmaktadır. Bütün bu anlam karışıklıklarını gidermenin yolu ise dilin işleyişini çözümleyerek, açık ve net anlamlı sözcüklerden oluşan ve bütün dillere uygulanabilecek yapay bir dil kurmaktır.⁹ Bu dil, matematiksel sistemle aynı yapıda olan mantıktır.¹⁰ Felsefenin görevi sadece bu yapıdaki bir dile dayalı analiz yapmaktır.

Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ideal dil üzerine yapılan felsefelerin etkisinin azaldığını görmekteyiz. Wittgenstein'in ikinci dönem çalışmaları, Mantıkçı Paradigma'nın dilin fonksiyonunu sadece kognitif önermelerle sınırlandıran düşüncesinin tutarsızlığını ve sadece olguları temsil eden mantıksal bir dilin tek başına yetersizliğini ortaya koymuştur.¹¹ Wittgenstein'dan etkilenen birçok dil filozofunun da, ideal dilin elverişliliğine olan inancı azalmıştır. Matematiksel mantık çalışmaları, 1940'lı

⁴ Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, 69.

⁵ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 2. baskı, (İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006), 51.

⁶ Zeki Özcan, *Viyana Çevresi Üzerine*. (Ankara: Birleşik Yayınevi) 43.

⁷ Atakan Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 17.

⁸ Jean Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, trc. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 47; Erkut Sezgin, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 10; Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 23.

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trc. Oruç Aruoba (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 3.323 ,3.324, 3.325; Özcan, *Dil Felsefesi I*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2014), 25.

¹⁰ Hans Hahn, *Gereksiz Entiteler (Viyana Çevresi Üzerine İçerisinde- Ockhamlı Usturası)*, trc, Zeki Özcan, (Ankara: Birleşik Yayınevi) 161; Oswald Hanfling, *Philosophy and Ordinary Language*, (Routledge, 2001), 152.

¹¹ Özcan, *Dil Felsefesi III*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 50.

yıllarda yaşanan bu dönüşüm sonucunda yerini gündelik dil çalışmalarına bırakmıştır.¹²

Gündelik Dil Paradigması filozofları, dilin alanının daraltılmasına karşı çıkmışlar ve bütün dillerdeki ifadelerin zenginliğini ve çeşitliliğini dikkate almışlardır. Dillerin felsefî analizinin önemine vurgu yapmışlardır. Bu filozoflara göre, mantık aracılığıyla formel bir dil kurma çalışmaları boşunadır.¹³ Gündelik dildeki birtakım unsurları eleyerek dili kusursuz kılmaya çalışmak imkânsızdır. Dil, sabit bir formel yapı içine hapsedilemeyecek ve hiçbir biçimsel yapıya sığdırılmayacak kadar çeşitli ve zengin bir yapıdır. Çünkü dil, yaşam biçimlerinin sonsuz çeşitliliğini ve zenginliğini temsil etmektedir.¹⁴

Gündelik Dil Filozoflarına göre bütün diller kendi otantik yapısı ve işleyiş biçimi içinde değerlendirilmelidir. Sabit, durağan dil anlayışı terkedilmeli, bunun yerine değişen, gelişen ve yenilenen bir obje dili anlayışı tesis edilmelidir.¹⁵ Dil belli bir toplumun dilidir ve o toplumun kültürel unsurlarından bağımsız değildir. Ve bu yapısıyla, diğer toplumların dilleriyle hem ortak hem de farklı öğeler içermektedir. Bu sebeple tek bir mantık dili yerine, dillerin ve kullanımların çokluğu görüşü kabul edilmelidir.¹⁶

Biçimsel bir dil, sadece olgulara ilişkin ifadelerin analiziyle ilgilenmektedir. Oysa dilsel ifadeler çok çeşitli ve farklıdır. Matematiksel bir dil tek başına bu çeşitliliği ifade edemez. Gündelik dilimiz ise bu çeşitliliği ifade edebilecek kapasitededir.¹⁷ Çünkü gündelik dil ile olguların zenginliği ve çeşitliliği arasında sıkı bir ilişki vardır.¹⁸ Gündelik dil de lengüistik toplumun dili dairesinde, kullanım koşulları ve söylem tarzlarının somut çeşitliliği ve zenginliği içinde ele alınmalıdır.¹⁹

Bize doğru anlamı veren şey, dil üzerine yapılan mantıksal ve matematiksel çalışmalar değil, gerçek üzerine yapılan reel betimlemelerdir.²⁰ Hiçbir cümle, ait olduğu toplumdaki kullanım şartlarından bağımsız biçimde

¹² Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, trc. Deniz Kanıt, (İstanbul: Küyerel Yayınları,2000), 120; Özcan, *Dil Felsefesi II*, (İstanbul, Sentez Yayınları,2016), 17.

¹³ Özcan, *Dil Felsefesi II*, 25.

¹⁴ Altnörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, 5; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 968.

¹⁵ Özcan, *Dil Felsefesi I*, 8,24.

¹⁶ Sezgin, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, 47; Latif Tokat, *Din felsefesi Yazıları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 45.

¹⁷ Özcan, *Dil Felsefesi III*, 49.

¹⁸ Altnörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*,5; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 968.

¹⁹ Özcan, *Dil Felsefesi I*, 30.

²⁰ Özcan, *Dil Felsefesi I*, 9.

değerlendirilmemelidir. Çünkü anlam, dilin tarihsel arka planında yer almaktadır.²¹ Bu sebeple, önermelerin anlamı sadece dilsel unsurların semantik ve sentaktik dizilişinde aranmamalıdır. Bunun yanında, konuşanın içinde bulunduğu dil dışı unsurlar da dikkate alınmalıdır.²² Çünkü anlam, konuşmanın içinde şekillendiği yaşam formları ve kullanım biçimleri çerçevesinde oluşur.²³ Gündelik Dil Paradigmasına göre dil, tek bir açıklama biçimine indirgenmemelidir; çünkü dilin çok karmaşık bir yapısı vardır ve uyuşmsal bir araçtır. Kullanım koşullarının sınırsız çeşitliği çerçevesinde yapılmayan dilsel bir çalışma, anlam karışıklıklarına sebep olacaktır.

Dil üzerine yapılan bütün bu çalışmalar sonucunda oluşan dil anlayışları ve dil anlayışlarında gerçekleşen her türlü dönüşüm, din dili çalışmalarının şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Din dili çalışmaları gözden geçirildiğinde, ideal dil anlayışından gündelik dile doğru gerçekleşen dönüşümün, din diline bakış açılarında da yaşandığını görmekteyiz. Mantıkçı Paradigmanın dil anlayışından ve ideal dil çalışmalarından etkilenen bazı din dili araştırmacıları, Din felsefesi problemlerinin ele alınmasında ortak bir dil arayışına girmişler ya da dinî metinlerde kullanılan dil ya da dilsel özellikleri ideal bir yapı olarak görme eğilimi göstermişlerdir.

Aslında “ideal din dili” kavramını kullanarak, kendi sembolleri olan mantıksal forma sahip bir dil kurma gayretini kastetmemekteyiz. Kastettiğimiz şey, dinî metindeki dile ve dilsel kullanımlara genelgeçer bir anlam yükleyerek, dilin kendi lengüistik ve özel şartlarının ihmal edilmesi sorunudur. Din dili çalışmaları, kutsal metinlerdeki ifadelerin, Din felsefesinin daha önceden belirlenmiş problemleriyle ilişkilendirilerek analiz edilmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle din dili çalışmaları, Din felsefesinin problemlerini çözme sürecinde, kutsal metinlerdeki o problemle ilişkili görünen ifadelerin alınıp, sorunu temellendirmek için ya da sorunun çözümüne bir kanıt olarak kullanılması biçiminde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu yapılan şey, kutsal metinlerden problematik üretmek değil, daha önceden belirlenmiş problemleri kutsal metinlere tasdik ettirmektir. Din dili diye yapılan çalışmaların ortak özelliği budur.

Yapılan din dili çalışmalarını “ideal din dili” olarak tanımlamamızın bir diğer sebebi de, bu çalışmalarda genelgeçer bir anlamlılık ölçütü, genelgeçer bir kriter aranmasıdır. Bu dil anlayışlarına göre, dilsel bir kullanımın anlamlı olabilmesinin tek şartı o kullanımın doğru olmasıdır. Başka bir ifadeyle, bir konuşmanın anlamlı olmasının ölçütü o ifadenin doğrulanabilirlik

²¹ Doğan Özlem; *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2001), 523.

²² Özcan, *Dil Felsefesi II*, 26.

²³ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 23; İbrahim Bor, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 87.

ölçütleriyle uyumlu olmasıdır. Bir ifade, olgu durumunu doğru biçimde yansıtıyorsa anlamlı, aksi durumda ise anlamsızdır. Geleneksel dil anlayışları ve Mantıkçı Paradigma filozofları tarafından savunulan bu anlayış, gündelik dildeki doğrulanamayan ama anlamlı olan birçok dilsel kullanımı görmezden gelmiştir. Oysa gündelik dilde olgusal karşılığı olmamasına rağmen anlamlı olan birçok konuşma biçimi vardır. Austin bu dilsel alanı Söz Edimleri olarak adlandırmıştır. Austin'e göre anlam sorunlarının kaynağı, bu konuşma biçimlerinin ihmal edilmesidir.²⁴

Konuşurken mevcut dilin imkânlarını kullanmak yerine yeni bir anlam kriteri üretmeye girişmek, anlamın muhataba sağlıklı bir biçimde ulaşmasını engelleyecektir. Mantığa dayalı bir dil anlayışı, konuşanın ve dilin içinde bulunduğu şartları dikkate almayan bir anlam anlayışını kabul etmek olacaktır. Oysa anlamı belirleyen öncelikli unsur, konuşanın ve dilin içinde bulunduğu dil dışı şartlardır.²⁵ Anlam araştırmasında yapılması gereken şey dilin altında mantıksal bir yapı aramak değil, dilin kullanılış biçimine ve kullanıldığı bağlama bakmaktır.²⁶ Anlam, cümlenin olguyla ya da tecrübeyle olan mantıksal uyuşmasında aranmamalıdır. Anlam cümlenin kullanım koşullarında ve icra ettiği fonksiyondadır.²⁷

Bütün diller için geçerli ideal bir mantıksal form ya da anlam kriteri olmadığı için, dinî metinlerin de dayandığı böyle bir genel geçer kriter yoktur. Buna bağlı olarak, diğer konuşma türleri gibi din dili için de başka mantıksal yapı ya da statü aramak veya din dilini ideal dilsel bir form gibi görmek yanlıştır. Dinî metinler başka bir konuşma türüne indirgenmelidir.²⁸ Bütün metinler gibi dinî metinler de kendi toplumunun gündelik dil pratikleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Metnin bağlı olduğu gündelik dil kullanımlarında yer almayan bir kavramlaştırma ya da terim üretme durumunda mesajın önü tıkanmış olur. Aynı şekilde, dinî metinde yer alan bir ifade ya da kullanılan retorik türleri idealleştirilerek evrensel bir dilsel forma dönüştürülmemelidir. Buna bağlı olarak, dinî metinlerde kullanılan bazı sözcüklerle bu sözcüklerin işaret ettikleri anlamlar arasında her zaman nesnel bir uyuşma aranmamalıdır.²⁹ Zaten bu uyuşma, dinî metinlerin ortaya çıktığı toplumun gündelik dil pratiklerinde önceden sağlanmıştır ve muhataplar bu uyuşmaya vâkıftırlar. Bu sebeple de diyalog anında bir anlam kargaşası yaşanmamaktadır. Sözcelenen cümle, mevcut gündelik dil

²⁴ Daniel Vanderveken - Susumu Kubo (edition), *Essays in Speech Act Theory*, (John Benjamins Publishing Company, 2001), 3; Jerrold M. Sadock, *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, (Academic Press, 1974), 8.

²⁵ Tokat, *Din felsefesi Yazıları*, 107.

²⁶ Turan Koç, *Din Dili*, 2. baskı (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 249.

²⁷ Koç, *Din Dili*, 169.

²⁸ Koç, *Din Dili*, 261.

²⁹ Koç, *Din Dili*, 273.

kullanımı dışında başka bir mantıksal yapıya göre ya da doğrulama kriteri çerçevesinde anlaşıldığında ise anlam sorunlarının ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Din dili kendi kendine yeten, gündelik dil kullanımlarından bağımsız özel bir dil değildir; kendi döneminde kullanılan mevcut dilin kategori ve ifadelerinden ve kavramlarından faydalanan bir dildir.³⁰ Sınırsız sayıda söylem biçimleri vardır.³¹ Kutsal metinler okunurken yapılması gereken de, metni başka bir söylemin mantığına indirgmeden, metnin bağlı olduğu dilsel form dairesinde hareket etmektir.³² Çünkü dinî metinler yeni bir dil kurgulamamış, olan dili kullanmışlardır. Bunu yaparken de dilin olağan kullanımının dışına çıkmamışlardır. Dinî metinlerin kendilerine özel dilleri yoktur. Dinî metinler anlaşılır olabilmek için mevcut dilin sınırları içinde hareket etmişlerdir. Çünkü muhatap kitlenin genel dil kullanımına bağlı olmayan bir söylem, muhataplarca anlaşılacaktır.

Dinî metinleri anlama çabalarında sıkça karşılaşılan sorunlardan biri, metinde kapalı anlamlı kelimelerin yer almasıdır. Bu sorun üç büyük dinin kutsal kitapları için de geçerlidir. Oysa metnin anlaşılabilir olması için kapalı anlamlı bir ifade olmaması gerekmektedir. Kapalı anlamlı kelimelerle ilgili tartışmalarının yaşanmasının sebebi, dinî metinlerin anlamı net olmayan kelimeler kullanması değildir. Bunun sebebi, metnin olduğu dönemdeki gündelik dilde basit anlamlı olan bir kelimenin, metnin olduğu konjonktürden uzaklaşıldıkça bağlamının ve referansının belirsizleşmesidir. Bu durumu aşmak için, ifadenin, kullanıldığı dönemdeki gündelik dilde ne anlamda ve hangi fonksiyonu icra etmek için kullanıldığını tespit etmek gerekmektedir.

Dinî metinlerde anlatılan bazı tarihsel olayların tutarsız hattâ saçma olarak anlaşılmasının sebebi de mevcut gündelik dil kullanımlarından uzaklaşılmasıdır. Dinî metinler, en açık hâliyle gündelik dili kullanırlar. Bugünün dil alışkanlıkları çerçevesinde değerlendirilen bir anlatı anlamsız gelebilir. Ancak önemli olan, bu anlatının metnin şekillendiği dönemde muhataplarca nasıl anlaşıldığıdır. Bu sebeple dinî metinlerdeki bazı anlatı, ifade ve dilsel kullanımları anlamaya çalışırken, bu unsurların şimdiki

³⁰ Koç, *Din Dili*, 264.

³¹ Andreas H. Jucker - Irma Taavitsainen, (ed), *Speech Acts in the History of English*, (John Benjamins Publishing Company, 2008), 9; Altınörs, *Analitik Felsefe* (Der), (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 106-107.

³² Koç, *Din Dili*, 249.

anlamlarına değil, kullanıldıkları dönemdeki gündelik anlamlarına bakmak gerekmektedir.³³

Bütün dinî metinler için geçerli ideal bir dilin varlığını kabul ettiğimizde ya da dinî metnin kullandığı dili idealleştirdiğimizde, anlamsal sorunların yaşanmamış olması gerekirdi. Dinî metinlerle ilgili bir anlam belirsizliği yaşandığında, kesin doğruyu temsil eden ideal dil çerçevesinde bir çalışma yapmak yeterli olurdu. Yani metin, üretilen ideal dil çerçevesinde okunduğunda hiçbir ifadenin anlamının kapalı kalmaması gerekirdi. Aynı şekilde hiçbir tarihsel anlatının, modern zamanlardan bakıldığında tutarsız ya da anlamsız gözükmemesi gerekirdi. Oysa durum hiç de öyle değildir. Dinî metinlerle ilgili okumalarda, sürekli anlam kargaşası yaşanmaktadır. Bunun sebebi ise bu sorunları nihayete erdirecek ideal bir mantıksal din diline sahip olmayışımızdır. Aksine, asıl anlam karışıklıkları, din dilini bütün dönemler için geçerli bir dil olarak kabul ettiğimizde başlamaktadır. Bu noktada başvurulması gereken kaynak bir mantık dili değil, metnin ait olduğu gündelik dildir.

Kutsal metinlerin dönemin gündelik diline bağımlı olduklarını ifade ederken, gündelik dilde herhangi bir değişiklik yapılamayacağını anlatmaya çalışıyor değiliz. Dinî metinler gündelik dile bağlı kalmakla beraber gerekli yerlerde birtakım değişiklikler de yapabilirler. Bu durum gündelik dildeki bazı kelimeleri yeniden tanımlama ve teolojik bir üst dile dönüştürme biçiminde gerçekleşir. Aslında bu durum sadece dinî metinler için de geçerli değildir. Dil dinamik bir yapıya sahiptir. Bazı kelimelerin anlamları zamanla birtakım değişikliklere uğramakta ve bu durum Gündelik Dil Paradigması tarafından yadırganmamaktadır. Aksine Gündelik Dil Paradigması, dili sabit kılmaya çalışan dil felsefelerinin karşısında yer almaktadır. Dil, dinamik yapısı sayesinde, din dışı bağlamlarda kullanılan ifadelerin, dinî ifadeler için de kullanılmasına izin vermektedir. Gündelik dilde yer alan bir ifade, başka bir bağlam çerçevesinde de kullanılabilmekte, hattâ zamanla bu bağlamda elde ettiği anlam eski anlamının önüne geçebilmektedir. Yani kutsal metinler, dinî olmayan kavram ve terimleri kullanırken onlara yeni anlamlar da verebilirler, ancak bu; gizli, metafizik, özel bir anlamlandırma değil, gündelik dil pratikleri içerisinde anlaşılabilir bir dönüştürmedir.³⁴ Kutsal metinler gündelik dilin ifadelerini, kendi bağlamı içerisinde yeni bir dinî olgu durumunu, normu ya da değeri anlatmak için kullanmışlardır. Sonuç olarak,

³³ Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilim, Anlambilim Ve Edibilim*, (Ankara-Turkey: *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/6 Spring 2014), 726.

³⁴ Koç, *Din Dili*, 172.

gündelik dilin ifadeleri Tanrısal mesajın oluşturulmasında vazgeçilmez bir araç türü olmaktadır.³⁵

Kutsal metinler, ampirik olarak deneyimlenemeyen durumlardan, örneğin gayb âleminde söz ederken, önerme içeriğinin anlaşılması için zorunlu olarak analogiler ya da metaforlar kullanmışlardır. Kutsal metinler bunu yaparken bile gündelik dilin çağrışımlarını, imgelerini ve betimlerini kullanmışlardır. Diğer bir ifadeyle, kutsal metinlerdeki gayb âlemiyle ilgili ifade ve tasvirler bakıldığında, bu ifadelerin tamamının muhataplarca bilinen ve kullanılan günlük, olağan ifadeler olduğu görülmektedir. Gayb âlemine ait gündelik olmayan hakikatler, gündelik dilin ifadeleri kullanılarak anlatılmıştır.

“İdeal din dili” ya da “bütün dinî metinler için genelgeçer dilsel bir kriter arama” ifadeleriyle eleştirdiğimiz şeyin, dili kendi tarihsel şartlarından uzaklaştırarak, onu değişmez, evrensel bir yapı olarak algılamak olduğundan bahsetmiştik. Şimdi tezimizin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an'dan bazı örnekler vermek istiyoruz.

Kur'an dili hakkında yapılan birçok çalışmada Kur'an'ın sözlü bir metin olduğundan bahsedilmektedir. Kur'an; tarihsel, sosyal, kültürel yapının zorunlu sonucu olarak, sözlü bir mesajdır. İdeal din dili anlayışı ise, Kur'an sözceleri üzerindeki dönüştürücü etkisiyle, kültür bağımlı sözlü bir dili kültür üstü yazılı bir dile dönüştürmüş ve bütün sözlü kültürleri aynı ölçütler içerisinde homojen ve biçimsel bir dil haline getirmiştir. Bu anlayışın etkisiyle, sözlü ifade biçiminin en uygun yöntem olduğu için Kur'an'da yer aldığına dair açıklamalar yapılmıştır.³⁶ Bu çalışmaların bir kısmında sözlü kültür, evrensel bir tanımlama ile idealleştirilmiş ve bütün sözlü kültürlerin aynı değer ve zenginliği taşıdığı izlenimi verilmiştir. Oysa bütün kutsal metinler gibi Kur'an da, kendi tarihsel koşullarının etkisiyle oluşan bir ifade olma özelliğini kaybedemez. Kur'an sözlü ifade biçimini, en doğru yöntem olduğu için değil, toplumda yer alan bir ifade biçimi olduğu için kullanmıştır. Sonuç olarak Kur'an, gündelik dilin sentaksına ve kültürel tasavvurlara bağlılığını kaybedemez. Kur'an'ın sözlü ifade biçimini kullandığı gerçeğinden yola çıkarak, sözlü kültüre ayrı bir değer atfetmek ya da onu ideal bir dilsel kullanım olarak değerlendirmek, metni gündelik dilde karşılık geldiği anlam çerçevesinden uzaklaştırmak olacaktır.

İdeal dil biçiminin kabul edilmesinin olumsuz bir başka sonucu da şudur. Dilimizdeki ampirik sözceler ifade etmeye yarayan önermelerle Kur'an'daki önermeler arasında ortak bir nokta bulma çabası oluşmuştur. Bunun

³⁵ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu/Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, trc. Tuncay İmamoğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2015), 138.

³⁶ Bkz. Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008)

sonucunda Kur'ân'daki birtakım ayetlerin modern bilimin bazı keşiflerine işaret ettiği tezi ortaya çıkmıştır. Bu anlayış neticesinde, evrendeki ampirik olgularla ilgili bazı kevnî ayetlerin, birtakım bilim alanlarına, araştırma ve araştırmayı sonuçlandırma konusunda ilhamlarda buldukları kabul edilmektedir.³⁷ Bu tür yaklaşımların nedeni, bilimle din arasında var olan gerilimi ortadan kaldırmak ve kutsal metnin modern bilim tarafından yalanlanmasının önüne geçmektir. Bize göre ise bu tutum yanlıştır. Çünkü bu yaklaşım, söz konusu ayetleri dönemin popüler bilim diline indirgemektedir. Herhangi bir ayetin modern çağların popüler bilim diline indirgenerek gündelik anlamından koparılması ve dönemin bilim diline indirgenmesi bir yanlıştır. Kur'ân'ın gündelik dile bağlı kaldığı gerçeği dikkate alındığında ise, bilimsel olarak nitelenen ayetlerin çok daha başka anlamlar taşıdığı ortaya çıkmaktadır.³⁸

Kur'ân'da geçen ve bilimsel olarak nitelenen ayetler iki şekilde anlaşılmalıdır. Bu ayetler, ya dönemin bilinen tabiat tasavvurunu yansıtmaktadır ki Allah bu ayetlerle genelde kudretini, nimetini ve hikmetini göstererek muhatabı kendine imana yönlendirmeyi hedeflemektedir. Ya da bu tür ayetler, insanların açıklayamadıkları bazı doğa olaylarını örnek vererek, muhatapta kozmik yapıya karşı bir hayranlık uyandırarak, Allah'ın yüceliğine inandırmayı amaçlamaktadır. Tatlı su ile tuzlu suyun (ayetdeki şekliyle 'acı su') birbirine karışmamasını Allah'ın büyüklüğüne delil olarak gösteren ayet³⁹ birinci duruma örnektir. İkinci açıklamaya örnek olarak da, gemilerin denizde yüzmelerini Allah'ın bir nimeti olarak gösteren ayet verilebilir.⁴⁰ Gemilerin suda yüzebilmesi, suyun kaldırma kuvvetini bilen toplumlarda sıradan bir tabiat olayı olarak görülebilir. Ancak bu durum, suyun kaldırma kuvvetinden haberi olamayan Araplar için gizemli bir tabiat olayıdır. Antik çağlarda yaşayan bazı toplumların gemilere kutsiyet atfetmeleri de aynı sebepten olsa gerektir.

Kur'ân ayetlerinin gündelik kullanımlarından uzaklaştırılarak modern bilimin biçimsel diline indirgenmesine dair verilebilecek başka bir örnek de Kıssalardır. Kıssalar, bazı araştırmacılar tarafından sıradan tarihî olaylar gibi görülmekte, kıssaların nerede ve ne zaman gerçekleştiğine dair tespitler yapılmakta ya da anlatılan olaylar sebep-sonuç silsilesi içerisinde ortaya konmaktadır. Başka bir ifadeyle bu anlayış, kıssaları kendi anlam dünyasından çıkararak modern tarih biliminin diline indirgemektedir. Bu yaklaşımın çok ciddi bir sonucu vardır. Kimi kıssalar birbirinin tekrarıdır ve bazen de bir ve aynı kıssa farklı öyküler içermektedir. Bu durumda,

³⁷ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 1.

³⁸ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, 63; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 44.

³⁹ Furkan, 25/53; Rahman, 55/19, 20.

⁴⁰ Bakara, 2/164.

istemeden de olsa, kıssalarda çelişkiler ve tutarsızlıklar görme gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kıssaların fonksiyonelliği hakkında şüpheler uyanmaktadır. Kur'ân'ın indiği toplumun gündelik dil pratikleri dikkate alındığında ise bu tür değerlendirmelerin bir yanılığdan ibaret oldukları ortaya çıkmaktadır. Kıssalarda ne çelişki, ne tutarsızlık ne de yetersizlik vardır. Çünkü, muhataplar hangi olgunun referans olarak kullanıldığına ve neyin ima edildiğine dair kesin bilgiye sahiptirler. Bu sebeple, söz konusu ayetleri dinleyen ilk muhataplar bu tür eleştirel tepkiler vermemişlerdir.

Kıssalarla anlatım Kur'ân'da çok önemli bir yer tutar. Diğer söz sanatlarının yanında, geçmiş olaylarla ilgili ifadeler kullanılarak, mesajın etkili biçimde anlatılması hedeflenmiştir. Çünkü kıssa anlatımı, toplumun yaygın anlatım biçimidir. Ancak yine de kıssa anlatımı, ideal bir dilsel kullanım biçimi olarak görülmemelidir. Kur'ân, kıssalarla anlatma yolunu tercih ederken, bütün sözlü kültürlerde hâkim bir tekniği kullanmıştır. Yani Kur'ân, olabilecek en etkili anlatım biçimi olduğu için değil, dönemin yaygın anlatım biçimi olduğu için kıssalara başvurmuştur.

Bizce günümüz insanının kıssaları değerlendirirken problematik gördüğü; kıssalardaki tekrarlar, aynı kıssanın farklı yerlerde farklı şekillerde anlatılması gibi hususlar, gerçekte Kur'ân'ın indiği toplum için problem değildir. Üstelik Kur'ân 23 yıl içerisinde farklı zamanlarda farklı muhataplara kıssalar aracılığıyla ulaşırken, sözün o andaki etkisini dikkate almıştır. Dolayısıyla, muhatapların değişmesi; kıssaların içeriğini, yer ve zamanını, hattâ sunuluş biçimlerini değiştirmiştir ve bunda da bir çelişki yoktur. Kıssalarda adı geçen peygamberlerin tamamının muhatap toplum tarafından tanınan ve bilinen peygamberler olması da tesadüf değildir.⁴¹ Kur'ân'da, muhataplarca tanınmayan, onların geçmiş anlatılarında yer almayan ya da başka kültürlerle ait peygamberlerin hayatından örnek verilmesi, mesajın muhataba ulaşmasını imkânsızlaştıracaktır. Toplumun geçmiş algısı da gündelik dilin bir parçasıdır. Buna bağlı olarak, kıssaların anlamlarının araştırılması sürecinde yapılması gereken şey, bu anlatıların olgusal olanla uyumunu ortaya koymak ya da kıssaları günümüz tarih biliminin doğruluk kriterleri çerçevesinde değerlendirmek değildir. Kıssaların anlamı, bunları kullanan insanların gündelik hayatlarında oynadıkları rol ve fonksiyonlarında aranmalıdır.⁴²

Çalışmamızın sonucunu şu iki önemli tespitle ortaya koyabiliriz. Bunlardan ilki, kutsal metinlerin kendilerine özel bir dil kullanmadıkları ve geldiği toplumun gündelik diline bağlı kaldıklarıdır. Birinci tespitimizin doğal sonucu olan diğer tespitimiz ise, kutsal metinlerin kullandıkları dilin

⁴¹ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 75; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, 130.

⁴² Koç, *Din Dili*, 131.

ve dilsel unsurların, ideal bir dil formuna dönüştürülmemesi gerektiğidir. Diğer bir ifadeyle, bütün kutsal metinler için geçerli ideal bir dilsel kriter aramak boşunadır. Genel anlamda bütün kutsal metinler ve özel anlamda Kur'ân, hitap ederken muhatabın aşına olduğu gündelik dili kullanmışlardır. Mesajın iletilmesinde ve kendine özgü bir üst dil oluşturulmasında, gündelik birtakım kullanımları, mesajına uygun biçimde dönüştürürler. Kur'ân bir üst dil oluştururken bile, bunu yine gündelik dilden seçtiği kelimelerle yapmıştır. Bu sebeple, kutsal metinleri anlama çalışmalarında, hitap edilen toplumun gündelik diliyle ilgili her türlü ifade biçimi dikkate alınmalıdır. Özetle söyleyecek olursak; kutsal metinlerin anlamı, dönemin yaygın kullanım biçimlerinde yani gündelik dil kullanımlarında aranmalıdır.

Kaynaklar

- Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga ve Analitik Din felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Altınörs, Atakan. *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Altınörs, Atakan, *Analitik Felsefe (Der)*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu/Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*. Trc. Tuncay İmamoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2015.
- Bor, İbrahim. *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*. 2. baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Demir, Gökhan Yavuz. *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Hahn, Hans. *Gereksiz Entiteler (Ockhamlı Usturası)*. Trc, Zeki Özcan. (Ankara: Birleşik Yayınevi, ts.)
- Hanfling, Oswald. *Philosophy and Ordinary Language*. London-New York Routledge, 2001.
- Jucker, Andreas H. - Taavitsainen, Irma (Edited). *Speech Acts in the History of English*. John Benjamins Publishing Company, 2008.
- Koç, Turan. *Din Dili*. 2. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- Özlem, Doğan. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2001.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2014.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi III*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi III*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Özcan, Zeki. *Viyana Çevresi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitapevi, 2012
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Rossi, Jean Gerard. *Analitik Felsefe*. Trc. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Sadock, Jerrold M. *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*. New York: Academic Press, 1974.
- Sezgin, Erkut. *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil*. 2. baskı. İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006 .
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Vanderveken, Daniel - Kubo, Susumu (Edition). *Essays in Speech Act Theory*. John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trc. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. Trc. Deniz Kanıt. İstanbul: Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kıran, Ayşe Eziler. "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/6 (Spring 2014): 719-729.

أَمْطُ الصُّورَةِ الشَّعْرِيَّةِ عِنْدَ الشَّاعِرِ مُحَمَّدِ أَمِينِ الزُّلَيْلِيِّ

عبد الوهَّابِ مُحَمَّدِ إِبراهيمِ حَسَنُ المَرْيَنِ

Abdelwahab Elmezain*

Şair Muhammed Emin ez-Zulelî'nin Şiirlerinde Şiirsel Üsluplar

Öz

Bu çalışmada, (Türk asıllı) şair Muhammed Emin ez-Züleli (h. 1188-1241)'nin şiirlerindeki şiirsel imgeler ele alınmıştır. Yine bu araştırmada, Züleli'nin şiirlerinde öne çıkan görme, işitme, koklama, tatma gibi duyuşsal olgulara değinilmiştir. Çalışmada bütün çeşitleriyle teşbih ve her iki türüyle istiâre (tasrîhiye ve meknîye) sanatları işlenmiştir. Ayrıca kinaye sanatına dayalı örneklere de yer verilmiştir. Çalışmada bütün bu görsel ve duyuşsal olgular için, şairin beyitlerinden örnekler sunulmasına özen gösterilmiş yine şairin şiirlerini kaleme alırken içinde bulunduğu psikolojik durum da açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Son olarak çalışma, bazı eleştirmenlerce zayıflıkla nitelenen bir dönemde yaşadığı ifade edilen Züleli'nin şiirlerini, öne çıkan özellikleriyle tanıtmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, teşbih, istiâre, dönem, el-Zuleli

Styles of the Poetic Image for the Poet Muhammed Amin al-zulali

Abstract

This study deals the styles of the poetic image for the (Turkish origin) poet Mohamed Amin al-Zulali (1188-1241 H) , this study displayed the most important styles of poetic image which found at the al-Zulali poetry ; for example sensory image which depends on the human senses - including the visual- the audible- the smelling and the tasteful images then the simile image which depends on the simile with its all types and metaphorical image which depends on the metaphor with its two kind (implicit - explicit) then the Metonymy image which depends on the Metonymy and at the last the whole image which consistis of some of different images . the study interested in displaying some poetic samples of the poet verses for this images and observed the relationship between the subject and the psychological state for the poet, The study aims to show distinction Mohamed Amin al-zulali poetry In spite of his contemporary for a period of time some writers and critics described it with the weakness .

Key Words: Poetry, simile, metaphor, period, al-Zulali

* Dr. Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. [hopazin@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0001-8006-1497>

المقدمة :

اهتمَّ النُّقَّادُ والأُدبَاءُ على مَرِّ العُصُورِ بإبرازِ التَّعدُّدِ الواضحِ لأنماطِ الصُّورةِ الشِّعْرِيَّةِ، واهتمَّ أهلُ النُّقْدِ لاسيَّما المِجْدَثُونَ منهم بإظهارِ مَدَى الرِّبَاطِ بَيِّنَ تلكِ الأنماطِ والحالةِ التَّفْسِيَّةِ التي تَمَلَّكَتِ الشَّاعِرَ إِبَّانَ إبداعه، وباتَ ثابتًا لدى أهلِ النُّقْدِ والأدبِ أنَّ اختِيارَ الشَّاعِرِ لتلكِ الصُّورةِ أوغيرها ذو دلالةٍ مُباشرةٍ أوغيرمُباشرةٍ عن تجرِبةِ الشَّاعِرِ وارتباطه بما يُحيطُ به من مَحسُوساتٍ، أو ما يُجُولُ في خَاطره من مشاعرٍ وأحاسيسٍ؛ وجاءَ هذا البحثُ ليكوِّنَ إحدى تلكِ الحَلَقَاتِ التي تَتَنَاوَلُ هذه الأنماطَ لدى أحدِ الشُّعراءِ وهو الشَّاعِرُ (الرُّبَيْعِيُّ الأَصْلِي) مُحَمَّدُ أمين الرُّبَيْعِيُّ مُتناولًا أهمَّ هذه الأنماطِ ودَوْرَها في إبرازِ الصُّورةِ ومدى ارتباطها بالحالةِ التَّفْسِيَّةِ للشَّاعِرِ.

أهدافُ البحثِ

- إلقاءُ الصَّوِّ على مُودَجٍ شِعْرِيٍّ لِقُتْرَةٍ مِنْ فتراتِ الأدبِ وصَفَها بَعْضُ النُّقَّادِ بالصَّعْفِ، وبيَّانُ مَدَى تَمَيُّزِ شِعْرِ الرُّبَيْعِيِّ فيها .
- الوُقُوفُ على أهمِّ أنماطِ الصُّورةِ الشِّعْرِيَّةِ عندَ الشَّاعِرِ (الرُّبَيْعِيُّ الأَصْلِي) مُحَمَّدُ أمين الرُّبَيْعِيُّ.
- التَّدليلُ على مدى التَّناسُقِ والرِّبَاطِ بَيْنَ الصُّورةِ الشِّعْرِيَّةِ والحالةِ الشُّعُورِيَّةِ التي تَتَمَثَّلُ الشَّاعِرَ حالَ إبداعه .

أَسْئَلَةُ البَحْثِ

هُنَاكَ بَعْضُ الأَسْئَلَةِ التي يَطْرُقُها البَحْثُ تَتَمَثَّلُ فيما يلي :

- هلِ الصُّورةُ الشِّعْرِيَّةُ التي يَصْنَعُها الخِيالُ وَيَعْتَمِدُ الشَّاعِرُ في تَكْوِينِها على أدواتِهِ الفِئِيَّةِ تَجْرِي عِبْثًا على لِسَانِ الشَّاعِرِ أم تَمَّةٌ عِلاَقَةٌ وَطَبِئَةٌ بواقِعِ الشَّاعِرِ وثَقافته وفكره ؟
- هل يُعَدُّ شِعْرُ مُحَمَّدِ أمين الرُّبَيْعِيِّ مُودَجًا مِنْ مَناجِحِ الصَّعْفِ الشِّعْرِيِّ التي وُيِّمَتْ بِها تلكَ القُتْرَةُ أم يُمكنُ لَنَا اعْتِبارَهُ صَوْتًا شِعْرِيًّا مُمَيَّزًا ؟
- إلى أيِّ مَدَى اسْتَطَاعَ الشَّاعِرُ مُحَمَّدُ أمين الرُّبَيْعِيُّ في إبداعِهِ الشِّعْرِيِّ الإِفادَةَ مِنْ أنماطِ الصُّورةِ الشِّعْرِيَّةِ في خَلْقِ لَوْحَةٍ فِئِيَّةٍ مِنَ الصُّورِ الكَلْبِيَّةِ ؟

مَنْهَجُ البَحْثِ

لِلإِجَابَةِ عَنِ السَّأْوَلاتِ السَّابِقَةِ فإنَّ البَحْثَ سَيَتَّبِعُ دِيوانَ الشَّاعِرِ وَيَعْتَمِدُ مِنْهَجَ الاسْتِيفاءِ والتَّحليلِ لِلنُّصُوصِ الشِّعْرِيَّةِ وَيَعْرِضُ مَناجِحَ مِنَ الصُّورِ الشِّعْرِيَّةِ لاسْتِخْلاصِ النَتائِجِ .

التعريفُ بالشَّاعِرِ مُجَوَّرِ البَحْثِ

هو الشاعر والأديب مُحَمَّد أمين بن حسين بن أبي بكر بن خضر الزُّلبي المدني¹، تُركي الأصل حيث يرجع أصله إلى (زَيْلَه) وهي بلدة من توابع مدينة سيواس التركية²، وُلِدَ وعاشَ في المدينة المَنَوْرَةَ بالحِجَازِ ، قَدِمَ أبوه (حسين) إلى المدينة في مُنتَصَفِ القرنِ الثَّانِي عشرِ الهِجْرِي فقد أُرْسِلتِه الدَّوْلَةُ العَلِيَّةُ ليعمَلَ بها نائِبًا شرعيًّا، وقد تَوَلَّى نائِبَ الشَّرْعِ في المدينة المَنَوْرَةَ مِرَارًا وهذا يُوحِي بِنَقَّةِ الدَّوْلَةِ العُثمَانِيَّةِ به، وكان أبوه على قَدَرٍ من العلم والفضل مؤسومًا بالتَّقْوَى والصَّلَاحِ؛ ولذا تَوَلَّى الإمامةَ والحطَّابَةَ في المسجدِ النَّبَوِيِّ، وتُوفِّي أبوه عامَ 1193هـ.

أما شاعرنا (مُحَمَّد أمين) فقد وُلِدَ بالمدينة المَنَوْرَةَ لَيْلَةَ الثَّلَاثَاءِ الثَّلَاثِ والعشرينِ مِنْ جُمَادَى الأُولَى عامَ 1188هـ³، وقد تَرَبَّى الشَّاعِرُ يَتِيمًا حيثُ ماتَ أبوه وهو ابنُ الحَامِسةِ، وأسرةُ الزُّلبي الآن من الأَسْرِ الكَرِيمَةِ البَارِزَةِ في المدينة المَنَوْرَةَ مضى على سُكُنَانِهَا أَكْثَرُ من قَرْنَيْنِ من الزَّمانِ، وكانت لِنَشْأَتِهِ في المدينة المَنَوْرَةَ أثرها الواضِحُ في تَمَكُّنِهِ اللُّغَوِيِّ وقراءته المتعددة في الأدبِ واللُّغَةِ والفقه فكانَ له نَظْمٌ حَسَنٌ، واشتغلَ بالتَّارِيخِ وصَنَّفَ كتابَ " طَبَقَاتِ الفُطَّهَاءِ والعُبَادِ والرُّهَّادِ ومَشَايخِ الطَّرِيقَةِ الصُّوفِيَّةِ والمُؤَرِّخِينَ والرُّهَّاءِ والنُّحَاةِ واللُّغَوِيْنَ والشعراءِ "⁴ وله ديوانٌ شِعْرٍ مَطْبُوعٍ وتُوفِّي عامَ 1241 هـ .

1 وقع الباحث في إشكالية تحديد لقب الشاعر هل (الزُّلبي) بضم الزاي أم (الزُّلبي) بكسر الزاي؛ قد أُكِّدَت المصادر أن أصله يرجع إلى (زَيْلَه) وهي بلدة من توابع مدينة سيواس التركية (وهي تابعة لمدينة طوقات الآن)؛ وعلى هذا يكون لقبه (الزُّلبي) بكسر الزاي ، في حين أنَّ الشاعر قد أشتهر بلقب (الزُّلبي) بضم الزاي ؛ حيث ذكره محقق ديوانه محمد العيد الخطراوي (الزُّلبي) بضم الزاي وذكر في معجم الباطين لشعراء العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين (الزُّلبي) بضم الزاي ؛ وقد رأى الباحث اعتماد اللقب الذي عُرف به الشاعر واشتهر به شعره وهو (الزُّلبي) بضم الزاي .

(خيرالدين الزركلي : الأعلام ؛ دارالعلم للملادين، بيروت، ج6، ص42، تراجم أعيان المدينة المنورة في القرن الثاني عشر الهجري، تحقيق/د.محمد التونجي؛ دار الشروق، جده، ط1، 1984، ص122 وانظر أيضًا : ديوان محمد أمين الزلبي؛ تحقيق وتقديم /محمد العيد الخطراوي؛ مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ط1، 1985م/1405هـ ، مقدمة المحقق وانظر : معجم الباطين لشعراء العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، عبدالعزيز سعود البابطين وآخرين ، مؤسسة عبدالعزيز سعود البابطين الثقافية

2 انظر في هذا: إسماعيل باشا البغدادى: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛ مطبعة وكالة المعارف، اسطنبول، 1955، ج2، ص361 ، وانظر أيضًا للمؤلف نفسه: إيضاح المكنون في الزيل على كشف الظنون؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص491، و(زَيْلَه) الآن تابعة لمدينة (طوقات)

3 انظر : تراجم أعيان المدينة المنورة في القرن الثاني عشر الهجري، ص122

4 وقد ورد اسم والد الشاعر في أحد المصادر هكذا: محمد أمين بن حبيب بن أبي بكر بن حسين ، انظر: الأعلام ، ج6، ص42 ، عمر رضا كحلة: معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية ؛ دار إحياء التراث العرب، بيروت ، 1957، ج9، ص71 ، كامل سلمان الجبوري: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة2002م ؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج5،

حياته وعصره

ولما كانت معرفة العصر الذي نشأ فيه الشاعر والظروف التي كتبت فيها شعره تُساعد الباحث كثيراً في فهم أبيات الشاعر ومراميه في صورته الشعرية كان لإمامنا أن نُلقى الضوء على هذا العصر وما به من أحداث؛ حيث عاش شاعرنا الزُّلّي في المدينة المَوَّرة في الفترة التي بدأ فيها القتال بين آل سعود والأتراك عام 1205هـ؛ حيث دخلت مكة سنة 1217هـ ثم دخلت المدينة بعد ذلك بستين وبذلك دخلت المدينة المَوَّرة في حكم آل سعود ممّا دفع بالخلافة العثمانية أن تُعدّ الجيوش للقضاء عليها، وأرسل السلطان (محمود خان الثاني) عام 1222هـ إلى محمد علي باشا والي مصر آنذاك يأمره بمحاربة آل سعود واسترجاع الحرمين الشريفين من أيديهم، وكانت الغلبة آخر الأمر للعثمانيين على يد إبراهيم باشا بن محمد علي باشا، وتمّ أسر الأمير عبد الله بن سعود عام 1232هـ لتبقى البلاد تحت الحكم العثماني حتى القرن الرابع عشر الهجري .

وكانت الحجاز في حقيقة الأمر عند الأتراك فطراً مقدّساً يجب أن يعيش أهله كما عاش المسلمون في القرن الأول الهجري؛ ولذلك أعدّوا عليهم من المبرّات والصدقات حتى إنَّ الحجازيين نشأوا كسالى عن طلب الرزق، ولكن في فترات الحرب مرّ هؤلاء بفترة عصبية جعلتهم يتزكّون ديارهم ويترحلون إلى الشام ومصر، فيقول الجبرتي عن حوادث عام 1223هـ " لما امتنعت قوافل الحج المصري والشامي وانقطع عن أهل المدينة المَوَّرة ما كان يصل إليهم من الصدقات والعلائف والصبر التي كانوا يتعيشون منها خرجوا من أوطانهم بأولادهم ونسائهم، ولم يحكّ إلا الذي ليس له إيراد من ذلك وأتوا إلى مصر والشام" ⁵ ،

عاش الزُّلّي في ظل تلك الأحداث حياةً امتدت إلى ثمانٍ وخمسين عاماً عامرةً بالأدب والترحال، أهلته للتأليف والتدريس وقول الشعر، وكان إمام المسجد النبوي وحطّيبه ومات وهو أحد خطبائه المعذودين، وقد رحل الزُّلّي إلى مصر وبقي فيها فترة، وأثناء تواجده في مصر كتب كثيراً من قصائده التي تنوّعت بين المدح والوصف وغيرها من الأغراض، وقد أبدع في غربته قصائد عدة بثّ فيها اشتياقه لابنه وأهله، وقد أقام في مصر أثناء حرب إبراهيم باشا لآل سعود حتى عام 1238هـ، ويبدأ على هذا تاريخ قصيدته اللامية التي امتدح فيها الوزير إبراهيم باشا وطلب منه فيها المعونة والرفد ليعود إلى أهله في المدينة المَوَّرة بعد غربته الطويلة فيقول فيها⁶:

وَكَيْفَ الْمَطَارِي وَالْتَعْرُبُ حَصَّ مِنْ جَنَاحِي وَبَاقِي الرِّيشِ بِالْعَجْزِ مُبْتَلُ
أعوذ لأهلي بعد طول تغربي ولا كسوة تهدى إليهم ولا نقل

5 عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار، تحقيق / حسن محمد جوهر وزميله؛ طبع لجنة البيان العرب، ط1، 1967، ج7، ص 47

انظر في ذلك مقدمة محقق الديوان

6 ديوان محمد أمين الزُّلّي؛ تحقيق وتقديم / محمد العيد الخطراوي؛ مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ط1، 1985م/1405هـ، مقدمة

المحقق، ص29

على الرغم من نشأته في عصرٍ يَصِفُهُ بعضُ النُّقَّادِ بِالضَّعْفِ؛ حيث إن الآدابَ العربيَّةَ على الإجمال أصبحت في أحطِّ أدوارها وَنَدَرَ يَبْنُوغُ العُلَمَاءُ والمفكرين فيها، الأمرُ الذي جعلَ صاحبَ العَقْدِ المُنظُومِ في أَفْضَلِ الرومِ (علي بن لالي بالي بن محمد ، ت992هـ) يقول عن هذا العصر : فأنا قد انتهيتُ إلى زمانٍ يرون (أهلُه) الأدبَ عيباً ويعدون التخلُّعَ من الفنونِ ذنباً، وإلى الحنَّانِ المَشْتَكِي من هذا الزَّمانِ "7 ومع هذا جاءَ شعْرُ الرَّزُلِيِّ جيِّداً مميِّزاً في خِصَمِ السَّفَهِ والضعفِ المحيطِ به؛ فيقولُ عنه صاحبُ كتابِ حَلِيَّةِ البشْرِ (عبدالرازق البيطار) : ناظِمٌ جَوَاهِرِ الكَلِمِ وناثِرٌ أَزْهَارِ البَيَّانِ بِأَتَامِلِ الأَقْلَامِ، تقدَّم في مضمارِ البلاغَةِ وما تأخَّرَ ودلَّلَ صِعَابَ البراعَةِ بأدبِهِ وما تَعَدَّرَ فهو العالمُ بشعارِ الأشعارِ والمقتنصُ لأبكارِ الأفكارِ" وَيَشِيدُ بأدبِهِ صاحبُ كتابِ حَديقَةِ الأَفْرَاحِ لِإِزَالَةِ الأَتْرَاحِ (أحمد بن محمد بن علي الأنصاري اليميني الشرواني) قائلاً: ما الدرُّ النَّظِيمُ بأفخَرَ من عقدِ نِظَامِهِ الثَّمِينِ وما أَرَجَ النسيمِ بأضوَعٍ من روائِحِ مَنثورِهِ⁸

وسوف نتناول في هذه الدراسة أَمْطُ الصُّورَةِ الشِّعْرِيَّةِ التي ظهرت في ديوانِ مُحَمَّدِ أَمِينِ الرَّزُلِيِّ وذلك في إطارِ مبحثين :

المبحث الأول: مفهومُ الصُّورَةِ وأَمْطُهَا لَدَى النُّقَّادِ والأدباءِ قديماً وحديثاً.

المبحث الثاني: أَمْطُ الصُّورَةِ عِنْدَ الرَّزُلِيِّ .

ثم بعد ذلك خاتمة البحث وتتناول أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث وملحق بما فهرس المصادر والمراجع العلمية التي تم الاستفادة منها.

المبحث الأول : مفهوم الصورة وأَمْطُهَا لَدَى النُّقَّادِ والأدباءِ قديماً وحديثاً

لا نريدُ أن نخوضَ في تعريفِ الصُّورَةِ كثيرًا لأنَّ هذا الأمرَ كُتِبَ فيه الكثيرُ ولا يُمكنُ لأيِّ دراسةٍ أن تحدّدَ تعريفًا بعينه للصورة؛ فقد أصبح لدى الدرسِ الأدبي الآن تعريفُ شتّى قديماً وحديثاً؛ لذا سوفَ نكتفي بذكرِ تعريفٍ مُوجِزٍ يُوضِّحُ كيفَ نظَّرَ أهلُ البلاغَةِ قديماً وحديثاً للصُّورَةَ معنى وأهميةً؛ والتصورِ البلاغي للصورة ضاربٌ بجذوره في تراثنا النقدي والبلاغي، فالجاحظُ في حديثه عن البيان والبلاغة وصناعة الشعر يقول: "إنما الشَّعْرُ صناعةٌ، وضربٌ من النَّسجِ، وجنسٌ من التَّصويرِ"⁹، فالجاحظُ في كلماته الموجزة المحكممة جعل التصويرَ لبنَةً لا يمكنُ التغاضي عنها

7 انظر: جرجي زيدان: تاريخ آداب العربية، راجعه وعلق عليه / شوقي ضيف؛ دار الهلال ، القاهرة، ج3، ص293

8 عبدالرازق البيطار: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، حققه وعلق عليه/ محمد بحجة البيطار؛ دار صادر، بيروت، ط2، 1991، ج1، ص1195

9 الجاحظ(أبوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري، ت255هـ): الحيوان؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ، ج3، ص67

أو إغفالٍ عظيمٍ دورها في البناء الشعري، ورغم الأسبقية الزمنية للجاحظ إلا أن لصاحب دلائل الإعجاز الأسبقية في استخدامه لفظ الصورة في قوله: " وأعلم أن قولنا : الصورة إنما هو تمثيلٌ وقياسٌ لما نعلمه بقولنا على الذي نراه بأبصارنا"¹⁰

أما عن أهمية الصورة ودورها فأرى الناقد القديم فيها رأيه؛ حيث يقول عنها ابن رشيق "لها فضلٌ تمكين المعنى في النفس، ومن ثمَّ فالكلام الذي يحتوي على الخيال أروعٌ وأحسنٌ موقعاً في القلوب والأسماع"¹¹ وهكذا كان للمتلقي حضورٌ فاعلٌ في ذهن الناقد العربي القديم ويرى أن إيجابية التفاعل والتأثير هدف تزو الصورة إلى تحقيقه؛ فيرى حازم القرطاجني أن للصورة الشعرية أثر في السامع فالتخيل " أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المتخيل أومعانيه أوأسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورةٌ أو صورٌ يفعل لتخليها وتصورها، أو تصور شيءٍ آخر بما انفعالاً من غير رؤية إلى جهةٍ من الانبساط والانقباض"¹²

وتوسّع الناقد الحديث في نظره للصورة فلم تعد الصورة عنده محدودة على مشبهٍ ومشبّه به كما كان راسخاً لدى أهل النقد والبلاغة في العصورالسالفة، ويعد تعريف عبدالقادرالقط للصورة من التعاريف الجامعة فيقول عنها " الصورة الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظُ والعبارات ينظمها الشاعر في سياقٍ بيانيٍ خاصٍ ليعبرعن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكامنة في القصيدة، مُستخدماً طاقات اللغة وإمكاناتها في الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز والترادف والتضاد والتجانس وغيرها من وسائل التعبير الفني"¹³

ونصبت الدراسات الحديثة لجلِّ حديثها عن المتلقي فذكر أحمد بسام ساعي أنها " من أشد العناصر المحسوسة تأثيراً في النفس وأقدرها على تثبيت الفكرة والإحساس فيها"¹⁴ ، فالنص الأدبي من منظورالنقد الحديث نتاج مشترك يدخل فيه المتلقي بدوره الفاعل إذ كونه ركيزةً من ركائزعملية التواصل للإبداع الفني¹⁵، وقد ذهب جابر عصفور إلى أبعد من هذا إذ جعل المتلقي رهينَ معطيات الصورة لا يتأثري له فهم المعاني دون تلمس إشاراتها والإحساس بجمالها فهي " تفرض على المتلقي نوعاً من الانتباه واليقظة؛ ذلك أنها تطبيء إيقاع ثقافته بالمعنى وتنحرف به إلى إشاراتٍ فرعيةٍ غير مباشرةٍ لا يمكن الوصول إلى المعنى دونها"¹⁶ والدرس الأدبي الحديث لم يغفل الجانب النفسي أيضاً بل وُضعت دراساتٌ عدة تشير إلى اعتبار الحالة النفسية التي لازمت إبداع النص الأدبي؛ هذا

10 الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن ، ت 471هـ) : دلائل الإعجاز ، ت/ محمود محمد شاکر أبو فهر؛ مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بمجدة، الطبعة: الثالثة 1413هـ - 1992م، ج 2 ص 508

11 ابن رشيق القيرواني(أبو علي الحسن الأزدي، ت 456هـ)، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، ط 5، 1981، ج 1، ص 266

12 حازم القرطاجني، (أبو الحسن ، ت 684هـ) : منهاج البلغاء وسراج الأدباء؛ تونس ، 1966، ص 89

13 عبدالقادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر؛ دار النهضة العربية، ط 2، 1981، ص 391

14 أحمد بسام ساعي : الصورة بين البلاغة و النقد ؛ المنارة للطباعة والنشر - القاهرة 1984

15 عبدالجواد إبراهيم: الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث ؛ وزارة الثقافة ، الأردن، 1996، ص 41

16 جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 1992، ص 328

فإن الألفاظ قد تستخدم " للتعبير عن شتى المقاصد والأغراض وللإغراب عن أدق مشاعر النفس الإنسانية وخلقاتها، وعن تصوير خبايا هذه النفس والكشف عن مكنوناتها، وتؤدي الألفاظ هذه الوظيفة من خلال السياق " 17 .

المبحث الثاني : أنماط الصورة عند الزُّلبي

وللصورة الشعرية أنماطٌ متعددة؛ فتارةً تأتي الصورة معبرة عن أمورٍ محسوسةٍ تُحْدِثُها حاسةُ البصر أو حاسة السمع أو اللمس أو التذوق فتكون صورة حسية، وهناك الصورة التشبيهية التي اعتمدت على التشبيه بأنواعه، ثم الصورة الاستعارية التي تقوم على الاستعارة، والصورة الكنائية التي جعلت من الكناية أساسًا قامت عليه الصورة، وقد يعتمد الشاعر في رسم صورته على عدة صور جزئية لتكون الصورة الكلية؛ وأنماط الصورة الشعرية التي سوف تتناولها في ديوان الزُّلبي خلال هذه الدراسة هي - :

1- الصورة الحسية

2- الصورة التشبيهية

3- الصورة الاستعارية

4- الصورة الكنائية

5- الصورة الكلية

أولاً : الصورة الحسية

ونقصدُ بها الصورة الشعرية التي تعتمدُ في بنائها على حواسِ الإنسان الخمس (البصر ، السمع ، الشم، التذوق ، اللمس)، فلا جدالٌ أن الحواسَ لها دورٌ كبير في تكوين الصورة فهي " تشكيلٌ لَعَوِيٌّ يكوِّنها خيالُ الفئانِ من معطياتٍ متعددة يقف العالمُ المحسوس في مقدمتها؛ فأغلب الصور مستمدة من الحواس إلى جانب لا يمكن إغفاله من الصورِ التَّفْسِيَةِ والعقلية " 18

ولقد فطن الناقدُ القديم إلى أهميتها ودورها في تكوين الصورة وأوضح هذا حازم القرطاجي؛ حيث يرى أن " الذي يدركه الإنسان بالحواس فهو الذي تتخيله النفس؛ لأن التخيل تابع للحس ... فأما الأشياء المدركة بالحواس فإنها تتخيل بخواصها وأعراضها، ولا يخلو الشيء المخيل من أن يقصد تخيله على الكمال أو يقتصر فيه على أدنى ما يخيله فإن قصد تخيله على الكمال وجب أن يقصد في محاكاته إلى ذكر خواصه وأعراضه القريبة واللازمة له في جميع أحواله أو اللاحقة له في حال ما من جهة هيئته ومقداره ولونه وملمسه وربما أدق من ذلك محاكاة حركته أو صوته" 19، وللصورة الحسية دورها فليس هناك أفصح ولا أدق من التعبير عما هو مدرِك محسوسٌ فهي بمثابة الرابط

17 سعد سليمان حمودة : لغة التصوير الفني شعر النابغة الذبياني؛ دار المعرفة الجامعية، 2002، ص158

18 علي البطل : الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري ؛ دار الأندلس، بيروت، ط1، 1980، ص30

19 منهاج البلاغ وسراج الأدباء، ص98-99

المشترك بين محوري الإبداع والتلقي وتصبح اللغة بمفرداتها مفاتيح أو ربما رموزاً وإشارات لا يعجز المتلقي في الوصول إلى مدلولها وإلى ما ترمي إليه في سياقها الجديد ومن خلالها ينقل الشاعر " تأثير كل ما يحيط به إلى دواخله فيؤثر بعقله وقلبه وكل جوارحه ثم يتحول هذا التأثير إلى صور تجوب الخيال يستعين المبدع بها ليوضح من خلالها أفكاره

20"

-الصورة الحسية البصرية-

وهي تلك الصورة التي تعتمد على ما تراه العين فتعمل له آله الوصف المحاكي لواقع أثار لديه انفعالاً ما، ولا ريب أن هذا الانفعال قرين حالة نفسية تملك الشاعر آنذاك، والصورة البصرية تُوجد بكثرة لا في ديوان الزُّلّي فحسب بل عند مُعظم الشعراء؛ وذلك لأن العين هي التي " تحفظ صور الأشياء على النفوس وتجدد عهدها بما، وتحرسها من أن تدر وتمنعها من أن تزول "21

والمعاني التي تدرك بحاسة البصر كثيرة فقد عددها ابن الهيثم إلى اثنين وعشرين قسمًا²² وقد جاءت الصورة البصرية معتمدة على الضوء في مواضع كثيرة منها قوله متغزلاً²³ :

سَوَى وَجْهِهِ شَمْسًا تُضِيءُ وَلَا بَدْرًا؟

تُرَى مُهَجَّبِي هَمَوَى سِوَاهُ، وَلَا أَرَى

وَلَا الشَّرِيًّا حَكَتْ مِنْهُ ثَنَائِيَاهُ

هَبِيَّاتٍ هَبِيَّاتٍ! مَا لِلشَّمْسِ رَوْثُهُ

تَبَدَّى، وَدُرُّ الشُّعْرِ كَالْبَرْقِ لَامِعٌ

دَهَشْتُ، وَفِي أَمْرِي تَحَيَّرْتُ عِنْدَمَا

ففي الأبيات السابقة جاءت الصورة البصرية التي اعتمد الشاعر في تكوينها على إبراز الضوء اللامع الذي يتبدى للعين المبصرة ويعود إليه قدرتها على الرؤية، واستخدم الشاعر هذه الصورة الضوئية في إطار غزليٍّ أظهر ما لمعشوقه من دور في حياته؛ فهو المصدر الذي يستقي منه القدرة على الحياة ورؤية جلالها، ولا عجب في هذا فهي كالشمس بضوءها الذي تعود إليه ديمومة الحياة، وبيض أسنانه برق لامع يحمل للنفس ما يحمله من الخوف والطمع

والالتكاء على الصورة الضوئية يظهر في إطار المدح في أكثر من موضع منها قوله²⁴:

20 انظر: موسوعة المصطلح النقدي ؛ ت/عبدالواحد لؤلؤة؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1983، ص187 وما بعدها
وانظر عيسى على العاكوب : العاطفة والإبداع الشعري؛ دارالفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط1، 2002، ص153-155
21 عبدالقاهر الجرجاني : أسرار البلاغة قرأه وعلق عليه /محمد محمد شاكر؛ مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، 1991 ص
165

22 ابن الهيثم (محمد بن الحسن ، ت430هـ): كتاب المناظر؛ ت/ عبدالحميد صبره، ط المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982، المقالات : 1، 2، 3، في الابصار على الاستقامة
23 الديوان، ص 146، ص 149، ص 86 بالترتيب

وَمَعْرُوفُهُ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْمَلَا حَسْبِي

كَرِيمٌ لَهُ فَضْلٌ يَجِلُّ عَنِ الْحَسَبِ

مَكَارِمِهِ نُورٌ جَلَا ظِلْمَةَ الْكَرْبِ

إِذَا مَا دَجَا لَيْلُ الْحَطُوبِ أَضَاءَ مِنْ

فَكَمْ شَمْسٍ فَضْلٍ قَدْ تَبَدَّتْ مِنَ الْغَرْبِ

فَيَا شَمْسَ أَفْقِ الشَّرْقِ، غَيْبِي أَوْ أَطْلِعِي

فهي صورةٌ بصريةٌ جعلت من المدوح مصدرًا للضوء بملاً الكون، والتلويح بالضدية بين العتمة الناجمة عن كثرة الخطوب وانبلاج الضوء الذي يبدد ظلماته أحال المتلقي إلى كريم العطاء، ولا عجب فإن الشمس أضحت لا دور لها في وجود ممدوحه .

وهناك حاسة البصر التي اعتمدت على إظهار اللون وما له من إيجابيات نفسية عديدة، وقد اعتمد محمد أمين الرُّزُلِيُّ على اللون في مواضع كثيرة؛ فتارةً يظهر لوناً منفرداً وتارةً يظهر أكثر من لون في الصورة الواحدة، وفي أحيانٍ أخرى نراه يعتمد على التداخل بين الألوان؛ كلُّ هذا بلا شك يَعْكِسُ صورةً ربما غير مباشرة لما تموج به النفس، ومن الصُّورالتي ظهرَ فيها اللونُ الواحدُ قولُ الشاعر²⁵:

وَلَا يَتَسَاوَى الطُّوقُ فِي الْجَمِيدِ وَالْغُلُّ

وَتَشْتَبِهُ الْأَشْيَاءُ خَلْقًا وَصُورَةً

وَشَكْلًا، وَلَكِنْ لَيْسَ كَالْكُخْلِ الْكُخْلُ

وَقَدْ يَتَسَاوَى الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ هَيْئَةً

يتصدرُ هذه الصورةَ البصريةَ اللونُ الأسودُ وهو لون (الكُخْلِ) الذي يُوضَعُ في العين ولون (الكُخْلِ) وهو ما يعلو منابت الأَشْفَارِ من سوادٍ وعلى الرغم من الإيجاءِ النَّفسي السَّيء الذي قد يحمله اللون الأسود إلا أن الشاعرَ هنا أراد إبراز الضدية .

وقد يَتَصَدَّرُ الصورةَ البصريةَ اللونُ الأحمرُ كما في قوله²⁶:

فَمِصِّصٌ كَلُونِ الدَّمِ أَمْ حُمْرَةَ الشَّفَقِ

تَحْطَى بِقَدِّ كَالْقَضِيبِ وَ فَوْقَهُ

أَمْ النَّوْبُ مِنْ خَدْيِهِ حُمْرَتُهُ سَرَقِ؟

فَلَمْ أَدْرِ : هَلْ خَدَاهُ مِنْهُ تَوَرَّدَا

وقد صبغت الصورةُ باللونِ الأحمرِ بما يحمله من مَدْلُولَاتٍ عديدةٍ منها الغوايةُ الجنسيةُ أو الخجلُ والغضب²⁷، وقد أحسنَ الشَّاعِرُ استخدامَه في وصفه لحبيبته وما ترتديه من ثياب؛ فها هو لونُ القميصِ ولونُ الشفقِ ثم لون الخد .

24 الديوان ، ص 113

25 انظر الديوان ، ص 131، ص132

26 الديوان، ص 164

وقد يستعمل الشاعر الألوان المتقاربة معبراً في صورته عن السرور والإعجاب فيقول مُتغزلاً في أبيض يرتدي ثوباً أزرق²⁸

رَشَاءٌ قَدُهُ مِنَ الْغُصْنِ أَزْرَقُ وَحُيَاهُ مِنْ سَنَى الْبَدْرِ أَشْرَقُ
جَاءَ يَسْعَى فِي أَزْرَقَ فَرَأَيْنَا غُصْنَ الْبَانَ بِالْبَنْفَسِجِ أَوْرَقُ

اعتماداً الشاعر على مجموعة من الألوان ذات بجمجة (الأبيض (سنى البدر)، الأزرق، البنفسج) وهذه الألوان الفاتحة بلا شك أضفت على الصورة روح السرور والإعجاب .

ونرى مُحَمَّد أمين الرُّلِّي في مواضع عدةٍ يستخدم اللونين المتضادين (الأبيض - الأسود) في إطار الغزل أو المدح؛ فيقول متغزلاً في جمال العينين²⁹ :

سُوْدٌ تَفُوْقُ الْبَيْضَ فِي فَتْكَاهِمَا لِلْحَشْفِ فِي حَرَكَاتِهِنَّ سُكُونُ

فجمالُ العيون لا يضاهاها شيءٌ عند الفتك بالعشاقِ حتى السيوفِ اللامعةِ.

وعندما أراد أن يمدح إبراهيم باشا ملتصماً منه أن يسمح له بزيارة ابنه فيقول عنه مادحاً³⁰:

وَكَمْ رَكِبَ الْأَهْوَالَ حَتَّى انْجَلَتْ لَهُ غَيَاهُهَا كَالصُّنْحِ، وَاللَّيْلِ أَيْلُ

فهذا ممدوحه يخوض الغمار ويتفوق على المخاطر حتى استحالت له الظلمة الشديدة بسوادها القاتم صباحاً جلياً وضحاً، وربما جاء إلحاح الشاعر في الانتقال من الليل بسواده الشديد إلى الصباح ببياضه الناصع تيمناً في تبدل حاله من الحزن على فراق ولده إلى الفرح والسرور ببقياه، ولا ريب أن استخدام أنماط هذا التضاد اللوني يؤكد المعنى في نفس المتلقي ويُبرزه.

الصورة الحركية

ونقصدُ بما تلك الصورة التي تَرصُدُها العينُ فتصبح بذلك من قبيلِ الصور الحسية البصرية؛ إذ تعتمد على حاسة البصر في تكوينها ومن تلك الصور الحركية في ديوان الرُّلِّي قوله³¹

27 انظر : أحمد مختار عمر : الدلالات الاجتماعية والنفسية لألغاف الألوان في اللغة العربية (كتاب المتلقى الدولي الثالث في اللسانيات) ط. المطبعة العصرية ، تونس ، 1986

28 الديوان، ص 163، الرشاء: ولد الطيبة إذا قوي ومشى مع أمه . (انظلا: الفيروزآبادي " مجد الدين محمد بن يعقوب ، ت 817هـ) : القاموس المحيط ؛ مؤسسة الرسالة ، تحقيق/ مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط2، 1887، مادة رشاء

29 الديوان، ص 118، البيض : السيوف (القاموس المحيط، مادة بيض)

30 الديوان، ص 126، (الغيب : الظلمة الشديدة ، القاموس المحيط ، مادة غيب)

تَحَلَّى جَبْدَهَا بِعُقُودِ دُرٍّ دَرَارِي الْأَفْقِ لَمْ تُذَكَّرْ لَدَيْهِ
وَلَا حَ بُوْجْهَيْهَا عَرَقٌ كَدْرٍ وَلَمْ نَشْعُرْ بِهِ، فَهَوَى عَلَيْهِ
فَحَيْنَ رَأَتْهُ قَالَتْ: لَا عَجِيبَ شَيْبُهُ الشَّيْءُ مُنْجَذِبٌ إِلَيْهِ

والشاعر هنا يُعْمَلُ عدسته الفنية فيرصد لنا حركةً غايةً في الدقة؛ إذ تقع عينُ الشاعر على حبات العقد يتحلى به جيداً بمحبهته، ثم تتحرك عدسته فتلتقط صورةً قطراتٍ من العرق اللامعة كحبات الدر على الوجه سُرعانَ ما تسقط تلك القطرات في هدوء لا يكاد يشعرُ به الناظر فيلتحم المتشابهان (قطرات العرق، حبات العقد)، ولا جدالَ أن هذه الصورة الحركية اعتمدت في بنائها على حاسة البصر .

- الصورة الحسية السمعية

وهي تلك الصورة التي تعتمد في تكوينها على حاسة السمع؛ وهي في ديوان مُحَمَّد أَمِين الرَّزَلِيِّ متنوعة ترسم بلا شك الأثر النفسي والحالة الشعورية التي يمرُّ بها الشاعرُ فيقول معبراً عن حزنه³²:

أَنَا وَالْوَرَقُ فِي الْغَرَامِ سَوَاءٌ فَكِلَانَا يَنُوحُ فِي الْأُورَاقِ
عَبَّرَ أَيُّ حَلَعْتُ طَوْقَ شَبَابِي وَعَلَيْهَا طَوْقُ الشَّيْبَةِ بَاقٍ

فصوت النواح الذي يترددُ في جَنَابَاتِ الصورة السابقة أحالَ المتلقي إلى حالة الحزن التي عاشها الشاعر؛ فالصورة السمعية عند الشاعر قد تتكاتف بُعْيَةَ الوصولِ إلى إظهار الفجعة والحزن ومن ثم البكاء الشديد الذي يُشبهه في زفيره صوت الرعود³³:

فَدُمُوعِي قَدْ أَصْبَحَتْ فِي هُبُوطٍ مِنْ جُفُونِي، وَرَفْرَفِي فِي صُعُودِ
فَكَأَنَّ الدُّمُوعَ صَوَّبَ عَمَامٍ وَكَأَنَّ الرَّفْرِيرَ صَوْتُ رُعُودِ

ولكن الشاعر الفطن في مواقفٍ أُخرى نراه يُزهِفُ السمعَ صَوَّبَ ما يبثُّ في نفسه الفرح والسرور فتأتي الصورة السمعية مُفعمَةً بأصوات الطربِ والسرورِ مثل (غناء الحمام)، (تصفيق الأوراق) فينشُدُ قائلاً³⁴:

31 الديوان، ص 169، والبيت فيه تضمين بيت المتنبي: وشيبه الشيء منجذب إليه وأشبهنا بدنيانا الطغام

32 الديوان، ص 81، (الشيبية: الشباب، القاموس المحيط، مادة شاب

33 الديوان، ص 161

34 الديوان، ص 155، (السُّلْعُ: جيل بالمدينة المنورة، القاموس المحيط، مادة سلع)

قَدْ رَقَّصَ الْغُصْنُ وَعَنَى الْحَمَامُ
إِذَا نَثَرَ الدُّرَّ عَلَيْهَا الْعَمَامُ

مَا بَيْنَ سَلْعٍ وَرِيَاضٍ بِهَا
وَصَفَّقَتْ أَوْرَاقَهُ فَرِحَتْ

-الصورة الحسية الذوقية

وقد تلعب حاسة التذوق دورًا في إظهار الصورة؛ والتذوق في ثوبه الحسي أداة لا يُستهان بها في الكنه عن إحساس الشاعر ورغبته تجاه الأشخاص والأشياء فيقول الشاعر متغزلًا³⁵:

فَرِيْقَتُهُ تَرْوِي ، وَمُقْلَتُهُ تُرْدِي

وَمَبْسَمُهُ يَشْفِي ضَيْئِي كُلِّ مُسَقِّمٍ

لَأَطْفَأَ ذَاكَ الْبَرْدُ مَا بِي مِنْ وَقْدٍ

يَمِينًا لَوْ أَيْبَى دُقْتُ بَرْدُ رُضَابِهِ

عَلَى أَنَّهُ أَحْلَى مَذَاقًا مِنَ الشَّهْدِ

فَمَنْ لِي بِرَشْفِ الرِّيحِ مِنْ كَأْسِ نَعْرِهِ

مَهْزُ الْقَنَا الْعَسَالِ مِنْ ذَلِكَ الْقَدِّ

وَمِنْ دُونِ مَعْسُولِ اللَّمَى وَارْتِشَافِهِ

وقوله³⁶

حَتَّى النَّوَاطِرِ مِنْهُ حُورٌ عَيْنُ

وَالْكَوْثَرِ الْعَذْبُ الشَّهِي رُضَابُهُ

فالشاعر جعل من مذاق ريق حبيبه مصدرًا لميلاد صورة حسية أزالت اللثام عن مشاعر العشق المتوهجة بداخله، فهي لا تكاد تُحمد إلا بارتشاف هذا الرضاب الذي يتنوع في وصفه ومذاقه بين الشهد تارة والعسل تارة أخرى أو الخمر الذي يتراقص من أثره الجسد، ثم يترك العنانً لخيال المتلقى لاستكشاف مذاق ماء الكوثر الذي جعله الله لحبيبه المصطفى (صلى الله عليه وسلم) في الجنات الغلا .

-الصورة الحسية الشمية

وتلعب حاسة الشم أيضًا دورها في رسم الصور الحسية المتنوعة مع تنوع الرائحة التي تحالط أنف الشاعر؛ فتتوالد آنذاك مشاعر وأحاسيس خاصة فيقول متغزلًا وقد أثاره طيب حبيبه³⁷

35 الديوان، ص 109 ، (الرضاب: الريق المرشوف ، القنا العسال : الريح شديد الاهتزاز) انظر : القاموس المحيط، مادة ، رضب و

ابن منظور المصري ابن منظور المصري(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب؛ دار المعارف، مادة عسل)

36 الديوان، ص 116

37 الديوان، ص 157

وَأَنْتَ بِهَذَا الْوَصْفِ أَدْرَى وَأَعْرِفُ

يَقُولُونَ لِي : صِفْ مَنْ شِعِغْتِ بِحِبِّهِ

وَطِيبُ شَدَاهُ مِنْ شَدَا الْمِسْكِ أَعْرِفُ

فَيَا لَيْتَ شِعْرِي مَا أَقُولُ بِوَصْفِهِ

ومنها³⁸ :

وَهَيْهَاتَ أَنْ يَحْكِي شَدَا الْمِسْكِ جَنْدَلُ

وَمَا لَ (زُهَيْرٌ) سَمَّةٌ مِنْ عَيْبِهَا

وَهَلْ يَتَسَاوَى الْمُنْدَلُ الرَّطْبُ وَالْأَثَلُ؟

وَفِي كُلِّ عُودٍ فَوْحَةٌ مِنْ دُخَانِهِ

فالشاعرُ في الأبيات السابقة (رغم اختلاف مواقعها من الديوان) وظَفَ حاسَةً الشَّمَّ كي تكون إحدى لبنات صوره الحسية التي رمى من ورائها تأكيد الجمال والحسن؛ إذ لا ريب أن أهمَّ بواعثه الرائحة الطيبة لتي فاقت رائحة المسك و العيدان طيبة الرائحة، ويعود بنا الشاعرُ إلى شعراء الجاهلية العظام أمثال (زهير بن أبي سلمى) شاعر الحكمة المعروف و (سلامة بن جندل) شاعر الوصف، فكل منهما لو قُدِّر له أن يشم عيبرها لكان لشعرها فيه آياتٌ أخرى.

-صورة حسية شعورية

ونقصد بما تلك الصورة المعبرة عن الإحساس والشعور بالخوف أو الجوع أو الألم وغيرها، وجاءت نماذج هذه الصورة كثيرةً ومتنوعةً في ديوان مُحَمَّد أَمِين الرَّزُلِيِّ، وجاء جُلُّها معبراً عن الشعور بنارالفراق والبعد عن المحبوب والتطلع للقاء تُطْفِئُهُ هذه النار المشتعلة في داخل الشاعر، ويظهر هذا في أماكن متفرقة من ديوانه حيث: يقول³⁹:

فَقَصَّرَ فِي مَلَامِكِ يَا خَلِيَّ لِي

أَطَلْتُ اللَّوْمَ لَوْماً فِي خَلِيلِي

رَبَّتْ وَتَمَّتْ عَلَى نَارِ الْخَلِيلِ

فَإِنَّ مُمْهَجِي نَارًا تَلْطِئِي

وفي موضع آخر يؤكد المعنى⁴⁰:

مِثْلُ نَارِ الْجَحِيمِ حَرًّا وَوَقْدًا

جَنَّةٌ لَسْتُ أَنْتَ فِيهَا أَرَاهَا

مَعَكَ - لَا ذَقْتَهَا - سَلَامًا وَبَرْدًا

وَأَعُدُّ الْجَحِيمَ لَوْ كُنْتُ فِيهَا

38 الديوان، ص 130، 132 بالترتيب، (المندل الرطب : يقصد عود الطيب الذي يتبخر به والمندل بلد بالهند ينسب إليها العطر ،

لسان العرب، مادة نذل)، (الأثل: نوع من الشجر ، القاموس المحيط، مادة أثل)

39 الديوان، ص 158

40 الديوان، ص 147

والقاريء للأبيات السابقة وأبيات أخر على منوالها في الديوان يلاحظ تعمّد الشاعر وقصدّه إظهار ما بداخله من نار الفراق وما يتأجج منها في داخله؛ ولا أراي أرى معشوقاً له أوقد تلك النيران في قلبه غير وطنه الذي فارقه واشتاتت إليه جوارحه وقلبه، فنحن نعلم كم عانى الرُّبلي من فراق وطنه وأهله واشتاق للقياهم⁴¹، فلا يمكن لنا دراسة الصورة الشعرية وفهمها دونّ تلمس التجربة التي يمرُّ بها الشاعر؛ فإن " الصورة لا تُوجد في العمل الشعري وحدّه قائمٌ بذاتها، لها أبعادها الجمالية الذاتية إلا أن يكون ذلك بجد ذاته لغرضٍ ينبع من الموقف الشعري المتكامل، الصورة جزءٌ حيوي في عملية الخلق الفني وينبغي أن تحلل في إطاره"⁴²

ويظهر الشعور بالأرق وعدم القدرة على التّوم في مواضع متفرقة، وقد تباينت الأحوال التي دفعت بالشاعر إلى هذه الحالة الشعورية التي تُثعب النفس وتُرهبق الذهن، وأفصح السياق الشعري عن هذا حيث يكون العشق وفراق الأحيبة هو مصدر الأرق وغياب التّوم كما في قوله⁴³

حُجِبَ الْكَرَى عَنِّي بِأَبْلَجٍ حَاجِبٍ سَهُمُ الْمُتَنُونَ بِقَوْسِهِ مَقْرُونِ
لَكَ الْبَقَاءُ فَقَدْ أَفْنَى التَّوَى وَمَقِي وَصِرْتُ صَبًّا نَجِيلاً دَائِمَ الْأَرْقِ

وهكذا استطاع الشاعر توظيف إحساسه الداخلي وشعوره بألم الفراق أو الأرق في رسم صور شعرية معبرة عن حالة نفسية لازمت الشاعر حال إبداعه.

-اشترك الحواس في تكوين الصورة

وقد نرى الشاعر في ديوانه موظفاً أكثر من حاسة لتكوين الصورة الحسية؛ ومنها اشتراك حاسة البصر والسمع في قوله في وصف جميل رآه⁴⁴

إِذَا ضَلَّ عَقْلِي فِي غِيَاهِبِ شَعْرِهِ فَمِنْ وَجْهِهِ الْوَضَّاحِ بِالنُّورِ أَسْتَهْدِي
وَإِنْ لَاحَ بَرَقَ الثُّغْرُ مِنْهُ فَمَدَّمَعِي يَصُوبُ، وَزَفْرَاتِي نُصَوْتُ مِنْ وَجْدِي
فَمِنْ زَخْرَةِ الْأَجْفَانِ مِنْهُمْرِ الْحَيَا وَمِنْ زَفْرَةِ الْوَجْدَانِ زَمْجَرَةِ الرَّعْدِ

41 انظر مقدمة الديوان ص 28 وما بعدها

42 كمال أبو ديب : جدلية الخفاء والتجلي؛ دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984، ص 22

43 الديوان، ص 117 ، ص 83

44 الديوان ، ص 109 ، (زنجرة الرعد : صوت الرعد ، القاموس المحيط، مادة (زجر)

فالشاعرُ وَظَّفَ حاسَةً البَصْرِ مستخدماً دلائلها (وجهه الواضح بالنور)، (لاح برق) وكذلك حاسَةً السَّمْعِ؛ (زفرائي تصوت)، (زجرجة الرعد)، فإن هذا التجانس بين السمع والبصر ألقى في نفس المتلقي الإحساس بمدى الجمال الذي يملك على المرء سَمْعَهُ وبصره، واستخدام الشاعر لضوء البرق (دون غيره من مظاهر الضوء) عند رؤية الثغر واصفًا الأسنان البيضاء اللامعة يُؤكِّدُ معنى الرجاء والطمع في اللقيا والحديث، ثم يأتي صوت الرَّعْدِ مُرَجِّحًا مناسيًا لزفرائي الوجدان إذ فُقدت الآمالُ في الوصل واللقاء .

ثانيًا : الصُّورَةُ التَّشْبِيهِيَّةُ

ونقصد بما تلك الصورة التي تقوم على التشبيه في أي حالة من حالاته، والتشبيه صفة الشيء بما قاربه أو شاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه⁴⁵، والصورة التشبيهية عند مُحَمَّدِ أَمِينِ الرَّزُلِيِّ كانت صاحبة النَّصِيبِ الأكبر، وظهر التشبيه بأنواعه المختلفة يرسم صورًا شعرية في سياقاتٍ شعرية متعددة، وتباينت تلك الصور فكانت أكثرها واضحة بحيث يستطيع القارئ بسهولة تحديد أركان التشبيه؛ مما قد يُضعف الصورة ويُفقدُها كثيرًا من رونقها ومنها قوله واصفًا الجند⁴⁶

كَأَهْمِ البُنْيَانِ فِي وَصْفِ رِصْفِهِ وَيَا حَبْذا وَصْفِ بَدِيعِ نِظَامِ

مَقَادِيمِ لَمْ يُقْفُوا، وَلَمْ يَقْفُوا إِذَا مَشُوا كَسَحَابِ فِي السَّمَاءِ رِكَامِ

فالشاعر في البيت الأول أتى بتشبيه مُقْصَلٍ إذ وقعت بين يدي المتلقي كلُّ أركانه فهو يشبه الجنودَ بالبنيان مستخدمًا أداة التشبيه (كان) ومبينًا وجه الشبه وهو النظامُ البديعُ ، ويبدو أن الشاعر أحسن مدى السهولة التي لامتست المتلقي عند استحضاره الصورة التشبيهية في البيت الأول فأزده في البيت الثاني بتشبيه مُجْمَلٍ يدفع المتلقي إلى إعمال عقله في تحديد أوجه الشبه في قوله: (مشوا كسحاب في السماء)؛ فقد اكتملت الصورة التي رآها الشاعر لهؤلاء الجند وهي الالتزام والانضباط في كل أحوالهم حركةً وثباتًا .

ومن الصور التشبيهية التي ظهرت واضحة للمتلقي قوله⁴⁷

بَنَادِقُهُمْ مِثْلُ النَّجُومِ طَوَالِعًا بَلِيلِ دُخَانٍ فِي سَمَاءِ قَتَامِ

إِذَا لَمَعَتْ فِي كَفِّهِمْ خِلْتِ شُعْلَةً عَلَى كَفِّ عَفْرِيتٍ بِجَنَحِ ظَلَامِ

45 ابن رشيق القيرواني : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ج1، ص286

46 الديوان، ص138

47 الديوان، ص 139، (القتام: الغبار ، القاموس المحيط : مادة (قتم)

يقدم لنا الشاعر في البيت الأول صورة تبدو فيها جميع أركان التشبيه؛ فالبنادقُ (المشبه) مثل النجوم (المشبه به)، ووجه الشبه الظهور والطلع ، لكن الشاعر أزال تلك البساطة التي ظهرت بها تلك الصورة التشبيهية عندما استعان في البيت الثاني بلون آخر من ألوان التشبيه في قوله (إذا لمعت في كفهم حلت شعلة)؛ فقد ظهرت تلك البنادق شعلةً من النيران في أيدي الجنود، وقصد الشاعر استخدام التشبيه البليغ الذي أعطى الصورة ثباتاً ورسوخاً.

وفي حقيقة الأمر فإن الصورَ التشبيهية القائمة على التشبيه البليغ الذي يجعلُ " المشبه مشبهًا به من غير واسطة أو أداة⁴⁸ هي أكثر الصور التي ظهرت في ديوان الرّليي ، ويتنوع الشاعرُ في ذلك بين تشبيه المعنوي بالحسي أو تشبيه الحسي بالحسي ؛ ويأتي تشبيه المعنوي بالحسي في قوله⁴⁹

وَأَنَّ نَدَى كَفَيْكَ غَيْثٌ مُدَاوِمٌ
بِهِ يَنْهَلُ الْعَافِي، وَمَا زَالَ يَنْهَلُ
وَجُودُكَ بَحْرٌ فِيهِ سُفْنٌ رَجَائِنَا
جَوَارٍ، وَمَرَسَاهَا النَّجَاحُ الْمُؤَمَّلُ

ففي البيتين السابقين مع اختلاف موضعهما في الديوان تأتي الصورة التشبيهية التي اعتمدت على التشبيه البليغ؛ (ندى كفيك غيث)، (جودك بحر)، (مرساها النجاح)؛ فالشاعر أراد تأكيدَ صفة الكرم لمدموحه فكان التشبيه البليغ الذي جعل عطاءه الغيث الذي ينتظره الجميع وجوده البحر باتساعه وكثرة مائه.

ويبدو التشبيه البليغ أكثر ظهورًا في إطار صيغة تكررت كثيرًا وهي إضافة المشبه به إلى المشبه فيأتي تشبيه المعنوي بالحسي في قوله⁵⁰

وَأَصْبَحَ مِنْ مَعِينِ الْعَدُوِّ
لِ بِالرَّاحَاتِ يُغْفَرُ
عَلَى أَطْمِ الْمَقَاخِرِ قَدْ
عَلَّتْ لِحَابِهِ غُرْفُ
إِذَا مَا دَجَا لَيْلُ الْخُطُوبِ أَضَاءَ مِنْ
مَكَارِمِهِ نُورٌ جَلَا ظُلْمَةَ الْكُرْبِ
فَابْسُطْ لَهَا فَضْلَ تَوْبِ الْإِنْسَاطِ، وَلَا
تَطْوِ الْبِسَاطَ، فَلُطْفِ الطَّبَعِ عَنكَ جَلِي

48 انظر : ابن الأثير (أبو الفتح، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، ت 637هـ): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد ؛ المكتبة العصرية للطباعة والنشر - بيروت، 1420 هـ ، ج 1، ص 377
49 الديوان، ص 132، ص 124 بالترتيب

50 الديوان ، ص 99، ص 100، ص 113، ص 122 على الترتيب (الأطم : الحصن مبني بالحجارة ، القاموس المحيط، مادة (أطم)

ففي الأبيات السابقة وغيرها الكثير في ديوان الزُّلَيْلِيِّ التي يعتمد الشاعر فيها على تشبيه المعنوي بالحسِّي في صورة قوامها التشبيه البليغ؛ (معين العدل)، (أطم المفاخر)، (ليل الخطوب)، (ثوب الانبساط)، وعند قراءة تلك الأبيات من خلال سياقاتها التي وردت فيها نلاحظ ظهور أكثرها في إطار المدح؛ وكأن الشاعر أراد أن يُثبت صفاتٍ بعينها لممدوحه فإذا بالحواجر تتلاشى وعناصر الصورة تتلاحم؛ فيصيرُعدُلٌ ممدوحه هوالمعين والمفاخر هي الحصن، وهذا هو الدور الذي يقوم به التشبيه البليغ في الصورة إذ يضع المتلقي أمام معنوياتٍ أصبحت أشياءً حسية ثابتة.

ويأتي التشبيه الحسِّي بالحسِّي أكثرَ وضوحًا في الصور التشبيهية التي تعتمد على التشبيه المجمل كما في قوله⁵¹

أَبْكِي بِدَمْعٍ كَمُزْنٍ قَطْرُهُ، وَكَفَا
كَالصَّبْحِ غُرَّتُهُ، وَاللَّيْلِ طُرَّتُهُ
تَأْسُفًا لَزَمَانٍ بِاللَّقَا سَلَفَا
فَحَبَّذَا مِنْهُ إِصْبَاحٌ وَإِمْسَاءُ

فالشاعرُ في البيت الأول يرسم صورة لدموعه التي تنزل بالسحاب (كمزن قطره) ويترك للمتلقى تلمس وجه الشبه الذي تأتي الكثرة والغزارة في صدارتها، وفي البيت الثاني يصف غرة محبوبته بالصبح (كالصبح غرته) ويبقى وجه الشبه وهو البياض والسطوع وربما الجمال والإشراق للمتلقى الذي يتفاعل بدوره مع الصورة الشعرية في إيجادها.

وقد تعتمد الصورة التشبيهية على التشبيه الضمني في قوله⁵²

وَنَقَلَ التَّنُفَسَ عَنْ رَيْحٍ أَقَمَّتْ بِهِ
فَالْمَنْدَلُ الرُّطْبُ فِي أَوْطَانِهِ حَطْبُ

فالشاعر عندما يدعو إلى التنقل والترحال وترك الأوطان التي ضاقت على أهلها يرسم صورة يعتمد في بنائها على التشبيه الضمني الذي يتحرك معه ذهنُ المتلقي رابطًا بين الكلمات والسياق؛ فتظهر له صورة الإنسان الذي لا يفارق وطنه (ليرى أماكن أخرى) يعود الطيب الذي يبقى مكانَ زراعته لا يلتفتُ إليه أحد، ولا يعرف قيمته .

ويشتاقُ الشاعرُ لابنه ويطلب من الوزير إبراهيم باشا أن يسعى في عودته إليه ليُرِّي بين يديه فيقولُ

أَخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يَضِيعَ لُبْعُدِهِ
عَنِ الْعَيْنِ، وَالرَّيْحَانُ إِنْ سَابَ يَذُبُّ

51 الديوان، ص 84، ص 111 بالترتيب

52 الديوان، ص 91، والشاعر هنا مشطر بيت ابن ماکولا : أبو القاسم هبة الله بن علي بن جعفر من أحفاد أبي دلف العجلي (365-430هـ)، كان وزيرًا لجلال الدولة عارفاً بالشعر (انظر الأعلام : ج 8، ص 73) ، (المندل : العود الطيب الرائحة ، لسان العرب، مادة (ندل)

فهو يصفُ ابنه بالريحان (فكما أنَّ الريحان يذبل إذا أُهمل ولم يراغ فكذا ابنه فقد يُصَابُ بالضر إذ بقي بعيدًا عن رعاية والده واهتمامه) ، وهذا تشبيهٌ ضميني لم يصرخ به الشاعر ولكنه يدفع المتلقى إلى إعمال الذهن فتبدو صورة الابنِ اليافعِ البعيدِ عن أهله وقد أحاطت به المخاطر حالَ بقائه على هذا الوضع .

ومن أكثر الصور التشبيهية التي يتحرك معها خيالُ المتلقى تلك الصور التي يلعب التشبيه التمثيلي فيها دوره كما في قول الشاعر⁵³

في القُرْبِ والبُعدِ أبكي من محبَّتِهِ كما تَنسُحُ على الأغصانِ ورقَاءُ

فالشاعرُ هنا يُصوِّرُ حالته وهي البكاء الدائمُ بسبب حبه حتى أصبح البكاء أمرًا لازمًا لديه سواء كان قريبًا أم بعيدا عن حبيبه، وهكذا حال الورقاء التي يدوم نواؤها (سجع الحمام) في جميع أحوالها، فيأتي وجهُ الشبه هنا صورةً منتزعةً من مُتعدد حيث يأتي تشبيه التمثيل " صورة مركبة لوجه شبه مركب، ينتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه فيكون سبيله سبيل الجمع بين الأشياء، ثم يخرج بعضها ببعض حتى تحدث صورة غير ماكان لهما في حالة الأفراد"⁵⁴

ويقولُ في موضعٍ آخر متغزلًا⁵⁵

ومن نَسَمَاتِ الدَّلِّ يَرْقُصُ قَدُّهُ كما يرقصُ النَّسْوَانُ في مجلسٍ سُكْرًا

والشاعرُ هنا يرسم صورةً لقوام محبوبه الذي يتمايل دلالةً بصورة شارب الخمر حين تلعب الخمرُ برأسه فيتمايلُ في أول سكره، ووجه الشبه هنا هو التمايل والحركة غير المتعمدة نتيجةً لحالةٍ من النشوة والدلال .

ثالثًا : الصُّورة الاستعارية

ظلت الاستعارة منذ القدم ولا زالت موضع اهتمام أهل النقد والأدب لما لها من كبير أثر واعتماد مباشر على معطيات الخيال الخصب الذي يعد إكسير الحياة لأي صورة بلاغية، ولا نريد أن نخوض كثيرًا في ذكر تعريف الاستعارة؛ فقد صال العلماء وجالوا منذ القدم وحتى الآن في تشكيل تعاريف للاستعارة؛ فقد أشار إليها الجاحظ في قوله : تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه "⁵⁶ ، أمّا عبد القاهر الجرجاني فجاء تعريفه أكثر وضوحًا بقوله

53 الديوان، ص 111

54 أسرار البلاغة، ص 93

55 الديوان، ص 146

56 الجاحظ(أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري، ت255 هـ) : البيان والتبيين، تحقيق وشرح / عبدالسلام محمد هارون ،

مكتبة الخانجي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط5 ، 1956 ج1، ص153)

" اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقل إليه نقلاً غير لازم" ⁵⁷ أما عن قيمة الاستعارة ودورها فيقول عبد القاهر "إنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتنجي من الغصن الواحد أنواعاً من التمر" ⁵⁸، وأشار صاحب الوساطة إلى الصورة في حديثه عن الاستعارة فقال (فأما الاستعارة فهي أحد أعمدة الكلام وعليها المعول في التوسع والتصرف وبها يتوصل إلى تزين اللفظ وتحسين النظم والنثر" ⁵⁹

واهتم النقاد المحدثون الغربيون منهم أمثال سي . دي. لويس و كارولين سبيرجن والعرب أمثال مصطفى ناصف وجابر عصفور بالصورة الاستعارية وخصصوا لها دراسات؛ فالاستعارة في النقد الحديث تسعى إلى ما تسعى إليه الصورة من تأثير ووظيفة، وأن أفضل الأساليب حقاً في دراسة الصورة كما يراه بعض الباحثين هو أسلوب لاستعارة: ⁶⁰

وفي ديوان الزُّلَيْلِيِّ ظهرت الصورة الاستعارية كمنط واضح من أمطاط الصورة الشعرية في ديوانه ووظف الشاعر الاستعارة بنوعها التصريحية والمكنية في رسم صور شتى تناثرت في أبيات شعره، ومن الصور التي ظهرت فيها الاستعارة التصريحية حيث حذف المشبه وبقي المشبه به كما في قوله ⁶¹

لَسُدَّتِكَ الْعَلِيَاءُ أَهْدِيْتُ عَادَةً عَرُوبًا عَلَيْهَا لِلْجَمَالِ مَلَامِيحُ

والشاعر في البيت السابق جعل من قصيدته فتاة جميلة يهديها إلى ممدوحه، والمتلقي حين يتابع قراءة الأبيات يتأكد له هذا المعنى إذ يقول بعد ذلك

إِلَى بَابِكَ السَّامِي تَسِيرُ مَدَائِحُ وَمِنْ سَيْبِكَ الْهَامِي تَسْرُ مَنَائِحُ

ويتفنن الشاعر في صوره الاستعارية (قاصداً التصريحية منها) عندما يكون بصدد ذكر المحبوبة فيقول ⁶²

سَبَّانِي بِسِحْرِ اللَّحْظِ ظَنِّي مُنَاعُ نَفُورٌ، وَلَكِنْ فِي فُؤَادِي رَاتِعُ

57 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ، ص30

58 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة : ص 43

59 عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة : ص 43

60 انظر: وجدان الصايغ : الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث، رؤية بلاغية لشعر الأخطل الصغير؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط1، 2003

61 الديوان ، ص 96 ، (العروب: المرأة المتحبة لزوجها ، القاموس المحيط، مادة: عرب)

62 انظر الديوان ص 85، ص 97 بالترتيب (كليف: الرجل العاشق، كلف: شيء يعلو الوجه كالسمسم وقيل هو سواد يكون في

الوجه ، انظر : القاموس المحيط، ولسان العرب مادة (كلف)

وَقَلْبِي هَمَائِمُ كَلِيفٍ بِبَدْرِ مَا بِهِ كَلِيفُ

ففي البيتين السابقين مع اختلاف موضعهما في الديوان يستعير الشاعر حبيبه أوصافاً جديدة فيراه في الصورة الأولى طيباً مانعاً ينفّر منه ولا يطاوعه، وفي الصورة الاستعارية الثانية يُثبِت له صفة الجمال فيجعلهُ بدرًا ناصع البياض، وبإخفاء الشاعر التصريح بالمشبّه والإبقاء على المشبه به خلق نوعاً من الانصهار والإحلال فبقى في ذهن المتلقي صورةً محبوبٍ الممتع النافر في الأولى والبدر التام في الثانية ولعل هذا ما يعطي الاستعارة التصريحية جمالها . ويتحدث أيضاً عن جمال محبوبته قائلاً⁶³:

وَالدُّرُّ وَالْيَاقُوتُ بَيْنَ شِفَاهِهِ وَبِوَجْنَتَيْهِ السَّوَرُودُ وَالتَّسْرِينُ

فأسنانُ المحبوبة بدت في ذهن المتلقي درًا وياقوتًا وانطبع لونُ الخدِ بحمرته الثابتة، وغاب ذكر المشبه (المحبوبة) لتبقى تلك الأوصافُ لدى المتلقي ثابتة لا تفارقه .

ويتابع الشاعر الوصف الحسي لمحبوبته فيرسم صورةً لقوامها اللين موطئًا الاستعارة التصريحية في قوله⁶⁴

أَيُّ لِي الْمَيْلُ عَنْ غُضُنٍ تَرْتُحُ فِي زُهْرِ الحُلِيِّ وَأُورَاقِ مِنْ الحُلَلِ

ثم تأتي الاستعارة المكنية بما يولده الخيالُ فيها من تشخيصٍ وتجسيمٍ سواء للمعنوي أو للحسي، ولا عجب في ذلك فالخيال " يجسد الأفكار التجريدية في صورة مادية محسوسة وتشخص الجمادات في هيئة كائنات عاقلة تحس وتشعر وتتحرك من شيء ما يلاحقه"⁶⁵

وظهر التشخيصُ في الصورة الاستعارية بطرفيه من تشخيص للمعنوي تارةً وتشخيص للحسي تارةً أخرى في ديوان الزُّلِّي ؛ فمن الصور الاستعارية التي ظهر فيها التشخيص للمعنوي قوله مادحًا جنابَ حضرة أحمد عارف بيك⁶⁶

فَأَعْظَمُ بِمَا دَارًا، وَأَكْرَمُ بِنَاسِهَا أَنَا سَأَلْتُمْ كَفُ المَعَالِي تُصَافِحُ

فَلَيْسَ يُسَامِي الدَّهْرَ سَامِي مَجْدِهِمْ سَوَى مَا جَدَّ بِالجَاهِ وَالْمَالِ سَامِعُ

63 الديوان ، ص 117 ، (التَّسْرِينُ : الورد ، وقيل : نوع من الرياحين، انظر: القاموس المحيط و لسان العرب ، مادة: نسر)

64 الديوان ، ص 121

65 خالد محمد الزواوي: الصورة الفنية عند النابغة الذبياني؛ مكتبة لبنان، الشركة المصرية للنشر، ط1، 1992، ص 98

66 أحمد عارف: هو أحمد عارف حكمة بن إبراهيم عصمة بن إسماعيل زائف باشا، مستعرب تركي (1200 – 1275 هـ)، تولى قضاء القدس سنة 1231 هـ وقضاء مصر سنة 1236 هـ، وقضاء المدينة سنة 1238 هـ، ثم مشيخة الإسلام في الأستانة سنة 1262 هـ ، له عدة مؤلفات وتُعدُّ المكتبة المعروفة باسمه في المدينة المنورة من أعظم مآثره (انظر ديوان الزللي ، ص 93، والبيت ص 94)

كي يعلو بممدوحه إلى قمة المجد يجعلُ الشاعرُ من المعالي (وهي من المعنويات) أشخاصًا لها أَكْفُ تصافحُ أهلَ ديارِ أحمد عارف باشا ذوي المجد والعلا، ثم لا يلبث أن يضيفي على الدهر من الصفات الشخصية مما يجعله يُنافس .

ويجعل العلا شخصا في موضع آخر فيقول⁶⁷:

كُلُّ الْمَعَالِي إِلَيْكُمْ أَلَقْتِ الرَّسَنَا وَعَنْ عُيُونِ الْعَالَى أَذْهَبْتُمْ الْوَسَنَا

ففي البيت السابق يصورُ الرَّزُلِيُّ العلا أشخاصًا لها عيونٌ، ثم يمتد في صورته فيرى تلك العيونَ قد فارقها النومُ وذهب عنها فهي في حَيْرَةٍ من أمرٍ ممدوحه الذي حازَ كُلَّ المعالي .

ومن صور التشخيص للمعنوي قوله⁶⁸:

فَلَوْ خَاطَبَ الدَّهْرَ الْعَشُومَ مُعَاتِبًا عَلَى مَا جَنَاهُ، جَاءَهُ يَتَنَصَّلُ

فالشاعر في تلك الصورة الاستعارية جعلَ من الدهر شخصًا ظالمًا يُخَاطَبُ مُعَاتِبًا ثم يُلبسه صفةً أخرى من صفات الإنسان وهي التنصلُ وعدم الاعتراف بما جناه في حق ممدوحه .

ولا يتوقفُ التَّشخيصُ عند شاعرنا للمعنويات فقط بل تراه في مواضع كثيرة يضيفي الصفات الإنسانية على المحسوساتِ فتراها أشخاصًا لها أعينٌ وأيدي، تبكي وتضحكُ فمن تشخيصه للحبيبي قوله مادحًا⁶⁹ :

أَيُّهَا الْمَوْؤَى الَّذِي رَاحَتْهُ أَخْجَلَتْ مِنْ جُودِهَا كَفَّ السَّحَابِ

وهو هنا يُكسِبُ السحابةَ (وهي من الأشياء الحسيَّة) صفةَ الأشخاصِ فيجعلُ لها كَفًّا تُعْطِي به ويمتدُّ الشاعرُ في صورته فيظهرُ الخجلَ على تلكم السحابة لما بدى لها من كرم ممدوحه الذي لا مثيل له .

والإحساسُ بالخجل لا يفتأ يتكرَّرُ في صورِ أخرى عند شاعرنا الرَّزُلِيِّ يُشَخِّصُ فيها للمحسوسِ ويفيض عليها من صفاتِ الإنسانِ ومنها قوله⁷⁰:

67 الديوان، ص103 (الرَّسَنَا: الحبل ، انظر : القاموس المحيط ، مادة (رسن) ، والمراد زمام الأمور

68 الديوان، ص 125

69 الديوان، ص 80

70 الديوان، ص 154

شَرَّفَنِي بَيَانِ دُونَ صَانِعِهِ نَظَمَ الْبَدِيعِ، وَمَعْنَى يُجْجَلُ الزُّهْرَا

وفي موضع آخر⁷¹ :

يُجْجَلُ الْبَدْرُ وَالْفَنَاءُ وَالْقِرَالَا إِنَّ بَدَا، أَوْ رَنَا، وَمَاسَ دَلَالَا

ومنها⁷²

وَأَنْ رَامَ بَحْرَ النَّبْلِ يَحْكِي عَطَاءَهُ وَوَيْلَ الْحَيَاكِفِيهِ وَهِيَ هَوَام
فَقَدْ صَارَ وَجْهُ النَّبْلِ يَحْمَرُ خَجَلَةً وَمُزْنَ السَّمَا غِيظًا بَكَى بِسِجَام

فهو يصور الزهرى والبدر وكلاهما من المحسوسات في صورة أشخاص اعترها الخجل؛ فهذا الزهرى بات خجلاً أمام جمال النظم والمعنى وذاك البدر يبدو خجلاً أمام جمال محبوبه إذ يظهر أو يبدي حديثاً، وهذا نهر النيل فقد صار ذا وجه يحمر خجلاً عندما حدثته نفسه أن يضاهاى الممدوح في عطائه، حتى السحب في السماء تتجاوب فإذا هي أشخاص تبكي غيظاً إزاء إخفاقها في مضاهاة العطاء، ويدولنا هنا كم كان لتصوير عناصر الطبيعة كأشخاص تتحرك وتنفعل وتتجاوب من جمالي وروعة حيث أضحت " الطبيعة شخصاً عاقلة تتفاعل وتتجاوب، وتستشعر وجود الإنسان، وتسمع نبض عواطفه ويخلع عليها الشاعر من ذاته فتمتزج الذات بالموضوع في رحاب الفن"⁷³

ومن الصور الاستعارية التي ظهر فيها التشخيص قوله⁷⁴:

تُنَاجِي قُلُوبَ الْعَاشِقِينَ عُيُونَهُ وَتُوحِي لَهَا سِرّاً، فَتَهْتِكُهَا جَهْرًا

فهو يخلع الصفات الإنسانية على العيون والقلوب وجعلها تتناجى فيما بينها، ثم لا يلبث أن يمتد بصورته في وصف العينين بتمتلك السر وعدم القدرة على إخفائه .

ومن الصور الاستعارية في ديوان الزُّلِّي التي شَخَّصَتْ الحَسِي قوله⁷⁵:

71 الديوان، ص112

72 الديوان، ص141

73 عبدالفتاح عثمان: دراسات في النقد الأدبي الحديث ؛ مكتبة الشباب 1996 ص 13

74 الديوان، ص 146

75 الديوان، ص 170

وَمُرُّ طَرْفِكَ السَّفَاكَ يَسْفِكُ فَإِنَّهُ عَلَى كَثْرَةِ الْقَتْلَى بَرِيءٌ مِنَ الْإِثْمِ

والشاعر هنا في إطار الغزل يعتمد التشخيص للأشياء المحسوسة فيكسيها صفات الأشخاص فيعطي دلالة جديدة على جمال محبوبه؛ فطرفه يسفكُ الدماء ويكثرُ من القتلَى وهو مع هذا كله بريء من أي إثم يلاحقه .

ثم يأتي التجسيدُ بحضوره اللافتِ لِلنَّظَرِ في ديوانِ الرَّزُلِّيِّ ، والتجسيدُ في أبسطِ صوره هو تجسيم الأمرِ المعنوي وتحويله إلى شيءٍ ماديٍّ، ومبعثُ الجمالِ في التجسيد أنه يتم فيه "تحويل المعنويات من مجالها التجريدي إلى مجال آخر حسي، ثم بث الحياة فيها أحياناً وجعلها كائنات حية تنبض وتتحرك"⁷⁶ ،

ومن الصور الاستعارية التي ظهر فيها التجسيد عند الزللي قوله واصفاً جنود الجيش⁷⁷

فَلِلَّهِ مِنْهُمْ عُضْبَةٌ قَدْ تَمَنَّطَقَتْ بِشِدَّةِ حَزْمٍ، لَا بِشِدَّةِ حَزَامٍ

فالشاعرُ هنا يُجَسِّدُ الحزمَ ويجعله نطاقاً يستخدمه هؤلاء الجنود

وفي إطارِ الحكمةِ يُجَسِّدُ الرَّزُلِّيُّ المعالي في صورةٍ استعاريةٍ ويجعلها حيواناتٍ تُقَادُ إلى صاحبِ الحزمِ والعزيمة⁷⁸

وَمَنْ كَانَ ذَا حَزْمٍ وَعَزْمٍ وَصَوْلَةٍ تُقَادُ الْمَعَالِي نَحْوَهُ بِزِمَامٍ

وفي إطار الحكمة أيضاً تتكاتفُ الصورُ الاستعارية التي يُجَسِّدُ المعنويات وتجعلها أشياء مادية محسوسة فيقول الرَّزُلِّيُّ⁷⁹ :

مَنْ يَغْرِضِ الرُّوحَ بِسُوقِ الْهَوَى يَرْبِخُ ذُلًّا مُكْسِبًا لِلْخَسَارِ

فالشاعرُ هنا جعل من الروح سلعةً تُبَاعُ وتُشْتَرَى، وفي صورة استعارية أخرى يجعل الذل ربخاً يُنال عندما تُباع الروح من أجل هوى النفس.

76 أحمد هيكال : تطور الأدب الحديث في مصر "من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية"؛ دار المعارف، القاهرة، ط6-1994، ص332

77 الديوان، ص 137

78 الديوان ، ص 140

79 الديوان، ص79

وفي موضع آخر يُجَيِّدُ الشَّاعِرُ الودادَ ويجعله ماءً يكدر ثم يعقبه تجسيداً آخر فيجعل من زلات اللسان أشياء مادية من شأنها أن تعكر هذا الماء⁸⁰

لَمَنْ كُنْتُ كَدَرْتُ الْوَدَادَ بِرِزْلِي فَخُذْ مَا صَفَا، وَالْأَخْذُ بِالْعَفْوِ أَصْلَحُ

ويوظف الشَّاعِرُ التجسيدَ في إطارِ العَزَلِ والتعبيرِ عن مُعَانَاةِ العَشَّاقِ فنراه يجسد الكرى (النوم) في صورة شيء مادي يُحجِبُ عنه⁸¹

حُجِبَ الكرى عني بأبلج حاجب سَهْمُ المَنُونِ بِقَوْسِهِ مَقْرُون

مما سبق رأينا كيف وظَّفَ الشَّاعِرُ الصورةَ الاستعاريةَ متنوعاً في ذلك بين التشخيصِ والتجسيدِ وذلك في إطار أغراضٍ شعريةٍ متعددةٍ، وقد جاءت الاستعارةُ المكنيةُ أكثرَ وضوحاً وذلك لقدرتها على تنشيط الخيال، و ما يحققه من إمكان التدخّل في طبيعة الحدود الفاصلة بين الإنسان والحيوان والموجودات الأخرى التي تظهر تجلياتها في التشخيص والتجسيم⁸²

رابعاً : الصورة الكنائية

هي الصُّورَةُ الشعريةُ التي اعتمدَ الشَّاعِرُ في رسمها على الكناية، ويُعدُّ عبدُالقاهر الجرجاني أول من قدّم تعريفاً للكناية في قوله " أن يُريدَ المِتَكَلِّمُ إثباتَ معنى من المعاني فَلَا يَدْكُرُهُ باللفظِ الموضوعِ له في اللغةِ ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردُّهُ في الوجودِ فيوميءُ إليه ويجعله دليلاً عليه "83، ويعرّفها الخطيبُ القزويني أنها " لفظٌ أريد به لازمٌ معناه مع جوازِ إرادَةِ مَعْنَاهُ جَيِّبٌ "84، على هذا فالكنايةُ تحمِلُ رَسَائِلَ أُخْرَى غير تلك الرسائل المباشرة التي تحملها الألفاظُ المُستخدَمةُ، وهذه المعاني الثانيةُ يتوصلُ إليها المتلقي بعد إعمالِ فكرٍ معتمداً على ثقافةٍ مُشْتَرَكَةٍ بينه وبين المُتدعِ، ولعلَّ جَمَالَ الكِنَايَةِ يَكْمُنُ في كونها " لا تدلُّ على المعنى دلالةً مُباشرةً، وإنما تلوحُ إليه وتوميءُ وتشيرُ، وتركُ تحديدَ المرادِ والنصَّ عليه للثوى والمَلَكاتِ البيانية تشقق فيما وراء الحجبِ صنوفاً من المعاني وضرورياً من الإشارات "85، وجاءت الصورُ البيانية في ديوانِ مُحَمَّدِ أمينِ الرُّزَلِّي من قبيل الكنایاتِ القريبة فلا تَكادُ تُجهد

80 الديوان، ص 169

81 الديوان، ص 117

82 إياد عبدالودود عثمان : التصوير المجازي : أتماطه ودلالاته في مشاهد القيامة في القرآن ؛ دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط1، 2004) ص 67

83 دلائل الإعجاز ، ص 66

84 الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبدالرحمن ، ت 739): الايضاح في علوم البلاغة ، وضع حواشيه / إبراهيم شمس الدين؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص 241

85 محمد أبو موسى: التصوير البياني: دراسة تحليلية لمسائل البيان؛ دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط2، 1980، ص 376

القاريء حتى يَصِلَ إلى مدلولها، لكن هذه البساطة لم تكن سبباً في إغفالِ ذَوْرِهَا فِي مَنَحِ الصُّورَةِ جَمَالُهَا، وَكَانَتْ أَكْثَرَ الْكِنَايَاتِ ظُهُورًا تِلْكَ الَّتِي جَاءَتْ مُعْبَّرَةً عَنْ صِفَةٍ وَمِنْهَا قَوْلُهُ⁸⁶

وَجُنْدٌ يَسُدُّ الْأَفْقَ جَمُّ جُمُوعِهَا وَتَرْدَحِمُ الْأَفْقَادِ أَيَّ زِحَامِ

رَسَمَ الشَّاعِرُ هُنَا صُورَةَ لِلْجُنْدِ فِي كَثْرَتِهِمْ مُسْتَعْدِمًا الصُّورَةَ الْكِنَايِيَّةَ فِي قَوْلِهِ (جند يسد الأفق)، وَهِيَ مِنْ الْكِنَايَاتِ الَّتِي تَتَسَمَّى بِالْوُضُوحِ وَالْبَسَاطَةِ إِذْ سُرْعَانَ مَا يَصِلُ الْمُتَلَقِّي إِلَى مَدْلُولِهَا وَلَكِنَّهَا لَمْ تَبْخُلْ عَلَى الصُّورَةِ بِشَيْءٍ مِنْ الْجَمَالِ إِذْ يَتَوَارَدُ إِلَى ذَهَنِ الْمُتَلَقِّي صُورَةُ الْجُنْدِ عَلَى مَدِّ الْبَصَرِ؛ فَيُنْبَثُ لَدَيْهِ بِشَكْلِ قَاطِعٍ صَفَةُ الْكَثْرَةِ الْمِبَالِغِ فِيهَا.

وَتَأْتِي الصُّورَةُ الْكِنَايِيَّةُ مَعْبَّرَةً عَنْ صِفَةٍ فِي قَوْلِهِ⁸⁷

وَرَاخَ مَنِيَّ حَجِجًا لَا مُفْرَعًا وَخَلَّفَ الْأَحْشَاءَ فِيهَا ضِرَامًا

إِنَّ صُورَةَ النَّبْرَانِ الَّتِي تَشْتَعَلُ دَاخِلَ الشَّاعِرِ جَزَاءَ فِرَاقِ مَحْبُوبَتِهِ هِيَ صُورَةٌ خَيَالِيَّةٌ كِنَايِيَّةٌ أَحَالَتِ الْمُتَلَقِّيَ إِلَى شِدَّةِ أَلَمِ الْفِرَاقِ وَقَسْوَتِهِ الَّتِي عَاشَهَا الشَّاعِرُ

وَأَحْيَانًا تَأْتِي الصُّورَةُ الْكِنَايِيَّةُ الَّتِي تَعْبِرُ عَنِ الصِّفَةِ مُتَنَاسِقَةً مَعَ الْحَالَةِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي تَلَازِمُ الشَّاعِرَ كَمَا فِي قَوْلِهِ⁸⁸

فَصِرْتُ مَبْهُوتًا لَمَّا عَابَنَتْ مِنْ حُسْنِهِ عَيْتَايَ، وَالْقَلْبُ هَامٌ
وَمَ أَطْفِقُ تَأْخِيرَ رَجُلٍ إِلَى خَلْفٍ، وَلَا تُقَدِّمُ أُخْرَى أَمَامَ

الشَّاعِرُ فِي بَيْتِهِ الثَّانِي كَلِمَةً يَقْدِمُ لَنَا صُورَةَ قَامَتْ عَلَى الْكِنَايَةِ، فَصُورَةُ الشَّاعِرِ وَاقِفًا مَكَانَهُ لَا يُبْرِحُهُ، لَا يَمْلِكُ قُدْرَةً عَلَى تَحْرِيكِ إِحْدَى قَدَمَيْهِ لَيْسَ مِنْ عَجْزٍ أَصَابَهُ، إِنَّمَا هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى إِثْبَاتِ صِفَةِ الذُّهُولِ وَالْإِنْهَارِ الَّتِي مَلَكَتْ عَلَى الْإِنْسَانِ جَوَارِحَهُ فَبَاتَ فَاقِدَ السَّيْطَرَةِ عَلَيْهَا .

وَفِي إِطَارِ الْغَزْلِ تَأْتِي الصُّورَةُ الْكِنَايِيَّةُ الَّتِي تَسَاهَمُ بِدَوْرِهَا فِي رَسْمِ صُورَةِ الْمَحْبُوبِ فَيَقُولُ الشَّاعِرُ مَغْزَلًا⁸⁹

86 الديوان، ص 142

87 الديوان، ص 155

88 لديوان، ص 155

89 الديوان، ص 96

بَأْفَقِ جَبِينِهِ قَمَرٌ مُبِيرٌ، لَيْسَ يَنْكَسِرُ
وَفِي مَحْرَابِ حَاجِبِهِ مَرِيضُ الْجَفْنِ مَعْتَكِفٌ

فالشاعر في إطار ذكره صفات المحبوبة والتعبير عن جمالها الساحر تأتي الصورة الكنائية في قوله (مريض الجفن) التي توحى بدوام النظر إلى عين المحبوبة لشدة جمالها، وعدم قدرة الناظر على الإغماض وكأن جفنه قد أصابته علة فلا يكاد يغمض .

ويستخدم الشاعر الكناية السابقة في صورة جديدة قائلًا⁹⁰

وَيَا نَاهِبًا عَقْلِي وَسَالِبَ صِحَّتِي بِطَرْفِ مَرِيضِ الْجَفْنِ لِلْحَسْرِ نَافِثُ

والشاعر هنا يستخدم الكناية السابقة (مريض الجفن)، في رسم صورة جديدة محبوب لا يُبالي بآلام عشاقه إذ ينأى قريز العين لا يفارث النوم جفونه في حين أن عشاقه قد سلبت عُفُوهُمْ وَضَعَّتْ أبدانهم .

وفي إطار الهجاء وإبراز المآلَب تأتي الصورة الكنائية في قوله⁹¹

إِذَا اصْطَدَمَ الْجَيْشَانِ، وَاشْتَجَرَ الْقَنَا يُرَى ذَاهِلًا لَا يَهْتَدِي لَمَرَامِ
يَوَدُّ بَجْحَرِ الصَّبِّ لَوْ كَانَ لِنُثْمِهِ وَيَعْدُو إِلَى خَلْفِ كَرْنَلِ نَعَامِ

في قول الشاعر (يودُّ بَجْحَرِ الصَّبِّ لو كان لبثه) تظهر لنا صورة الجبان الذي يخاف المواجهة والقتال ويتوارى بعيداً عن الأعين، ويبدو في هذا المعنى للمتلقي صورة العدو الضئيل الذي لا قيمة له ولا مقدار .

وتظهر الصورة الكنائية التي تُعبر عن موصوف في مواضع قليلة من ديوان الشاعر منها قوله⁹²

وَأَعْقِدْ بِنْتِ الْحَانَ وَاجْعَلْ مَهْرَهَا عَقْلِي، وَأَشْهَدْ سَائِرَ التَّدَمَاءِ

فالشاعر في هذا البيت يَرْتُمُّ صورةً كنائيةً تُعبر عن موصوف في قوله (بنت الحان) ويقصد الشاعر بها الحمر التي تذهب العقل .

وعندما أراد أن يَرْتُمُّ صورة الليل والنهار يستخدم الكناية في قوله⁹³

90 الديوان، ص 184

91 الديوان، ص 140، (الرأل: ولد النعام، لسان العرب، مادة (رأل))

92 الديوان ص 186

عَلَى رَغَمِ أَنْفِ الدَّهْرِ أَفْخَرَ حَلِيَّةِ

وَلَا زَلْتِ مَا مَرَّ الْجَدِيدَانِ حَالِيَا

عَبَّرَ الشَّاعِرُ بِقَوْلِهِ (الجديدان) عن موصوفٍ هو الليل والنهار إذ لا ييليان.

ويعبر الشاعر عن الموت في صورة كناية في قوله⁹⁴

وَدَاعِيِ الْفَنَّا تَحْوِي مُمَاسٍ مُصَابِحِ

وَأَنْ انْهَمَّا كِي فِي الْمَوْتِ غَيْرُ لَائِقِ

أشار الشاعر بقوله (داعي الفنا) إلى صورة كناية عَبَّرَ فِيهَا عَنِ مَوْصُوفٍ وَهُوَ الْمَوْتُ.

نلاحظُ مما سبق استخدامَ الشاعر للصورة الكنائية كمنمطٍ من أَمْطَاتِ الصُّورَةِ، تثير المعنى وتزيده وضوحاً لما تقدمه من معنى مصحوباً بالدليل عليه، وكانت الصورة الكنائية الدالة على الصفة أكثر حضوراً لدى الشَّاعِرِ؛ حيث أتاح للمتلقى من خلالها إعمالَ الذَّهْنِ ومشاركة المبدع في الإحساس بِجَمَالِ الصُّورَةِ.

خَامِسًا : الصُّورَةُ الْكَلِمِيَّةُ

ونقصد بما تلك الصورة التي تجمع بين جوانبها الصور المفردة البسيطة لترسم لوحة متكاملة، تعتمد فيها على تكاملٍ وترايط الصور الجزئية فيما بينها؛ " فكما تعتمد اللوحة على الخطوط والألوان في إبراز إحساس الرسام تعتمد الصورة الشعرية على جزئيات مؤتلفة لو نظرت إلى كُلِّ منها مفردةً لم تجد لها دلالة نفسية أو ذهنية كبيرة ولكن بإجماعها ترسم لوحة شعورية متكاملة الجوانب⁹⁵

ومن هنا جاءت الصورة الكلمية لتنفيذ من جميع مُعْطِيَاتِ الصُّورَةِ وَتَتَصَافَرُ فِي دَاخِلِهَا شَيْئًا الْأَمْطَاتِ فَتَبْدُو أَكْثَرَ تَعْبِيرًا عَنِ الْحَالَةِ الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي يَعْيشُهَا الشَّاعِرُ، وَقَدْ جَاءَتْ الصُّورَةُ الْكَلِمِيَّةُ فِي دِيْوَانِ مُحَمَّدِ أَمِينِ الرَّزُلِيِّ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْهَا قَوْلُهُ فِي إِطَارِ الْمَدْحِ مُؤَضَّحًا شَجَاعَةً مَمْدُوحَهُ فِي حَوْضِ الْمَعَارِكِ⁹⁶

وَيَلْقَى عِدَاهُ بِأَيْمَانٍ يَتَهَلَّلُ

يَخُوضُ غِمَارَ الْمَوْتِ، وَالْحَرْبُ تَلْتَطِي

بِغَيْبِوَيْهِ، وَالْحَيْلُ تُفْعِي وَتُقْبِلُ

وَيَنْصَلُّ مِثْلَ الصِّلِ فِي حَوْمَةِ الْوَعَى

بِخَرِّ أَعَادِيهِ يُعْلُ وَيُنْهَلُ

فَسَابِقُهُ يَشْكُو الظَّمَا، وَحَسَامُهُ

93 الديوان، ص 104

94 الديوان، ص 94

95 الطاهر أحمد مكي: الشعر العربي المعاصر روائعه ومدخل لقراءته؛ دار المعارف؛ القاهرة - ط2، 1983، ص 82

96 الديوان، ص 125، 126، (اليعبوب: الفرس الطويل السريع، لسان العرب، مادة (عبب)، يُغْلُ: يشرب مرة تلو المرة أي تباعا،

القاموس المحيط، مادة (علل)، النهل: أول الشرب، القاموس المحيط، مادة (نحل)

والشاعرُ إذ يصفُ ممدوحه وَسَطَ المعركةِ تراه يأخذُ من شئى أنماطِ الصُّورِ؛ فتبدوا الصورةُ البصريةُ (يُلْقَى عِداَه بِاسْمًا) والصورةُ السَّمْعِيَّةُ (الحربُ تلتظي)، ونشاهد الحركةَ (ويَنصَلُّ مثل الصِّل)، (والخَيْلُ تُثْعَبُ وتُقْبَلُ) وهكذا يجدُ المتلقي نفسه في ساحةِ القتال فيسمعُ صوتَ المعركةِ إذ تشتدُّ ويحسُّ بحركة الخَيْلِ إذ تَقْرُ وتُقْبَلُ ويتوسط هذه اللوحةَ صورةُ ممدوحه متبسماً؛ ولم يفتُ الشاعرُ أن يُكسِبَ الصورةَ إحدَى مُعْطِيَّاتِ الخيالِ فكانت صورةُ حُسامه إذ يُلبسه ثوبَ الحياة، ويترنِّمُه يُعْلُ ويُنْهَلُ مِنْ دماءِ أعاديه .

وتَظْهَرُ الصُّورَةُ الكَلْبِيَّةُ فِي إِطَارِ الوَصْفِ أَيْضًا؛ ففِي مَقْدَمَةِ قَصِيدَتِهِ الَّتِي يَمْدَحُ فِيهَا أَحْمَدَ عَارِفٍ⁹⁷

دِبَارِ الصِّبَا حَيَّاكَ غَادٍ وَرَائِحِ	يُبَاكِرُ أَكْنَافَ الحِمَى وَيُرَاوِحُ
وجادك إن ضنَّ الحيا بعهاده	من الجفنِ هطالاً على الحدِّ سائِحُ
إذا ائحلَّ تخضُّرُ الوهادِ بوقعه	وتخضَّلُ هاتيكِ الرُّبَى والصَّحَاوِحُ
ولا زالَ معطَّارُ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى	يُفَاوِجُ مَعْنَاكَ الشَّدَى وَيُنَافِخُ
مَعَانِي مَسْرَاتِ بَرَاهِرِ رُوْضِهَا	طُيُورِ النَّهَائِي بِأَعْمَاتِ صَوَادِحِ
فَصَيِّتُ بِمَا شَطْرًا مِنَ العُمَرِ لَاهِيَا	وَلَمْ يُثْنِي عَمَّا أُحَاوَلُ نَاصِحُ

ففي الأبيات السَّابِقَةِ رَسَمَ الشَّاعِرُ بِأَدْوَاتِهِ لَوْحَةً فَيَنبَغِي لِمَرَاتِعِ صِبَاهِ فِجَاءَتِ مُفَعَّمَةٍ بِالحياة؛ وهي صُورَةٌ كَلْبِيَّةٌ جَمَعَتْ بَيْنَ أَمْطَاتِ الصُّورَةِ التَّيَعَّرِيَّةِ أَيْضًا فَتَظْهَرُ الصُّورُ البَصْرِيَّةُ (تخضُّرُ الوهاد) وتسمعُ الصوتَ (بأعْمَاتِ صَوَادِحِ) والشَّمِيَّةُ (مَعطَّارُ النَّسِيمِ، يُفَاوِجُ مَعْنَاكَ الشَّدَى) وتُشَاهِدُ الحَرَكَةَ (ائحلَّ، هطالاً)، ويأتي دورُ الخيالِ (من الجفنِ هطالاً)، ولا رَيْبَ أَنَّ الشَّاعِرَ فِي جَمْعِهِ بَيْنَ تِلْكَ الصُّورِ الجزئيةِ أكسَبَ المِتلَقِي مَدَى الإحْسَاسِ بِجَمَالِ المَنْظَرِ فَهُوَ يَضَعُ عَيْنِيهِ عَلَى لَوْنِ الحُضْرَةِ المِريجةِ لِلنَّفْسِ، وَيُسْمِعُهُ أَصْوَاتَ الطُيُورِ مُعَيَّنَةً بِأَصْوَاتِهَا العَالِيَةِ وَيُلَامِسُ أَنْفَهُ عَطْرَ النَّسِيمِ، وَهَكَذَا تَلْعَبُ الصُّورَةُ الكَلْبِيَّةُ دَوْرَهَا فِي الجَمْعِ بَيْنَ تِلْكَ الجُزْئِيَّاتِ فَلَنْ " يَتَأْتِي لِهَذِهِ الصُّورِ الجزئيةِ أَنْ تَقُومَ بِوَاكِفِهَا الحَقِيقِي إِلا إِذَا تَأَزَّرَتْ جَمِيعُهَا فِي نَقْلِ التَّجْرِبَةِ نَقْلاً أَمِيناً؛ وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ وَجَبَ أَنْ تَسْرِي فِيهَا جَمِيعًا الإحْسَاسُ نَفْسَهُ، وَمِنْ هُنَا جَاءَتِ قِيَمَةُ الصُّورَةِ أَوْ الإحْسَاسِ عَلَى العَمَلِ الفَنِيِّ كَلْبِيَّةً"⁹⁸

97 الديوان ، ص 93

98 محمد زكى العشماوى ؛ قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث ؛ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 108

الْخَاتِمَةُ

فَقَدْ تَنَاوَلَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ أَمْطَاتِ الصُّورَةِ الشِّعْرِيَّةِ عِنْدَ الشَّاعِرِ (الرُّكْبِيِّ الْأَصْلِ) مُحَمَّدِ أَمِينِ الرَّزُلِيِّ (1188 — 1241 هـ) وَعَرَضَتْ لِأَهَمِّ أَمْطَاتِ الصُّورَةِ الشِّعْرِيَّةِ لَدَيْهِ مِنَ الْحَسِّيَّةِ (الَّتِي اعْتَمَدَ بِنَاؤُهَا عَلَى مُدْرَكَاتِ الْحَوَاسِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ) ثُمَّ الصُّورِ التَّشْبِيهِيَّةِ وَالِاسْتِعَارِيَّةِ وَالْكَنَائِيَّةِ ثُمَّ الصُّورَةِ الْكَلِمِيَّةِ الَّتِي اسْتَعْدَمَ الشَّاعِرُ فِي رِسْمِهَا مَجْمُوعَةً مِنَ الصُّورِ الْجَزْئِيَّةِ

وَمِنْ خِلَالِ عَرْضِ الدِّرَاسَةِ لِنَمَازِجِ شِعْرِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ وَتَحْلِيلِهَا نَسْتَطِيعُ الْقَوْلَ بِأَنَّ :

- الشَّاعِرُ مُحَمَّدُ أَمِينُ الرَّزُلِيُّ طَافَ بَيْنَ أَمْطَاتِ الصُّورَةِ الشِّعْرِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ لَا سِيَّمَا الْحَسِّيَّةِ مِنْهَا؛ إِذْ لَا يُمَكِّنُ لِأَيِّ شَاعِرٍ أَنْ يَتَجَاهَلَ مُدْرَكَاتِ حَوَاسِهِ فَهِيَ تُسَاهِمُ بِدَوْرِهَا فِي رِسْمِ صُورِهِ وَبِنَاءِ أَجْزَائِهَا، كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الشِّعْرِيَّةَ قَدْ تَعْتَمَدُ فِي بِنَائِهَا عَلَى حَاسَةٍ وَاحِدَةٍ تَدْوُرُ فِي مَجْوَرِهَا أَوْ تَشْتَرِكُ الْحَوَاسُ فِي رِسْمِ الصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ
- كَانَ التَّشْبِيهُ الْبَلِيغُ صَاحِبَ النَّصِيبِ الْأَكْبَرِ فِي الصُّورَةِ التَّشْبِيهِيَّةِ وَلَا سِيَّمَا تَشْبِيهِ الْمَعْنَوِيِّ بِالْحَسِّيِّ
- كَانَتْ الْاسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيَّةُ أَكْثَرَ حُضُورًا مِنَ الْاسْتِعَارَةِ التَّصْرِيحِيَّةِ، وَنَجَحَ الشَّاعِرُ إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ مِنْ خِلَالِ مُعْطَيَاتِ الْخَيَالِ مِنَ التَّشْخِيصِ وَالتَّجْسِيدِ فِي تَوْظِيفِ كُلِّ مَا يُحِيطُ بِهِ مِنْ مَحْسُوسَاتٍ أَوْ مَعْنَوِيَّاتٍ مَعْبَرًا بِهَا عَنْ خَوَالِجِ النَّفْسِ وَمَا يَبْتَاهَا مِنْ لِحْظَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ مِنَ الْفَرَحِ وَالسُّرُورِ أَوِ الْحُزْنِ وَالْخَوْفِ .
- الصُّورَةُ الْكَلِمِيَّةُ مَمَّطٌ لَا يُمَكِّنُ إِغْفَالَهُ فَالشَّاعِرُ الْفَطْرُ هُوَ مَنْ يُرِينُ أَيْبَاتِهِ بِأَلْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنَ الصُّورِ الْفَنِيَّةِ الَّتِي تَرَسُمُ مَجْتَمِعَةً لَوْحَةً فَنِيَّةً مُتَكَامِلَةً تُجَذِّبُ الْمِتَلَقِّيَّ بِمَا تَوَافَرَ لَهَا مِنْ مُؤَثِّرَاتٍ جَمَالِيَّةٍ شَتَّى .
- إِنَّ قِرَاءَةَ دِيْوَانِ مُحَمَّدِ أَمِينِ الرَّزُلِيِّ فِي إِطَارِ عَصْرِهِ الَّذِي عَاشَرَ فِيهِ يَدْفَعُ الْقَارِيءَ إِلَى إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي الْقَوْلِ بِضَعْفِ النَّاتِجِ الشِّعْرِيِّ فِي تِلْكَ الْفِتْرَةِ، وَبِحُجَّتِهِ عَلَى الْقِرَاءَةِ الشَّامِلَةِ الْوَاعِيَةِ مَرَّاتٍ عَدِيدَةٍ لِكُلِّ مَا أَفْرَزَتْهُ قَرِيحُهُ الشُّعْرَاءُ آنَدَاكَ.

Kaynaklar

- Ez-Zulale, Mohamed Amin. *Dewan Ez-Zulale*. takik/ Mohamed Aleid Elkatarawe. 1. Baski. el- Madene el- munawarw. Dar- el-Turas. 1985
Ibn el- Aser, Abulfath. *el- Masal el- Saeir*. Bairut. el-maktaba el-Asriya. 1420 H

- Ibn el-Haysam, Mohamed.*el- Munazarat*. el-Kuait. el-Magles el-Watane. lel-sakafa. 1982
- Ibn Rashiq el-Qayrawani, Abuali.*el-Omda*. 5. baski. Bairut. Dar el- Gel. 1981
- Ibn Manzur el-Masri, Abulfadl Gamal-Ldin. *Lesan el-Arab*. el-Qhira. Dar el-Marif
- el- Sai, Ahmed Bassam. *el-Sura byna al-balagha wa al -naqd*. el-Qhira. el-Manara L-Itebaa . 1984
- Omar, Ahmed Mutar. *el-Dlalat Al-Egtemaya We Al- Nafsiye lealfaz el- alwan*. Tunus.el-Matba el-asria . 1986
- Hikkel, Ahmed. *Tataur el-adab el-hadis*. 6.Baski . el-Qhira. Dar el-Marif. 1994
- el-Baghdade, Ismail basha. *Hadyat el-arifen*. Istanbu.Wakalat el-marif.1955
..... *Edah el-maknun*. Bairut.Dar-ihya el-Turas
- el-Gahiz, Abu-Osman Amr Ibn Bahr. *el-Hyawan*. 2.Baski. Bairut . Dar-el-Kutub el-elmea. 1424 H
.....*el-Bayan we et tabeen*. 5.Baski. el-Qhira. Maktabit el- Hangi. 1956
- el-Jurjani, Abu-Bakir Abdel Kahir. *Dalael el- Eagaz -*. 3.Baski. el-Qhira. Metbait el-Madane. 1992
- Mekki , At-Tahir Ahmed. *Ashair el-arabi el-muasir* . 2.Baski. el-Qhira. Dar el-Marif . 1983
- el-Fayruz Abadi, Macd el-din. *el-Kamus el-moheet*. 2.Baski. Bairut. Muassaset el-resala. 1887
- el-Kadi el-jurjani, Ali Abdelaziz.*el-Wasata*. Misir. Dar ehya el-ketab
- Osman, Eyad Abdel wadud.*el-Taswer el-magaze*. 1.Baski . Bagdad. Dar el-Shewun el-thkafya. 2004
- Asfur, Gaber. *As-Sura el-fennea fe at-turas an- nakdi* .3.Baski Bairut . el- Markaz el-Thakafe.1992
- Zedan, Jurje. *Tareh adab el-arabea*. el-Qhira. Dar. el-Helal
- el-Kartagane, Hazem. *Menhagel-bulagha*. Tunus. 1966
- Ez-zawawe, Kalid. *As-Sura el-Fennea End An-Nbegha*. Az-zubyane. 1.Baski .Misir. Mektabet Lubnan. 1992
- Hmmuda, Saad . *Lught at-taswer el-fanne*. Misir. Dar el-Mahrefa el-gameya. 2002
- Ibrahim, Abdelgawad.*el-Ettegahat el-usbubea fe An-Nakd el-arabi*. el- Urdun. Wezarat athakafa. 1966
- el-Betar, Abdel razik. *Helyat el-bashar*. 2.Baski. Bairut. Dar- Sader. 1991
- el-Gabarte, Abdelrahman. *Agaeb el-athar*. 1.Baski. el-Qhira. Lagnet el- baean el-arabe. 1967

- Osma, Abdelfata. *Derasat fe an-nakd el-adabe* . el-Qhira . Maktabet el- Shbab. 1996
- el-Kut, Abdelkadir. *el-Ettega el-wegdane feel-shar al-arabi* . 2.Baski el- Qhira. Dar an-nhda el-arabea. 1981
- el-Jurjane, Abu Bakir Abdelkahir. *Asrar el-balagha*. el-Qhira. Matbaet el-Madane. 1991
- Kahla, Omar. *Muhgam el-mualefen*. Bairut.Dar-Ihya el- turas. 1957
- el-BataL, Ali. *As-sura fe ashair el-arabe*. 1.Baski . Bairut. Dar el-Andaus.1980
- el-Akub, Esa. *el-Atefa wa el-Ebdah* . 1.Baski. Surya.Dar el-Fekr el- muaser. 2002
- el-Gabure, Kamel. *Muhgam el-udaba* . 1.Baski . Bairut . Dar-el-Kutub el- elmea. 2003
- Abu Deeb, Kamal. *Gadalet el-kafa*. 3.Baski . Bairut. Dar- el-Elm llmlaeen.1984
- Abu Musa, Mohamed. *At-Taswer albayane*. 2.Baski. el-Qhira. Dar At-Tadamun. 1980
- el-Ashmawe, Mohamed Zaki. *Kadaya an-nakd el-adabe*. . Misir. Dar el-Mahrefa el-Gameya
- Assayagh, Wegdan. *As-sura el-estearia* . 1.Baski . Bairut. el-Muassasa el-arabea. 2003

Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı*

Wilferd Madelung

Çev. Kevser Demir Bektaş**

Öz

İnsan fiilleri konusunda determinist Eşarî görüşün mutlak hakimiyetini ortaya koyan Fahreddîn er-Râzî, bu konudaki görüşünü Mutezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin "her fiil meydana gelmek için mutlaka bir motive ihtiyaç duyar" iddiası üzerine bina etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin fiil ile motiv arasında zorunlu bir bağ gören bu düşüncesinin kaçınılmaz bir biçimde çift katmanlı bir determinizme yol açtığı ileri sürülmüştür: Fiilin motiveyle belirlenmesi ve fiilin onun motivinin yaratıcısı olan Allah tarafından belirlenmesi. Ancak bu determinizm iddiasının bütün Mutezile, özellikle de fiil ve motiv arasında zorunlu bir ilişki görmeyen Kâdî Abdülcebâr açısından geçerli olduğunu söylemek zordur. Mamâfih bu, fiil ile motiv arasında zorunlu bir bağ gören Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve ekolü için doğru olabilir. Ancak yine de onların, felsefecilerden etkilenen Râzî gibi mutlak bir determinizme düştükleri söylenemez.

Anahtar Kelimeler: İnsan fiilleri, motiv (*Dâî*), determinizm, Mutezile, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Melâhimî.

* "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yâd-Nâma in Memoria di Alessandro Bausani*, vol. I: Islamistica, (ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno, Roma: Bardi Editore, 1991): 245-257.

Türkçe ve İngilizce özet, anahtar kelimeler ve kaynakça makalenin aslında olmayıp tarafımızdan eklenmiştir. Ayrıca, metin boyunca tercümenin daha akıcı ve anlaşılır olması adına eklenen köşeli parantez içerisindeki ifadeler bize aittir [ç.n.].

** Arş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, [kbektas@uludag.edu.tr]. <http://orcid.org/0000-0003-3811-193X>

Geliş t. / Received date: 12.12.2018

Kabul t. / Accepted date: 23.01.2019

Çeviri Makale / Translated Article

the Late Mu'tazila and Determinism: the Philosophers' Trap

Abstract

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who states the definitive authority of deterministic Ash'arite view on the matter of human acts, based his opinion on this matter on the Mu'tazilite scholar Abu'l-Husayn al-Basrī's claim that "every act necessarily requires a motive to occur". It has been suggested that this view of Abu'l-Husayn al-Basrī which propounds a necessary link between act and motive, inevitably leads to a double form of determinism: determination of the act by the motive and determination of the act by God, the creator of the motive. But it is hard to say that this claim of determinism is valid for the whole Mu'tazilah, especially for Qādī 'Abd al-Jabbār who hadn't accepted a necessary relationship between act and motive. This could be true, however, for Abu'l-Husayn al-Basrī and his school who had propounded a necessary link between act and motive. Yet it cannot be said that they had fallen into such an absolute determinism as al-Rāzī who was influenced by philosophers.

Keywords: Human Acts, motive (*Dā'i*), determinism, Mu'tazila, Abu'l-Husayn al-Basrī, Qādī Abd al-Jabbār, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Malāhimī.

“İnsan iradeli [tercih eden/seçen] fâil görünümünde mecbur [bir varlık]tır (*el-insânü muztarrün fi sureti muhtârîn*)”. Fahreddîn er-Râzî, Mutezile'nin özgür insan iradesi sapkınlığına karşı Eş'arî determinizmin mutlak zaferini imleyen kendi kışkırtıcı formülasyonunu¹ pek çok yerde dile getirmiştir. Onun kişisel zaferi çok daha ikna edici görünmektedir, zira o, tezinin argümanını, her fiilin meydana gelmek için zorunlu olarak bir motiv (*dâ'î*) gerektirdiğini savunan geç dönem Mutezililiği'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kanaati üzerine temellendirmiştir. D. Gimaret İslâm kelimasında insan fiil teorilerine ilişkin ayrıntılı tetkikinde² Râzî'nin zafer iddiasının tartışmasız biçimde doğru olduğunu söyler. [Hattâ] Râzî'den daha ileri giderek o, Mutezilî kelâmı ilk olarak Câhız ile ortaya konulan ve sonradan Cübbâiler ve ekolü tarafından kullanılan motiv mefhumunun bizzat kendisinin “kaçınılmaz biçimde ihtiyarî fiilin nefyedilmesine yol açtığını” öne sürmektedir.³ Teorik olarak özgür insan iradesi öğretisine bağlı olan Cübbâî ekol mensupları, kendi motiv teorileriyle, kaçınılmaz biçimde çift katmanlı bir determinizme sürüklenmiştir: fiilin motiv tarafından belirlenmesi ve aynı zamanda fiilin, motivin yaratıcısı olan Allah tarafından belirlenmesi.⁴

Cübbâî ekole mensup 'Abdülcebbar'ın teorisi Gimaret'nin⁵ çalışmasında boy gösterdiği şekliyle dikkatle incelendiğinde, bu hüküm sorgulanmalıdır. Abdülcebbar motifler mefhumunu insanın fiillerinin bizzat kendisi tarafından meydana getirildiğini ortaya koymak için kullanmıştır. İnsanın fiilleri kendisine aittir, çünkü bunların kendi motiv ve yönelimi (*kasd*) doğrultusunda meydana geldiği görülebilmektedir. Genellikle birbirine zıt motifler bulunduğu için bunlar arasında karar veren, kasıt ya da iradedir. Motiv ve yönelim 'Abdülcebbar'a göre fiilin zorunlu şartları değildir. Uyuyan veya bilinç hâlinde olmayan kişilerin (*sâhî*) fiillerinde olduğu gibi pek çok fiil aslında motiv bulunmaksızın meydana gelir. Bir motivin var

¹ Râzî'nin formülasyonu, büyük ihtimalle İbn Sinâ'nın, Allah'ın aksine, tercih eden insan fâil, zorlanmış hükmünde “tercih eden”dir (*el-muhtârü minnâ muhtârün fi hukmi muztarrîn*), çünkü insanın her tercihi onu bilkuvvelikten bilfilliğe taşıması için dâhilî veya hâricî bir motiv gerektirir, şeklindeki anti-Mutezilî iddiasına dayanır. Bk. İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Kahire 1973, s. 50.

² D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*, Paris 1980.

³ A.g.e., s. 34.

⁴ A.g.e., s. 49.

⁵ A.g.e., ss. 39-59. Ayrıca bk. D. Gimaret, *La Notion d'impulsion irrésistible' (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite*, «JA», 1971, ss. 25-62. Gimaret'in Abdülcebbar'ın öğretisi hakkındaki görüşü R. M. Frank tarafından eleştirel olarak incelenmiştir, *The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbâr*, in «Le Muséon» 95, 1982, ss. 323-355. Ancak Frank'ın makalesi şu anki yazının tamamlanmasından sonra dikkatimi çekti.

olması için fâilin tam bir idrak ve bilinç hâlinde olması gereklidir. Kişi bu idrak hâlinde genellikle, kendi motivi ve bu motivin işaret ettiği amaç doğrultusunda eylemde bulunur, ve bulunmak durumundadır, fakat bu zorunlu bir durum değildir. Bir motiv ve amaç (*garaz*) bulunmaksızın eylemde bulunan tam idrak hâlindeki bir fâil, abes biçimde davranan [kişi] (*âbis*) olarak nitelenir. Boş, amaçsız fiil (*abes*) Abdülcabbâr tarafından bir bütün olarak kınanır, fakat insanlar arasında bunun gerçekleşme imkânı sorgulanmaz.⁶

Motivler, Abdülcabbâr tarafından fâile fayda sağlayan veya iyiyi ortaya koyan ya da ona gelecek bir zararı def etmeye yönelik veya kötülükten sakındıran fiillere ilişkin ya bilgi ya zan ya da kanıdan (*i'tikâd*) ibaret olarak tanımlanmıştır. Bu yönüyle bunlar Allah değil, insan tarafından meydana getirilen “kalbin fiilleri”dir. D. Gimaret’in işaret ettiği üzere zorunlu (*zarûra*) olarak nitelenen kimi bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı doğrudur.⁷ Bununla birlikte bu zorunlu, türetilmemiş bilgilerin hiçbiri insan için dünya hayatında bir motiv teşkil ediyor görünmemektedir.⁸ Genellikle, motivler kesin biçimde kişinin akıl yürütme (*nazar*) ve düşünmesinin bir sonucudur ve dolayısıyla zorunlu bilgi değildir. Daha da önemlisi, bütün bilginin, insan tarafından üretilmiş olsa bile, (Abdülcebbâr’a göre kesinlikle Allah tarafından belirlenmemiş olan) olgularla belirlendiği ve bu yönüyle de objektif olduğudur. Buna karşılık kanı ve zan ise olgular tarafından belirlenmediği için sübjektiftir ve nesnel olarak cehaleti oluşturması da muhtemeldir. Kişi susuzluğunu gidereceği yönündeki yanlış bir kanı ile sirke içmeye güdülenebilir. Fâilin motivleri ne denli bilgiye dayanırsa o denli objektif biçimde belirlenir.

Yalnızca tek bir motivin varlığında, fâil kaçınılmaz biçimde (*lâ mahâle*) bu motiv doğrultusunda eylemde bulunacaktır.⁹ Abdülcabbâr açıkça burada abes fiilde bulunan fâil örneğini unutmıştır. O, fâilin hikmetli [davranan bir

⁶ ‘Abdülcebbâr’ın “*abes*” [kavramı] hakkındaki tartışmaları için, mesela bk. ‘Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire 1960-65, XI, 62, 64 ve (Sözde) ‘Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. ‘Abdülkerim Os mân, Kahire 1965, s. 514.

⁷ Gimaret, *Théories*, a.g.e., s. 48.

⁸ Gimaret’in aktardığı bir pasajda (*Théories*, a.g.e., s. 49) ‘Abdülcebbâr, motivlerin “Allah’ın fiili” olabileceğini ifade eder (*min fi’li’llâh*, Gimaret: “elles peuvent être produites par Dieu” [onlar Tanrı tarafından meydana getirilmiş olabilir]). Bu muğlak anlatım şekliyle o, muhtemelen motivlerin Allah tarafından insanda yaratılmış olabileceğinden ziyade Allah’ın teşvik ve emirlerinden kaynaklandığını kasteder.

⁹ Allah, cennette cennetlik kimselerde onları iyi fiilleri yapmaya ve kötülükten sakınmaya sevk eden zorunlu bir bilgi yaratacaktır (Gimaret, *La Notion*, a.g.e., ss. 45-6).

kişi] olmasını şart koşmuş olmalıdır.¹⁰ Mamafih, insan hayatında her bir motive karşılık her zaman bir karşıt motiv ya da caydırıcı (*sârif*) vardır ve tek bir fiil için fâilin tercihte bulunmasını gerektiren çok sayıda motiv ve sârif bulunabilecektir. İnsanın iyiyi yapmaya ve kötüden sakınmaya yönelik motivleri, sıklıkla kendi menfaati peşinde koşmaya ve zarardan sakınmaya onu zorlayan fiziksel ihtiyacından (*hâce*) kaynaklanan motivlerle çatışma hâlinedir. Bu ihtiyaç da açık biçimde Allah tarafından yaratılır. Gimaret bu noktada, ‘Abdülcebâr’ın Allah’ın insanda hem iyi hem de kötü motivleri tetikleyen nefsânî arzuyu yarattığı iddiasına işaret eder ve bunu ilâhî belirlenmişliğe (determinizm) yönelik bir adım olarak yorumlar.¹¹ Fakat Allah kişiye komşusunun elmalarını çalmamayı veya karısını baştan çıkarmamayı eşit şekilde emreder. İnsanın fiillerini belirlemek bir yana, ‘Abdülcebâr’a göre Allah insana iki motiv arasında tercihte bulunma mükellefiyeti yükler.

Motivler ve sârifler gerek objektif gerek sübjektif açıdan farklı kuvvettedirler. Objektif açıdan, ebedî saadet vaadi ve itaatsizliğe karşı ebedî cehennem azabı tehdidine dayalı olarak Allah’ın emirlerine itaat etmek diğer bütün motivlere daha baskın olsa gerektir. Sübjektif açıdan, görünür ve doğrudan faydalar, görünmeyen ve geleceğe matuf olanlardan daha etkili olma eğilimindedir. Motivlerin göreceli baskınlığı, her ne kadar bir seçeneği daha muhtemel bir hâle getirirse bile, genellikle fâilin seçme özgürlüğünü etkilemez. Bununla birlikte, Gimaret tarafından doğru biçimde “karşı konulamaz güdülenme (irresistible impulsion)” şeklinde tercüme edilen *ilcâ’* denilen özel bir durum da söz konusudur. Bir motiv, sübjektif açıdan fâilin kendisini mecbur hissedeceği ve onun doğrultusunda davranmaktan başka bir alternatif görmeyeceği ölçüde güçlü olabilir. Abdülcebârtarafından en sık verilen örnek, bir aslanın saldırsına uğrayan kişi örneğidir. Burada kaçmaya yönelik motiv son derece kuvvetlidir. Bu durum, adeta karşıtı olmayan tek bir motiv[in varlığı] durumudur. Kişi fiilini hâlâ “tercih etmektedir”, fakat başka alternatif görmeyerek kaçınılmaz biçimde koşmayı seçmektedir. Fiili kaçınılmaz olduğu için, farklı bir durumda canını kurtarması sebebiyle hak edeceği övgü ya da mükâfâtı hak etmez. Abdülcebâryine de bu motivin, tercihin mücbib sebebi olmadığı hususunda ısrar eder.¹² Aslında kişi hâlâ kendisinin aslana direnebilecek kadar güçlü

¹⁰ Allah hakkında abes bir fiili tasavvur edilemeyen kılan şey O’nun hikmetidir. Cennetlik kimseler, iyi ve kötüye dair Allah tarafından yaratılan zorunlu bilgileri sayesinde, muhtemelen öyle bir hikmet mertebesine ulaşmaktadır ki kaçınılmaz biçimde iyiliği işleyip kötülükten sakınacaklardır.

¹¹ Gimaret, *Théories, a.g.e.*, s. 49.

¹² Gimaret, *el-Muğnî VI/I*, s. 192’yi yorumlarken, ‘Abdülcebâr’ın bu meselede zorunlu kılan ve kılmayan sebep arasında yapmış olduğu, mahcubiyeti yansıtan ayırımının çelişkili (*La Notion, a.g.e.*, s. 49) ve savunulması imkânsız (*Théories, a.g.e.*, s. 59) olduğunu öne sürer. Mamafih ‘Abdülcebâr’ın iddiası onun genel

olduğuna veya eğer yerinde kalırsa Allah'ın ona büyük bir mükâfat bahşedeceğine dair inancı gibi bir karşı motiv doğrultusunda eylemde bulunabilir.¹³ Dolayısıyla *ilcâ'* zorunlu belirleme (determinizm) değil, sadece bir fiilin kuvvetle muhtemel olması anlamına gelmektedir.

Bu motivler teorisinin Gimaret'in resmettiği şekliyle çift katmanlı determinizme nasıl kaçınılmaz biçimde yol açabileceğini anlamak zordur. Ne fiil motiv tarafından zorunlu biçimde belirlenmekte ne de motiv Allah tarafından yaratılmakta veya belirlenmektedir. Bilakis fiil, bir motivle veya motivsiz olarak, ya da çok sayıda motiv ve sârifin bulunması durumunda fâilin tercihi tarafından belirlenmektedir. Her ne kadar farklı derecelerde objektif olgulara ya da Allah tarafından belirlenen saiklere bağlı olsa da motivler ve sârifler insan tarafından meydana getirilmiştir. Bu durum ve şartlar bir dereceye kadar insanın mutlak seçme özgürlüğünü azaltmakta ve bazı fiilleri diğerlerinden daha olası hâle getirmekte, fakat determinizme yol açmamaktadır. Determinizm ihtimalliliğe izin vermeyip sürekli bir zorunluluğu gerektirir. Râzî'nin, Mutezile'nin kazıyyelerine dayanarak determinizmi ortaya koymuş olduğu iddiasına ilişkin isabetli bir hükme varmak için ilgi odağının Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve onun ekolüne çevrilmesi gerekir.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretisi Râzî tarafından tutarsız olmakla nitelenir. O bir yandan, insanın kendi fiillerini meydana getirdiğinin sadece iktisâbî bir bilgi ile değil zorunlu bir bilgiyle de bilindiğini iddia ederek Ebû Hâşim el-Cübbâî ekolünden daha ileri gitmiştir. Diğer yandan filozofların, Râzî'ye göre kaçınılmaz biçimde determinizme yol açan, fiillerin zorunlu olarak insanın motivlerine dayandığı yönündeki kanaatini de

kavramlarıyla tam manasıyla uyumludur. O, müsebbeb üzerinde etkin olan mûcib sebep ile etkin olmayan gayri mûcib sebep arasında ayırım yapar. Devamında da *ilcâ'* örneğinde, bir karşı motiv bulunmadığı için, motivin bir mûcib sebebe benzediği ve fiil üzerinde bir tür etkiye sahip olduğunun söylenebileceğini ortaya koyar. Bunlar tümüyle makuldür ve 'Abdülcebbâr'ın bu açıklamasından bir "mahcubiyet" anlamı çıkarmak da zordur. [Buradaki] zorluk kısmen Gimaret'in *ed-dâî ... iktezâ ihtiyâre'l-fi'l* ifadesini, *l'incitation détermine le choix de l'acte* [motiv, fiilin tercihinin zorunlu olarak belirler] (*La Notion, a.g.e., s. 49*), *l'incitation entraine le choix de l'acte* [motiv, fiilin tercihinin yönlendirir], (*Théories, a.g.e., s. 58*) şeklinde çevirmesinden kaynaklanıyor görünmektedir. 'Abdülcebbâr daha ziyade şunu kastetmiştir: Motiv, fiilin tercihinin zorunluluk ve belirleme manasından uzak biçimde gerekli kılar (adeta ahlâkî bir yükümlülük olarak gerektirir). Aslanın saldırması örneğinde, kaçmaya yönelik motiv son derece şiddetli bir korku tarafından güçlendirilmiştir, fakat hâlâ arka planda kişinin zararı kendisinden def etmesine yönelik genel ahlâkî yükümlülük söz konusudur. Ayrıca Frank'ın, Gimaret'in bu pasajı ele alışına yönelik eleştirisi için bk. *The Autonomy, a.g.e., ss. 347-8 ve dn. 51*.

¹³ *La notion, a.g.e., s. 32*.

benimsemiştir.¹⁴ Ebü'l-Hüseyin'in bu iki görüşü de savunduğu, Ebü'l-Hüseyin ekolünün onun vefatından bir asır sonraki başlıca temsilcisi olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından da teyit edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin sunumuna göre, Ebü'l-Hüseyin'in insanların kendi fiillerini meydana getirdiğine dair bilginin zorunlu mahiyetine, zımnen (*bi tarîkati't-tenbîh*) işaret eden temel delili, onların bu fiiller sebebiyle medih ve zemme muhatap olduklarına dair zorunlu bilgileridir. İkinci bilgi zorunlu olarak birincisine dayandığı için, bu ilk bilgi evleviyetle zorunlu olmalıdır. Esasen bu [bilgi], çocuklarda ve ergenlerde dahi mevcuttur. Bu bilgi sayesinde onlar [birisine kendisine tuğla attığında] tuğlayı atan kişinin kendilerinde acıyı meydana getiren fâil olduğunu çok iyi bilerek tuğla veya başka bir şeyi değil, kendilerine tuğla atarak acı veren kimseyi suçlarlar. Bu bilgi onların müşahede ettikleri şeylere ilişkin bilgileri kadar zorunludur.¹⁵ Ebü'l-Hüseyin'in bu argümanı açıkça onun insanı, determinist Râzî'nin de kabul ettiği üzere, sadece bir fâil olarak değil aynı zamanda fiillerini özgür biçimde seçen [kişi] olarak gördüğüne işaret eder.

Ebü'l-Hüseyin ayrıca Ebû Hâşim'in ekolünün fiillerin fâilin motifleri doğrultusunda meydana geldiği şeklindeki deliline de dayanır. Her akıl sahibi kişi bilir ki, Zeyd, ateşe girmekle oluşacak büyük zararın bilincinde olduğunda ateşe girmeyecektir. Onlar Zeyd'in susadığında ve suyu içmekle ulaşacağı faydanın bilincinde olduğunda, onu engelleyen bir şey bulunmadığı müddetçe suyu içeceğini aynı şekilde bilirler. Bu hususta herhangi bir şüphe olması mümkün değildir ve bu yüzden onlar fâilin fiillerinin yaratıcısı (*muhtdis*) olduğunu zorunlu olarak bilirler.¹⁶ Öncekinden farklı olarak bu delil seçme özgürlüğünü şüpheli hâlde bırakmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin'in, 'Abdülcebbar'ın aksine, fiilin meydana gelmesi için bir motivi zorunlu gördüğünü de kabul eder. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere, bunun delili, kâdir fâilin zıtlara eşit derecede muktedir olduğudur. O bunların ikisini de meydana getiremeyeceğinden, birisinin meydana gelmesi için başka bir şey daha gereklidir. Bu onlardan birisine yönelik motiv ya da bunun diğerine yönelik motivden baskın olmasıdır (*tereccüh*).¹⁷

¹⁴ *Théories, a.g.e.*, s. 59.

¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, San'a yazması, *ilmü'l-keâm* no. 189, vr. 52a.

¹⁶ *A.g.e.*, vr. 52a-b. Ebü'l-Hüseyin'in delilleri Fahreddin er-Râzî tarafından da özetlenmiştir, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1987, IX, 255-6. Râzî'nin zikrettiği üçüncü delil, İbnü'l-Melâhimî tarafından birinci delile dercedilmiştir.

¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. M. McDermott ve W. Madelung, yayınlanacak, s. 510.

Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyn'in bu teoriyi filozoflardan aldığı şeklindeki iddiasının doğru olması muhtemeldir. Burada motivlerin fonksiyonu 'Abdülcebâr'ın teorisindeki köklü bir biçimde farklıdır. Ebü Hâşim'in ekolü için *dâî* mefhumu yalnızca fâilin fiillerini kendisinin meydana getirdiğini kanıtlamaya hizmet ederken, Ebü'l-Hüseyn'[in teorisin]de ona fiilin meydana gelmesini açıklamak için ihtiyaç duyulmaktadır. Dahası, *dâî*'nin bu yeni fonksiyonu, ileride görüleceği üzere, daha önceki Mutezîli düşüncede kullanılan motiv, bilgi ve bilinç mefhumlarını ciddi anlamda değiştirmiştir. Bu [*dâî*'nin yeni fonksiyonu], Ebü'l-Hüseyn ve ekolü tarafından genel ölçüde kabul edilirken, bunun içerik detaylarını tam manasıyla ayrıntılı biçimde incelediklerine dair çok az kanıt söz konusudur. Bu yüzden yeni teorinin bütünüyle mezhep içi ihtilaf ve tartışmalardan, yani 'Abdülcebâr'ın teorisinde fark edilebilen her türlü problemenden tamamen bağımsız biçimde ortaya çıktığı ihtimal dışı görünmelidir.¹⁸

Abdülcebâr ve Ebü'l-Hüseyn'in motiv anlayışları arasındaki fark ve bu farkın daha ileri tezahürleri, 'Abdülcebâr'ın *Kitâbü'd-devâî ve's-savârif* inde ortaya koyduğu, kâdir fâilin kendi fiilini motivsiz meydana getirebileceğine ilişkin delillerine yönelik İbnü'l-Melâhimî'nin itirazında açıklığa kavuşmaktadır.¹⁹ Abdülcebâr ilk olarak, şayet kâdir fâil herhangi bir motivden yoksun olduğunda bir fiil meydana getiremiyor ise, onun kâdir olma vasfını kaybedebileceğini öne sürer. Bir fâilin, ne kendisinin tasarladığı ne de hem genel itibarıyla hem de detaylarında başka bir fiilden ayırt edebildiği bir fiili nasıl olup da meydana getirebileceği şeklindeki muhtemel bir itiraza cevap olarak, kâdir fâilin tabiatı gereği zıtlara ve sınırsız sayıda fiil türüne (*ecnâs gayru mahsura*) kâdir olduğu açıklamasını yapar. Mamafih fâilin tüm bu fiilleri ayrıntılı biçimde bilmesi ya da bildiğine kani olması açık biçimde imkansızdır. Esasen bir kişi herhangi bir şeyi taşımaya gücü yetmediğini zannedebilir ve buna kani olabilir, fakat bunu yapmayı denediğinde kâdir olduğunu anlayabilir. İbnü'l-Melâhimî buna, Abdülcebâraçısından dahi, kâdir fâilin fiilleri herhangi bir şart olmaksızın meydana getiremediği cevabını verir. Motivler tıpkı araçların (*âlât*), yani

¹⁸ Gimaret her ne kadar Ebü'l-Hüseyn üzerinde felsefi öğretinin etkisi bulunduğu ihtimalini tamamen reddetmese de, Râzî ve diğer Müslüman müelliflerin bu konudaki iddiaları noktasında şüpheli görünmektedir (bk. *E. Ir.*, I, s. 324). Onun, Ebü'l-Hüseyn'in *kelamcı* kisvesine bürünmüş bir *filozof* olarak tanımlanmasına yönelik itirazı kesinlikle doğrudur. Mamafih onun Ebü'l-Hüseyn'i sadece geç dönem bir Cübbâî ekol mensubu olarak nitelemesi ve S.M. Stern'in [Ebü'l-Hüseyn'in] filozof İbnü's-Semh'in aynı isimdeki bir talebesiyle aynı kişi olabileceği yönündeki iddiasına karşı çıkması, yine kendisinin Cübbâî ekolün motiv teorisinin özü itibarıyla Mu'tezile'nin insanın özgür iradesine olan inancıyla uyumsuz olduğu ve kaçınılmaz biçimde determinizme ve Mutezile [görüşleri]nin terkinde yol açtığı şeklindeki tezinden etkilenmiş gözükmektedir.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, a.g.e., ss. 510-14.

organ ve uzuvların cismani fâilde fiilin bir şartı olması gibi, fiilin meydana gelmesi için bir şarttır. 'Abdülcebbâr'ın da kabul edebileceği üzere, şayet fâil uzuvlarını kaybederse, uzuvlarının var olduğu varsayılarak (*bi-en tükadder lehü'l-âlat*) belli açılardan (*'alâ ba'di'l-vücûh*) kâdir olmaya devam edecektir. Aynısı motifler için de geçerlidir.

Abdülcebbârdaha sonra, kol ve bacaklarını hareket ettirmek ve nefes almak gibi bazı fiilleri motivsiz yapan bilinçsiz ve uyuyan kişileri delil olarak ileri sürer. İbnü'l-Melâhimî, onların sonradan unutmış olsalar bile aslında bir motiv olmaksızın eylemde bulduklarını reddederek cevap verir. Uyuyan kimsenin rüya tecrübesine uygun biçimde konuşuyor olması gerçeği, bunun göstergesidir. Onun rüyasının gerçek olduğu zannı, verdiği cevabın motividir. Keza uyuyan kişi, uzun süre aynı tarafına yatmış olmaktan kaynaklanan acı sebebiyle bir taraftan diğer tarafa döner ve aksi takdirde öleceği için nefes alıp verir. Şayet uykusu çok ağır ise aslında ağrıyı hissetmeyecek ve dolayısıyla uyanıncaya kadar öyle kalacaktır. Bütün bunlar kişinin uykusunda yaptığı her şeyi, tesadüfen (*'alâ ciheti'l-ittifâk*) değil ona ihtiyaç duyduğu bilgisinden dolayı yaptığını kanıtlar.

İbnü'l-Melâhimî'nin cevabı 'Abdülcebbâr'ın insan fiilleri teorisinde bir boşluğu ortaya çıkarmaktadır. Ebû Hâşim'in ekolü motifleri ve genel olarak bilgiyi aklî nazar ve tefekkürün sonucu olarak telakki etmişlerdir. Bunlar kişinin tam bir idrak hâlinde ve bilinçli olmasını gerektirir. Bu, bilinçsiz ya da uyuyan kimsenin bir motive dayanarak fiilde bulunamadığı anlamına gelir. Fakat, nefes alıp verme durumunda en bariz olan, onların fiillerinin görünürdeki sürekli akliliği, nasıl açıklanabilecektir? Cübbâî ekolü mensupları, motiv anlayışları kendileri nazarında fiillerin fâilleri tarafından meydana getirildiğini yeterli biçimde kanıtladığı için, bu meseleyi problem etmemiş görünmektedirler. Ebü'l-Hüseyn'in teorisi bunu kolaylıkla çözmüştür, fakat aynı zamanda motiv, bilgi ve bilinç mefhumlarını da dönüştürmüştür. Bebekler ve deliler tarafından dahi yerine getirilen nefes almak gibi içgüdüsel bir fiilin altında yatan "motiv" ve "bilgi", açıkça Abdülcebbâr tarafından öngörülen bilgiden daha farklı bir yapıdadır. Zorunlu bilgi mefhumu burada kullanılabilir, fakat bu da şu ana kadar tamamen bilinçli akıl sahibi kişiyle sınırlandırılmıştır. Uyanıklık ile uyku, bilinç hâli ile dalgınlık arasındaki idrakin varlığı ya da yokluğuna dayalı ayırım da muğlaktır. Uyku ve bilinçsizlik hâli idrakin bulunmadığı değil, daha düşük bir seviyede olduğu anlamına gelir. Sadece ağır bir uyku hâlinde uyuyan kimse uzun süre aynı tarafa yatmaktan kaynaklanan acıya dair bilgiden yoksun kalabilir, fakat yine de nefes alıp vermeye devam eder. Onun nefes alıp verme ihtiyacı olduğuna yönelik bilgiden yoksun olabileceği çok daha ağır bir uyku olabilir mi?

Abdülcebbâr üçüncü delilinde, hedefini vurmaya amaçlayan, fakat bir kusu ya da kişiyi vuran okçunun örneğini verir. O, buna yönelik bir motivi

olmaksızın bunu yapar. Bundan dolayı şeriat, şayet hataen öldürürse ona kısas uygulamaz, fakat ailesini (*'âkile*) kan parası ödemekle yükümlü tutar. Aynı şekilde şeriat, uyuyan bir kimsenin üzerine yuvarlanarak kırıldığı eşyaların sadece bedelini ödemekle yükümlü tutar (fakat ceza takdir etmez). İbnü'l-Melâhimî, hedefe nişan alan okçunun ne yaptığını bildiği ve dolayısıyla bizzat 'Abdülcebbâr'ın kanaatine göre de bir motiv doğrultusunda hareket ettiği cevabını verir. O, okun yönüne ilişkin hatalı tahmin sebebiyle hedefini şaşırabilir. Bu durumda söz konusu tahmin, aksi yöndeki motivleri kendisine açık iken, kendisi tarafından bilinemese de (*yahfâ*) onun kişiyi vurmaya yönelik motividir. Bundan dolayı motivsiz olarak eylemde bulunduğunu düşünebilir. Aynı zamanda kişinin hedefi doğru bir şekilde belirleyip, fakat elini doğru yönde sabit şekilde tutacak kadar güçlü olmaması ya da iki elinden birisinin yayı doğru yönden başka tarafa çekecek biçimde diğerinden daha güçlü olması da motiv olabilir. Yine bu durumda da onun yayı doğru yönde tuttuğu şeklindeki hatalı kanaati, yanlışlıkla kişiyi vurmasının motividir.

Abdülcebbârson olarak kendisine (Ebü'l-Hüseyn'in tutumuyla aynı olan) aşağıdaki itirazı ileri sürer: Kâdir fâil zıtlara eşit derecede etki edebilir. Şayet o, kâdir olmasına ek olarak başka herhangi bir şey bulunmaksızın bunlardan bir tanesi üzerinde müessir olsaydı, (cansız) bir beden de, beden olmasına ek olarak başka herhangi bir şey bulunmaksızın iki yönden birisine doğru hareket etmesi mümkün olurdu. O, buna bir karşı itirazla cevap verir: Bir engel olmadığında, ek bir şey [motiv] bulunmaksızın fiilin kâdir fâil tarafından meydana gelmesi imkânsız olsaydı, bu ek unsur onun kâdir olmasının sıfatı değil, illeti olurdu, "zira onun kâdir oluşunu (ispatlayabileceğimiz), fiilin fâil tarafından gerçekleşme imkânı dışında başka bir yol yok". Bununla birlikte bu durum fâilin kâdir olması (mefhumu)yla çelişebilir. Motivler ne fiilin meydana gelmesinde ne de imkânında etkilidir. Daha ziyade, motivler (kişinin) fiilleri ve bir fiilin diğerinden daha öncelikli (*evlâ*) olduğunu ayırt etmesi noktasında etkilidir. İbnü'l-Melâhimî bunun, farazî muhalifin itirazına cevap vermediğine işaret eder. O, fiilin imkânı ve meydana gelişi üzerinde sadece fâilin kâdir oluşunun etkili olduğu hususunda Abdülcebbâr ile hemfikirdir ve motivlerin cismani fâildeki uzuvlar gibi sadece bir şart olduğu şeklindeki kendi iddiasına dönüş yapar. Bizzat Abdülcebbâr herhangi bir engelin bulunmamasını şart koştuğunda, bir şartın varlığını kabul etmiş demektir. Akabinde İbnü'l-Melâhimî, 'Abdülcebbâr'ın motivlerin, kâdir fâil tarafından meydana getirilme açısından bir fiilin diğerinden daha öncelikli olması noktasında etkili olduğu şeklindeki iddiasını kabul ederek şunu ilave eder: "Biz, kâdir fâili, (fiil) üzerinde müessir olarak tanımladıktan sonra, [artık] sadece kâdir fâilin iki mümkün ve muhtemel fiilinden (*ehadü makedüreyh*) birisinin gerçekleşmesinin kendisi sebebiyle diğerinden daha öncelikli olduğu şeyi arıyoruz".

İbnü'l-Melâhimî'nin cevabı ilk bakışta basit ve ikna edici görünür. Mamafih daha dikkatle incelendiğinde, isabetli olan 'Abdülcebâr'dır. Problemin temelinde, genellikle Mutezile tarafından kullanılan, kâdir fâilin birbirine zıt fiilleri gerçekleştirebilen kişi şeklindeki muğlak tanıma yatmaktadır. Kâdir mefhumunun zimnen işaret edilen, fakat nadiren açıkça dile getirilen Mutezili tanımı, "kendi fiillerini tercih edebilen kimse"dir. Bu mefhum açısından onun kendi fiillerini [bilfiil] gerçekleştirmeye kâdir olup olmaması önemsizdir. Cismani fâilin fiili yapmak için bir uzva ihtiyaç duyması tercihe ilişkin değil, fiil işlemeye ilişkin bir şarttır. Belki de uzvunun sakatlığı ya da yokluğunun farkında olmayarak fâil sadece o fiili yapamayacağını anlayana kadar fiilini hâlâ seçebilir. Bir motive olan ihtiyaç, motiv fiilin tercihinine ilişkin olduğu için farklı türden bir şarttır. Yanlış açıklama tarzına rağmen 'Abdülcebâr, bu şart bulunduğu anda artık fâilin kâdirliğini ortaya koymanın mümkün olmadığı hususunda esasında haklıdır. Motivler bulunmadığında fâil kâdir olmaktan çıkar.

Objektif olarak yanlış olsa bile, motivlerin tamamı akli olarak tanımlandığı için, Ebü'l-Hüseyin'in teorisinde belirgin bir akılcı temayül söz konusudur. Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî bu mefhumu hâlâ kullanıyor olsa da *abes*, yani anlamsız ve amaçsız fiil mümkün değildir. Görünürde anlamsız olan bir fiil için gizli bir motiv bulunmalıdır. Eğer bir çocuk sebepsiz yere bir bardağı kırarsa, belki de gerçekte ebeveyninin dikkatini çekmek istemiştir. Yine de bir motivin gerekli olması kaçınılmaz biçimde determinizme yol açar mı? Mutezili doktrin tarafından öne sürülen zıt motivlerin çokluğu göz önüne alındığında, bu hiçbir zaman net değildir. "En kuvvetli motivin baskın olması", bu kuvvetin belirgin sübjektifliği göz önünde bulundurulduğunda istatistikî ihtimalden öte bir şey ifade etmez. Objektif kuvvet unsuru bir fiili daha muhtemel, "karşı konulamaz güdü [ilcâ]" durumunda ise çok daha muhtemel hâle getirebilir, fakat onu zorunlu biçimde belirlemez. Baskın gele[rek öncelikli kıla]n şey motiv değil, bilakis fâildir.

Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in kudret ve motivin varlığı durumunda, fiilin zorunlu hâle geldiği kanaatini benimsediğini, hâlbuki İbnü'l-Melâhimî'nin, bu determinist imayı yumuşatmaya çalışarak, fiilin daha öncelikli olduğunu söylediğini iddia eder. İbnü'l-Melâhimî aslında, Gimaret'in işaret ettiği üzere,²⁰ fâilin motivlerinin (çoğul!) bulunması durumunda fiilin daha büyük bir önceliği olmasından bahsetmektedir. O, diğer ayrışma noktalarında yaptığından farklı olarak, [burada] Ebü'l-Hüseyin'le herhangi bir ihtilafı zikretmez. Esasen bu konuda aralarında bir farkın olması hemen hemen düşünülemez bir husustur. Bu pasajda İbnü'l-Melâhimî'nin zihninde, çok sayıda motivin bulunması hâlinde, fâilin tercihinden önceki durum vardır. Abdülcabbâr tarafından daha önce belirtildiği ve Ebü'l-Hüseyin tarafından da zimnen kabul edildiği üzere, motivler bir fiili diğerinden daha

²⁰ Gimaret, *Théories*, a.g.e., s. 60.

öncelikli kılar. Fâil bir motivi tercih ettiği anda bu [motiv], akabinde zorunlu olarak meydana gelen fiili hiçbir engel bulunmaksızın açıkça belirler.

İbnü'l-Melâhimî'den yapılan bu iktibas, onun "filozofların" tutumunu reddettiği bağlamdan çıkarılmıştır.²¹ Onların öğretisi onun tarafından şöyle açıklanır: Filozoflar Allah'ın zatının O'nun fiilini zorunlu kıldığını söylerler. Ayrıca, onlar dünyanın ezeli olarak Allah'la birlikte var olduğu, O'nun cömertliğinin ezeli olduğu ve bununla birlikte yine de [O'nun] kâdir olduğu kanaatindedirler. Onlar, kendisi dolayısıyla fiilinin meydana geldiği niteliğe sahip olduğunda, kâdir fâilin hem bu âlemde hem de gayb âleminde fiilini zorunlu olarak gerektirdiğini öne sürerler. Kudret, ateşin yakması gibi zorunlu veya fiil yapma kapasitemiz gibi seçimli olmak üzere iki çeşittir. Zorunlu olan, bilgi bulunmaksızın fiilini zorunlu olarak gerektirir, ihtiyarî olan ise bilginin varlığı hâlinde fiili gerektirir. Burada ima edilen determinizm bilgi ve motivin objektifliğine dayanmaktadır. Bilen fâil zorunlu olarak, kendisi tarafından bilinen motiv doğrultusunda fiilde bulunmayı tercih eder. Şayet fâil motivini bilmiyorsa, tercih imkânına sahip değildir ve sadece dış etkilerin elinde bir oyuncak hâline gelir.

İbnü'l-Melâhimî, kişinin hem kendisini hem de diğer kâdir fâilleri gözlemek suretiyle, ihtiyarî kudretin fiili zorunlu olarak gerektirmediğini zaruri biçimde bildiği cevabını verir. Ayrıca o, [bu] zorunlu bilgimizden hareketle insanların, fiil her ne kadar zorunlu olarak meydana gelmeseyse ve sadece motiflerinin kuvveti sebebiyle bir anlamda zorunlu biçimde gerçekleşseyse de, karşı konulmaz biçimde fiili yapmaya yöneltilen kimsenin kınanmasını uygun bulmamalarına işaret ederek fiillerimiz sebebiyle medih ve zemmi hak ettiğimizi öne sürer.

Daha sonra o, filozofların şu delilini aktarır: Şayet motiflerin varlığı hâlinde, muhtâr fâilin fiilinin meydana gelmemesi mümkün olsaydı, fiilin varlığa gelmesi için kudret ve motiflere ek olarak başka bir şeye daha ihtiyaç duyulurdu. Bununla birlikte, bu ilave şey de aynı şekilde kendisini meydana getirmek için ilave bir [başka] şeyi gerektirirdi ve böylelikle teselsül ortaya çıkardı.

İbnü'l-Melâhimî şöyle cevap verir: "Biz, kişinin motiflerinin var olması hâlinde fiilinin varlığı ve yokluğunun eşit olduğunu söylemiyoruz ki dediğiniz şey gerekli olsun. Bilakis, kişinin motiflerinin var olması hâlinde, fiilinin varlığının yokluğundan çok daha muhtemel olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla biz kişinin kudreti ve motiflerine ilave herhangi bir şeye ihtiyaç duymuyoruz. Şayet, siz motifler güçlü olduğunda kâdir fâilin fiilinin varlığının zorunlu olduğunu söylüyorsunuz denilirse cevap şudur: Biz bununla, her ne kadar fiilde etkin olan şeyin yani kudretin mahallinden dolayı (*li-mekâni'l-müessir fih*) fiilin gerçekleşmemesi imkânsız olmasa da,

²¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, a.g.e., vr. 14b-15a.

motivler güçlü olduğunda onun fiilinin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğunu kastediyoruz”.

Bu cevap yeterlidir, fakat aynı zamanda bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Baskın, hattâ güçlü motivlerin varlığı hâlinde, fiilin zorunlu değil, fakat daha muhtemel [olarak] gerçekleşmesi sebebiyle, kudret tek müessir olarak gösterilir. Ancak şayet baskın motivlerin varlığı durumunda bile fiil meydana gelmeyebiliyorsa, ne fiile yönelik ne de fiile karşıt motivler bulunduğu ve dolayısıyla hiçbir baskın [motiv] bulunmadığında niçin fiilin meydana gelmesi imkânsız olacaktır? Tabî ki fiili seçmek ve yapmak için birtakım bilgilerin zorunlu olduğu öne sürülebilir. Bununla birlikte tek başına bu bilgi fiile yönelik veya karşıt bir motiv olarak görülemez.

“Filozoflar”ın delili bir sürekli nedensellik âlemi varsayımına dayanır ve ancak bu varsayımına bağlı olarak geçerlidir. Böyle bir âlemde bu nedensellik zincirini kıran irâdî bir tercih tasavvur edilemeyeceği açıktır ve bu yönelimsiz (indeterminate) kudrete belirleyici bir motiv tayin edilmelidir. Motivlerin mutlak belirleyici olmadığı yönündeki insan tecrübesine dayanarak daha önce gösterildiği üzere, İbnü’l-Melâhimî fiillerin belirli bir motivle, bu motiv bulunmaksızın ya da buna aykırı biçimde gerçekleşebileceğini öne sürerek felsefecilerin iddiasını münasip bir şekilde cevaplayabilecektir. Fiili meydana getiren ya da getirmeyen şey irâdî tercihtir. Mamafih tercih Mutezili düşüncede kudrete “ilave” bir şey değildir, onun tanımında zımnen vardır ve kudret bulunduğu [o] da zorunludur. Fiili tercih etmek onu yapmaktan öte bir şey değildir ve onu yapmamak da fiil yapmamayı tercih etmektir. Böylelikle, bir teselsüle yol açacak olan, tercihin de tercihine yönelik bir gereklilik şart koşulamayacaktır.

Fahreddîn er-Râzî, Ebü’l-Hüseyn’in aksine filozofların delilini bütünüyle kabul etmiştir.²² Kudret, fiili yapma ve yapmamaya eşit derecede uygun olması yönüyle, bir tarafı diğerine baskın kılan bir şey olarak motiv gerektirir. Motivün varlığı hâlinde fiil zorunlu olarak meydana gelir, motiv olmadığına [ise] fiil meydana gelmez. Motiv insanın bir fiili olamaz, çünkü bu durumda onu meydana getirmek için başka bir motiv gerekecek ve teselsül ortaya çıkacaktır. Bu yüzden motiv, onun vasıtasıyla fiili belirleyen Allah tarafından yaratılmış olmalıdır. Birbirine zıt motivlerin varlığı hususunda Râzî, nasıl belirleyici hâle geldiğini açıklama külfetine girmeden, belirleyici olanın (*câzime*) fiili determine ettiğini öne sürer.²³ Aynı motivün bütün insan fâillerde mutlak tarzda belirleyici olmadığına açık biçimde farkında olarak o, insanlar arasındaki farklılığın sebeplerini araştırır. Bunlar

²² Gimaret, *Théories*, a.g.e., ss. 137-51.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü’l-’âliye*, a.g.e., IX, 44.

kısmen insan benliğine içkin kısmen de dışındadır, fakat her iki durumda da Allah tarafından yaratılmıştır.²⁴

Gimaret, Râzî'nin baskın kılan şey iddiasının, onu filozofların Allah'ı âlemin zorunlu illeti olarak gören kanaatine karşı Müslümanların fâil-i muhtâr yaratıcı Allah inancını savunmaya çalışırken nasıl çözümsüz problemlere maruz bıraktığını ortaya koymuştur.²⁵ Fiiller hususunda motivlerin gerekliliği [iddiası]nı Allah hakkında göz ardı ederek ve Eş'arî kelâmı tarafından karakteristik biçimde kabul edildiği üzere Allah'ın kadîm irade sıfatını yeterli bir belirleyici olarak görmek suretiyle Râzî [söz konusu] problemi kendi açısından belli ölçüde hafifletmiştir. Böylelikle o, âlemin kîdemine ilişkin, âlemi şu değil de bu zamanda yaratmaya Allah'ı kaçınılmaz biçimde [sevk eden] herhangi bir motiv [fikrin]e dayalı yaygın delili de göz ardı edebilmiştir. O, Allah'ın kadîm muhtâr iradesinin [muayyen bir] zamanda yaratmayı belirlediğini öne sürmüştür. Mamafih bu, Allah'ı özgürce tercihte bulunan bir fâil kılmaz. O kendi kadîm iradesi tarafından sınırlanmıştır. Eş'arî kelâmı Allah'ın ezeli sıfatlarını zatından ayırma [noktasın]da ısrarcı olduğu için problem daha da vahimdir. Hiçbir şekilde Allah'ın nihayetinde kendi iradesini kontrol ettiği öne sürülemez.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî filozofların tuzağına ucundan yakalanmış ve biraz zor da olsa kendi kendini kurtarmış iken, Râzî bu tuzağa tepetakla düşmüştür. O, son kelâm eseri *el-Metâlibü'l-'âliye'*de, determinizm (*cebr*) öğretisinin kaçınılmaz biçimde Allah'ı kadîm bir âlemin mücib illeti olarak görmek gibi çirkin bir sonuca götürdüğü [tespiti]nin Mutezile'nin en kuvvetli delili olduğunu itiraf etmiştir. O, özgür irade (*kader*) öğretisinin birbirine denk iki mümkünün öncelikli kılan bir şey bulunmaksızın meydana gelmesini kabul etmek suretiyle, daha da çirkin ve kerih bir sonuca, Allah'ın varlığını inkâra götürdüğünü iddia ederek kendisini avutmuştur. Mamafih o, şâhid âlemle gayb âlemi arasında bu bağlamdaki tartışılmaz (*yakînî*) ayrımı ileride açıklayacağını vaad etmiştir.²⁶ Bu farkın, Allah'ın iradesinin insanınkinin aksine yaratılmamış olması ve dolayısıyla da cebr altında olmaması olduğu ortaya çıkmıştır.²⁷ Ancak bu, filozofların Allah'ın tüm sebep ve sonuçların nihai, sebepsiz illeti olduğu şeklindeki kanaatlerini

²⁴ A.g.e., IX 35-39.

²⁵ Gimaret, *Théories*, a.g.e., ss. 149-51. Tabii ki Râzî'nin problemlerinin, genel anlamda ezeli bir ilâhî irade sıfatı şeklindeki iddiası sebebiyle, Eş'arî kelâmının özünde var olduğu da belirtilmelidir. O, aslı Eş'arî tutumdan ayrılmamıştır. Onun, bu temel iddiayı filozofların tutumundan ayırtmaya yönelik çabası sadece özdeki benzerliğini açığa çıkarmıştır.

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, a.g.e., IX, 15-16.

²⁷ A.g.e., IX, 27. İci ve Cürçânî'ye göre, Râzî kendisi de bir başka yerde Allah'ın mücib illet olduğu sonucuna götürdüğü için bu argümana karşı çıkmıştır: *Théories*, a.g.e., s. 151.

açıkça tasdiklemiştir. Râzî, sadece Allah'ın zatının yerine iradesini koymuştur. İnsanın “iradeli fâil görünümünde mecbur [bir varlık]” olduğunu kanıtlamaya çalışırken sonuçta Allah'ı yaratıcı görünümünde nihai mücib illet olarak tanımlama noktasına varmıştır.

Kaynaklar

- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987.
- Frank, Richard MacDonough. “The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbâr”. *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* 95/1-2 (1982): 323-355.
- Gimaret, Daniel. “Abu'l-Hosayn Basrî”. *Encyclopaedia Iranica*. 1/3: 322-324. 1983.
- Gimaret, Daniel. “La Notion d'impulsion irrésistible' (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite”. *Journal Asiatique*. 259 (1971): 25-62.
- Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *et-Ta'likât*. Nşr. 'Abdurrahmân Bedevî. Kahire, 1973.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. Mektebetü'l-câmiî'l-kebîr, İlmü'l-kelâm, 189.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. Nşr. Martin McDermott – Wilferd Madelung. London: Al-Hoda, 1991.
- Kâdî 'Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 11: *et-Teklif*. Nşr. Muhammed A. en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965.
- Mânkdm Şeşdiv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim. *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse. Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. 'Abdülkerim Osmân, Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.

Kitap ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri

Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi

Roy Jackson

İstanbul: Litera Yayıncılık 2017, 295 sayfa.

Nur Muhammed Şahin*

Roy Jackson'ın İngilizce orijinali *What is Islamic Philosophy?* adıyla neşrettiği kitabın ilk baskısı 2014 yılında Roudledge tarafından yapılmıştır. Atilla Alan, bu eseri 2017 yılında *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi* ismiyle Türkçe'ye kazandırmıştır. Eserin Türkçe baskısı Litera Yayıncılık tarafından yapılmıştır. Kitap, toplamda 295 sayfadan oluşan tek ciltlik bir eserdir. Kitabın dış kapağı haricindeki yazarın ve kitabın isminin geçtiği ilk sayfadan başlayarak ve kitabın sonundaki kaynakça da dâhil edilerek sayfalar numaralandırılmıştır. Bu anlamda sayfa numaralandırmasının başladığı kitabın asıl metin kısmı 13. sayfadan başlamaktadır.

Eser, ders kitabı formatında kaleme alınmıştır. Yazarın, Batı'daki öğrencilerin İslam düşüncesine dair teveccühlerini gözlemlemesi, kendisini bu eseri yazmaya sevk etmiştir. Bu anlamda eserde, sade, yalın, akıcı ve felsefi meselelerle okuyucunun zihnini yormayan bir üslup benimsenmiştir.

Kitabın girişinde Müslüman toplumların karşılaştıkları sorunlara değineceğini belirten yazar, bu eserde İslam felsefesi disiplini içerisinde rol oynamış önemli kişileri ve bu kişilerin tartıştıkları konuları, İslam toplumunun felsefi gelişimini de takip ederek kaleme alacağını beyan eder.

Bu minval üzere, klasik İslam felsefesi literatüründe alışlagelen üslubun aksine, yazar kitabını belirli bir problematik üzerine yazmayı tercih etmiştir. Elbette ki yazarın bu tercihinin Batılı öğrencilerin İslam hakkında merak ettikleri çağdaş sorular etkilemiştir. Bu sebeple yazar, klasik felsefe kitaplarında da görebileceğimiz Tanrı'nın varlığı, ruh ve nefis kavramı ve hakikatin kaynağı gibi meselelerin yanı sıra, haklı savaş teorileri, kürtaj, kadın hakları, eşcinsellik, klonlama gibi ahlâkî konuları, İslam ve demokrasi ile ilgili

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı. [nurmuhammedsahin@gmail.com]. <http://orcid.org/0000-0001-7181-7198>

siyasi konuları da kitabına dâhil etmiştir. Bu anlamda İslam felsefesine yeni bir bakış açısı sunma teklifiyle eserini telif eden yazar, “bu konuya ilgi duymaya başlayan öğrenciler ve İslami dünya görüşünün bir parçası olan felsefi gelenek ve ikilemler hakkında bilgi edinmek isteyenler için” kitabının ideal bir eser olduğunu vurgulamaktadır. Yazarın “Önsöz”de belirttiği üzere bu kitap, okurların İslam felsefesine dair birikimleri hangi seviyede olursa olsun anlaşılır bir şekilde İslam felsefesine dair yeni bir okuma tarzı sunmaktadır. Sınırlı sayıda yazılan İslam felsefesi kitaplarına bir yenisini daha kazandırarak artan talebe bir nebze olsun katkıda bulunmayı hedefleyen yazar, eserini yıllardır iştigal ettiği İslami ilimler alanındaki çalışmalarının bir sonucu olarak nitelendirmektedir.

Önsöz’ün devamında kitapta nelerin yer almayacağını belirten yazar İslam felsefesinde yazılan bazı eserler gibi maddeler halinde bilgi veren bir eser yazmaktan kaçındığını belirtir. Bunun içindir ki belirli filozoflara ve meselelere odaklanarak kitabını yazmıştır. Bu bölümde, ayrıca, kitapta geçen Arapça isimler, terimler ve tarihlerin yazımıyla ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra, Latince isimler ve neyin italik yazılacağına da değinerek yazısını küçük bir teşekkür bölümüyle bitirmiştir. Burada mütercimim “Önsöz”den sonra bir sayfa boşluk bırakarak yukarıda bahsi geçen diğer kısımları yazması, bu bölümün de müstakil bir bölüm olup olmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Oysa yazar, eserin orijinalinde bu kısımları “Önsöz”ün devamı şeklinde kaleme almıştır. Bölümü teşekkürle bitirmesi de bu kanıyı destekler niteliktedir.

Kitabını dokuz ana bölüme ayıran Jackson, ilk bölümü “İslam Felsefesi Nedir?” başlığıyla kaleme almıştır. Burada ilk olarak “Bismillah” başlığıyla Immanuel Kant’ın (1724-1804) doktora tezinin kapağına işaret eden yazar Kant’ın bu tercihinden hareketle diğer toplumların İslam ile olan irtibatını tartışmıştır. Yazara göre İslam felsefesinin oturtulduğu zemin kaygandır ve bu haliyle “kırılğan” bir felsefedir. Ardından “İslam Nedir?” sorusu altında İslamiyet’in doğuşunu ve yayılma sürecini anlatan yazar, İslam’ın Allah’a iman etmek olduğunun altını çizer. İman edip amelleri işleyen kişinin de gerçekten Müslüman olarak görüldüğü de tartışmalı bir mevzudur. Ardından yazar, “Felsefe Nedir?” sorusunu sorar. Burada antik dönemden beri gelen felsefenin ne anlama geldiğine kısaca değinir. “İslami ‘Bilimler’” başlığında da teoloji ile felsefenin arasındaki irtibatı kurmaya çalışır. Yazarın söylediğine göre “teoloji ilmi ile felsefe ilmi, çoğu zaman birlikte seyahat etmekten rahatsız olan yol arkadaşısıdır.” Teoloji Tanrı’ya ait kelâmî konuları işlerken, felsefenin sınırları daha geniştir. Öte yandan İslami bilim olarak tasvir edilen kelimeler ve İslam hukuku gibi disiplinlerin konularının çoğu Müslüman nazarında felsefeden daha üstün bir müfredat olduğunun altı çizilir. Fakat Müslümanların “kafirler”e ait gibi görünen ilimlerle de “Çin’de de olsa ilmi arayınız, çünkü ilim öğrenmek her Müslümana farzdır.” (s. 23) hadisi gereğince iştigal etmeleri elzemdir. Daha sonra yazar, “O Halde İslami Felsefe

Nedir?" sorusunu sorarak bilginin kaynağının yahut en iyi devlet modelinin ne olduğu sorusuna verilecek cevabın felsefeyle mümkün olduğunu ifade eder. Bölümün sonunda da Kur'an ve Hadis kaynaklarının yanı sıra, internetten hangi kaynaklardan yararlandığını da bölüm sonuna ekleyerek bu kısmı sona erdirir.

İslam felsefesinin kaynaklarının incelendiği ikinci bölümde yazar "Yunan ve Acem Mirası" başlığı altında ilk başta Helen kültürünün etkisini tartışmaktadır. Yazara göre, İslam toplumunun Antik Yunan felsefesi ile ilk karşılaşması Büyük İskender'in İtalya'dan Mısır'a kadar fethettiği bölgede neşet eden Helenizm kültürü vesilesiyledir. Herhangi bir ırk temele alınmaksızın kuzey yarım kürenin yarısına hükmeden Büyük İskender kurduğu imparatorluk sayesinde geniş bir kitleyi ortak bir Helenistik kültür altında birleştirmeyi başarmıştır. Her ne kadar yazar: "Bu, antik dünyanın en büyük imparatorluklarından biridir ve İskender Arabistan'ı ele geçirme planını gerçekleştirseydi, belki de İslam ortaya çıkmayacaktı." (s. 30) ifadesiyle iddialı bir tahmin yürütmeye çalışsa da, bu fikre katılmak ve geçmiş olan üzerinden bir teori yürütmek pek sağlıklı gözükmemektedir. Yazar İslam felsefesine Antik Yunan düşüncesinin etkisini görmek için öncelikle Mısır'daki İskenderiye şehriden başlamak gerektiğinin altını çizer. Zira Yunan felsefesi Helen kültürü içerisinde yayılmış, en etkili eserler de İskenderiye şehrinde yazılmıştır. Bu şehir, büyük bir kütüphaneyi haiz, azımsanmayacak bir Yunan nüfusunu barındıran Helen kültürünün bilim merkeziydi. Daha sonra bu şehri fetheden İslam medeniyeti de İskenderiye kütüphanesiyle karşılaşmıştır. Yazar yer yer bilinçaltında İslamofobi'nin baskın olduğu zihinlerdeki muğlaklığı gidermek için Müslümanların İskenderiye kütüphanesini yakmadığını ve şehri fetheden Amr'ın merhametinin ve akliselim olmasının barbarlıkla yan yana gelemeyeceğini de belirtmeden edemez. İslamlaşmasına kadar felsefenin tek şehri olarak yine İskenderiye karşımıza çıkmaktadır. Burası Roma İmparatorluğu'nun nüfuzunu kaybetmesiyle birlikte kaybolan Yunan felsefesinin, bu şehrin kütüphanelerindeki eserlerin tercüme edilmesiyle birlikte yeniden ayağa kalktığı şehirdir. Böylelikle felsefe el değiştirmiş ya da kendisine can suyu verecek yeni bir coğrafya bulmuştur. Yazara göre böylelikle felsefe, "bir kez daha Avrupa'ya dönme imkânı elde etmiştir." (s. 35). Müslümanlar bu şehirde kapanan Atina akademisinden kaçan Philoponus ve Simplicius gibi yedi filozofun eserleriyle karşılaşmışlardı. Fakat bu eserler müellif hattı Aristoteles ve Platon eserleri değildi. Bu eserlerin bir tür Yeni Platoncu şerhleri niteliğindedir. Buradaki eserler ise sadece Antik felsefi mirasın bizzat aktarımını içermemekte, bilakis Hristiyanlık, gizemcilik ve Yeni Platonculuk'a dair fikirlerin de bir tür sentezi niteliğindedir. Böylelikle İskenderiye'de kozmopolit ve eklektik bir felsefe varlığını sürdürmekteydi. Ardından bu eserler Klasik Süryanice'nin konuşulduğu Bereketli Hilal'de (Fertile Crescent) Süryanice'ye tercüme edilmiş ve Arapça'ya giren terimlerin de gelişimini etkilemiştir. Daha sonra

“Yeni Platonculuk” bölümünde yazar Yeni Platonculuk’un kurucusu Plotinus’tan (MS 205/5-270) bahseder. Plotinus, Müslüman ilim adamlarını da cezbedecek olan din ve felsefe arasında arabuluculuk yapmaya çalışan bir filozoftur. Zira bu iki olgu, ilk bakışta birbirinden tamamen zıt ve birbiriyile çelişen iki ayrı dünya gibi durmaktadır. Plotinus’un bu uzlaşmayı sağlamaya çalıştığı fikirlerini kaleme aldığı *Enneadlar* isimli metafizik eseri de bu anlamda büyük bir teveccühe mazhar olmuş, eserin bazı bölümleri ilk dönem tercüme edilen eserler arasında yerini almıştır. Daha sonra gelen Plotinus’un talebesi Porfiri, yazdığı *İsagogue* adlı eseriyle mantığa giriş metni yazmıştır. Bu metin de İslam toplumunda büyük bir teveccühle karşılaşmıştır. Yazarın belirttiğine göre hem Plotinus hem de Porfiri kendilerini filozof olarak görüp Hristiyanlık’ı inkâr etmişlerdir. Fakat burada yazar herhangi bir kaynak belirtmekten ziyade fikrini temellendirmek için başka örneklemelere gitmiştir.

Yeni Platonculuk’un Müslümanlar açısından ilgi çekici başka bir yanı ise birliğe olan vurguydu. Antik Yunan’daki düalist âlem anlayışı yerini tek “bir” kaynaktan sudür eden felsefe anlayışına bırakmış, bu anlayış da Müslümanların tevhit anlayışıyla örtüşme imkânı bulmuştur. Yazara göre Müslümanların niçin kendilerinden olmayan bu tür kaynaklara yöndiklerinin tek bir cevabı vardır: Müslüman âlimler zeki insanlardı ve “bu antik şahsiyetlerin söyleyecek bir sözü vardı ve bunu görmezden gelmek, zeki bir insanın kendi kıymetini düşürmesi demektir.” (s. 43).

Jundishapur okulunun bulunduğu “Hindistan ve Acemistan” bölgesine de ayrı bir başlık açan yazara göre bu okul Maveraünnehir bölgesinin en önemli okuluydu. Hatta Bağdat’ta daha sonraları inşa edilecek olan Beytü’l-hikme, bu okulda aktif faaliyet gösteren âlimler tarafından inşa edilmişti. Helen okullarının kapatılmasından sonra bu şehre sığınan ilim adamları da şehirde canlı bir entelektüel faaliyetin yürütülmesine öncülük etmişlerdi. Bu anlamda canlı bir ilmi birikime ev sahipliği yapan Jundishapur’un İslam felsefesini etkilemesi kaçınılmaz olacaktır.

“Beytülhikme” başlıklı son bölümde ise Abbâsi halifesi Me’mun tarafından inşa edilen Beytü’l-hikme’lerin tercüme faaliyetleriyle ilgili bilgiler veriliyor. Burada hangi eserlerin ne sebeple tercüme edildikleri, hangi filozofların tercüme faaliyetlerinde aktif rol aldığı ve hatta hangi eserlerin tercüme edilmediğine dair kapsamlı bilgiler veriliyor. Tercüme edilen eserlerin Halife Me’mun’un ilgi ve alaka duyduğu konularla da doğru orantılı olması dikkat çekici bir unsur olarak göze çarpıyor.

Yazar, üçüncü ana kısım olarak “İlk Müslüman Filozoflar” başlığını kullanıyor. Burada diğer eserlerde gördüğümüz üzere, Kindî’den başlamak yerine, yazar, ilk dönemde vuku bulan teolojik tartışmalara değinerek, Hâricîler’in, Mürcie’nin, Kaderîler’in ve Mu’tezile’nin ortaya çıkış sebeplerini irdeliyor. Hâricîler, hükmün yalnızca Allah’a ait olduğu fikrine dayanarak, Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlığın insanlar tarafından belirlenecek bir

hakemlik müessesesine başvurularak çözümlenmesine şiddetle karşı çıkarak, ilk dönemde ortaya çıkan radikal bir grup olma hüviyeti taşırlar. Yazar, bu gruba “ilk İslamî ‘fundamentalistler’” (s. 54) olarak adlandırmıştır. Hâriciler, Müslümanlık’ı belirleyen unsurun amel olması gerektiğini düşünürler. Öte yandan bu gruba bir tür tepki olarak doğan Mürcie ise kelime-i şahadet getirmeyi Müslüman olmak için yeterli görür. Mürcie, her ne kadar Hâriciler’e göre daha fazla destek bulsa da, inançta samimi olup olmama ve amellerdeki gevşekliliğe zemin bulma noktasında sorgulanmayı hak etmiştir.

Emevî hükümdarlarının yaptıkları zulümleri meşrulaştırmak için Cebri görüşü savunmalarına rağmen ortaya çıkan Kaderîler ise hür iradeyi savunmuşlardır. Yazarın en meşhur Kaderî olarak Hasan el-Basrî’yi vermesi ilgi çekicidir. Hasan el-Basrî, Emevî hükümdarlarının bu tutumlarına karşı yaptıkları fiillerden kişinin kendisinin sorumlu olduğunu beyan eden caydırıcı bir risale kaleme almıştır. Batılı tasnifte Hasan el-Basrî’nin Kaderî olarak nitelendirildiği bilinse de, yazdığı bu risale Hasan el-Basrî’yi tam olarak bir Kaderî yapar mı sorusu akıllarda hala soru işaretidir. Zira o, daha sonraları Eş’arî kelâmcıların da benimseyecekleri kesb görüşünü savunacaktır. Bu haliyle her ne kadar yazdığı risale dolayısıyla Mu’tezilî kelamına yakın bir görüş serdetse de, Emevî hükümdarının Cebriyye’ye ait görüşlerine şiddetle karşı çıkmak, Hasan el-Basrî’yi tam manasıyla Kaderî yapmayacaktır. En azından Hasan el-Basrî’ye “ılımlı Kaderî” demek daha insafli olacaktır.

Mu’tezile ise Abbâsîler döneminde ortaya çıkan bir gruptur. Zamanla sahip oldukları görüşler devletin resmî görüşleri haline gelmiştir. Bu görüşlere karşı çıkılması zaman zaman devlete karşı çıkma olarak addedilmiş, görüşlere karşı çıkanlara baskı uygulanmıştır. Bunların en meşhuru Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesiyle gündeme gelen *Mihne* olayıdır. Mu’tezile’yi akılcı bir grup olarak ele alan yazarın, aynı zamanda Mu’tezile’yi “liberal görüşlü kişiler” (s. 58) olarak tanımlaması ilgi çekicidir. Zira Mu’tezile’nin ortaya çıktığı dönemde - belki de şimdikinden daha fazla- özgür bir entelektüel tartışma ortamı vardı. Lakin daha sonra Mu’tezile’nin aklın mutlak gücüne vurgu yapan görüşlerinin tek tip bir görüş haline gelmesi ve daha da önemlisi bunun bir Abbasî devlet politikasına dönüşmesi, yazarın Mu’tezile’yi “liberal” olarak nitelendirmesini sorgulamayı gerektirmektedir. Çünkü *Mihne* olayında bile yazarın “liberal” diye isimlendirdiği Mu’tezile’nin fikirlerine karşı gelenlerin ne tür bir işkenceye maruz kaldıkları bilinmektedir. Mu’tezile’ye göre akıl ve vahiy bir bütündür; birbiriyle çatışmak yerine, birbirini tamamlar niteliktedirler. Fakat vahiy, akla mutabık olmak zorundadır. Mu’tezile’nin beş ilkesi: tevhit, adalet, vaad ve vaîd, el-menzile beyne’l-menziletayn ve emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker’dir. Bütün bu beş ilke Allah’ın birliğine iman, Allah’ın zarûrî olarak adil olduğunu, cennet ve cehennem Allah’ın adil olmasından dolayı var olduğunu, büyük günah işleyenlerin ne mü’min ne de kâfir olduklarını ve ara bir mertebede kalacaklarını, iyiliği emreden ve

kötülükten sakındıran bir Müslüman olunması gerektiğini birer ilke olarak kabul eder.

Daha sonra Mu'tezile'nin gerilemesinin akli ve sosyal sebeplerini ortaya koyan yazar, ardından ilk İslam filozofu olarak kabul edilebilecek olan Kindî'nin/Alkindus (801-873) hayatını görüşlerini kaleme alır. Kindî Yeni Platonculuk'a ilgilidir ve tercüme faaliyetlerinde en etkin rol oynayan filozofların başında gelir. Yazara göre Kindî'nin Yeni Platonculuk'tan etkilenip yine de âlemin hudûsunu savunması ilgi çekicidir. Görüşlerini *İlk Felsefe Risalesi'*nde kaleme almıştır. Ebubekir Râzî/Rhazes (864-925) ise Epikürcü felsefeden etkilenen, beş ezeli mevcut olduğunu iddia eden bir İslam filozofudur. Kindî gibi Râzî de tıpla ilgilenmiş, ahlak konusuna ciddi kafa yormuştur. Fakat Ebubekir Râzî'nin belki de en çok eleştirildiği nübüvvet teorisine dair bir bilgi ne yazık ki kitapta bulunmamaktadır.

"Allah, Ruh ve Ahiret" başlıklı dördüncü bölümde yazar sudûr nazariyesi çerçevesinde Fârâbî'nin görüşlerini tartışmaya açıyor. Yazının girişinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine atıfta bulunarak genel bir çerçeve çizen yazar, *Tehâfüt* için "İslamî aydınlanma düşüncesine tahrip edici tohumlar ekmişti ve felsefe, itimat edilmeyen bir disiplin haline gelmişti." (s. 77) iddiasında bulunarak Gazzâlî sonrası İslam felsefesindeki gelişmeyi ne yazık ki göz ardı etmiştir. Bu anlamda bir perspektif kısıtlılığından söz etmek mümkündür.

Al-Farabius ya da Avennesar olarak da bilinen Fârâbî (872-951), Aristoteles felsefesini özetleyen eserleriyle meşhur olmuştur. Bunun ötesinde Aristoteles'in eserlerini yorumlamayı başarabilmiştir. Fârâbî, bu şerhler sayesinde *Muallim-i Evvel* olan Aristoteles'in akabinde *Muallim-i Sâni* olmayı hak etmiş bir filozoftur. Fârâbî'nin mantık ilmini felsefe için elzem görmesi ve bu ilme yaptığı katkı yadsınamaz. Ayrıca evreni yaratan bir Tanrı anlayışından hareketle bu yaratılışın nasıl meydana geldiğini açıkladığı sudûr teorisi belki de Yeni Platoncu felsefenin de etkisiyle Fârâbî'nin İslam felsefesine yaptığı en önemli katkılardan birisidir. Burada yaratma kelimesi (create) beraberinde hudûsu akla getireceği için bu kelimedden kaçınarak "meydana getirme" ifadesinin kullanılması daha yerinde olacaktır. Yazar daha sonra sudûr nazariyesinin ayrıntılarını da vererek "İbn Sînâ ve Vâcibü'l-Vücûd" konusunu işlemeğe koyulur.

İslam felsefesinin belki de en önemli filozofu olan İbn Sînâ'nun mümkün ve vâcib varlık kavramı etrafında bir yaratılış teorisi sunması İslam felsefesine yaptığı en önemli katkılar arasındadır. Yazar İbn Sînâ'nın yaratılış tezini açıklarken açık bir ifadeye başvurmamıştır. Felsefi birikimi olmayanlara hitap etme iddiası bulunan kitapta Vâcibü'l-Vücûd'un varlıkları nasıl meydana getirdiğini anlamak okuyucu için biraz yorucu olacaktır. *A priori* mevcut anlayışından zorunlu bir varlık anlayışına uzanan bu beş basamaklı önermeler silsilesi çok kolay kavranılabilen teoriyi karmaşık hale getirmiştir. Ardından

“Tanrı Neyi Bilebilir?” başlıklı kısımda zamandan ve mekândan münezzeh olan Tanrı'nın içinde yaşanan zaman içerisinde neyi bilebileceği problematiği tartışılmış, Tanrı'nun ilminin mahiyetini nasıl kavramak gerektiği üzerine mülâhazalarda bulunulmuştur.

Bir sonraki başlıkta İbn Rüşd'ün hayatına ve eserlerine değinen yazar, filozofun Aristoteles şerhlerine büyük önem atfeder. Ardından “Ruh ve Ahiret” başlığı altında Aristoteles ile İbn Rüşd'ün yazdıkları arasındaki irtibatı tartışan yazar, iç ve dış duylulara dair hiyerarşi hakkında da okuyucuyu aydınlatmaya çalışır. Yazar, en sonda dil felsefesi ile ilgili İslam filozoflarının görüşlerini de tartışarak dördüncü bölümü bitirir.

Beşinci bölümde “İman ve Akıl” ana başlığını kullanan yazar Sühreverdî ve onun kurucusu olduğu İshrâkîlik konusunu işler. Meşşâî geleneğin bir temsilcisi olarak bâtinî yöntemle de mezcedilen İshrâkî geleneğin kurucusu olarak kabul edilen İshrâkîlik ruhun tasfiyesi için de çabalayan bir ekoldür. Bilgi edinme sürecini huzûrî bilgi şeklinde sezgisel olarak açıklar. Molla Sadrâ ise bu geleneğin bir temsilcisi olarak geleneği sürdürmüş, ortaya attığı varlığın ve mahiyetin mezcedildiği varlık görüşüyle diğer filozoflardan ayrılmıştır.

Yazar bölümün devamında ilginç bir şekilde çağdaş bir filozof olarak Suruş'un (d. 1945) görüşlerine yer verir. Tarihselci söylem etrafında metin analizi ve kritiği noktasında İslam felsefesine Suruş'un yaptığı katkılar incelenmiştir. Daha sonra Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye (1207-1273) geçen yazar, tasavvuf ilmi dikkate alındığında Mevlevîlik'in kurucusu olan Mevlânâ'nın görüşlerine yer vererek İbn Arabî'ye geçer. İbn Arabî'yi kâmil insan çerçevesinde işleyen yazar, aklın önemine atıf yapan İbn Arabî'nin mistik düşüncelerini daha sonra sistemleştiren Konevî'den de bahsetmekten kendini alamaz.

Muhammed İkbâl ise yine çağdaş filozof olarak insan-ı kâmil üzerinde duran bir düşünürdür. Burada benlik ideolojisi etrafında Nietzscheci bir sorumluluk bilincini tartışan Muhammed İkbâl, tedris ettiği klasik ilimlere Batılı filozofların düşüncelerini de dâhil eder. Yazar bu çerçevede Muhammed İkbâl'in görüşlerine başvurmayı yerinde bulmuştur.

Altıncı bölümde “İslam ve Devlet” konusunu işleyen yazar, Mevdûdî'nin görüşlerine yer verir. Zira o, çağdaş dünyada nasıl Müslüman olunması gerektiğine dair kafa yormuş bir düşünürdür. Mevdûdî'nin demokrasi hakkındaki görüşlerine de değinen yazar, Mevdûdî'nin “İslam'ın 'entelektüel bağımsızlığı” (s. 162) için mücadele eden bir düşünür olduğunu belirtir. Yazar, “Birey ve Devlet” başlığı altında bir birey olarak modern dünyada Müslüman kimliğiyle ne yapmamız gerektiğine dair bazı modern fikir adamları önderliğinde cevaplar arar. “Modernite, Garpzedelik ve Nefis” başlığı altında da Ali Şeriatî'nin düşüncelerine yer verir. Yazarın, klasik düşüncedeki siyaset literatürüne dair en önemli eserleri telif eden Mâverdî, İbn Mukaffâ, İbn

Haldun, Nizamülmülk ve İbn Teymiyye gibi İslam düşünürlerine bir başlık olarak yer vermemesi bu bölümün en büyük eksikliklerindedir.

Yedinci bölümde “Ahlâkî İkilemler” başlığı altında “Acı Çekmek, Şer ve Sağlık Problemi” meselesini irdeleyen yazar, hayrın ve şerrin Allah’tan geldiğine inanan Müslümanların kişisel motivasyonlarını nasıl diri tuttuklarından bahseder. Ayrıca Müslümanların kullandıkları “inşallah” lafzı, onların bütün amelleri bir şekilde Tanrı’ya isnat ettiklerinin en güzel örneklerinden birisidir. Daha sonra birer çağdaş fıkıh meselesi olarak kürtaj, klonlama, hayata son verme, eş cinsellik, kadın hakları, gayrimüslimlerin hakları gibi konulara ayrı ayrı birer başlık açan Jackson, bütün bu meseleleri karşılaştırmalı olarak farklı düşünürler nezdinde tartışmaya çalışmıştır.

Sekizinci bölümde yazar, “Cihat ve Haklı Savaş Teorisi” başlığıyla Romalı düşünür Çiçero’nun (MÖ 106-43) meşru savaş teorisine değinir. Bunun yanı sıra çağdaş savaş kuralları olarak zikredilecek olan, savaşırken Meşru Otorite, İyi Niyet, Başarı İhtimali, Orantılılık ve Son Çare ilkelerine uyulmalıdır. Daha sonra bu ilkeler çerçevesinde Amerika’daki 11 Eylül saldırılarını inceleyen yazar, hangi ilkeye ne kadar uyulduğunu sorgular. Ardından “İslâmî Anlayışa Göre Haklı Savaş Teorisi” başlığında Dârülharp ve Dârüssulh kavramlarına değinir ve Kur’an’da cihadın ne olduğunu ayetler örneğiyle gözler önüne serer. Dahası yazar, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve Mevdûdî’nin cihat hakkındaki görüşlerine yer verir.

Dokuzuncu ve son bölümde ise “İslam ve Ortak Ahlakî Değerler” başlığı altında insan hakları, ahlâkî görecelilik, liberal İslam, kaynaklara bakış, etnik çoğulculuk ve şüpheye dayalı yorumbilim konularını tartışan Jackson, bu konularda serdedilen farklı görüşleri de tartışarak modern meselelere dair Müslümanların yorumlarını kritik ederek incelemeye çalışır.

Sonuç bölümünde çoğulculuğa, hoşgörüye ve diyaloga önem atfeden yazar, Batıl olarak değerlendirilen bir “diğer” dünya görüşünü öz eleştiriye tabi tutar. Aklın önemine vurgu yaparak hoşgörülü veya hoşgörüsüz bir İslam tasavvuru ortaya konulabileceğinin altını çizer. Yazar kitabına “1. Ek: İslâmî İsimler Listesi” ve “2. Ek: Terimler Sözlüğü” ekleyerek geniş bir kaynakça listesiyle kitabını sona erdirir.

Roy Jackson’ın, akademi dünyasında bir boşluğu kapatmaya yönelik bir nebze de olsa katkı yapmak amacıyla yazdığı bu kitabı, İslam felsefesi alanında hiçbir birikimi olmayan kişiler için ufuk açıcı gözükmektedir. Ancak metodolojik olarak kitapta karşılaşılan birkaç sorun göze çarpmaktadır. Öncelikle Batılı bir kaleminden çıkan bu kitap İslam felsefesini apolojetik bir okuma perspektifiyle kaleme alınmış gözükmektedir. Karşılaştırmalı eleştirel örneklerle de rastlanılabilecek olan bu kitapta, sık sık Batı’nın İslamofobik reflekslerine karşı geliştirilmeye çalışılmış birçok öğeye rastlamak mümkün gözükmektedir. Öte yandan yazar, İslam felsefesi tarihinde olup biten olayları

yalın bir biçimde -madde madde- vermekten ziyade -ki zaten böyle yapmayacağını söylemişti-, bu olaylar hakkında sadece kendi yorumlarını değil, başka yorumlara da yer vermekten kaçınmamıştır. Fakat sübjektif bir tutarlılık aranan metinde, daha ziyade objektif yorumlara rastlanılmaktadır. Bu anlamda kitabın bir ders kitabı olarak alana ilgili olan öğrencilere okutulması ilk tahlilde sorunlu gözükmektedir. Diğer bir mesele olarak kitabı okuyup bitiren bir kişinin zihninde en azından bir İslam felsefesi tarihi haritası oluşması gerekirken, maalesef ki kitap bu açıdan yetersiz kalmaktadır. Bu kanıyı destekleyen bir başka argüman da kitabın konularının tasnif edilmesi ile alakalıdır. Şöyle ki yazarın zihnindeki tasnif konu başlıkları açısından iddialı gözükmektedir. Fakat ana bölümlerin altındaki başlıklar maalesef ki bölüm içi ilmi tutarlılığı sağlamak açısından problemlidir. Küçük bir örnek olarak, “Allah, Ruh ve Ahiret” ana başlıklı 4. bölümde, sayfa 97’deki “İbn Rüşd” başlığının hemen ardından gelen sayfa 100’deki “Ruh ve Ahiret” başlığı “İbn Rüşd” başlığının bir alt başlığı olarak verilse daha doğru olacaktır. Zira yazar, “Ruh ve Ahiret” başlığı altında çoğunlukla İbn Rüşd’ün Aristoteles yorumuna yer vermiştir. Ayrıca kitapta okuyucu kronolojik sıçramalara maruz bırakılmış, alandaki derin tartışmalara girmek için işaret edilen bazı konuların şerh edilmesi açığa bırakılmıştır.

Diğer taraftan kitapta yukarıda birkaç yerde de bahsi geçen bazı bilgi eksiklikleri okuyucunun yanlış yönlendirilmesine sebep olacaktır. Mesela sayfa 115’teki şu kısım İslam felsefesi açısından ne kadar tutarlıdır? “İşrâkî olarak tanımlanma kriteri konusunda bir uzlaşma yoktur. Bilhassa Sühreverdî, selefi İbn Sînâ’dan etkilenmiş olsa da, kendisinin İşrâkî değil, Meşşâî (Neoplatoncu) olduğunu önde sürmüştür. Gariptir ki İbn Sînâ, kendisinin Meşşâî değil de İşrâkî olarak tanımlanmasını tercih etti.” Burada alıntılanan kısımda İşrâkîlik’in ortaya çıkışı ile İbn Sînâ’nın yaşadığı dönem dikkate alınırsa bir asırdan fazla bir sürenin geçtiği görülecektir. Oysa yazar İbn Sînâ’nın kendisini Meşşâî olarak değil de, İşrâkî olarak tanımladığını iddia etmektedir. İşrâkî yerine Meşşâî deseydi metin anlamlı olacaktı. Yazarın hemen hemen hiçbir yerde kaynak göstermemesi sebebiyle bu kanıya nereden vardığı bilinmemektedir. Fakat yukarıdaki ibare gösteriyor ki, yazarın İslam felsefesi alanındaki okumalarını tekrar gözden geçirmesi gerekmektedir.

Kitabın Türkçe çevirisindeki hatalara da değinmek gerekmektedir. Sıkça karşılaşılan gramer hataları metnin bütüncül manasını kavramaya engel olmasa da, her 4-5 sayfada en az bir kere kelimelerin yanlış yazılması yahut bağlaçların yanlış kullanılması metnin edisyonu açısından bir kez daha gözden geçirilmeyi hak etmektedir. Mesela, sayfa 126’daki dine rağmen ifadesinin “dinin rağmen” olarak ifadelendirilmesi yanlış kelime kullanmaktan dolayı cümle düşüklüğüne neden olmaktadır. Mütercimim tercüme edilen isimlerin bazılarında İngilizce transkripsiyon, bazılarında ise Türkçe transkripsiyonu tercih etmesi tutarlılık açısından sorun teşkil etmektedir. Ayrıca bazı kelimelerin Türkçe felsefe yapma açısından harfî

tercüme edilmemesi zihin karışıklığının önüne geçecektir. Mesela sayfa 105'te nefsin kuvvelerini anlatırken "kuvve" kelimesine yer yer İngilizce harfi tercüme tercih edilerek "fakülte" kelimesi eş anlamlı bir kelime olarak kullanılmıştır. "Nefsin fakülteleri" yerine "nefsin kuvveleri" ifadesinin tercih edilmesi daha sahih olacaktır. Binaenaleyh, sayfa 90'daki "Buyid sarayı" ibaresi tercüme edilmemiştir. Bu kelime "Büveyhî sarayı" olarak tercüme edilebilirdi. Dahası, sayfa 46'da *Kitap Sır el-Hâlîka (Sebepler Kitabı)* olarak tercüme edilen müellif eserin ismi, Jackson tarafından da *Kitap Sırr al-khaliqah* olarak kaydedilmiştir. Oysa Arapça izafet tamlamasını bozmamak adına Balînûs el-Hakîm'in eserini, *Kitâbü's-sırri'l-hâlîka* şeklinde latinize etmek daha doğru olacaktır. Son olarak orijinal ismi *What is Islamic Philosophy?* olan kitabın, mütercim tarafından isim üzerinde tasarrufta bulunarak *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi* olarak tercüme etmek yerine "İslam Felsefesi Nedir?" diye harfî bir tercüme yapması eserin içeriği açısından daha tutarlı olacaktır. Zira kitap doğuşundan günümüze kadar gelen İslam felsefesi literatürüne dair kapsamlı bir eser olmaktan uzaktır.

Jackson'ın kitabı hedef kitlesi olarak belirlediği öğrencilerin İslam felsefesine bir tür giriş mahiyetinde bilgi edinmeleri için bu kitap ilk tahlilde talebi karşılar niteliktedir. Yazarın bölüm sonlarında daha fazla bilgi için edinmek isteyen okurlar için okuma listesi vermesi okurun yararınadır. Ayrıca her filozofun Batı'da kullanılan Latince adlarının eklenmesi de dikkate değerdir. Bütün bu müspet ve menfi açıklamalar neticesinde, her ne kadar İslam felsefesinde akademik derinleşmeyi arzulayanlar için kitap uygun gözükme de, İslam felsefesi alanında birikimi olmayan ortalamanın biraz üstündeki okuyucu kitlesi için bu kitap her haliyle okunmaya değer gözükmektedir.

Hz. Peygamber'in Fıkhî Hükümlerindeki Usûl ve İlkeler

Ahmet Özdemir

Ankara: Murat Kitapevi 2015, 165 sayfa.

Meryem Karadağ*

Hz. Peygamber'in Fıkhî Hükümlerindeki Usûl ve İlkeler adlı eser, yazarın önsözünde belirttiği üzere Rasulullah'ın fıkhâ dair ortaya koyduğu açıklamalardan hareketle, takip ettiği usul ve temel fıkhî ilkeleri tespit etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Öncelikle böyle bir eserin meydana getirilmesi için hadislerin kapsamlı bir şekilde okunup, incelenmesi gerekir. Bu yüzden eserin hazırlık aşamasında yazar tarafından, Sahih-i Buhârî, Sünen-i Ebû Dvûd, Sünen-i Nesâî, Sünen-i Tirmizî' de bulunan hadisler okunmuş ve usul bilgisi içeren hadisler tespit edilmeye çalışılmıştır. Tüm hadis külliyyatı incelenmediği için sadece adı verilen hadis kitaplarından birtakım ilkeler çıkarılmıştır. Başka bir anlatımla yazar ilk olarak tespit ettiği ilkeyi verip, sonra bu ilkeyi hangi hadislerle dayandırdığını göstermiştir. Eserde yazarın kendi tespit ettiği ilkeler verildikten sonra, eserin son bölümünde Rasulullah'ın ictihâd usulunun bu ilkelerle sınırlı olmadığını, diğer hadisler de aynı amaçla incelendiğinde daha birçok fıkhî ilkeye ulaşmanın mümkün olduğunu söylemiştir.

Yazar, fakihlerin daha isabetli karar verebilmesi için birtakım ilkelerin tespitinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Bu söylemine *binaen Hayra Ulaştıran İlkeler, Kur'an'da Yeralan Fıkhî İlke ve Konular* adlı eserler kaleme almış ve zincirin bir halkası olarak da tanıtımını yaptığımız Hz. Peygamberin Fıkhî Hükümlerindeki Usûl ve İlkeler adlı eseri kaleme almıştır. Fakat, yazar hadislerde yer alan fıkıh usûlü ilkelerinin açıklandığı müstakil bir kaynak olmaması sebebiyle böyle bir eser ortaya koyduğu iddiasıyla yola çıksa da eserinde de sık sık alıntı yaptığı Kavaid-i Külliye, Eşbah ve Nazair türündeki eserlerden farklı, çok orjinal ilkeler tespit etmediği görülmektedir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı. [karadag.mryem@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0001-9381-9039>

Mecelle'nin de bir örneği olduğu ilkeleştirme çalışmalarına yer verilmemiş, konunun tartışmaya bile açılmamış olması da oldukça ilginçtir. Hattâ bazı ilkeler Mecelle küllî kaidelerinden aynen aktarılmış olduğu söylenebilir. Örneğin yazarın kolaylık ilkesi bağlamında verdiği; "Meşakkat teysiri celbeder." "Bir iş dıyk olunca genişletilir." şeklindeki kaideler Mecellenin 17. ve 18. maddelerinden aynen alınmış ve Mecelle'ye değinilmemiştir. (s. 85) Yine yazarın tespit ettiği ilkelerden zararın ortadan kaldırılmasına öncelik vermek (s. 114), zaruri durumlara uygun çözümler üretmek (s. 131), davranışların meşrûiyet sınırını tespit ederken niyeti esas almak (s. 101) gibi ilkeler tam anlamıyla orijinal ilkeler olmayıp Kavaid türü eserlerde karşımıza çıkan ilkelerdendir. Bu durum, "Hadislerden hareketle orijinal ilkeler mi tespit edilmiş yoksa zaten var olan ilkelere hadislerden deliller mi getirilmiştir?" sorusunu akla getirmektedir.

Buna karşın eserde zikredilen on beş ilkedен bazılarının da orjinalliğe sahip olduğunu söylemek gerekir. Örneğin; "cahiliye yanlısını kaldırmak" (s.136) "müslüman kimliği" oluşmasını temin etmek"(s. 141) "hüküm verirken teknik ve tecrübî bilgidен yararlanmak" (s. 149) gibi ilkeler bu türde yazılmış önceki eserlerde bulunmayan ilkelere dendir. Hukuk doktrininde bu ilkelerin gerçekte birer kaide olup olamayacağı ise bizim tanıtımımız dışında ayrıca bir konudur.

Eserde oldukça sade bir dil kullanılmış, yer verilen İslâm hukuk terimlerinin de kısaca açıklaması yapılmıştır. Öyle ki İslâm hukuku alan bilgisi olmayan kişilerin de çok rahat faydalanabileceği söylenebilir. Bu yüzden ki yazar ilkelere geçmeden önce şerî delilleri kısaca tanıtmış ve Peygamber'in hadislerinden bu delillerin meşruiyetine delil getirmiştir. Örneğin istihsan başlığında şunları demiştir; "Bir malın mülkiyetinin karşılıksız olarak başkasına verilmesini ifade eden hibe akdinde, genel kural olarak rüçü caiz olmamakla birlikte, Hz.Peygamber'in babanın evladına yaptığı hibeden dönebileceğini ifade etmesi istihsanen "Babanın hibeden rüçü etmesi mümkündür" hükmünü vermemizi gerektirmektedir. Buraya kadar zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in uygulamaları istihsanın meşruiyetini göstermektedir." (s. 57)

Yazar, eserini girişle birlikte toplam dört anabölüme ayırmış ve bunları da kendi içerisinde alt başlıklara bölmüştür. Hacim açısından, bölümlerin arasında orantı olmakla birlikte kitaba ismini veren 'Rasulullah'ın Fıkhında İlke Ve Kaideler' adlı son bölüm eserde en fazla yeri kaplamaktadır. Eserin giriş kısmında Sünnet'in kaynak değeri üzerinde durulmuş, konuyla alakalı ayet ve hadisler sıralanarak Peygamberimiz'in tek başına hüküm kaynağı olduğu durumlara örnekler verilmiştir. Mesela verilen örneklerden ikisi şunlardır: "Nesepten dolayı haram olanlar, süt emmeden dolayı da haram olur. Bir kadının halasının veya teyzesinin üstüne nikâhlanması yasaktır." (s. 13) Bu iki örnek gibi on beş tane daha hadis arka arkaya sıralandıktan sonra

hadislerden fikhî hüküm çıkarırken göz önünde bulundurulması gereken birtakım kurallar verilmiştir. Daha sonra yazar birinci bölüme geçmiştir.

Birinci bölümde “Rasulullah’ın fetva ve hükümlerinde aslı kaynak olarak vahy” başlığıyla hükümlerde vahyin etkisi incelenmiştir. Hükümler; vahye dayalı olan hükümler, ictihada dayalı olan hükümler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yazara göre Hz. Peygamber’in icihadını diğer müctehidlerden ayıran temel fark ise, Peygamber’in icihadının vahy kontrolü altında olmasıdır. Yazar burada hadislerin fıkhıdaki yeri ve doğru anlaşılmasının önemine değindikten sonra ikinci bölüme geçmiştir. İkinci bölümde sırasıyla kıyas, istihsan, istishab, mesâlihümürsele, seddü’z-zerâi’, şer’u men kablenâ, örf-âdet delilleri ele alınmıştır.

Deliller tanıtıldıktan sonra kitabın kaleme alınmasının asıl gayesi olan ‘Rasulullah’ın hükümlerindeki fikhî usûl ve ilkeler’ adlı üçüncü bölüme geçilmiştir. İstikrar ilkesi başta olmak üzere sırasıyla; “Kolaylık İlkesi”, “İyi-Daha İyi- En İyi İlkesi”, “Hüküm Verirken Zahirî Durumu Esas Almak”, “Davranışların Meşruiyet Sınırını Tesit Ederken Niyeti Esas Almak”, Şerî “Hükümlere ve Kanuna Karşı Hileli Yollara Başvurmamak”, “Hüküm Verirken Fıtratın Korunmasını Esas Almak”, “Zararın Ortadan Kaldırılmasına Öncelik Vermek”, “Güç İle Sorumluluk Arasında Dengeyi Sağlamak”, “Tedbir ve İhtiyatı Gözetmek”, “Zarurî Durumlara Uygun Çözümler Üretmek”, “Cahiliye Yanlışını Kaldırmak”, “Müslüman Kimliği Oluşmasını Temin Etmek”, “Hüküm Verirken Teknik ve Tecrübî Bilgiden Yararlanmak”, “Anlaşmazlıklara Sebep Olabilecek Durumları Önceden Görüp Tedbir Almak” başlıklı toplam on beş ilke bu bölümde sergilenmiştir. Her bir ilke kaynak hadis kitaplarındaki örnek hadislerle dayandırılıp ilişkilendirilerek bol örnek verilmiş. Verilen örneklere genelde açıklama yapılmamıştır. Hadisler sebab-i vürûd, ravi vb. gibi ayrıntılara girilmeden kısaca sıralanmıştır. Mesela bu hususta şunu örnek olarak gösterebiliriz:

“İstikrar ilkesi, yapılan işlemin vicdanlarda herhangi bir tereddüde meydan vermeyecek ölçüde net olmasını esas alır. Hz. Peygamber (s.a.v) hadislerinde istikrar metodunu yansıtan örnekler bulunmaktadır: Resûlullah (s.a.v) buyurdu: “Kim herhangi bir gıda maddesi satın alırsa, bunu ölçüp teslim almadan başkasına satmasın”. Resûlullah (s.a.v) müzâbeneyi yasak etti. Müzâbene, yaş hurmayı ağacında miktarını tahmin ederek ölçükle kuru hurma karşılığında satmaktır.”(s.82) Resûlullah ağacın birkaç sene içinde vereceği meyveyi önceden satmaktan, salahlı görünmedikçe mesela kararmadıkça üzümü, sertleşmedikçe buğdayı satmaktan, miktarı belli olmayan bir yağın hurmayı miktarı belli olan hurmayla değiştirmekten, habelü’l-habeleyi (doğacak yavrunun doğuracağı yavruyu) satmaktan, bir kişinin yanında olmayan bir malı satmasından ve garar taşıyan alışverişten menetti. Bu tür akitlerin

yasaklanmasının temel nedeni olarak istikrarı sağlama düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. (s. 84)

İlk ilke olan istikrarın tanımı yapılmış ve buna ilintili hadisler açıklama yapılmadan sıralanmıştır.

Yazar, üçüncü bölümde ilkeleri ve kendisinin ilişkilendirdiği hadislerden örnekleri sıraladıktan sonra kısa bir sonuç bölümü de yazmış. Hz. Peygamber'i kendisine rehber edinen kimselerin isabetli karar verme kabiliyetine ulaşabileceklerini, bunun için de naslardaki ilkelerin tespitinin çok önemli olduğunu söylemiştir. Fakat eserde verilen ilkeler, sadece yukarıda adı geçen hadis kitaplarından ihtisar edildiği için Rasulullah'ın fıkhındaki ilkelerin tamamını göstermemektedir. Zaten yazarda böyle büyük bir iddiada bulunmamıştır. Yazar eserinin, fıkıh usulu alanında yeni çalışmalara ve ilkeler konusunda nitelikli eserler ortaya koymasına öncülük etmesi temennisini dile getirmiştir. Ümit edilir ki bir öncü niteliği taşıyan bu çalışmada yazarın temennisi yerini bulur. Ve Peygamberimizin hükümlerindeki ilkeler daha şumullü bir şekilde başka çalışmalarda ele alınır.

Sempozyum Tanıtımı: Osmanlı'da İlm-i Tefsir

14-15 Aralık 2018

İstanbul

Muhammet Çol*

Osmanlı'da İlm-i Tefsir Sempozyumu, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAV) tarafından İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) 14-15 Aralık 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Sempozyum, Osmanlı'da İlimler Sempozyumu geleneğinin dördüncüsüdür. Önceki yıllarda Osmanlı'da İlm-i Kelâm (25-26 Aralık 2015), Osmanlı'da İlm-i Fıkıh (24-25 Aralık 2016) ve Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf (9-10 Aralık 2017) adıyla serinin ilk üç sempozyumu yapılmıştır. İki gün süren sempozyum, sekiz oturumda gerçekleştirilmiştir. Yirmi sekiz tebliğ otuz bir tebliğcinin sunumları ile icra edilmiştir. Sempozyum uluslararası bir kimliğe sahip olup tebliğler Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak sunulmuş, yerli ve yabancı pek çok akademisyen programa katılmıştır. Selamlama konuşmalarını sırasıyla M. Taha Boyalık, Mürteza Bedir ve Raşit Küçük gerçekleştirmiştir. Boyalık, sempozyumun Osmanlı'da tefsir ilminin genel tefsir tarihi içerisindeki yerinin tespit edilmesine katkı sağlayacağını vurgulamıştır. Bedir, "Osmanlı'da ilimler sempozyumu" projesinden bahsederek geleneğin içerisindeki Osmanlı döneminin tahlil edilmesinin öneminden bahsetmiş ve önümüzdeki yılın konusunun "Osmanlı'da İlm-i Hadis" olacağını söylemiştir. Küçük ise Osmanlı tefsir çalışmaları üzerine dayanağı olmayan şeyler söylenerek şerh ve hâşiye dışında özgün çalışmaların yapılmadığından hareketle dönemin küçümsendiğini haber vererek bunların dönemlerinin ilmi zenliğinin birer göstergesi olduğunu ve bunu da sadece alanın uzmanlarının kavrayabileceğini vurgulamıştır.

1. oturum "Osmanlı'da Tefsir I" adıyla Mürteza Bedir'in başkanlığında yapılmıştır. Bedir, Osmanlı ilim geleneğinde günümüzdeki şekliyle

* Araş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. [muhammetcol@hotmail.com]. <http://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

Geliş t. / Received date: 19.02.2019

Kabul t. / Accepted date:13.02.2019

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi / Symposium-Conference Review

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2019/1)

ihtisaslaşmanın olmayıp âlimin yetişmesinin ilimlere bütüncül yaklaşmasıyla birlikte olacağını söyleyerek sözü tebliğcilere bırakmıştır. İlk tebliğci M. Taha Boyalık, klasik tefsirin lügat ve hakikat üzerine yoğunlaştığını söyleyerek Keşşaf'ta lügavî kısmın Râzî'de ise hakikat arayışının ön plana çıktığını belirtmiştir. Tefsirde mütekaddimun ve müteahhirun ayrımının Keşşaf'la birlikte netleştiğini hatırlatan Boyalık, Keşşaf'ın kendisinden sonraki dönemde etkili olmasını “Zemahşerî'nin kendisinden evvelki dilbilimsel birikimi özümseyerek eserinde yöntemine bağlı kalması ve meânî yöntemini Kur'an'a uygulamasıyla” izah etmiştir. Osmanlı Dönemi de dâhil olmak üzere Keşşaf ve Beydâvî'ye şerh ve hâşiyeye yazmayan bir âlimin olmadığını hatırlatarak tefsirde amacın özgün eser yazmak değil katkı vermek olduğunu, katkının da şerh ve hâşiyelerden geçtiğini vurgulayarak tefsir tarihine dair genel bir değerlendirmede bulunmuştur. Ayrıca geleneksel yöntemin eleştirilebileceğini ancak bu çizgide düşünüldüğünde şerh ve hâşiyeciliğin tefsirin zirvesi olduğunu söylemiştir. İkinci tebliğci olan Pieter Coppens Kâsimî'nin *Temhîd Hatîr fî Kavâ'id et-Tefsîr* isimli eseri bağlamında geç dönem Osmanlı Arapçılığı üzerinde durdu. Kâsimî'nin selefi hermenötik paradigmasının oluşumunda önemli bir yeri olduğundan bahsederek selefi tefsir geleneğinin Osmanlı tefsir geleneğinden kopuşu üzerinden açıklamalar yapmıştır. Üçüncü tebliğci Mahmut Ay, tebliğinin başlığını “Osmanlı'da Müfessir Sûfiler” şeklinde belirlemesinin amacını Osmanlı'daki sûfilerin tefsir ilmine önemli katkılar sağladıklarını göstermek olduğunu hatırlatarak tefsir yazımı esnasında âlimlerin görüş değiştirmediklerini aksine içinde buldukları ekollere göre tefsir kaleme aldıklarını belirtmiştir. Ay, Osmanlı Devletinin tasavvuf medeniyeti olup dönemin tefsir anlayışında hâkim çizginin işâri yorumlar olduğunu söylemiştir.

2. oturum “Osmanlı'da Tefsir II” başlığıyla Abdülhamid Birışık'ın riyasetinde gerçekleştirilmiştir. Birışık'ın Hint-Alt Kıtası ve Osmanlı'nın tefsir tarihinin birer halkaları olduğunu vurgulamasının ardından ilk tebliğci Mesut Kaya “Tefsir Tarihinin Kayıp Halkası: Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri” isimli tebliğini sundu. Genel tefsir tarihinde ve özellikle Osmanlı tefsirinde Mâtürîdî'nin hangi konumda yer aldığını sorgulayan Kaya, son on yıl içerisinde Te'vilât'ın önem kazandığını, öncesinde tabakat kitapları başta olmak üzere tefsir ricali kitaplarında yer almadığını belirterek eserin öneminden ve özelliklerinden bahsetmiştir. Osmanlı tefsir geleneğinin merkezinde Keşşaf ve Beydâvî'nin yer alıp Mâtürîdî'nin ikinci planda kaldığını vurgulamıştır. İkinci tebliğ “Sünnet ve Rivayet İlimleri Bağlamında Osmanlı Tefsirindeki Farklı Yönelişler: Bursevî ve Gürânî Örneğinde” ismiyle Mohamamad Sıddık-Mohamad Anas Sarmini tarafından hazırlanmış olup Türkçe ve Arapça olarak iki dilde sunumu yapılmış ve Osmanlı Tefsirlerinde rivayetlerin durumu incelenmiştir. Tebliğciler Bursevî tefsirinde uydurma ve mevzu hadislerin yer aldığını bunun sebebinin ise müellifin hadis konusunda keşif yöntemini ön plana

çıkartıp ehl-i hadisin yöntemini benimsemediğinden hareketle açıklamışlar ve Molla Gürânî'nin Bursevî'nin aksine hadis konusunda daha titiz olup tefsirinde yer alan hadislerin ehl-i hadis'in kriterlerine uygun olduğunu belirtmişlerdir.

3. oturum "Belâğî Tefsir" adıyla Murat Sülün'ün başkanlığında gerçekleştirilmiştir. İlk tebliğ "Ebussuûd'un İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Eseri Bağlamında İcâz ve Belağat Çalışmalarında Kur'ân-ı Kerîm'deki Fasilalar" başlığıyla Mounjed Ahmmad tarafından icra edilmiştir. İkinci tebliğci Harun Abacı, "Âlûsî Tefsiri Örneğinde Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı" üzerinde durarak belağatın tefsirlere yansımalarının olduğu söylemiştir. Abacı, mecazın bir çeşidi sayılan istiârenin Âlûsî tefsirindeki konumunu diğer tefsirlerle mukayese ederek incelemiştir. Üçüncü tebliğ "Takdim ve Te'hîrin Mana Üzerindeki Etkisi: Molla Halil'in Basîretü'l-kulûb Adlı Tefsiri Bağlamında" adıyla Sakin Taş ve Ahmad al-Ezzi tarafından hazırlanmış olup Ahmad al-Ezzi'nin sunumu ile tebliğ edilmiştir.

4. oturum "İşâri ve Kelâmî Tefsir" adıyla M. Taha Boyalık'ın başkanlığında gerçekleştirilmiştir. İlk tebliğ "Farisi Sûfî Şiiri ve İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân İsimli Tefsirinde Kur'ân Hermenötiği" ismiyle Alan Godlas tarafından sunulmuştur. Halka vaaz amacı ile yazılan Ruhü'l-Beyân'ın nasıl oluyor da felsefi hakikatlerle dolu olduğu sorusu üzerine Alan Godlas, tefsirin yazılması amacının her ne kadar halk için olduğu söylenece de bunun doğru olmayıp içerisinde felsefi konuların (epistemoloji, ontoloji vs.) fazlaca yer aldığını belirtmiştir. İkinci tebliğ İhsan Kahveci tarafından "Bursevî ve Âlûsî'de Vesîle ve Tevessül" başlığı ile sunulmuştur. Üçüncü tebliği Arnold JW Mol "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İlahî Mühlet: Hûd 11/117 Ayetinin Tefsirlerini Uzlaştırma" adıyla icra etmiştir. Mol, Osmanlı'da kelimelerin geleneğinin gelişiminin tefsir geleneği üzerinden takip edilebileceğini ve Mâtürîdî'nin eklektik yapısının şerh ve hâşiyelerde açıkça görüldüğünü vurgulamıştır. Günün son tebliği "Fethullah eş-Şîrvânî'nin Ayetu'l-Kürsî Tefsiri: Muhteva ve Biçim Analizi" adıyla Sabuhi Shahavatov, tarafından sunulmuştur.

5. oturum "Usul Tartışmaları" ismiyle Necmettin Gökçür başkanlığında yapıldı. İlk tebliğ Halil İbrahim Kaygısız tarafından "Kâfiyecî'nin et-Teyisîr'inde Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası" başlığı ile sunulmuştur. Kaygısız, Kâfiyecî'nin "bu eser ile tefsir ilmini tedvin ettim" dediğini ancak talebesi olan Suyûtî'nin "eğer hocam Zerkeşî'nin eserinden haberdar olsaydı böyle bir iddiada bulunmazdı" sözleri arasında bir tenakuz olduğunu belirtmiştir. Nitekim Kâfiyecî'nin Zerkeşî'den haberi olsaydı dahi iddiasını sürdürceğini ifade etmiştir. Sebebini ise Kaygısız, Kâfiyecî'nin önceden tedvin edilen tefsir ilmini mantık/burhan çerçevesinde yeniden tedvin etme amacı taşınmasıyla izah etmiş ve Kâfiyecî'nin bütün ilimleri burhan nazariyesi çerçevesinde tartıştığını vurgulamıştır. Kaygısız,

Kâfiyecî'nin hocası Molla Fenârî'ye tepki olarak eserini kaleme aldığını, talebesi olan Suyûtî'nin hocasını eleştirdiğini ve günümüze kadarki tefsir ilminin tedvin sürecinde Suyûtî'nin söyleminin galip geldiğini vurgulamıştır. Kaygısız, konuyla alakalı açıklamalarını sürdürmüş ve Kâfiyecî'nin burhan nazariyesi ile ilimlerin kâideleştirilmesini amaçlarken Suyûtî'nin ilimlerin tedvin edilmesini amaçladığını belirtmiştir. Kâfiyecî, ilimleri eczâ-i ulûm bünyesinde mevzû, mesâil ve mebâdî çerçevesinde tedvin faaliyeti yapmıştır. Kaygısız, Kâfiyecî'nin eserindeki tek eksik noktanın kâidelerin iki tane ile sınırlanmış olması olduğunu söyleyerek bu durumu eleştirmiştir. Ancak Kâfiyecî'ye göre bu durumun önemli olmadığını da vurgulamıştır. Kaygısız, Osmanlı döneminde tefsirin teori kısmı üzerinde neden durulmadığı sorusunu Molla Fenârî anlayışının Osmanlı'da galip gelmesiyle açıklamıştır. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr'i Çerçevesinde Osmanlı'da Tefsir Usulü" konulu ikinci tebliğ Ercan Şen tarafından sunulmuştur. Şen, Osmanlı'da Keşşaf ve Beydâvî'nin merkezi konumda yer almasını her iki eserin medrese ilimlerini veciz bir şekilde ihtiva etmelerinden hareketle açıklamıştır. Osmanlı'da tefsir usulü eserlerine gerekli şekilde başvurulmamasını ise mukaddimelerde gerekli bilgilerin verilmesi ve *Burhan* ve *İtkan'ın* alana hâkim oluşuyla açıklamıştır. Sohaib Saeed Bhutta, dijital çağda bir müfessir yaşasa nasıl bir çalışma yapar? şeklindeki sorusunu Rûhu'l-Me'ânî'yi günümüz için yeniden tasarlayarak anlatmıştır. Son tebliği olan Sümeyye Sevinç İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin tefsirin mahiyetine dair mukayeselerinden bahsetmiştir. Sevinç, Molla Fenârî'nin kendisinden sonraki dönemi etkisi altına aldığını vurgulayarak sunumunu bitirmiştir.

6. oturum "Eserler" başlığıyla Ömer Çelik başkanlığında gerçekleşti. İlk tebliğ Hidayet Aydar ve Ali Öztürk tarafından hazırlanmış olup yine Ali Öztürk tarafından sunulmuştur. İsmi "Anadolu Coğrafyasında Türkçe Yazılmış İlk Fatıha Tefsiri" şeklindedir. Öztürk, Anadolu'da Türkçe tefsirlerin beylikler döneminde ön plana çıkmaya başladığını bunun sebebinin ise dönemin ulemasının Farsça ve Arapça bildikleri halde eserlerini takdim edecekleri beylerin Türkçe dışında dil bilmemeleri ile açıklamıştır. İncelenen eserde (Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in Fatıha Tefsiri) cümleler Türkçe'ye uymayan bir şekilde devrik olup tefsir "harfi terceme" ile yapılmıştır. Tefsir hikâyelerle doludur. Ebcet hesabıyla yorumlar yapılmıştır. Öztürk, eserin her ne kadar rivayet tefsiri konumunda olsa da Anadolu'daki Türk dilinin özelliklerini gösterme açısından kıymetli olduğunu vurgulamıştır. İkinci tebliğ "Musannifek'in Tefsiri ve Nüshaları" ismiyle Ümit Karaver'e aittir. Oturumun üçüncü tebliği "Ders için Hâşiyeler: III. Murad Dönemi Atik Vâlide Medresesi Tefsir Dersleri için Yazılan Hâşiyeler" ismiyle Ahmet Aytepe tarafından sunulmuştur. Tebliği, tefsir özelinde Valide Atik medresesinin ilmi portresini çizmiştir. Oturumun son tebliği "İsmâil Sâdık Kemal Paşa ve Tefsîr-i Kemâl'i" ismiyle Mahmut Berat Durak'a aittir. Tebliği

yapılan tefsir, ilmi ve edebi açıdan kıymetli olup manzum olması hasebiyle önemlidir. Tebliğci incelemesini yaptığı esere tefsirden ziyade meal denmesinin daha uygun olacağını belirterek kitabın işârî ve şiirsel yönüne dikkat çekmiştir.

7. oturum “Bezvavi Hâşiyeleri” ismiyle Mustafa Özel başkanlığında icra edilmiştir. İlk tebliğ İngilizce olarak “The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective” Samuel Ross tarafından sunulmuştur. Osmanlı tefsirinin öneminden el yazmaları özelinde açıklamalar yapılmıştır. İkinci tebliğ “Sadreddinzâde Şîrvânî ve Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesi” ismiyle Şükrü Maden tarafından sunulmuştur. Maden, incelemesini yaptığı eserin mukaddimesinden hareketle tefsirin ilim mi marifet mi olduğu tartışmasına panoramik bir bakışla konuyla alakalı önemli bilgiler vermiştir. Üçüncü tebliğ “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmîyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârû’t-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı” ismiyle Muhammed Coşkun tarafından sunulmuştur. Coşkun tebliğinde, Osmanlı tefsir geleneğinin oluşumunda temel dinamiklerden bahsetmiştir. Coşkun’un tebliği özetle şu şekildedir: Tefsir, Osmanlı öncesinde iki önemli dönüşüme uğramıştır. İlki tefsiri tüm ilimleri kapsayıcı hale getiren Taberî ve Mâtürîdî gibi eserlerin yazılmasıdır. Diğeri ise müteahhirun döneminin başlangıcı sayılan Gazzâlî – Râzî sonrası dönemdir. Bu dönemde Zemahşerî odak noktadadır. Zemahşerî, retorik düzeyde mutezilî olmasına rağmen metin yorumu mantığı açısından çok da mutezilî sayılmaz. Zemahşerî’nin ilk dönem mutezilesi gibi olmayıp Hanefi mezhebine mensup birisi olması da eserinin ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Osmanlı Tefsir Ekolü, bu bilgi düzeyi üzerine inşa edilmiştir. Coşkun, Osmanlı’da bir âlimin gücünü Beyzâvî’ye ve Zemahşerî’ye şerh yazmakla gösterdiğini ve bu durumun günümüzdeki Profesörlük ve Doçentlik’te aranan şartlarla eş değer olduğu benzetmesini yapmış ve Osmanlı döneminde müstakil tefsir yazmanın zor bir iş olmayıp asıl zor olanın bu iki esere şerh ve hâşîye yazmak olduğunu ve bu konudaki batı merkezli eleştirilerin anakronitik bir hata olduğunu belirtmiştir. Oturumun son tebliği “Atûfî’nin Mir’âtü’t-Te’vil’inde Beyzavî’ye Eleştirileri” adıyla Sultan Gündüzalp tarafından icra edilmiştir. Gündüzalp’in tebliği Coşkun’un teoriye dayalı sunumunun pratik bir örneği şeklinde olmuştur. Gündüzalp, Şerh-hâşîye ve ta’lîka türü eserlerin tekrardan ibaret olduğunu ifade eden iddianın doğruluğunu sorgulamış, özellikle eleştirel üslûpla kaleme alınan hâşiyenin tefsir metnine katkısını tespit etmeye çalışmıştır.

8. oturum “Tarih, Literatür ve Meseleler” başlığını taşıyıp İhsan Kahveci başkanlığında yapılmıştır. İlk tebliğci Recep Arpa olup “Osmanlı Padişahları ve Devlet Adamlarına İthâf Edilen Tefsirler” ismini taşımaktadır. Arpa tebliğinde İslam devlet geleneğinde tefsir ilmi başta olmak üzere tüm ilim dallarında himaye ve ithaf geleneğinin devam ettiğini vurgulamıştır. İkinci tebliğ “Telhîs’in Telhîsi: Şeyhu’l-İslâm Molla Bey’in Telhîsu Hâşiyeti’l-Cemel

'ale'l-Celâleyn'i" ismiyle M. Talha Akkiraz'a aittir. Eser *Tuhfetu'l-Muhtar* ismiyle meşhurdur. Gelenekte tefsir birikimini aktaran yöntemlerden birisi de telhîs yöntemidir. Telhis ise ihtisar ve icazdır. Akkiraz konuyla alakalı eserleri, müellifleri ve telhis yöntemini izah etmiştir. Üçüncü tebliğ "Son Dönem Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kıraat-Tefsir İlişkisi-Mehâsinü't-Te'vil Örneği" başlığıyla Mustafa Kılıç tarafından sunulmuştur. Kılıç, kıraat tarihini özetleyerek tebliğine giriş yapmıştır. Osmanlı coğrafyasında tefsir-kıraat ilişkisini Kasimî üzerinden incelemiştir. Sempozyumun son tebliğini "İbn Kemal Tefsirinde Lugavî ve Örfî Hakikat" adıyla Rabia Hacer Bahçeci icra etmiştir. Kelimelerin tefsirlerde vaz'a mı yoksa örfe göre mi kullandıklarını İbn Kemal tefsiri ekseninde incelemiştir. Bahçeci'ye göre İbn Kemal, kelimelere mana verirken lügavî ve örfî manaları esas alarak açıklama yapmıştır.

Buraya kadar tanıtımı yapılan sempozyum Osmanlı Devletinde tefsire dair ilmi yılı tefsir toplantılarının en önemlilerinden biri olmuştur. Eserlerin, meselelerin ve konuların incelendiği sempozyumda önemli konular hakkında konuşulmuştur. İlmî açıdan ihmal edilen ve taklid dönemi olarak kabul edilen Osmanlı önemi bu sempozyum vesilesiyle tefsir ilmi açısından çok yönlü olarak incelenmiştir. Sempozyumda şerh, hâşiye ve talî'ka türü eserlerin taklid türü eserler olmayıp ilmî zenginliğin birer göstergesi olduğu vurgulanmıştır. Sempozyum Keşşaf ve Beydâvî hâşiyeleri üzerine yapılan şerh, hâşiye ve talî'ka türü eserlerin Osmanlı'da İlm-i Tefsir'e konu olduğunu, ayrıca müstakil tefsirlerin incelendiği ve usule dair konuların konuşulduğu bir program olmuştur. Sempozyum internet ortamından paylaşılmış olup izlemek isteyenler programın tamamını, https://www.youtube.com/watch?v=arv2WT_RGS0&list=PL18a-TvdPJNhbOGAIKefy52Y1mdMXFaL adresinden izleyebilirler.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN ESASLARI ve MAKALE KABUL ŞARTLARI

- Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
- Dergide başta İlahiyat alanı olmak üzere siyaset, tarih, sosyoloji, felsefe gibi sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri, kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine yer verilir.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanması için kabul almamış olması gerekir.
- Dergiye gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem ve yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Yayın kurulu tarafından yayımlanmasına karar verilen yazılar bilimsel yeterlilik açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır, ancak hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Yayımlanan makalelerin bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Dergide yayımlanan yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- Derginin yayın dili Türkçe olmakla birlikte Arapça ve İngilizce kaleme alınmış yazılar da yayımlanabilir.
- Tercüme makaleler asıllarıyla neşirler/tahkikler metinlerle birlikte gönderilmelidir.
- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Telif ve tercüme makaleler kaynakça ile birlikte 10.000 kelimeyi; kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmesiyle ilgili yazılar da 1500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca telif makaleler için 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet yazılmalıdır. Telif ve tercüme makaleler için makalenin sonunda kaynakların listesi verilmelidir.

- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenecektir.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. <http://www.isnadsistemi.org/>
- Yazarların derginin yazım kurallarına uymaları gerekmektedir. Yazım kurallarına uygun olmayan yazılar yayın kurulu tarafından ilgili düzeltmelerin yapılması için tekrar yazarına gönderilir.
- Başvurular <http://dergipark.gov.tr/uluifd> adresi kullanılarak Dergipark üzerinden gönderilmek suretiyle yapılır.
- Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İsnad Atıf Sistemini (The Isnad Citation Style) kullanmaktadır. İsnad Atıf Sistemi ve Akademik Yazım Kılavuzu için bkz. <http://www.isnadsistemi.org/>
<http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/>
http://www.isnadsistemi.org/dosyalar/Isnad_Atif_Sistemi_12-3-2018.pdf