

Cilt:11 Sayı:2
Volume:11 Issue:2
Ağustos / August-2019

e-Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

(JOSR)

ISSN : 1308-9633

e-Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi
Journal of Oriental Scientific Research
(JOSR) esarkiyat.com

Yıl/Year:11
Cilt/Volume:11
Sayı/Issue:2 (24)
Ağustos/August

Baş Editör/Chief Editor: Doç. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi

Sayı Editörü/Editor: Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gürhan- Mardin Artuklu Üniversitesi

Editör Kurulu-Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Erkol-Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady-Aljafra University
Prof. Dr. Huseyn Khan-Salahadden University
Prof. Dr. Muhammad Aly-International Saraayova University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah-Lebanon University
Prof. Dr. Musa Bağcı-Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli-Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Refik Korkusuz-İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan-Mustansarıya University
Prof. Dr. Yücel Uğurlu-International Saraayova University
Prof. Dr. Julian Rentzsch-JGU Mainz University
Prof. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Bor-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazife Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Kanarya-Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Gümüş-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fuat İstemi-Dicle Üniversitesi

Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi Elektronik Ortamda 4 Aylık Aralıklarla Yayın Yapan Uluslararası Alan İndekslerinde taranan Hakemli Bir Dergidir

Journal of Oriental Scientific Research is a refereed international journal published in electronic media

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

Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup, tüm telif hakları e-Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

RİSALE-İ NUR'DA HADİS KABUL KRİTERLERİ

Mehmet Bilen*

Öz

Said Nursî, yaşadığı dönemin ilmî ve güncel meselelerini tartıştığı çok sayıda eser yazmıştır. Risale-i Nur diye bilinen bu eserlerinde dile getirdiği düşüncelerini temellendirmek için çok sayıda hadis zikretmiştir. O, hadislerin sıhhati ve bununla ilgili bazı tartışmalı konulara da değinmiştir. Bu konularla ilgili anlattıkları toplumda önemli bir kesim tarafından benimsenmiştir. Bu sebeple biz de bu makalede onun hadisin sıhhati ile ilgili kanaatlerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Risale-i Nur, Said Nursî, Hadis, Sıhhatin Kriterleri

Abstract

THE CRITERIA FOR ACCEPTANCE OF THE HADITH IN RISALE-I NUR

Said Nursi has written numerous works in which he discussed the scientific and current issues of his time. In these works known as Risale-i Nur he mentioned many hadiths in order to base his ideas mentioned in his works. He also mentioned about the authenticity of hadith and some controversial issues related to it. What he has told about these issues has been adopted by a significant segment of our society. For this reason, we will try to determine his opinions about the authenticity of hadith in this article.

Keywords: Risale-i Nur, Said Nursi, Hadith, The Criteria of Authenticity

GİRİŞ

İçinde yaşadığı tolu mu ciddi anlamda etkilemiş olan alimlerden biri, hayatını inancına feda eden Said Nursî'dir (1877-1960). Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelen Said Nursî, ömrünün büyük bir kısmını sürgünlerde ve zindanlarda geçirmesine rağmen, her biri neredeyse milyonlarca kişiye ulaşan çok sayıda eser vermiştir. Eserlerinde yaşadığı dönemin gündemini meşgul eden siyasi, ilmi ve özellikle de imana taalluk eden meselelerine dair dile getirdiği görüşler, bu görüşlerin dayanağını oluşturan deliller ve anlatma üslubu insanların bakış açısını ciddi şekilde etkilemiştir. Ona tabi olanlar, onun farklı konulara dair yazdıklarını, adeta kesin doğrular olarak kabul ettiklerinden, birçok farklı meselede referans olarak göstermektedirler.

Said Nursî, yaşadığı dönemde ülkemizde yaygın bir şekilde benimsetilmeye çalışılan özellikle de İslam inanç esaslarına yönelik olumsuz yaklaşımlara Risale-i Nur'da cevap

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:29/24/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.558747

*Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, bilenmehmet@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1225-860X>

vermeye çalışmıştır. İslam inanç esaslarını aklileştirmeyi esas alan bir bakış açısıyla kaleme alınan bu risalelerde, her Müslüman alimin yaptığı gibi ele aldığı meselelerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden istifade etmiştir. Bu münasebetle eserlerinde hadise dair pek çok konuya da değinmiştir. Bu konularla ilgili düşünce ve yaklaşımları toplumumuzun Hz. Peygamber (s.a.v.) ve hadislerine yönelik algısının oluşmasında önemli katkı sunmuştur. Eserlerinde yer verdiği hadisler ve bu hadislerin sıhhatine dair yaptığı değerlendirmeleri insanlardan çok ciddi bir kabul görmüştür. Bu münasebetle onun görüşlerinin tespitinin son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Binaenaleyh makalemizde büyük ölçüde geleneğimizde hakim olan tavrın devamı olan söz konusu kanaatlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu amaçla önce hadisin kabulünde aradığı şartlar üzerinde duracağız.

1.Risale-i Nur'da Hadis Kabul Kriterleri

İslam'a dair yazılmış eserlerin temel referans kaynağını oluşturan Kur'an-ı Kerim, aynı zamanda kendi dışındaki kaynaklar için bir ölçüdür. Başka bir ifade ile Kur'an-ı Kerim diğer kaynakların doğruluğunun tespiti noktasında bir mihenk taşı konumundadır. Kur'an vahyinin hayata geçirilmiş şekli olarak nitelendirebileceğimiz İslam'ın ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in (sav) sünneti de bütün İslamî ilimlere dayanak teşkil etmektedir. Ana kaynağı Kur'an olan sünnet, çoğunlukla hadis rivayetleriyle bize ulaşmıştır. Dolayısıyla doğru bir sünnet anlayışına sahip olabilmek için sahih rivayetlerle gelen hadisleri esas almak gerekmektedir. Bu sebeple hadislerin sıhhati meselesi her dönemde bazı tartışmalara konu olmuştur. Said Nursî de her ne kadar hadis meselelerine dair müstakil bir kitap telif etmemişse de eserlerinde işlediği konularla ilgili çok sayıda rivayet zikretmiştir. O, hem bu rivayetlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerde hem de kullandığı rivayetler dolayısıyla kendisine yapılan tenkitlere verdiği cevaplarda hadislerin kabulünde aradığı özelliklerin neler olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bunlardan hareketle onun bir hadisin kabulünde aradığı kriterlerin ne olduğunu tespit etmek mümkündür. Söz konusu açıklamalarına geçmeden önce onun söylediklerini mukayese edip bazı değerlendirmelerde bulunmak için sahih hadisin tanımı ve şartlarının neler olduğuna dair kısaca bilgi vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Hadis Usûlünde Sahih hadis, *adalet ve zapt sahibi ravilerin muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şaz ve muallel olmayan hadis* şeklinde tanımlanmıştır.¹ İbnu's-Salah'ın formüle ettiği bu tanım, sahih hadis için yapılmış yegane tanım olmasa da kendisinden sonra gelen hadis usulü kaynaklarının hemen hepsinde aynı şekilde tekrar edilmiştir. Bu tanımda sahih hadiste bulunması gereken beş özellikten söz edilmektedir: 1. Senedin muttasıl olması: Senedin başından sonuna kadar raviler arasında herhangi bir kopukluğun bulunmaması anlamına gelmektedir. Yani her ravi, hadisi kendinden önceki raviden/şeyhinden doğrudan almış olmalıdır. 2. Ravinin adaleti: Kişinin dindarlığıyla alakalı olan bu özellik ile ravinin doğru ve güvenilir biri olup; şirk, fisk, bid'at, yalan ve isyandan uzak kalması kastedilmektedir. 3. Ravinin zabtı: Ravinin aldığı hadisi tam olarak aktarabilmesi kastedilmektedir. Bunun için hadisi ezberinde veya yazılı olarak muhafaza etmesi gerekmektedir. Hafızası sağlam olmayan, çokça hata yapan, çokça

¹Bkz. Ebu Amr Takiyuddin Osman İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, Thk. Nurettin İtr, Daru'l-Fikr, Dimâşk, 1986, 11-12; Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevi, *et-Takrîb ve't-Teyâsir li Ma'rifeti's-Suneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, Beyrut, 1986, 21; Ahmet b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Abdülkerim el-Fudaylî, Beyrut, 2009, 38; Muhammed Cemaluddin el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-Tahdîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Beyrut, 1993, 121.

yanılan ve hadisleri birbirine karıştıran ravilerin rivayet ettikleri hadisler merdûd kabul edilmektedir. 4. Hadis şaz olmamalıdır. Yani sahih hadisi rivayet eden güvenilir (sika) ravi, bu rivayetinde kendisinden daha güvenilir olan (evsak) bir raviye veya güvenilir raviler topluluğuna muhalif rivayette bulunursa hadisi şaz kabul edilmektedir. Bu, hadisin sıhhat vasfını kaybetmesine sebep teşkil etmektedir. 5. Hadis, muallel olmamalıdır. Yani sıhhatini bozan gizli bir kusur bulunmamalıdır. Görünürde sahih olarak bilinen herhangi bir hadisin, sıhhatini bozan gizli bir kusur tespit edilirse hadis muallel olarak tavsif edilir ve sahih olmaktan çıkar.²

Klasik Hadis usulünde genel kabul gören sahih hadis tanımında üzerinde durulan temel hususların isnad ile alakalı oldukları görülmektedir. Bunun yanında hadisin muhtevasını dikkate alan bir yaklaşım da bulunmaktadır. Daha çok ehl-i rey/fukaha ile özdeşleşen bu yaklaşımda hadisin anlamı, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, mütevatir ve meşhur sünnete, tarihi gerçeklere, aklî hakikatlere aykırı olmaması, tutarsızlık içermemesi, lafzında bozukluk bulunmaması gibi bazı kriterler ışığında değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.³ Bu yaklaşım tarzında senedin sahihliğine dikkat edildiği de görülmektedir. Dolayısıyla hadisin sıhhati için farklı kriterler arayan alimler, hadisler hakkında farklı hükümler verebildikleri gibi, yukarıdaki tanımda zikredilen şartlar çerçevesinde hadisin sıhhatini tespit etmeye çalışan alimler de farklı sonuçlara varabilmişlerdir. Bu, konunun icthadi olmasından kaynaklanan bir durumdur.

Sahihs hadisin tanımıyla ilgili bu kısa girişten sonra Said Nursî'nin hadislerin sıhhatiyle ilgili görüşlerine geçmek istiyoruz.

Herhangi bir hadisin sıhhatini reddetmenin ilmi bir mesele olduğunu ve hadisi inkar etmek anlamına gelmediğini ortaya koyan Said Nursî'nin bir hadisin sahih olarak kabul edilmesi için hangi kriterleri aradığını anlamak için Beşinci Şua'ya bakmak gerekir. Nursî, burada Deccâl ile ilgili kullandığı bazı hadislerin zayıf ve uydurma olduğuna dair hakkında Afyon mahkemesine sunulmak üzere oluşturulan bilirkişi raporuna cevaben şöyle demektedir:

"İddiacı demiş: "Bütün tevilleri yanlışdır ve o rivayetler, ya mevzu veya zayıftır." Biz dahi deriz: Tevil demek, yani "Bu mânâ bu hadisten murad olmak mümkündür, muhtemeldir" demektir. Mantıkça o mânânın imkânını reddetmek ise, muhaliyetini ispat etmekle olur. Halbuki o mânâ gözle görüldüğü ve tahakkuk ettiği gibi, hadisin mânâ-yı işârî tabakasının külliyyetinde bir fert olması bilmüşahede mucizâne bir lem'ayı ihbar-ı gaybîyi bu asrın gözüne gösterdiğinden, hiçbir cihetle kabil-i inkâr ve itiraz olamaz. Hem o "Bütün rivayetler mevzudur veya zayıftır" iddiacının demesi üç vecihle yanlış olduğu, cetvelde ispat edilmiş.⁴

Birisi: Bir milyon hadisi hıfzına alan İmam-ı Ahmed İbn-i Hanbel ve beş yüz bin hadisi hıfzeden İmam-ı Buhârî'nin cesaret edemedikleri ve o nefyin ispatı kabil olmadığı ve

² Sıhhatin şartlarının açıklaması için ayrıca bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, 38-39; es-Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, Ankara, 186, 119-120; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara, 1985, 383-389; Mehmet Bilen, *Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi*, (İslam ve Yorum kitabı içinde), Malatya, 2017, 2:575-576.

³ Metin tenkidi ve kriterleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Musfir Azmullah Dumeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi yay. İstanbul, 1997; M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât yay., Ankara, 2002, 170-334.

⁴ Said Nursî, *Şuâlar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2014, 400-401. Said Nursî, hakkında oluşturulan bilirkişi raporunda dile getirilen hususların yanlışlığına dair 90 maddeden oluşan bir liste hazırlamıştır. Cetvelden kasıt budur. Bkz. *Şuâlar*, 405-427.

bütün hadis kitaplarını görmediği ve ümmetin ekseriyeti her asırda o riayetlerin mânâlarının zuhurlarını veya o küllînin bir feridini görmesini bekledikleri ve ümmetçe telâkki-i bil kabul derecesine yakınlaşmış ve aynı hakikat bazı nümune ve fertleri meydana çıkıp görüldüğü halde, o rivayetleri külliyetle inkâr etmek on cihetle hatadır.

İkinci vecih: "Mevzudur" mânâsı, "Bu rivayet an'aneli, senedli hadis değil" demektir. Yoksa mânâsı yanlışdır demek değildir. Madem ümmette, hususan ehl-i hakikat ve keşif ve bir kısım ehl-i hadis ve ehl-i icihad kabul edip mânâlarının vukularını beklemişler. Elbette o rivayetlerin durûb-u emsal gibi umuma bakan hakikatleri vardır. Üçüncü vecih: Hangi mesele veya rivayet var ki, meşrepleri, mezhepleri muhtelif âlimlerin bir kitabında ona itiraz edilmesin? Meselâ, İslâm içinde birkaç deccal geleceğine dair rivayetlerden birisi bu hadîs-i şerif, sarîh bir surette Cengiz ve Hülâgû fitnesinden haber verir: *لن تزال الخِلافة في ولد عمي صنو أبي العباس حتى يسلموها إلى الدجال*. Yani, "Uzun zaman hilâfet-i Abbâsiye devam edecek, sonra o saltanat Deccal eline geçecek"⁵ diye, beş yüz seneden sonra İslâm içine bir deccal gelecek, o hilâfeti bozacak gibi ki, eşhâs-ı âhîrzamandan çok rivayetler haber verdikleri halde, mezhebi ayrı veya fikri müfrit bir kısım ehl-i icihad kabul etmemişler, mevzu veya zaifdir demişler."⁶

Said Nursî'nin bu açıklamalarından, onun bir hadisi kabul edip Risale-i Nur'da zikretmesi için hadis imamları tarafından rivayet edilmesi ve manasının sahih olması şeklinde iki özellik aradığını söylemek mümkündür. Şimdi bu özellikleri detaylı bir şekilde ele almak istiyoruz.

1.1. Hadisin Hadis İmamları Tarafından Rivayet edilmiş Olması

Said Nursî, muhaddislerin kaynaklarında naklettikleri hadislerin sahih olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Muslim gibi meşhur muhaddislerin kendi kitaplarında tahrîc ettikleri hadisler sahih kabul edilmelidir. Bu hususun tam olarak anlaşılabilmesi için Said Nursî'nin risalelerde hadis kaynaklarına dair yaptığı değerlendirmelerini ele almakta yarar bulunmaktadır.

Said Nursî'nin hadis kaynakları hakkında söylediklerini zikretmeden önce konuyla ilgili geleneğimize hakim olan bakış açısına kısaca değinmenin yerinde olacağını düşünüyorum.

Hz. Peygamber (s.a.v.), yaşantısıyla ashabına Allah'ın Kelâmı'na göre hayatlarını nasıl dizayn edeceklerini öğretmiştir. Ashabı da onun ortaya koyduğu bu en güzel örneğe gereken önemi vermiş, hayatlarını ona göre düzenlemeye çalışmış ve insanlara ulaştırmak için ciddi uğraşlar vermişlerdir. Sünnetinin nakli hususunda çok titiz davranan sahabenin, tabii nesline aktardığı ve büyük çoğunluğu şifahi olarak gelen hadisler, hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarına denk gelen dönemde tedvin edilmiştir. Tasnif dönemiyle birlikte hadisler, muhaddisler tarafından ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb türü eserlerde farklı şekillerde toplanmaya başlamıştır. Tasnif döneminin altın çağı ise meşhur hadis kaynaklarının yazıldığı hicri üçüncü asırdır. Hadis alimleri, bu asırda hadislerin sahihini sakiminden ayırmak için belirledikleri kriterler ışığında ictihatta bulunup; zann-ı galiplerine göre sahih olduğuna kanaat getirdikleri hadisleri yazdıkları kitaplarda toplamışlardır.⁷

⁵ Deylemî, Ebu Şucâ' el-Hemedânî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. Said b. Besyunî Zağlûl, Beyrut, 1986, 3:447, hadis no: 5371.

⁶ Nursî, *Şuâlar*, 401.

⁷ Bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara, 2013, 7.

Hadis musanniflerinin yaptıkları icthad sonucunda sahih olduğunu belirttikleri hadislerle sonraki dönemlerde çok büyük önem atfedilmiştir.⁸ Özellikle *Sahihayn* olarak bilinen Buhârî ve Muslim'in kitaplarında yer alan hadislerin sıhhati adeta kesin olarak kabul görmüştür. Öyle ki geleneğimizde Buhârî ve Muslim'in kitaplarında yer alan hadislerin sahih olduğuna dair talakı üzerine yemin eden birinin talakının düşmeyeceği dahi iddia edilmiştir.⁹ Said Nursî'nin de Hadis kaynakları hakkında geleneğimizin bu hakim anlayışından etkilendiği görülmektedir. "... *Hususan Buharî, Müslim, İbni Hibban, Tirmizî gibi kütüb-ü sahiha, tâ zaman-ı Sahabeye kadar, o yolu o kadar sağlam yapmışlar ve tutmuşlar ki, meselâ Buharî'de görmek, aynı sahabeden işitmek gibidir,*"¹⁰ şeklindeki sözleri buna işaret etmektedir.

Mektubat'ta yer alan şu sözleri de onun başta Buhârî ve Muslim olmak üzere hadis ulemasına duyduğu güveni açıkça ortaya koymaktadır:

"*İşte, Resul-i Ekrem aleyhissalâtü vesselâmdan bize naklolunan mucizatu ve delâil-i nübüvveti, kısm-ı âzâmı tevatür ile, ya sarihî, ya manevî, ya sükûtî. Ve bir kısmı, çendan haber-i vahid ile, fakat öyle şerait dahilinde, nekkad-ı muhaddisîn nazarında kabule şayan olduktan sonra, tevatür gibi kat'iyeti ifade etmek lâzım gelir. Evet, muhaddisînin muhakkikîninden "el-hâfiz" tabir ettikleri zatlar, lâakal yüz bin hadisi hıfzına almış binler muhakkik muhaddisler, hem elli sene sabah namazını işâ abdestiyle kılan müttakî muhaddisler ve başta Buharî ve Müslim olarak kütüb-ü sitte-i hadisiye sahipleri olan ilm-i hadis dâhileri, allâmeleri tashih ve kabul ettikleri haber-i vahid, tevatür kat'iyetinden geri kalmaz."*¹¹

⁸ Hadislerin sıhhatinin tespitinde icthadın etkisi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Bilen, *Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi*, (İslam ve Yorum kitabı içinde), Malatya, 2017, 2:573-587.

⁹ Ebu Nasr es-Siczi'den (ö.444/1052) şöyle dediği nakledilmiştir: "Fakihler ve onların dışındaki alimler, eğer bir adam Buhârî'deki hadislerin tümü sahihtir ve Rasulullah (s.a.v.) tarafından söylenmiştir ve bunda şüphe yoktur diye talakı üzerine yemin ederse yalan söylememiş olduğu ve talakının düşmeyeceğinde icma etmişlerdir." (Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, Thk. Nurettin İtr, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1986, 26). İmamı'l-Haremeyn el-Cuveynî'den de (ö.478/1085) "Müslümanlar *Sahihayn*'ın sıhhatinde icma ettikleri için bir insan Buhârî ve Muslim'in sıhhatine hükmettikleri *Sahihayn* hadislerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olduğuna eşinin talakı üzerine yemin ederse talakı düşmez," dediği nakledilmiştir. (Bkz. İbnu's-Salâh, *Siyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlal ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İskât ve's-Sakat*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984, 85-86).

¹⁰ Nursî, Said, *Mektubât*, Zehra Yay. İstanbul, 1998, 151.

¹¹ Nursî, *Mektubat*, 110. O, hadis kaynaklarının tarihi seyrini de şu şekilde açıklamaktadır: "*Hem sahabeler, Kur'an'ın ve ayetlerin hıfzından sonra, en ziyade Resul-i Ekrem aleyhissalâtü vesselâmın ef'al ve akvalinin muhafazasına, bahusus ahkâma ve mucizata dair ahvaline bütüin kuvvetleriyle çalıştıklarını ve sıhhatlerine pek çok dikkat ettiklerini, tarih ve şîver şehadet ediyor. Resul-i Ekrem aleyhissalâtü vesselâma ait en küçük bir hareketi, bir sîreti, bir hâli ihmal etmemişler ve etmediklerini ve kaydettiklerini, kütüb-ü ehadisiye şehadet ediyor.*

Hem asr-ı saadette mucizati ve medar-ı ahkâm ehadisi, kitabette çoklar kaydedip yazdılar. Hususan Abadile-i Seb'a kitabette kaydettiler. Hususan, "Tercümanü'l-Kur'an" olan Abdullah ibn-i Abbas ve Abdullah ibn-i Amr ibni'l-Âs, bahusus otuz kırk sene sonra tâbiinin binler muhakkikleri, ehadisi ve mucizatu yazı ile kaydettiler. Daha ondan sonra, başta dört imam-ı müctehid ve binler muhakkik muhaddisler naklettiler, yazıyla muhafaza ettiler. Daha hicretten iki yüz sene sonra, başta Buharî, Müslim, kütüb-ü sitte-i makbule vazîfe-i hıfzı omuzlarına aldılar. İbn-i Cevzî gibi şiddetli binler münekkitler çıkıp, bazı mülhidler veya fikirsiz veya hıfzsız veya nâdanların karıştırdıkları mevzu ehadisi tefrik ettiler, gösterdiler. Sonra, ehl-i keşfin tasdikiyle, yetmiş defa Resul-i Ekrem aleyhissalâtü vesselâm temessül edip yakaza halinde onun sohbetiyle müşerref olan Celâleddin-i Süyutî gibi allâmeler ve muhakkikler, ehadisi sahihanın elmaslarını sair sözlerden ve mevzuattan tefrik ettiler."(*Mektubat*, 132-133).

Burada aktardığımız sözlerden hareketle, Said Nursî'nin, hadis imamlarının kabul ettiği hadisler sahihtir ve bir hadisi Buhârî'nin *Sahîh*'inde görmek sahabeden işitmek gibidir; dolayısıyla Buhârî'deki hadislerden şüphe duymamak gerekir,¹² kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki hadis tashihi icthadi bir meseledir. İctihadi meselelerde kat'ilik söz konusu olmaz. Nitekim Said Nursî'nin icthadla ilgili dile getirdiği şu sözlerden de bu sonucun çıkarılabileceğini düşünürüz.

*“Müstaid, müçtehid olabilir; müşerri' olamaz. İctihadın şartını haiz olan her müstaid, ediyor nefsi için nass olmayanda icthad; ona lâzım, gayre ilzam edemez. Ümmeti davetle teşri' edemez. Fehmi, şeriaten olur; lâkin şeriat olamaz. Müçtehid olabilir, fakat müşerri' olamaz.”*¹³

Said Nursî'nin muhtemelen Kur'an ve hadis naslarından hüküm çıkarmak amacıyla yapılan icthadları kastederek dile getirdiği bu görüşler, her türlü yorum için geçerli kabul edilmelidir. Hadislerin sıhhatine dair verilen hükümler de tıpkı fikhî meselelerdeki hüküm istinbatına dair yapılan icthad gibidir. Dolayısıyla hadisin sıhhatine dair verilen hüküm, hükmü vereni bağlar ama başkaları için aynı şey söz konusu olmaz. Bu sebeple “ister *Sahihayn* hadisleri olsun, ister diğer hadis imamlarının kabul ettiği hadisler olsun yahut ümmetin icmaı ile kabul edilen haberler olsun hepsinin doğruluğunu ortaya koymak nazar ve istidlale dayanmaktadır. Bu şekilde gelmiş olan haberlerin bu tür özellikleri taşımayan âhâd haberlere kıyasla tercih ve kabullerini sağlayan bir ayrıcalıkları bulunmaktadır. Ama bu onların sübutlarının kat'i olduğu anlamına gelmez. Zira bu tür haberlerle ilgili verilen hüküm hadis alimlerinin zann-ı galiplerinden oluşmaktadır.”¹⁴ Bu da bir hadis için verilmiş olan sıhhat hükmünün kat'i değil zannî olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile bu hükümler görecelidir ve değişebilir. Bir alimin “sahihtir” dediği bir hadis için başka bir alim yaptığı araştırma neticesinde “sahih değildir” diyebilir.

Said Nursî'nin yukarıda aktardığımız “*Resul-i Ekrem aleyhissalâti vesselâmından bize naklolunan mucizati ve delâil-i nübüvveti, kısm-ı âzamu tevatür ile dir, ya sarihî, ya manevî, ya sükûtî. Ve bir kısmı, çendan haber-i vahid ile dir. Fakat öyle şerait dahilinde, nekkad-ı muhaddisîn nazarında kabule şayan olduktan sonra, tevatür gibi kat'iyeti ifade etmek lâzım gelir,*” şeklindeki sözleri de tartışmaya açıktır. Zira onun eserlerinde yer verdiği mucizelere dair rivayetler âhâd haberlerdir. Âhâd haber, kat'i değil zanni bilgi ifade etmektedir. Her ne kadar bazı hadisçiler âhâd haberin kat'i bilgi ifade ettiğini söylemişlerse de genel kabul görmüş görüş, zan ifade ettiği şeklindedir.¹⁵

1.2. Hadisin Manasının Doğru Olması

Said Nursî'nin yukarıda zikrettiğimiz sözlerden hareketle şunu söylemek mümkündür: Bir hadisin sahih bir isnadının bulunmaması mananın sahih olmadığı anlamına gelmez. Mananın doğru olması hadisin kabulü için yeterlidir.¹⁶

Said Nursî'nin bir hadisin senedinin sahih olmaması halinde bile manasının doğru olabileceği ve buna göre hadisin kabul edilebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bir hadisin mevzu olduğunu belirtmek onun isnadının bulunmamasından

¹² Bkz. Bilen, Mehmet, Said Nursî ve Hadîs, Ankara, 2013, 119-120.

¹³ Nursî, *Lemeat (İctimaî Reçeteler içinde)*, 395; *Sözler*, Tenvir neş. 657.

¹⁴ Bilen, *Said Nursî ve Hadîs*, 120.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Bilen, *Said Nursî ve Hadîs*, 52 vd.

¹⁶ Bkz. Bilen, *Said Nursî ve Hadîs*, 133-140.

kaynaklanmaktadır. Onun, mehdi ile ilgili hadislerin tümünün zayıf olduğunun iddia edilmesi üzerine söylediği şu sözleri bu kanaatimizi pekiştirmektedir:

*“Hangi mesele var ki, bazı kitaplarda ona ilişilmesin? Hattâ İbn-i Cevzî gibi büyük bir muhaddis bazı sahih ehâdîsi mevzu dediğini, ulemalar taaccüble nakletmişler. Hem her zayıf veya mevzu hadisin manası yanlıştır demek değildir. Belki an’aneli sened ile hadisiyeti kat’î değildir demektir. Yoksa manası hak ve hakikat olabilir.”*¹⁷ Bu sözü, Nursî’nin zayıf ve mevzu hadisleri eserlerinde zikredip delil olarak kullanması için mananın doğruluğunu yeterli gördüğünü ortaya koymaktadır.

Said Nursî’nin hem zayıf ve mevzu hadislerle ilgili sözlerinde, açıkça bu hadislerin sahih olduğunu söylemediği belirtilerek, manası doğru olan sözleri sahih hadis olarak kabul ettiği şeklinde değerlendirmenin yanlış olduğu ileri sürülebilir. Elbetteki o, aktardığımız sözlerinde açıkça söz konusu hadislerinin manaları doğru olduğundan hadisler sahihtir şeklinde bir açıklamada bulunmamaktadır. Ama söz konusu hadisleri eserine alıp görüşlerine delil olarak zikretmesine yönelik yapılan eleştirilere verdiği cevapta, bu hadisleri eserine almasının gerekçesi olarak hadisin mevzu veya zayıf olmasının manasının yanlış olduğu anlamına gelmeyeceği şeklinde açıklamada bulunması, kanaatimizi şekillendirmektedir. Bu açıklamalar, onun söz konusu rivayetlerin manalarını sahih kabul ettiği için eserine aldığını/kabul ettiğini göstermektedir. Böyle bir kabulü olmasaydı söz konusu rivayetleri eserlerine almaması gerekirdi diye düşünüyoruz.

Hadislerin kabulünde senedi esas alan ulemanın yöntemine uygun olmayan ve bazı mahzurlar içeren böyle bir yaklaşım tarzı, manası doğru olan her sözün Hz. Peygamber’e (s.a.v.) isnad edilmesinin yolunu açar. Muhakkak ki Hz. Peygamber, manası yanlış olan bir şey söylemez. Ama manası doğru olan her söz de onun sözü olarak ileri sürülemez. Bunun önüne geçmek için senedin sıhhatinden ödün verilmemelidir. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadislerini senedleriyle birlikte rivayet etmek bu ümmetin en belirgin özelliklerinden biridir. Dolayısıyla bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için öncelikle sahih bir senedle gelmesi gerekmektedir. Böylece rivayetin kaynağına aidiyeti yani sübutu tespit edilmiş olur.

Ehl-i Hadis alimleri gibi Ehl-i Rey alimleri de hadislerin sahih senedle gelmiş olması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bundan hareketle Müslümanlarda ilmî gelenek bu şekilde oluşmuştur diyebiliriz. Ama senedin sıhhati, tek başına hadisin sıhhatini tespit etmek için yeterli olmayabilir. Zira senedin sıhhati her zaman metnin sıhhatini ortaya koymada yeterli değildir. Bunun için metnin de incelenmesi ve tenkide tabi tutulması gerekmektedir.

Hadisçilerin bir hadisin sıhhati için gerekli gördükleri şartları dikkate almayıp mananın doğruluğunu hadisin kabulü için yeterli kabul etmenin, Said Nursî’nin birinci maddede dile getirdiği hadisçilerle ilgili kanaatine uymadığını düşündüğümüzü belirtmek istiyoruz. Zira o kadar güven duyduğu hadis alimleri yukarıda sahih hadisin tanımında belirttiğimiz gibi sıhhat için isnadın muttasıl ve ravilerin adalet ve zabt açısından güvenilir olmalarını şart koşmuşlardır. Dolayısıyla manası doğru olsa bile eğer hadisin sahih bir senedi yoksa Hz. Peygamber’e isnad edilemez.

Nursî, şu sözlerinde de muhaddislerin hadislerin sıhhati hakkında hüküm vermede ne kadar mahir olduklarını belirttikten sonra *“her mevzu şeyin manası yanlıştır demek*

¹⁷ Nursî, *Müdafaaalar*, Zehra Yay. İstanbul, 2011, 321; *Şualar*, 420.

değildir; belki "Bu söz hadis değildir" demek suretiyle onların hükümlerine riayet edilemeyebileceğini de ima etmektedir.

“Evet, fenn-i hadisin muhakkikleri, nekkadları o derece hadisle hususiyet peyda etmişler ki, Resul-i Ekrem aleyhissalâtü vesselâmin tarz-ı ifadesine ve üslûb-u âlisine ve suret-i ifadesine ünsiyet edip meleke kesb etmişler ki, yüz hadis içinde bir mevzuu görse, "Mevzudur" der. "Bu hadis olmaz ve Peygamberin sözü değildir" der, reddeder. Sarraf gibi, hadisin cevherini tanır, başka sözü ona iltibas edemez. Yalnız, İbn-i Cevzî gibi bazı muhakkikler, tenkitte ifrat edip, bazı ehadis-i sahihaya da mevzu demişler. Fakat her mevzu şeyin manası yanlıştır demek değildir; belki "Bu söz hadis değildir" demektir.”¹⁸

Muhaddislerin kanaatlerine son derece güven duyduğunu belirten bu tür açıklamaların sahibinden onların hadisin sıhhatinde aradıkları senedin sıhhati şartını göz ardı etmemesi beklenirdi.

Yukarıda naklettiğimiz “Hangi mesele veya rivayet var ki; meşrepleri, mezhepleri muhtelif âlimlerin bir kitabında ona itiraz edilmesin.” şeklindeki sözleriyle rivayetler konusunda farklı hükümlerin verilmiş olduğuna da dikkat çeken Said Nursî, taraflardan birinin görüşünü esas alarak hadis hakkında hüküm verilebileceğini ima etmekte ve dolayısıyla itiraza uğrayan rivayetler noktasında onları sahih kabul eden alimlerin görüşlerini kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

Bir rivayetin sıhhati ile ilgili verilmiş olan farklı hükümler, meselenin ictihada dayanmasından kaynaklanmaktadır. Böyle olunca birini tercih etmek elbetteki makul karşılanmalıdır. Ama takınılması gereken tavrın, bu tür rivayetlerle ilgili olarak hem isnad hem de metin açısından bir inceleme yaptıktan sonra karar vermek şeklinde olması gerektiğini düşünüyoruz.¹⁹

Son olarak naklettiği hadislerle yönelik eleştirileri reddetmesinin yukarıda dile getirdiğimiz şartlara göre davranmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu sebeple hadis kaynaklarında yer alan veya kaynaklarda yer almasa da manasının doğru olduğunu düşündüğü hadisleri kabul etmektedir. Eserlerinde zayıf ve mevzu olarak nitelendirilmiş olan hadislerle yer vermesi de bundan kaynaklanmaktadır diye düşünüyoruz.

2.Risale-i Nur'da Yer Alan Hadislerin Kaynaklara Göre Dağılımı

Said Nursî'nin eserlerinde kullandığı hadislerde aradığı kriterleri incelediğimiz bu çalışmada onun Risalelerde naklettiği hadislerin kaynaklarına göre dağılımını ele almanın konuyu tamamlayıcı bir katkı sunacağı izahtan varestedir. Burada daha önce *Said Nursî ve Hadis* adlı kitabımızda Abdulkadir Badıllı'nın *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları* adlı eserinde verdiği kaynakları esas alarak hazırladığımız tabloyu aktaracağız.²⁰ Badıllı, eserinde 1078 hadisin kaynağını tespit etmeye çalışmıştır.

¹⁸ Nursî, *Mektubat*, 110.

¹⁹ Bilen, *Said Nursî ve Hadis*, 136.

²⁰ Bkz. Bilen, Mehmet, *Said Nursî ve Hadis*, 127-130. Badıllı, kitabında 1078 tane hadisin kaynağını tespit etmeye çalışmaktadır. Bu sayı, Said Nursî'nin risalelerde kullandığı hadislerin sayısından daha fazladır. Bunun sebebi, onun Said Nursî'nin talebesi Ahmed Fevzi Kul'un hazırlamış olduğu *Maidetu'l-Kur'an* adlı eserdeki 14 hadis ile “Hazret-i Üstadın Hâl ve Tavırlarına Uygun Gelen Bazı Hadi-i Şerifler” başlığı altında Said Nursî'nin hayatında yapmayı adet haline getirdiği bazı uygulamaların hadislerdeki dayanakları olarak zikrettiği 33 hadisi de eklemesidir. Badıllı, Said Nursî'nin hadis olduğunu belirtmeden söylediği bazı şeylerin de hadiste dayanaklarını tespit etme yoluna gitmiştir.

Tablodaki toplam rakam bu sayıdan fazla çıkmaktadır. Bu onun her hadis için birden fazla kaynak zikretmesinden kaynaklanmaktadır. Tablo hazırlanırken genelde ilk üç sırada zikrettiği kaynaklar dikkate alınmıştır. Buhârî ve Muslim'in birlikte (muttefekun aleyh) ve tek başlarına rivayet ettikleri hadisler ayrı ayrı sayılmıştır.²¹

Muttefekun aleyh	68
Buhârî	34
Muslim	14
Tirmizî	42
Ebu Davud	20
İbn Mace	19
Musnedu Ahmed	79
et-Terğîb ve't-Terhîb	22
Sahîhu İbn Hibbân	75
Muşkilu'l-Âsâr	12
el-Mustedrak (el-Hakim)	72
Kenzu'l-Ummal(Ali el-Muttâkî el-Hindî)	26
el-Mu'cemu'l-Kebîr (et-Teberânî)	8
Delâilu'n-N ubuvve (el-Beyhakî)	62
Musnedu'l-Firdevs (ed-Deylemî)	47
eş-Şifâ (Kadı İyâz)	118
Şerhu'ş-Şifâ (Aliyyu'l-Kârî)	89
Şerhu'ş-Şifâ (el-Hafâcî)	14
Mecmau'z-Zevâid (el-Heysemî)	19
Fethu'l-Bârî (İbn Hacer)	11
el-Fethu'l-Kebîr (Suyûtî)	55
el-Hasaisu'l-Kubra (Suyûtî)	38
Faydu'l-Kadir (el-Munâvî)	21
el-Bidâye ve'n-Nihâye (İbn Kesir)	27
Cem'u'l-Fevâid (Muhammed b. Süleyman el-Mağribî)	46
İhyau Ulûmi'd-Dîn (el-Gazalî)	29
Hucetullah ale'l-Alemîn (en-Nebhânî)	21

Böylece sayı 1078'e ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bilen, *Said Nursî ve Hadis*, 127, (288 numaralı dipnot).

²¹ Bilen, Mehmet, *Said Nursî ve Hadis*, 128.

el-Ezkâr (en-Neveî)	14
es-Sîretu'l-Halebiyye (Burhanuddin el-Halebî)	18
Keşfu'l-Hafâ (el-Aclûnî)	30
Şerhu's-Sunne (el-Beğavî)	23
ez-Zuhd (İbnu'l-Mubârek)	20
ed-Dureru'l-Muntesira (Suyutî)	18
Ruhu'l-Beyân (İ. Hakkı Burusevî)	7
Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn (el-Maverdî)	7
Ramuzu'l-Âhâdis (Gümüshanevî)	4
Uyûnu'l-Eser (İbn Seyyidi'n-Nâs)	5
es-Siyeru'l-Kebir (İmam Muhammed)	5
el-İşâ'a fî Eşrat's-Sâ'a (Muhammed Berzencî)	4
Kıtabu't-Tabakât (İbn S'ad)	4
el-Hâvî li'l-Fetâvâ (Suyûtî)	3
Zhairu'l-Ukba (Muhibbuddin Taberî)	4
el-Esrâru'l-Marfû'a (Aliyyu'l-Kârî)	3
Sifatu's-Safve (İbnu'l-Cevzî)	3
Tuhfetu'l-Ahvezî (el-Mubarekfûrî)	3
Tenbîhu'l-Gâfîlîn (Ebu'l-Leys es-Semerkindî)	2
Telhisu'l-Habîr (İbn Hacer)	2
Avnu'l-Ma'bûd (el-Azimabâdî)	2
Nuru'l-Ebsâr (Mu'min eş-Şeblencî)	2
Siretu İbn Hişâm	1
el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe (İbn Hacer)	1
er-Risâletu'l-Hamidiyye (Hüseyin Cisrî)	1
el-Leâli'l-Masnu'a (Suyûtî)	1
Tehzîbu't-Tehzîb (Safiyuddin Hazrecî) ²²	1
Durretu'l-Va'izîn (Osman b. Hasan el-Hubevî)	1
Mektubât (İmam Rabbânî)	1

²² Badıllı, *Tehzîbu't-Tehzîb*'in yazarı olarak Safiyuddin Hazrecî'yi vermektedir. (Bkz. Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsi Kaynakları*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2007, 1007). Tam adı Safiyuddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî olan bu zatın kitabının adı *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl* şeklindedir. (Geniş bilgi için bkz. Kandemir, Yaşar, "el-Kemâl", DİA, XXV, 223-224.) Tehzîbu't-Tehzîb ise İbn Hacer el-Askalânî'nin eseridir.

Tabloda görüldüğü gibi risalelerde temel hadis kaynaklarının yanında çok sayıda hadis kaynağı sayılmayan eserlerde geçen hadislere de yer verilmiştir. Said Nursî'nin kendisinin bu kaynakları zikretmediğini, Badıllı'nın hadislerin kaynaklarını tespit ederken bu isimleri zikrettiğini de hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.

Sonuç

Said Nursî, risalelerinde ele aldığı konularla ilgili çok sayıda hadis zikretmektedir. Nursî'nin, rivayet ettiği hadislerin kaynaklarını genellikle zikretmese de muhtelif vesilelerle yaptığı açıklamalarda başta Buhârî olmak üzere *Kütub-i Sitte* musannifleri ile diğer meşhur hadis alimlerinin kitaplarında rivayet ettikleri hadisleri sahih kabul ettiğini söylemek mümkündür. Eserlerinde ele aldığı konulara dair zikrettiği rivayetlerin sıhhatine yönelik yapılan eleştirilere, hadislerin sahih bir senedlerinin bulunmamasının manalarının da sahih olmadığı anlamına gelmediğini belirtmek suretiyle cevap vermesi dikkat çekicidir. Hadisin manasının doğru olmasını hadisin kabulü için yeterli görmeye hamledilebilecek böyle bir yaklaşımın, anlamı doğru olan her sözün Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmesinin önünü açabileceğinden, isabetli olmadığını düşünüyoruz. Hz. Peygamber'in söylediği her sözün doğruluğunu peşinen kabul ettiğimizi belirtirken; anlamı doğru olan her sözün O'na nispet edilemeyeceğinin de altını çizmemiz gerekmektedir. Anlamı doğru olan her sözün Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin kapısını aralamamak için de senedin sıhhatinin tespiti elzemdır. Sonuç olarak, Nursî'nin eserlerinde zayıf ve uydurma olduğu belirtilmiş olan bazı hadislere yer vermesinin sebebinin zikrettiğimiz yaklaşım tarzı olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Badıllı, Abdulkadir. *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2007.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2013.
- Bilen, Mehmet. *Said Nursî ve Hadîs*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bilen, Mehmet. *Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi*. (İslam ve Yorum kitabı içinde), Malatya, 2017.
- Deylemî, Ebu Şucâ' el-Hemedânî. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*. Thk. Said b. Besyuni Zağlûl, Beyrut: 1986.
- Dumeynî, Musfir Azmullah. *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*. çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul: Kitabevi yay., 1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî. *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Abdülkerim el-Fudaylî, Beyrut: 2009.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyuddin Osman. *Ulûmu'l-Hadîs*. Thk. Nurettin Itr, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1986.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyuddin Osman. *Sıyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlal ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İskât ve's-Sakat*. Thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- Kandemir, Yaşar. "el-Kemâl". DİA, XXV, 222-224.

- Kâsımî, Muhammed Cemaluddin. *Kavâidu't-Tahdîs*. Thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Beyrut: 1993.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyât yay., 2002.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve 't-Teysîr li Ma 'rifeti 's-Suneni 'l-Beşîri'n- Nezîr*. Beyrut: 1986.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Zehra Yay., 1998.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Lemeat* (İçtimaî Dersler içinde). İstanbul: Zehra Yay., 2006.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Tuluat*. (İçtimai Dersler içinde), İstanbul: Zehra Yay., 2006.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Müdafaalar*. İstanbul: Zehra Yay., 2011.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Şuâlar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2014.
- Subhi es-Salih. *Hadis İlimleri ve Istılahları*. Ankara: 1986.

KUR'AN'DA DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜN BELİRLENMİŞ YASAL ADIMLARININ KELÂMÎ YORUMU

Namık Kemal Okumuş*

Öz

Kur'an, insanoğluna kendi çağında ulaşmış olan hitabın adıdır. Bu yüzden başlangıçta hitâbî bir niteliği olan vahyin insanlığın olası hâlleri konusunda farklı değerlendirmelerde bulunması normal kabul edilmelidir. Bununla birlikte onun değindiği konuların insanın hayat tecrübesinde gerçekleşme ihtimali yüksek olan şeyler olduğunu bilmek durumundayız. Ya da vahiy, beşerin akıl, irade ve izanına yardımcı olmak üzere dile getirilen Tanrı ifadeleridir denilebilir. Ancak süre içinde hitâbî olan bir konuşmanın kitâbî şekle bürünmesinden sonra ortaya çıkan problemlerin olduğunu da görmekteyiz. İnsanoğlunun vahiy algısını doğrudan etkileyen bu yaklaşımların temelinde ise bir kısım vahyin zamansallığı yani iptal sorunu olduğunu görmekteyiz. Vahyin kendi şartlarından bağımsız olarak ele alınamayacak olan bu durumun çelişki olarak görülemeyeceğine dair kanaatimizi korumaktayız. O nedenle vahyin her bildiriminin kendi özel şartları bağlamında görülmesi ve esasında her ibarenin oldukça farklı durumlara işaret etmiş olduğu tezimizi 'çelişkinin imkânsızlığı' kabulü üzerinden yeniden inşâ etmek istiyoruz. Filhakika Kur'an'da çelişki ya da iptalin imkânsızlığı üzerine bina edilen ve her daim aktif olan farklı bir yaklaşım bulunmaktadır diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: vahiy, çelişki, iptal, durumsallık, devamlılık

KALAMI COMMENTS ON DETERMINED RIGHTFUL STEPS OF CHANGE AND TRANSITION IN QUR'AN

Abstract

Qur'an is the name of the appeal that reached to humanity before its age. So, it should be considered normal that even though at the beginning the revelations had a appealing qualification and in time, they begin to have different evaluations about the possible situations of mankind. That said, we know that the likelihood of the issues Qur'an touched on the human experience is high. Or it can be said that the revelation is God's expression raised to help mankind's mind, will and understanding. However, we can observe the problems arising in time after the conversation takes on the shape of an inscription. We see that the basis of this approach to directly influence human's perception of revelation is temporality or cancelation of some revelation. We maintain our conviction that can not be seen as a contradiction since revelation can not be dealt with independently of their conditions. That's why, we want to reconstruct our argument that actually every phrase refer to different situation and every statement

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:04/04/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.549107

*Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nkemalokumus32@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8573-4828>

should be considered its own conditions, upon acknowledgement of “impossibility of contradiction”. In fact, we can say that there is a different approach which is always dynamic and built upon the impossibility of cancellation and contradiction in Qur’an

Keywords: Revelation, contradiction, cancellation, continuity, contingency

GİRİŞ

Din denilince öncelikle anlaşılması gereken Kur’an’dır. Yani dinin temel kaynağı vahiydir. Diğer kaynakların hepsi bunun yanında ikincil kaynak mesabesindedir. O yüzden vahyin omurgasını oluşturan değerlerin başında gelen tevhit ilkesi, bu kaynağın ortak ve değişmez ilkelerini içerir. Aynı şekilde, dinsel bilgi denilince herkesin ilham aldığı ortak metin olması gereken Kur’an vahyi etrafında örülmüş olan kalın duvarların olduğu da bir gerçektir. Bu duvarların varlığı ise kişileri doğrudan Kur’an’a gitmekten alıkoymaktadır. Ya da kişiler, Kur’an yerine onun açıklaması olduğunu ileri sürdükleri metinler üzerinden Kur’an’ı anlama faaliyeti içerisine girmişlerdir. Bu çabaların neticesinde Kur’anî olduğu şüphe götürmeyen pek çok kavram, kendi bağlamı içerisinde değil, geleneksel kabuller ve ulemanın bakış açısı paralelinde ele alınmıştır. Bu bakışın oldukça sorunlu yönleri bulunmaktadır. Nesh yani metin içi iptaller olgusu da bunlardan birisidir. Mamafih bu konuda geleneksel algının örmüş olduğu ve bütünüyle Kur’an’a yabancı duran anlam duvarlarının aşılması da öyle kolay bir husus değildir. Kendi algısını ya da ideolojisini Kur’an’a söyletmek merkezli bu eğilimin başat kodu, âyetin ne söylediğine değil, âyete ne söylediğine bakmaktır denilebilir. Bu sayede herkesin birbirinden farklı bir Kur’an algısının olduğu da görülmektedir. Tebliğ edilen tek kitabın ulema ve halk nezdinde farklı Kur’an anlayışlarını oluşturması da bu sebeptir.

Beşer, kendi tarihi boyunca sürekli olarak bir değişim ve gelişim içerisinde. Diğer bir deyişle, insanın her dem yeni bir hâle geçmesi söz konusudur. Değişim ve gelişimin bu denli hızlı olması demek, esasında insanın da bu duruma uygun olarak yaratılmış olması demektir. Bunun böyle olduğu ise öteden beri gayet iyi bilinmektedir. Tabiidir ki bu değişimle orantılı olarak beşere gönderilen vahiyler de süreç içerisinde değişim göstermiştir. Kanaatimizce bu değişimin taşıyıcıları olan peygamberler, aldıkları görevleri kendi toplumlarına eksiksiz bir şekilde iletmislerdir. Gerek fizikî ve gerekse de sosyal alanda cereyan eden sünnetullah/âdetullah yasaları gereği ilâhî hükümlerin toplumsal sürekliliği takip ettiği düşünülürse, bu değişimin üzerine bina edildiği bazı somut yasalarının olması da gerekmektedir. Dahası, seçilmiş olan yeni elçiye tevdi edilmiş olan ilke ve uygulamalardaki değişikliklerin daha resûllerin tebliğ faaliyetleri başında olması kadar normal bir şey olamaz. Zira herhangi bir resûlün duyurmuş olduğu ilke ya da uygulamalar içerisinde süreç ortasında yapılan değişiklikler, muhataplar tarafından hoş karşılanmadığı gibi kafa karışıklığına ve de ilgili elçi hakkında şüpheye de sebep olabilir. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, geçmiş ve geleceği en iyi bilen Yüce Allah’ın herhangi bir topluma inzâl etmiş olduğu ilkeleri arasında büyük bir tutarlılığın olması da gerekmektedir

1. Kur’an’a Farklı Bakışın Olası Nedenleri

Kur’an-ı Kerim, gerek verdiği haberlerin sağlamlığı ve de fitrata uygunluğu itibariyle ve gerekse de insan ve kâinat hakkındaki öngörülerini dolayısıyla, bütünüyle mucize

sayılabilecek olan önemli bir kitaptır.¹ Onun içindir ki Kur'an, başta insanoğlu olmak üzere varlığın neliği konusunda içerdiği öğütlerin tanrısallığı konusunda kendisine son derece güvenmektedir. Bu açıdan bakacak olursak, içindekilere bu denli güvenen bu kitap, çağrısını hem aklın temel kabulleri,² hem de eski tebliğlerle ilkesel manada ortaklık vurgusu üzerinden yapmaktadır.³ Zira onun doğrudan muhatapları olan kişi ve toplumlar, kendi ellerinde olanların Tanrı'dan geldiğini kabul ettiklerine göre, onunla benzerlik taşıyan bu yeni vahyin kaynağının da aynı şekilde yine Yüce Allah olduğunu bilmek durumundadır. İçeriklerin benzerliği, iki vahyin de aynı kaynaktan geldiğinin açık bir şahadeti sayılmalıdır. Onlar için oldukça yeni sayılabilecek olan bu durum ise, Tanrı'dan gelme bakımından herhangi bir olağanüstülük de taşımamaktadır. Mamafih Kur'an vahyi, her daim kendisinin üzerinde düşünen insanların çelişki bulabileceği bir durum olmadığı tezini ileri sürmekle,⁴ tebliğ sürecinin devamlılığına da vurgu yapmaktadır. Binaenaleyh insanlığın ortak birikimlerine yapılmış olan bu atıflar sayesinde kitabın kabul değerinin daha da yükselmiş olduğu görülmektedir.

Öncelikli olarak Kur'an'ın bilgi ve değer içeren bir metin olduğunu söylemek durumundayız.⁵ Bu iki değer alanının 'aklın temel kabulleri'⁶ ile 'eski tebliğlerle ortaklık' vurgusu üzerinden yapılmış olması keskin bir devamlılığa işaret eder.⁷ O nedenledir ki Kur'an'ın hem tebliğ sürecinin devamlılığına vurgu yapması ve hem de çelişki barındırmadığı savı, ilkesel tutarlılığa vurgu yapması adına yabana atılacak bir iddia değildir.⁸ Nitekim Kur'an'ın 'zihinsel tutarlılık'⁹ üzerinde inşâ edilmiş olması, onun akli muhatap almasıyla eşdeğer bir kazanımdır. Kur'an âyetleri arasında çelişki olamayacağı kabulü, aynı zamanda tutarlılığın ne demek olduğunu ortaya koymaktadır. Hâsılı Kur'an'ı anlamak, hiçbir grubun ya da kişinin tekelinde olamaz. Kişiler, Kur'an'ı kendi bağlamı içerisinde pekâlâ doğru bir şekilde anlayabilirler. Bunun garantisi, Yüce Allah tarafından yine Kur'an'da verilmiştir.¹⁰ Vahyi anlama konusunda Müslüman muhayyileye âriz olmuş olan negatif eğilimin Kur'an'dan değil, geleneksel Kur'an anlayışından ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Hatta Kur'an'ı anlama hususunda öncelikli olarak Kur'an'dan değil de başka kaynaklardan hareket edilmesi gerektiği yönünde bir fikrî eğilimin olduğu da görülmektedir.

Kur'an'ı anlamada başvurabileceğimiz önemli enstrümanlardan birisi olan hikmet ise, olanın her veçhesini kavramaya yönelik çaba ya da vergidir. Yaratıcının bütün işleri hikmetten hâli değildir.¹¹ Bu durum aynı zamanda belli bir ahlâkîliği de beraberinde getirir.¹² Onun kazanımları esasında insan içindir.¹³ Hatta bu durum, olumlu beklentileri

¹ El-Ankebût, 29/51.

² El-A'râf, 6/6; Enbiya, 21/30; Lokmân, 31/20; es-Secde, 32/27; el-Fâtır, 35/27; Yâsîn, 36/31; el-Fussilet, 41/5; el-Ahkâf, 46/33; Nûh, 71/5.

³ Âl-i İmrân, 3/64.

⁴ El-Bakara, 2/2; Nisâ, 4/82; Yûnus, 10/37; es-Secde, 32/2.

⁵ El-Ankebût, 29/51.

⁶ El-A'râf, 6/6; el-Enbiya, 21/30; Lokmân, 31/20; es-Secde, 32/27; el-Fâtır, 35/27; Yâsîn, 36/31; el-Fussilet, 41/5; el-Ahkâf, 46/33; Nûh, 71/5.

⁷ Âl-i İmrân, 3/64.

⁸ El-Bakara, 2/2; Nisâ, 4/82; Yûnus, 10/37; es-Secde, 32/2.

⁹ Bu ilke, mantıkî tutarlılığın ilk basamağı olarak bilinir.

¹⁰ El-En'âm, 6/90; Hûd, 11/1; Yûsuf, 12/104; es-Sâd, 38/87; el-Fussilet, 41/3; el-Kalem, 68/52; et-Tekvîr, 81/27-28.

¹¹ Ed-Duhân, 44/4-5.

¹² Hûd, 11/1; el-İsrâ, 17/39; el-Fussilet, 41/42.

¹³ El-Bakara, 2/129, 151, 269; Âl-i İmrân, 3/48, 164; el-Mâide, 5/10; el-Ahzâb, 33/34; el-Cum'a, 62/2.

beslemektedir.¹⁴ O nedenledir ki hikmet; hak ve hakikati görebilme, eylemin arkasını, sözün bağlamını ve gideceği yeri bilebilme,¹⁵ öngörülü davranabilme, isabetli karar alabilme yeteneği, doğru ve dürüst iş yapabilme şuuru ve Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutarak harcama bilincine sahip olma yetisi¹⁶ anlamına gelmektedir. Hikmet üzerinden iş yapabilen bu kişiler, maddî ve manevî anlamda büyük bir kazanıma ve lütfâ dâçar olan kişilerdir.¹⁷ Onların geleceği öngörerek yaptıkları her şey, süreç sonunda işlerinden elde ettikleri artı değerler gibi kendilerine dönecek olan kazanımlarını da görebildiklerini göstermektedir.¹⁸ Bu sebeple, Kur'an âyetlerinde sıklıkla bahsedilmiş olan hikmet yeteneği,¹⁹ başlı başına anlama sürecine yardımcı olan birikimlerdir diyebiliriz.

İlkesel devamlılığa önem veren bir dinsel metinde temel tutumlarda değişim olmayacağına göre bunun yani değişimlerin teferruatlarda olduğunu söylemek gerekmektedir.²⁰ Yoksa değişimin asıllarda olduğunu ileri sürmek, hem ahlâkî erdemlerin değişkenliğine ve hem de Yüce Allah'ın ilminin sorgulanması anlamına gelir.²¹ Her şeyden önce süreci öngöremeyen bir Tanrı imajı, doğru bir tenzih yaklaşımına işaret etmez. Bu yüzden ki bazı konularda farklılık arz eden vahiyler, sabiteleri ve asılları değil, değişkenleri yani şeriatları işaret eder.²² Nitekim her şeriat kendi içinde bir bütündür.²³ Değişim konusunun kaderle yani yasal durumlarla ilgili yanları da bulunmaktadır. Esasında bu durumun eşyaya konulmuş olan yasalar olan sünnetullah ya da âdetullah ile de doğrudan bağlantısı vardır.²⁴ Akıl sahibi olan insanlara düşen asıl vazife, bu gibi olası değişimleri anlarken ne Yüce Allah'ın yasalarını ve ne de insanın özgürlüğünü örselemeden sonuç üretebilmektir.

Çelişki kavramı, kelime anlamı olarak çelişme ve tenakuz içeren bir durumu ifade eder.²⁵ Bu durumun Kur'an âyetleri için değil vuku bulması, iması dahi mümkün

¹⁴ El-Bakara, 2/231, Âl-i İmrân, 3/79; el-En'âm, 6/89; el-İsrâ, 17/39; el-Câsiye, 45/16.

¹⁵ En-Nahl, 16/25; es-Sâd, 38/20.

¹⁶ El-Bakara, 2/251; Nisâ, 4/54; Yûsuf, 12/22; Meryem, 19/12; eş-Şuarâ, 26/83; el-Kasas, 28/14; Lokmân, 31/12.

¹⁷ El-Bakara, 2/269; Nisâ, 4/113.

¹⁸ Âl-i İmrân, 3/81.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/58; Yûnus, 10/1; Lokmân, 31/2; Yâsîn, 36/2; ez-Zuhrûf, 43/4.

²⁰ Bu algıya uygun olarak şu örneği verebiliriz. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'ye göre, bazı kaynaklarda '*kılıç âyeti*' olarak da bilinen Tevbe Süresi'nin 5. Âyeti, bundan önce gelmiş olan 114 âyetin hükmünü nesh etmiştir. (Bkz. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1:102-104, 2:901-902. Günümüzde bile dindarlığı şiddet olarak yorumlayan bazı çevrelerce inanç özgürlüğüne vurulan güçlü bir tokat olarak gösterilen ilgili âyetin anlamı şöyledir: "*Haram aylar sona erdiğinde [antlaşma şartlarına uymayan] müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün. Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, gelip geçtikleri her yeri gözetim altında tutun. Şayet tövbe edip imana gelir [ve tıpkı sizin gibi] namazı kılıp zekâtı verirlerse, onları serbest bırakın. Çünkü Allah, tövbe kullarına karşı çok affedici, çok merhametlidir.*"(et-Tevbe, 9/5). Hâlbuki belli şartlarda düşmana karşı savaş ve onları öldürme izni veren bu âyet, barışı öne çeken diğer âyetlerin hükmünü iptal etmemiş, özel olarak saldırı durumunda ya da savaş durumundaki mevzî bir tercihi öne çıkarmaktadır. Zaten aynı âyetin devamında da barışa yanaşma seçeneği açık tutulmuştur. Bu âyetin din ve vicdan özgürlüğüne keskin bir sınır çekmesi ya da diğer hoşgörülü tavırları iptal etmesi şöyle dursun, saldırı altında olunan böyle bir durumda bile barışın kollanabileceğine dair etkin ve de ahlâkî bir vurgusu bulunmaktadır.

²¹ El-En'âm, 6/80; el-A'râf, 7/89; et-Tâ-Hâ, 20/98; el-Mü'min/Gâfir, 40/7; et-Talâk, 65/12.

²² El-Mâide, 5/48.

²³ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 23-24.

²⁴ Helmer Ringgren, *İslâm Kaderciliği*, çev.: Resul Öztürk, (Van: Bilge Adamlar Yayınevi, 2008), 72-77.

²⁵ *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 412.

olmamalıdır. Zira Kur'an âyetleri arasında birbirleriyle çelişik durum yaratmak için çalışanlar, şiddetli bir şekilde tehdit edilmiştir.²⁶ Hiç kimse vahyin bir kısmını diğer kısmıyla çelişik arz eder şeklinde okuyamaz. Bütünüyle tutarsızlığın bertaraf edilmesi anlamına gelen bu adım, geçmiş ve geleceği bilen yüce bir iradeden neşet etmiş olan kutsal metinlerin tutarsızlıkla mâlul olamayacağına açık bir işareti sayılmalıdır. Bu yüzden Kur'an, sıklıkla kendi bünyesinde şüphe ve çelişki barındırmadığını açıkça söylemektedir. Nitekim bu mutlak vurgu üzerinde katı bir söylem geliştiren âyetlerden birisinin meali şöyledir: “*Onlar, neden hâlâ Kur'an'ı samimiyetle anlayıp kavramaya yanaşmazlar? Şayet Kur'an, Allah'tan başkasına ait bir kelâm olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı.*”²⁷

Kur'an vahyi için söyleyecek olursak, vahyin devam ettiği bir süreçte gelen bildirimler arasında aşama ve alternatiflerin olması kadar normal bir şey olamaz.²⁸ Hem dönem ve şartların değişmesiyle verilen emirlerdeki vurgular da değişebilir. Ancak emir olarak sonradan gelen bir şey, önceki durumu iptal edemeyebilir. Dahası bu durum, ilk emrin ortadan kalktığı anlamına da gelmez. Zira ilk durumda verilen hükümler, kendi şartları avdet edince yine yürürlüğe girebilir. Ayı konuda sonradan verilen hükümler de yine kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir.²⁹ Öyle bir şart ve ahvâl içerisinde bulunulur ki, o ortamda ilk gelenler değil, son gelen hükümler de uygulanamayabilir, ya da tam tersi bir durum ortaya çıkabilir. İşte bu gibi olgusalıklar karşısında seçenek sunan Kur'an, kendi içinde bir iptali değil, kademeli geçişi öncelemiş gibidir. Mesela Bakara Sûresi'nin bütünüyle Medine dönemine ait bir bildirim olması,³⁰ muhatapların vasfı ve kazanımlarını dikkate alarak 10 yıllık bir süredeki kişisel ve toplumsal değişimleri sağlıklı bir şekilde okuyarak verimli bir çıkarım yapmamızı salık vermektedir. Zira her dönemin bir yasası olduğu ilâhî hükmü gereği,³¹ kişi ve toplumlara iletilen emir ve yasaklar, muhakkak belli şartlar muvacehesinde uygulamaya konulmaktadır.

Kur'an, hükümleri itibariyle hem geçmişe, hem şu an'a ve hem de geleceğe ışık tutar. Onun haber verdiği bazı durumlar, koyduğu ilkeler, yasalar ve geleceğe dair kesinlikleri, eşyanın tabiatı gereği hemen değil ileride de gerçekleşebilir. Bu yüzden, an itibariyle hemencecik gerçekleşmeyen bildirimlerin iptal edildiğini ileri sürmek, Kur'an'ın bu yapısının gözden irak tutulduğu anlamına gelmektedir. Ne var ki bu yaklaşım, Kur'an'ın hayatı anlamlandıran yapısı gereği de doğru değildir. Nitekim Yüce Allah, bu durumun izâhı babında şöyle buyurmaktadır: “[Ey Peygamber!]... Allah tarafından bildirilen her haber, yeri ve zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşecek, siz de bunun böyle olduğunu görüp öğreneceksiniz.”³² Bu nedenle, aynı kitap içerisinde iptal seçeneği olgusunu kabul etmek, başlı başına sorun üretmektedir. Hem, bu kapının açılması, açık olan bu kapıdan içeriye kimlerin gireceğine ve hangi hükmün iptal edildiğine dair bildirimleri tayin etmekte büyük zorlukları da beraberinde getirecektir.

²⁶ El-Hac, 22/51; es-Sebe, 34/5, 38.

²⁷ Nisa, 4/82.

²⁸ Nesh olgusunun yüzeysel olarak benzerlik arzeden bedâ kavramı ile karıştırılmaması gerekmektedir. (Bkz. Ebû Abdullah Kurtubî el-Ensârî, *el-Câmi'ul-ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952), 2: 64. Bunun için şeriatlar arasındaki bazı hükümlerin iptali, hiçbir durumda bedâ olarak anlaşılmalıdır..

²⁹ El-En'âm, 6/67.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1: 152.

³¹ Er-Ra'd, 13/38.

³² El-En'âm, 6/67.

Mamafih gerek geçmişte ve gerekse de günümüzde bu kapıyı sağlıklı bir şekilde kullanan kişilerin olduğu da görülmektedir. Denilebilir ki, nesh ya da iptal konusunda İslâm dünyasında mevcut olan bazı anlayışlar, Kur'an'ın amaçladığı değerlerle taban tabana zıt bir yaklaşımı benimserken, bu kişilerin değişik bir iptal etme yaklaşımı ya da anlayışı üzerinden harekete etmekte oldukları görülmektedir.³³ Bizce bu algının sakatlığına vesile olan esas şey, üretmiş oldukları sonuçlardan çok, din ve şeriatın kişiler üzerinden iptal edilebileceği algısının inşâ edilmiş olmasıdır. Bu kapının ebediyen kapanması demek, Kur'an'ın bir kısmını alıp bir kısmını bırakan³⁴ kişi ve tasavvurların ortaya çıkmasını da önleyebilecektir.

Kur'an, Yüce Allah'ın sözü olması hasebiyle farklı bir yere sahiptir. Daha önce de değinildiği üzere bu sözün 'kitap' şeklinde değil, 'hitap' şeklinde gelmiş olması, içerisinde zamana ait vurguların olmasını da gerektirmiştir. Ayrıca ifade biçimleri de, yazı dili üzerinden değil, hitâbî dili üzerinden gelişmiştir. Kur'an'ın bu yapısı dolayısıyla, farklı zamanlarda inen ve aynı olguyu imleyen âyetler arasındaki vurgu farklarını göremeyen ya da benzer olgunun değişik basamaklarını ifade eden adımları³⁵ kaçırın kişiler, kitap içi nesh/iptal denilen bir yola başvurmuşlardır.³⁶ Açıklamakta zorlandıkları her şeyi nesh kategorisi üzerinden izâha çalışmak, her şeyden önce hayatın devamlılığını göz ardı etmektir.³⁷ Onların bu eğilimi, Müslüman kültürde azınlık bir grup hariç olmak üzere, gelenekselleşmiş bir algı hâline de dönüşmüştür. Dahası bu tasavvur şekli, Kur'an gibi bir ilâhî hitâbın içerisinde çelişkili ifadelerin ve durumların olduğu intibahı da vermektedir. Oysaki yine Kur'an'da birbirine benzer âyetlerde değinilen konular, hitap şekli ve de vurgular, birbirinden farklı olarak gelebilmektedir. Denilebilir ki, insanın yaratılışını anlatan âyetlerde olduğu gibi, olayın farklı boyutuna değinilerek,³⁸ farklı ve de zengin bir anlatım içerisine girilmiş ve konunun çeşitli safhaları üzerinden insana anlatılmak istenen süreç tamamlanmıştır. Bu durumun zaman itibarıyla farklılık arz etmiş olduğunu bilebilirsek, bu gibi âyetlerde iptal değil, farklı durumların işlendiğini kolaylıkla anlayabiliriz.

2. Vahyi Sağlıklı Anlamanın İlk Adımı: Tutarlılık İlkesi

Her şeyden önce ifade edilmesi gerekir ki Kur'an-ı Kerim, tutarlılık üzerinde tebliğ edilmiş olan bir kitaptır. Onun aynı konuda farklı bildirimlerde bulunmuş olması, aktif durumdaki çeşitli sebeplere bağlı olan bir gelişmedir. Yoksa konu bütünlüğünün kaçırıldığı anlama gelmez. Esasında Kur'an'ın tenzîl sürecinin kitâbî bir metin olarak değil, hitâbî bir metin olarak tamamlandığını bilmekteyiz. Binaenaleyh hitâbî bir metnin bütünüyle yazılı bir metin olarak inzâl edilmiş olan kitaplar gibi olmadığı veya olamayacağı da bilinmektedir. Zira hitâbî bir metnin aynı konunun değişik zamanlarda ortaya çıkan farklı olgularına değinerek yeni bir bildirimde bulunması doğaldır. Bu durum, ilk bakışta çelişik görünen durumların olmasına da zemin hazırlayabilir. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla bu olgusal evreleri, Müslüman kültürde bazı hükümlerin iptali anlamında yeni bir anlayışı hazırlamıştır denilebilir.

³³ Abdulcelil Candan, *Kur'an'ı Nasıl Anlamalı?*, (İstanbul: Elest Yayınları, 2011), 273-274.

³⁴ El-Bakara, 2/85.

³⁵ Nisâ, 4/3, 129.

³⁶ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1: 477.

³⁷ Bu yaklaşımın en tipik örneği, Kitab'ın sünnet ile nesh olduğunu savunan geleneksel bakış açısidir. (Bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 78.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/59, el-Hicr, 15/26, en-Nahl, 16/4, er-Rahmân, 55/14.

Metin bütünlüğünün korunmasının ilk adımı kavramsal tutarlılık ise, ikinci adımı da aynı metin içerisinde çelişki ve tutarsızlıkların izâle edilmiş olmasıdır. Bu sebeple, doğrudan Yüce Tanrı'dan gelmiş olan bir metnin içerisinde vahiy sürecinin bütünlüğüne dair bir çelişki barındırmaması gerekir. Bunun içindir ki, sağlıklı bir nesih algısının tezâhürü için Kur'an'a konu bütünlüğü üzerinden de bakmak durumu hâsıl olmuştur. Bunun göz ardı edildiği her durumda, aynı konuda farklı sonuçların elde edilmesi gibi garip bir neticeye varıldığı da gözlemlenebilir. Dahası, özünde parçacı olan bu bakış açısı, metnin çelişik ifadeler içerdiği intibaini vermektedir. Mesela, kader, insan özgürlüğü ve fiiller konusunda Kur'an tek bir şey söylediği hâlde,³⁹ insanlar Kur'an'dan farklı sonuçlar çıkarma eğilimindedirler. Hatta birbirini nakzeden anlayışlar da yine âyetlere dayanarak elde edilmiştir.⁴⁰ Bunun gibi, nesh konusunda da Kur'an'ın söylediği şeylerin genel bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekmektedir.

Bilebildiğimiz kadarıyla Kur'an-ı Kerim, kendisinden önceki pratikleri ifade eden şariatlar hususunda bazı açıklamalar yapmaktadır. Onun açıklamalarının farklı amaçları bulunsa da, esas olarak insanlığa gönderilmiş olan vahyin aynı kaynaktan beslendiğine dair bir vurgunun ön plana çıkarıldığını görebilmekteyiz.⁴¹ Bu birlikliğin kök paradigması ise, beşere gönderilmiş olan kutsal metinlerin temel hükümlerin değişmemesi ilkesidir.⁴² Kur'an'ın savunduğu şey, süreç içerisinde farklı elçilere gönderilmiş olan bildirimlerde değişen şeylerin temel hükümler yani inanç ve ahlâk ilkeleri değil,⁴³ dönemsel manada yürürlük değeri olan bazı uygulamalar veya pratik/şariat bazındaki ifadelerdir.⁴⁴ Zira bazı elçilerin görev alanları, yeni ve değişik bir ortam içerisinde tanımlanmıştır. Buna uygun düzenlemelerin yapılması da gerekmektedir. Üstelik son vahyin genel adı olan Kur'an, bahsedilen kişisel ve toplumsal olgulara hitap eden yeni bir âyet kümesi olarak hayatiyet bulmuştur. Bu açıdandır ki Kur'an, henüz yürürlük değeri bulunmayan veya geçmişte bazı toplumlara mahsus olarak konulmuş olan hükümlerin bazılarını nesh ederek⁴⁵ ilkesel olarak nâsîh pozisyonuna geçmiştir.⁴⁶ Bu itibarlardır ki, Yüce Allah, insanların değişim ve gelişim

³⁹ Beşerin yaratılış değeri mesabesinde olan sorumluluk ilkesi gereği söyleyebiliriz ki, insanın kaderi diye bir şeyden bahsedilecekse o da, bilerek ve isteyerek işlediğiyle yargılanmaktadır. İnsan için bunun dışında takdir edilmiş olan bir kaddeden bahsedilemez. Mamefih bireysel iradenin dokunuşuna dair olmayan her şey, insanın hesap alanının dışında telakki edilmelidir. (Bkz. el-A'râf, 7/147; es-Secde, 32/14; es-Sebe', 34/33; et-Talâk, 65/9).

⁴⁰ Bahsedilen zihniyete örneklik etmesi bakımından Basra kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın sözlerini takip etmemiz yeterlidir kanaatindeyiz. Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir: “*Kur'an'da ihtilafa delalet vardır. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir. Bu görüş için Kur'an'dan bir asıl (mesned) vardır. Cebriyye'nin de dedikleri doğrudur. Onların görüşleri için de, Kur'an'da bir asıl vardır. Kim kaderi reddederse, doğrudur. Kim cebr görüşünü kabul ederse o da doğrudur. Çünkü bazen bir tek âyet, iki muhtelif manaya delalet eder ve birbirine zıt iki manaya çekilebilir... Her kim 'zina eden mü'mindir' derse, isabet etmiştir. Her kim 'kâfirdir' derse, o da isabet etmiştir. Bir başkası 'ne mü'mindir ne kâfirdir fakat fâsikur' derse, o da isabet etmiştir. Bir başkası 'o kâfirdir, müşrik değildir' derse o da isabet etmiştir. 'Kâfirdir ve müşriktir' diyen de isabet etmiştir. Çünkü Kur'an, bütün bu manalara delalet etmektedir.*” (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (Beyrut: Yy., 1972), 89; *Hadis Müdafası*, çev.: M. Hayri Kırbaçoğlu, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 64.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/3; el-Mâide, 5/48.

⁴² El-A'lâ, 87/18-19.

⁴³ El-Mâide, 5/48.

⁴⁴ El-Mâide, 5/48; eş-Şûrâ, 42/13; el-Câsiye, 45/18.

⁴⁵ Nisâ, 4/154, 160, 161; el-En'âm, 6/46, 146; el-A'râf, 7/163; en-Nahl, 16/118.

⁴⁶ Nisâ, 4/105, 136; en-Nahl, 16/44; eş-Şuarâ, 26/196.

seviyelerini dikkate almakla, kişisel ve sosyal değişim ve gelişimin mâhiyetine dair önemli bir adım da atmış olmaktadır.

Bununla birlikte Cenâb-ı Hakk, bu ilkesel duruma göre göndermiş olduğu peygamberlerin mesajlarında oldukça değişiklikler de yapmıştır. Öyle ki tenzîl sürecinde de açıkça görüldüğü kadarıyla olası değişimin mantığı, zaman ve zeminin değişmesi umdesiyle paralellik arz eden bir yapıyı deruhte etmektedir. Ancak bilinmelidir ki, insanlığın atası durumunda olan Hz. Âdem’le başlayan İslâm vahyinin evrensel ve değişmez değerleri olan haniif⁴⁷ ya da tevhit çizgisi hep korunmuştur. Aynı şekilde birbirinin devamı olan şeriatların bazı uygulamalarında değişikliklere gidilerek şârî tarafından gerekli görülenler gerekli görüldükleri kadar değiştirilmiştir.⁴⁸ Bu nedenle de kabul edilebilir bir iptal/nesih olgusu, aynı metnin içerisinde değil, birbirini takip eden farklı ümmetler arasında cârî olmuş olabilir. Binaenaleyh vahiy ve inzâl sürecinin son halkası olan Kur’an, hem ilke, hem uygulama ve hem de haber verme anlamında nâsîh bir pozisyonda durmaktadır.⁴⁹ Bu sebeptendir ki, İslâm Dini’nin son bildirgesi ya da vahyi konumunda Kur’an, kendi iç bütünlüğü ile ilkesel tutarlılığına son derece önem vermiştir.⁵⁰ Bu nedenle de Kur’an’da birbirini nakzeden değil, birbirini destekleyen âyetler bulunmaktadır diyebiliriz. Aslında kelâm, usul ve felsefenin doğrudan konusu olan nesh olgusu, kanaatimizce kendi mecrasından çıkarılmış ve büsbütün tefsir ilminin konusu hâline getirilmiştir.⁵¹

Kişi ve toplumlara göre temel yasaların değişmezliği fikri,⁵² metin içi neshin imkânı ve kabulü üzerinden sürekli değişebilen bir olguya mahkûm edilmektedir.⁵³ O nedenle

⁴⁷ El-Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67, 95; Nisâ, 4/125; el-En’âm, 6/79, 161; Yûnus, 10/105; en-Nahl, 16/120; el-Hac, 22/31, er-Rûm, 30/30; el-Beyyine, 98/5.

⁴⁸ Nisâ, 4/28.

⁴⁹ En-Nahl, 16/64.

⁵⁰ Hâlis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine/Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1992), 36.

⁵¹ İslâmî ilimlerin metodolojisini düzenleyen usûl kitapları, nesh konusunda genel geçer bazı kurallar koymuşlardır. Kanaatimizce bütünüyle beşer tarafından kodifiye edilmiş olan bu kuralların olması, Kur’an içi nesh olgusunu haklı çıkarmaz. Ancak bu kuralların yine de bir yerden başlamak sadedinde önemli olduğunu düşünmekteyiz. Belki de Kur’an’ın âyetlerinin büyük bir kısmını iptale gidebilecek serbest yorumların önüne geçebilmek için bu adımın atılmış olması dikkate alınmalıdır. Her ne olursa olsun özünde bütünüyle beşerî bir düzenleme olan bu kurallar, Kur’an içi nesh olgusunu baz alarak sistemleştirilmiş gibidir. Şimdi usûlcülerin nesh prensibi etrafında geliştirmiş oldukları işlem basamaklarına bakabiliriz. Bunlar: a-Nesh edilen hüküm şer’î bir hüküm olmalıdır. B-Nâsîh ile mensûh arasında zaman aşımı olmalıdır. İkisi de aynı anda veya mensûh nâsîhden önce gelirse nesh gerçekleşmez. c- Mensûh, herhangi bir vakitle kayıtlı olmamalı veya ebedî olduğuna dair bir ifade olmamalıdır (cihad âyetleri gibi). d-Nâsîh, sübut ve kuvvette en az mensûhun derecesinde olmalıdır. Dolayısıyla bir hadis bir âyeti neshedenmez. e- Her iki nassta neshi gerektirecek bir zıtlık bulunmalıdır. f-Neshe konu olan hüküm, iyi ve kötü olduğuna dair akıl erbabının üzerinde ittifak ettiği şeylerden olmamalıdır. Mesela zulüm ve haksızlık konularını içeren hükümler gibi. Bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Esra Yayınları, 19959, 62; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 47, 248.

⁵² El-İsrâ, 17/7; el-Kehf, 18/55; el-Ahzâb, 33/38, 62; el-Mü’min, 40/85; el-Fetih, 48/23.

⁵³ Kur’an’ın kendi içinde nesh olmadığını iddia edenler bu gerekçelendirmelerini 10 madde üzerinden dile getirmişlerdir. Bunlar: 1-Nesh aklen caiz olsa da Kur’an’da bilfiil caiz değildir. 2- Nesh, tefsir ilminin konusudur, akaid ilminin konusu değildir. 3-Mensûh âyetler, Kur’an’ın âyetleri değildir. 4-Kur’an’da şu âyet şu âyeti nesh eder şeklinde bir hüküm yoktur. 5-Aynı şekilde, şu âyet, su âyeti nesh etmiştir şeklinde sahih Peygamber sözü de yoktur. 6-İddet ile ilgili Bakara Suresi 240 ve 224 te olduğu gibi bazen nâsîh kabul edilen âyet mensûhtan önce gelmiş olabilir. 7-Nâsîh ve mensûh âyetlerin sayıları ihtilaflıdır. 8-Nesh, emir ve nehiylerde olur dedikleri hâlde ahvâl ve ahbar konusunda da nesh olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Bakara, 2/284) ayeti, 2/286 ile nesh edilmiş denilmektedir. 9-Ahad haberlerle Kur’an iptal ya da ispat edilemez. 10-Kur’an’ın mütevatirliği konusunda icma vardır. Onun herhangi bir âyeti

Kur'an'ın kendi içerisinde olduğuna inanılan nesh konusuna metnin bütünlüğün korunması ilkesinden hareketle farklı yaklaşılması gerekmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşımı destekleyen şu bakış açısı, sorunun çözümünde bizlere sağlıklı ipuçları verecektir: “İki âyet vardır ki bazı âlimlerce birisi nâsîh, öteki mensûh kabul edilmiştir. Bu iki âyet aslında sosyal şartlara ve ferdin imkânlarına göre aynı konuda farklı fahvaları ihtiva eder. Bu âyetler hakkında şunları söyleyebiliriz: Tedriciliğin söz konusu olduğu hususlarda âyetin ilettiği mesajın, pratikte muhataplarca uygulanabilirliği meselesi ortaya çıktığında pek tabiidir ki, zaman ve şartlara paralel olarak hükmü uygulanacak olan âyet de değişik olacaktır. Yani belli sosyal şartlarda, bazı âyetlerin ifade ettiği hüküm devreye girer. Ama aynı şartlarda, uygulanabilirliği, Kur'an'ın ruhu ve zihniyeti açısından mümkün görünmeyen âyetlerin hükümleri ise uygun şartların tahakkukuna kadar tehir edilir. (Müşriklerle münasebetler konusunda hükümler içeren Bakara 109, 191; Tevbe, 5; Hac, 5, 39 'da aynı konunun değişik versiyonlarından bahsedilerek, zaman zaman ilk hükmün, zaman zaman da ikinci âyetlerde ifade edilen hükmün uygulanabilirliği ve geçerliliği söz konusu edilmektedir.”⁵⁴ Buna dayanarak diyebiliriz ki, sahîh bir nesh algısına kaynak teşkil eden bu durum, esasında özel bir vurgudan genel bir hüküm çıkarmak gibi kapsayıcı bir durumu da ifade etmektedir.⁵⁵ Bu gibi âyetlerde sadece hüküm anlamında bildirimler olmaması, başlangıçtan beri süregelen bir ilkesel tutarlılığın hâlâ devam ettiğini de göstermektedir. Kur'an'ın geçmiş vahiyler üzerinden salık vermiş olduğu bir sâlih ameli iptal ettiği düşünülemeyeceğine göre, şeriatlar arasında bile olsa ilkeyi ilgilendiren bütüncül bir iptal olayından bahsedilemez.

Son Peygambere gelen vahiylerin bütününe an itibariyle elimizde mevcut olan Kur'an'ın içerisinde olması inancı, nesh konusundaki farklı malzeme üzerinden şüpheye bırakılmaktadır. Mesela Kur'an, zina edenlere 100 sopa ile tecziye etme üzerinden açıkça bir ceza düzenlemiş olduğu hâlde,⁵⁶ haddizatında Ehl-i Kitap'tan miras alındığı ortada olan recm uygulamasının⁵⁷ Kur'an'da mensûh bir âyet olduğunu ileri süren rivâyetler bulunmaktadır.⁵⁸ Bahsedilen rivâyette Hz. Ömer'in ağzından Kur'an'ın eksik

hakkında yürürlükten kaldırıldığına dair bir âyet bulunmamaktadır. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 125-126; Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 15, 23; Mesut Okumuş, *Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimleri*, “*Tefsir*” Kitabı İçinde, edt. M. Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 337-338.

⁵⁴ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü*, 36-37.

⁵⁵ Müslüman âlimler, bu durumu açıklamak için akıl sahibi herkesin onay verebileceği bir tarzda şöyle bir izâhât geliştirmişlerdir: “*el-İbretu bi umûmi'l-lafti lâ bihusûsi's-sebeb.*” Yani: “*Asıl olan, sebebin özel oluşu değil, hükmün genel oluşudur.*” Bu ilkenin işletildiği her durumda Kur'an içi bir neshin imkânsızlığına dair bir kanaat geliştirebiliriz. Mesela, Tebbet Sûresi'nde bahsedilen kişiler olan Ebû Leheb ve karısı Ümmü Cemil buna güzel bir örnek teşkil edebilir. Bkz. Okumuş, *Kur'an İlimleri*, 335. Zira ilgili Sûre'de Ebu Leheb ve karısından doğrudan bahsedilmiş olsa da, zaman itibariyle bu kişiliklerin yaşıyor olmadığı bilinmektedir. Bu gerekçeden ötürü, bahsedilen Sûre'nin nesh edilmiş olma seçeneğinin ortadan kaldırmak için, Kur'an'ı bütünsel anlamamıza yardımcı olacak farklı bir algının işletilmesi gerekmektedir.

⁵⁶ “[Ey Mü'minler!] Zina eden kadın ve erkekte her birine yüzer sopa/değnek vurun. Mademki Allah'a ve Ahiret'e inaniyorsunuz, o hâlde suçlulara acıma duygunuz Allah'ın bu hükmünü uygulamaktan sizi alıkoymasın. Ayrıca onlar cezalandırılırken bir grup mü'min de hazır bulunup tanık olsun.” (en-Nûr, 24/2).

⁵⁷ Kitab-ı Mukaddes, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1981), *Levililer*, Bab, 20/1-3, Bab, 24/23.

⁵⁸ Hz. Ömer, bir Cuma günü minbere çıkarak hutbe okumuş ve şunları söylemiştir: “...Şüphesiz ki Allah, Muhammed'i hak Peygamber olarak gönderdi, ona kitap indirdi. Allah'ın indirdiği şeyler içerisinde recm ayeti' de vardı. Bizler, o ayeti okuduk, anladık ve ezberledik. Bunun içindir ki, Resûlullah sav) recmetti,

cem edildiği ileri sürülmektedir. Kur'an'da zina suçu ile ilgili olarak 'yüz sopa vurma' üzerinden etkin bir cezaî düzenleme yapılmış olması durumu, rivâyetler üzerinden adeta rafa kaldırılmaktadır. Ancak geleneksel yaklaşım sahipleri yine Kur'an âyetleri üzerinden yol alarak bu durumun aksini ifade etmektedir. Bunların delil olarak kullanmış oldukları âyetlerin ilki: “*Resûl, size neyi verdiyse onu alın, neyi yasak ettiyse de ondan kaçının*”⁵⁹ âyeti ve diğeri ise: “*O, hevâsından bir şey konuşmaz. O, ancak vahyedilen bir vahiydir*”⁶⁰ âyetidir. Gerek ilk bakışta ve gerekse de nüzûl sebepleri incelendiğinde açıkça görülecektir ki, bu iki âyet de resûlün muhataplarına yeni gelen âyetlerden bahsederken ki hâli için yapılan itirazlara verilen cevaplar cümlesinden görülmelidir.

3. Çelişkiden Azade Bir Metnin İnşası

Kanaatimizce kutsal bir metinde çelişkinin olmaması demek, aynı metin içerisinde birbirini nakzeden, ortadan kaldıran ifade ve hükmün olmaması demektir. Ancak metne farklı yaklaşımlar sebebiyle her daim olasılık dairesinde olan bu durum, okuyucu için ilgili metne karşı büsbütün güvensizlik de yaratabilir.⁶¹ Mamafih Kur'an, kendisini tanımladığı şekliyle kusur, eksiklik ve yanlışlık olmasından uzak bir kitaptır.⁶² Öyle ki Kur'an'ın her devirde yaşanılması bir kitap olduğu konusunda hayli emek harcayan ilim adamlarından birisi olan Mehmet Okuyan, bu konuda şunları söylemektedir: “*Nesh bir tür iptal ve çelişkidir. Oysa: 'Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı'*”

ondan sonra biz de recmettik. Ama insanların üzerinden uzun zaman geçerse korkarım ki birisi çıkıp, 'Biz, Allah'ın kitabında recmi göremiyoruz' der de, Allah'ın indirdiği farızayı terk ederek sapıklığa düşerler. Gerçekten erkek ve kadınlardan zina eden kimse üzerine-muhsan olmak, beyyine veya gebelik yahut itirafta bulunmak şartıyla- recim, Allah'ın kitabında sabit bir haktır.” (Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, “Hudûd”, 31; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Hudûd”, 23; Tirmizî, *Sünen*, “Hudûd”, 7, İbn Mâce, *Sünen*, “Hudûd”, 9; İmam Mâlik, *Muvatta*, “Hudûd”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 23). Devamında Hz. Ömer: “Eğer insanların, 'Ömer, Kur'an'dan olmayan bir şeyi Kur'an'a dercediyor' şeklindeki ithamlarından korkmasaydım, kuşkusuz recim ayetini Kur'an'a yazdırdım” demiştir. (Bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, “Hudûd”, 23, İmam Mâlik, *Muvatta*, “Hudûd”, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 183). Muhsin Demirci, recim ayeti denilen rivayetin (*Evli erkek ve evli kadın zina yaptıkları zaman Allah'tan bir ceza olarak muhakkak onları recmedin. Allah, mutlak gâlip ve hikmet sahibidir.*) (Bkz. Buhârî, *Sahih*, “Hudûd”, 31) farklı versiyonlarına değinerek, her bir kaynaktaki (Mesela Dârimî, İmam Mâlik, İbn Hanbel, Hâkim, İbnü'l-Cevzî, Zerkânî, Beyhakî, Süyûtî, Heysemî'nin ilgili eserlerinde) ilgili ayetin farklı cümle yapısıyla geçtiğini belirtmektedir. (Bkz. Demirci, *Tefsir Usulü*, 250-251). Nitekim recm hükmünün geçtiği Tevrat, ilgili cezaya şöyle değinmektedir: “...Fakat bu şey, genç kadında kızlık nişanları bulunmadığı hakikatsa; o zaman genç kadını babasının evinin kapısına çıkaracaklar ve şehrin adamları onu taşla taşıyacaklar ve ölecek, çünkü babasının evinde zina etmiş olmakla İsrail'de alçaklık etmiştir; ve aramızdan kötülüğü kaldıracaksın.” (Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tesniye, Bab, 22, 20-21). Tevrat, devamındaki iki ayette de yine evlilik dışı ilişkiye değinerek suçun giderilmesi babında recimden bahsederek, taşıyarak öldürmeyi kötülüğün kaldırılmasına bir kaynak olarak göstermektedir. (Kitab-ı Mukaddes, Tesniye, Bab, 22, 22-24).

⁵⁹ El-Hasr, 59/7.

⁶⁰ En-Necm, 53/3-4.

⁶¹ Nitekim bu algıya örnek teşkil edebilecek bazı uygulamalar da görülmektedir. Kur'an'da nesh olması kabulü, özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan Müslüman toplumlarda iktidarların kötü emellerine kaynaklık teşkil eder bir tarzda da kullanılmıştır. Mesela, Somali'de 1970'lerde nesh olgusundan hareket eden baskıcı iktidar, özellikle Kur'an'daki hüküm âyetlerinin devrin şartlarına uymadığı gerekçesiyle iptalini düşünmüş ve Kur'an'ın muhkem beyanlarına aykırı olan bazı yeni kanunî düzenlemeler yapabilmıştır. Ona karşı çıkan ulemeden bazı kişiler ise idam edilmiştir. (Bkz. Fevzi Zülâlloğlu, *Yolumuzu Aydınlatan Kur'anî Kavramlar*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2010), 532). Benzer bir algının 28 Şubat sürecinde ülkemizin önde gelen siyasetçileri tarafından açıkça dillendirildiği ve laik paradigmanın lehinde bir kanaat olarak kullanıldığı bilinmektedir.

⁶² El-Fussilet, 41/42.

ayeti gereği, Kur'an'da çelişki yoktur; dolayısıyla Kur'an'da hükümler arası bir iptalin bulunması da mümkün değildir. Dahası nesh, aslında âyetleri hükümsüz bırakmak anlamında kabul edildiği için, bizce bu iddia, dolaylı olarak Kur'an âyetlerini etkisiz bırakmak, onları âciz hâle getirmek anlamını da beraberinde getirmektedir.”⁶³ Bu nedenledir ki, yapılması gereken şey, aynı konuyla ilgili bildirimleri alıp bir araya getirmek ve hitabın zaman ve zemini ile olgu esnasındaki ilişkiyi dikkate almaktır. Geline bu noktada ileri sürülebilir ki, herhangi bir konunun değişik veçhelerine vurgu yapan âyetlerin olması, aynı olgu etrafında bile farklı durumların göz önüne getirilmesini gerekli kılmaktadır. Hatta bu durumda bazen olayın basamaklarına da değinilmiş olabilir. Yine ilgili bildirimler, olgunun geçerliği konusunda belli bir sınır çizmeyi veya alternatif sunmayı hedeflemiştir denilebilir. Dahası, kendi anlam haritamız içerisinde bulunan ‘istisna’ ve ‘tahsis’ gibi uygulamalar da bu gibi çelişik görülen ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırır.

Yüce Allah'ın yapmış olduğu işlerin kaynağında yer alan temel bir değer de hikmettir. O'nun faaliyetleri bu amaçtan yoksun olarak ele alınamaz.⁶⁴ Zira yarattıklarına karşı merhamet gösteren bir Tanrı'nın hikemsiz ve rastgele iş yapması düşünülemez.⁶⁵ Varlığın devamı için gerekli olan adımların atılması üzerinden anlaşılacak olan hikmet olgusu, Yüce Allah için bir zorunluluk değil, bir adalet ve de bir ahlakîlik durumudur.⁶⁶ Ancak bu kavramın insana dönük bir veçhesi de bulunmaktadır.⁶⁷ Denilebilir ki, gerek Peygamberlerin kazanımları özelinde ve gerekse de insanlığın kazanımları genelinde bu olgunun pozitif bir yönü bulunmaktadır.⁶⁸ Mamafih bu insanlar için hikmet; hak ve hakikati görebilme, eylemin arkasını, sözün bağlamını ve gideceği yeri bilebilme,⁶⁹ öngörülü davranabilme, isabetli karar alabilme yeteneği, doğru ve dürüst iş yapabilme şuru ve Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutarak harcama bilincine sahip olma yetisi anlamına gelmektedir.⁷⁰ Hikmet üzerinden iş yapabilen bu kişiler, maddî ve manevî anlamda büyük bir kazanıma ve lütfâ dâçar olan kişilerdir.⁷¹ Onların geleceği öngörerek yaptıkları her şey, süreç sonunda işlerinden elde ettikleri artı değerler gibi kendilerine dönecek olan kazanımlarını da görebildiklerini göstermektedir.⁷² Bu sebeple, Kur'an âyetlerinde sıklıkla bahsedilmiş olan hikmet yeteneği,⁷³ Kitap ve peygamberlik dışında esasında akıl sahibi kişinin olgu hakkında üst perdeden bakabilme kapasitesidir diyebiliriz. Sözün bağlamını bilebilmek, yani Kur'an'ın hitabını anlayabilmek, gerçekten büyük bir hikmettir.

Peygamberlerin eskiye ait olan Tanrı algılarına, iman esaslarına, ibadet telakkilerine ve de bazı kurumsal yapılara itiraz ettiği doğrudur. Ancak onların muhalefet etmiş olduğu bu durum, insanlığın öteden beri üzerinde ittifak etmiş olduğu fitrî değerlerden olan tevhide uygun olmayan birikimlerden sayılmalıdır. Bunlar, süreç içerisinde insanların oluşturmuş olduğu gelenekler olabildiği gibi, yine süreç içerisinde o toplumla ilgili

⁶³ Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 595.

⁶⁴ Ed-Duhân, 44/4-5.

⁶⁵ Eş-Şûrâ, 42/51.

⁶⁶ El-Hûd, 11/1; el-İsrâ, 17/39; el-Fussilet, 41/42.

⁶⁷ El-Bakara, 2/129, 151, 269; Âl-i İmrân, 3/48, 164; el-Mâide, 5/10; el-Ahzâb, 33/34; el-Cum'a, 62/2.

⁶⁸ El-Bakara, 2/231, Âl-i İmrân, 3/79; el-En'âm, 6/89; el-İsrâ, 17/39; el-Câsiye, 45/16.

⁶⁹ En-Nahl, 16/25; es-Sâd, 38/20.

⁷⁰ El-Bakara, 2/251; Nisâ, 4/54; Yûsuf, 12/22; Meryem, 19/12; eş-Şuarâ, 26/83; el-Kasas, 28/14; Lokmân, 31/12.

⁷¹ El-Bakara, 2/269; Nisâ, 4/113.

⁷² Âl-i İmrân, 3/81.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/58; Yûnus, 10/1; Lokmân, 31/2; Yâsîn, 36/2; ez-Zuhrûf, 43/4.

mevzî bir yasak ya da uygulama da olabilir. O hâlde peygamberlerin doğrudan dokunarak değişimlerini sağladığı şeyler, ortak hedeflerle uyuşan değerler değil, süreç içerisinde tevhide eklenen yan unsurlardır denilebilir. Doğaldır ki, yeni vahiy üzerinden değişime uğrayan bu durum, eski vahyin ve de dinlerin müntesipleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanların kendi şeriatlarının yürürlüğünün tartışmalı hâle gelmesi, İslâm vahyine karşı esaslı bir muhalefetin de doğmasına neden olmuştur. Mamafih bu değişime muhalefet eden gruplar, yalnızca Ehl-i Kitap ile sınırlı da değildir. Kurumsal düzenleri ile atalarının dinlerinin tehlikede olduğunu gören bütün pagan kültürler de yeni gelen vahiyler karşısında muhalif bir pozisyon almışlardır. Tebliğ faaliyeti, esas olarak bu muhalif algının bastırılmasını hedeflemiş olmasa da, toplumsal dokuda karşılık ve hayatîyet bulmuş olan bu olgunun göz ardı edilmesi de düşünülmemiştir.

O nedenle, yapılan faaliyet, hem eski ve yanlış olanın kaldırılması, hem de yeni ve hakikat olanın yerleştirilmesi üzerinden çift yönlü bir mücadeleyi kapsar hâle getirilmiştir. Mücadelenin yakın ve uzak unsurlar üzerinden işlevsel olması, haddizatında tevhid ilkeleri hususunda herhangi bir değişikliğe gidilmeyeceğini de garanti etmekteydi. Bu amaçlardır ki, bu mücadelenin karşı tarafı olan kitap ehline esasında ortak temeller üzerinde bulunduğu haber verilmiştir. Öteden beri şeriatlar bazında yapılan bu tür bir neshin ya da yürürlükten kaldırmanın bu şekli, vahiy geleneğinin temsilcileri olan kitap ehli tarafından da iyi bilindiği için hâlihazırda yapılmakta olan nesh uygulaması, çok tartışılan bir şey de değildir. Öyle ki onların öteden beri alışık oldukları bu durumun akıl ve izanla anlaşılacak bir tarafı da bulunmaktadır.

4. Öteden Beri Süregelen Yasal Sürecin Tedariki

Geleneksel anlamda işler olan neshin, özellikle de şeriatlar arasında olması hususiyeti, sünnetullah yasaları kapsamında değerlendirilmelidir. Doğaldır ki, Müslüman kültürün kendi vahyinin tahkimi açısından öncelikli olarak bu algıyı beslemesi gerekirken, zaman itibarıyla anlamakta zorlandıkları ya da olgunun çeşitli aşamalarına değinen alternatifli durumu nesh seçeneği ile tarif etmeleri, Kitab'ın mevsûkiyeti açısından anlaşılacak bir yaklaşım da değildir. Kitap içerisindeki iptalleri kabul edip, sonra da bu durumun yani nesh olgusunun iman ve temel ilkelerde değil de teferruat ya da ibadet ve uygulamalarda olduğunu ileri sürmek,⁷⁴ çelişki babında anlaşılması gereken bu olgusal durumu haklı çıkarmaz. Değişen ve gelişen şartlar muvacehesinde olabilirliği ileri sürülen bu gerekçe, olası durumu okuyamamanın bir adımı olarak görülmelidir. Dahası

⁷⁴ Bu algıya uygun olarak şu örneği verebiliriz. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'ye göre, bazı kaynaklarda 'kılıç âyeti' olarak da bilinen Tevbe Sûresi'nin 5. âyeti, bundan önce gelmiş olan 114 âyetin hükmünü nesh etmiştir. (Bkz. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 102-104; 2: 901-902). Günümüzde bile dindarlığı şiddet olarak yorumlayan bazı çevrelerce inanç özgürlüğüne vurulan güçlü bir tokat olarak gösterilen ilgili âyetin anlamı şöyledir: "Haram aylar sona erdiğinde [antlaşma şartlarına uymayan] müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün. Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, gelip geçtikleri her yeri gözetim altında tutun. Şayet tövbe edip imana gelir [ve tıpkı sizin gibi] namazı kılıp zekâtı verirlerse, onları serbest bırakın. Çünkü Allah, tövbe kullarına karşı çok affedici, çok merhametlidir."(et-Tevbe, 9/5). Hâlbuki belli şartlarda düşmana karşı savaş ve onları öldürme izni veren bu âyet, barışı öne çeken diğer âyetlerin hükmünü iptal etmemiş, özel olarak saldırı durumunda ya da savaş durumundaki mevzî bir tercihi öne çıkarmaktadır. Zaten aynı âyetin devamında da barışa yanaşma seçeneği açık tutulmuştur. Bu âyetin din ve vicdan özgürlüğüne keskin bir sınır çekmesi ya da diğer hoşgörülü tavırları iptal etmesi şöyle dursun, saldırı altında olunan böyle bir durumda bile barışın kollanabileceğine dair etkin ve de ahlâkî bir vurgusu bulunmaktadır.

bu durum, geleneksel Müslümanlığın üzerinde titizlikle durmuş olduğu Yüce Allah'ın ezeli ilminin mâhiyetini de kuşku hâle getirmektedir.⁷⁵ Yüce Allah'ın oldukça yakın bir zamanda gerçekleşecek olan değişiklikleri öngöremeyerek, ortaya çıkan yeni durumları zaman içinde kontrol ediyor olduğunu ileri sürmek, eşya ve olguların mâhiyeti hakkında daha yaratmadan kural koyabilen bir Tanrı olgusuna halel getirebilir. Bu algıdan uzak durmak, her şeyden önce Yüce Allah'ın yapabileceklerine olan saygının bir göstergesidir.

Görüldüğü kadarıyla nesh konusundaki kafa karışıklığının temelinde, değişik şariatlar hususundaki değişimler değil,⁷⁶ aynı şariat içerisindeki lokal değişimler yatmaktadır. Zira zaman ve zemine göre değişiklik gösterebilen ve genellikle de elçilerin uygulama modellerine verilen isim olan şariatlar kendi içerisinde bir bütünlük arz etmelidir.⁷⁷ Oysaki kendi içerisinde büyük bir tutarsızlık örneği olan bu algı, kişileri ortamı okuyamayan ve gelecekte haberdar olmayan bir Tanrı algısına da yöneltmektedir. Bazılarının ileri sürmüş olduğu gibi bu durum, değişen sosyal şartların dayattığı bir sonuç olarak da görülemez. Zira yeni mesajın böyle bir öngörüyle hareket edebilmesi gerekirdi. Bu denli basit bir öngörü yapamayan bir varlığın Tanrı olması da düşünülemez. Nitekim bugün bazı kuruluşların yüzyıl sonrasını adım adım planladığını düşünürsek, ilgililerin bu iddiasının her şeyi bilen bir Allah için geçerli olmadığını ileri sürebiliriz. Yüce Allah'ın hayata müdahalesi an itibariyle olsa dahi, yine de tedricilik ile iptal arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Hem bu algının kader örgüsüne göre Yüce Allah'ın önceden bilip takdir etmesi,⁷⁸ mevcut çelişkileri izâle etmeye yetmez bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Herhangi bir elçinin tebliğ süreci, insanların bu süre içerisinde değiştiği söylenen yeni duruma ayak uydurmada sorun yaratmaz görünmektedir. Haddizatında tebliğ içi nesh olgusunu kabul edenler, olası değişim ve gelişimin basamaklı ve alternatifli olduğunu gözden kaçırmaktadırlar. Onların nesh dedikleri olgular, mevcut olgunun değişik basamaklarına hitap ediyor olması itibariyle, sünnetullahı daha uygun bir açıklama tarzı gibi kabul edilmelidir. Zira bu durumda yapılacak olan şey, son değişikliklere uygun olan yeni durumun yasallığının kabul edilmesi ve şartların oluşması hâlinde beklenen sonucun gelmesinin de erken olmadığı hususudur. Aynı konuda farklı bildirimlerin olması durumu ise, yapılan değişikliklerin mâkul bir süreci takip eder olduğunun bilinmesine mâtuf bir kazanımdır. Bu durum ise, yapılmakta olan her devrim için geçerli ve de gerekli bir ilkedir. Eğer ki yeni bir uygulamayı yerleştirmek istiyorsak, beşerin alışkanlıklarını ve de biyolojik bağımlılıklarını dikkate alarak insanlara seçenek ve alternatif sunarak zaman içerisinde eski alışkanlıklarından kurtulması sağlanmalıdır. Şariatlar arasındaki nesh durumunda yapılan şey, dinin asılları üzerinde oluşan bir tedricilik ya da pazarlık olmadığı için, süreç içerisinde değişikliğe uğramış olan bu alanda kademeli bir geçiş ve sonuçta elde edilecek olan kesin bir kopuş istenmektedir.

Yeni dinî oluşumların doğası gereği biraz eskinin ilkeleri, biraz da yeni olanın kabulleri üzerinden işleyen bir pazarlık kabul edilemez. Böyle bir dindarlık geçerli de değildir. Ancak özellikle süregelen her türlü alışkanlıklardan kurtulmak için kademeli bir geçiş ve de insan biyolojisinin genel karakterinin dikkate alınması elzem bir husustur. Bize göre nesh olgusunda yapılan şey de tam olarak bundan ibarettir. Bu cümleden olarak

⁷⁵ El-En'âm, 6/80; el-A'râf, 7/89; et-Tâ-Hâ, 20/98; el-Mü'min/Ğâfir, 40/7; et-Talâk, 65/12.

⁷⁶ El-Mâide, 5/48.

⁷⁷ İlhami Güler, *Sabit Din*, 23-24.

⁷⁸ Helmer Ringgren, *İslam Kaderciliği*, 72-77.

Kur'an vahyi için söyleyecek olursak, vahyin devam ettiği bir süreçte gelen bildirimler arasında aşama ve alternatiflerin olması kadar normal bir şey olamaz.⁷⁹ Hem dönem ve şartların değişmesiyle verilen emirlerdeki vurgular da değişebilir. Ancak emir olarak sonradan gelen bir şey, önceki durumu iptal etmeyebilir. Dahası bu durum, ilk emrin ortadan kalktığı anlamına da gelmez. Zira ilk durumda verilen hükümler, kendi şartları avdet edince yine yürürlüğe girebilir. Aynı konuda sonradan verilen hükümler de yine kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir.⁸⁰ Öyle bir şart ve ahvâl içerisinde bulunulur ki, o ortamda ilk gelenler değil, son gelen hükümler de uygulanamayabilir, ya da tam tersi bir durum ortaya çıkabilir. İşte bu gibi olgusalıklar karşısında seçenек sunan Kur'an, kendi içinde bir neshi değil, kademeli geçişi öncelemiş gibidir. Mesela Bakara Sûresi'nin bütünüyle Medine dönemine ait bir bildirim olması,⁸¹ muhatapların vasfi ve kazanımlarını dikkate alarak 10 yıllık bir süredeki kişisel ve toplumsal değişimleri sağlıklı bir şekilde okuyarak verimli bir çıkarım yapmamızı salık vermektedir. Zira her dönemin bir yasası olduğu ilâhî hükmü gereği,⁸² kişi ve toplumlara iletilen emir ve yasaklar, muhakkak belli şartlar muvacehesinde uygulamaya konulmaktadır.

Kur'an, ihtilaf üreten değil, ihtilaf çözen bir yapıya sahiptir.⁸³ Zira Kur'an, herhangi bir konuda sadece hakikat üzerinden işlem yapmaktadır. Şüphe üretmeyen bu metot sayesinde insanların hakikate ulaşabilmelerinin imkânı doğmuş olmaktadır. İnsanlığın birikimini de dikkate alan bu metot, hayat yolunda insana yol göstermektedir. Beşeri şüphelerinden arındırması gereken bu kitabın⁸⁴ süreç içerisinde şüphelerin beslendiği bir kaynağa dönüşmesi, hatta kişisel şüpheleri besleyen bir yapıya dönüşmesi, işten bile değildir. Mamafih bu öngörünün büyük oranda gerçekleştiği de gözlemlenmektedir. Gerek geçmiş, gerekse de an itibariyle ifade edecek olursak, Kur'an'ın bütünlüğü sağlayan yönünün zayıflatılıp ayrılıkları beslemek üzere başvurulmuş bir kaynağa dönüştürüldüğü görülmektedir. Haddizatında Kur'an'ın, kişi, grup ve cemaatlerin kafa konforunu beslemediği bilinmekte ise de, Müslüman kültürün ihtilaf anında Kur'an'a başvurusu hususu, öteden beri devam eden bir uygulamadır. Kanaatimizce bu adım, ilkesel olarak doğru ve güzel olsa da, herkesin kendi düşüncesi için Kur'an'dan onay alma çabası, aradaki ihtilafı daha da derinleştirmiş gibidir.

Kur'an, hükümleri itibariyle hem geçmişe, hem şu an'a ve hem de geleceğe ışık tutar. Onun haber verdiği bazı şeyler, koyduğu ilkeler, yasalar ve geleceğe dair kesinlikleri, eşyanın tabiatı gereği hemen değil ileride de gerçekleşebilir. Bu yüzden, an itibariyle hemencecik gerçekleşmeyen bildirimlerin nesh edildiğini ileri sürmek, Kur'an'ın bu yapısının gözden ırak tutulduğu anlamına gelmektedir. Ne var ki bu yaklaşım, Kur'an'ın hayatı anlamlandıran yapısı gereği de doğru değildir. Nitekim Yüce Allah, bu durumun izâhi babında şöyle buyurmaktadır: “ [Ey Peygamber!] ... Allah tarafından bildirilen her haber, yeri ve zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşecek, siz de bunun böyle olduğunu

⁷⁹ Nesh olgusunun yüzeysel olarak benzerlik arzeden bedâ kavramı ile karıştırılmaması gerekmektedir. (Bkz. Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâm*, 2: 64). Bunun için şeriatlar arasındaki bazı hükümlerin iptali, hiçbir durumda bedâ olarak anlaşılmalıdır. Bu konudaki asıl problem, aynı şeriat içerisinde süreç boyunca yapılan iptallerdir. Mamafih nesh konusunda ihtilafın olmuş olması bile başlı başına önemli bir gelişme olarak kabul edilmelidir.

⁸⁰ El-En'âm, 6/67.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1: 152.

⁸² Er-Ra'd, 13/38.

⁸³ El-Bakara, 2/213; Nisâ, 4/59, 105.

⁸⁴ Yûnus, 10/37.

görüüp öğreneceksiniz.”⁸⁵ Bu nedenle, aynı kitap içerisinde iptal/nesh olgusunu kabul etmek, başlı başına sorun üretmektedir. Hem, bu kapının açılması, açık olan bu kapıdan içeriye kimlerin gireceğine ve hangi hükmün nesh edildiğine dair bildirimleri tayin etmekte büyük zorlukları da beraberinde getirecektir. Mamafih gerek geçmişte ve gerekse de günümüzde bu kapıyı sağlıksız bir şekilde kullanan kişilerin olduğu da görülmektedir. Denilebilir ki, nesh konusunda İslâm dünyasında mevcut olan bazı anlayışlar, Kur'an'ın amaçladığı değerlerle taban tabana zıt bir yaklaşımı benimserken, bu kişilerin değişik bir nesh olgusu üzerinden harekete etmekte oldukları görülmektedir.⁸⁶ Bizce bu algının sakatlığına vesile olan esas şey, üretmiş oldukları sonuçlardan çok, din ve şeriatın kişiler üzerinden nesh edilebileceği algısının verilmiş olmasıdır. Bu kapının ebediyen kapanması demek, Kur'an'ın bir kısmını alıp bir kısmını bırakan⁸⁷ anlayış ve tasavvurların ortaya çıkmasını da önleyebilecektir.

Kur'an, Yüce Allah'ın sözü olması hasebiyle farklı bir yere sahiptir. Daha önce de değinildiği veçhile bu sözün kitap şeklinde değil, hitap şeklinde gelmiş olması, içerisinde zamana ait vurguların olmasını da gerektirmiştir. Ayrıca ifade biçimleri de, yazı dili üzerinden değil, hitâbî dili üzerinden gelişmiştir. Kur'an'ın bu yapısı dolayısıyla, farklı zamanlarda inen ve aynı olguyu imleyen âyetler arasındaki vurgu farklarını göremeyen ya da benzer olgunun değişik basamaklarını ifade eden adımları⁸⁸ kaçıran kişiler, kitap içi nesh denilen bir yola başvurmuşlardır.⁸⁹ Açıklamakta zorlandıkları her şeyi nesh kategorisi üzerinden izâha çalışmak, her şeyden önce hayatın devamlılığını göz ardı etmektir.⁹⁰ Onların bu eğilimi, Müslüman kültürde azınlık bir grup hariç olmak üzere, gelenekselleşmiş bir algı hâline de dönüşmüştür. Dahası bu tasavvur şekli, Kur'an gibi bir ilâhî hitâbın içerisinde çelişkili ifadelerin ve durumların olduğu intibainı da vermektedir. Oysaki yine Kur'an'da birbirine benzer âyetlerde değinilen konular, hitap şekli ve de vurgular, birbirinden farklı olarak gelebilmektedir. Denilebilir ki, insanın yaratılışını anlatan âyetlerde olduğu gibi, olayın farklı boyutuna değinilerek,⁹¹ farklı ve de zengin bir anlatım içerisine girilmiş ve konunun çeşitli safhaları üzerinden insana anlatılmak istenen süreç tamamlanmıştır. Bu durumun zaman itibarıyla farklılık arz etmiş olduğunu bilebilirsek, bu gibi âyetlerde nesh değil, farklı durumların işlendiğini kolaylıkla anlayabiliriz.

Kişilerin sahip olmuş oldukları Allah, insan ve tabiat bilincinin tevhide uygun olmasına takva diyebiliriz. Diğer bir deyişle takva, sadece Yüce Allah hakkındaki bilinç ve saygıdan ibaret bir husus değil, O'nun etkinlik alanlarının da şuurunda olabilmek hâlidir. Kur'an metninin Yüce Allah'ın etkinlik alanı içerisinde olduğunu bilebilirsek, takva erdemi üzerinden onu anlayabilmemizin daha da önemli olduğunu kavrayabiliriz. Takva kavramının bu anlamda yani Allah-insan ilişkisindeki kalite bağlamında ifade edilmiş olması, her şeyden önce kutsal bir metnin tevhidini yani birlik ve bütünlüğünü koruması demektir. Metin bütünlüğünün korunmasının ilk adımı, kavramsal tutarlılık ise, ikinci adımı da aynı metin içerisinde çelişki ve tutarsızlıkların izale edilmiş olmasıdır. Bu sebeple, doğrudan Yüce Tanrı'dan gelmiş olan bir metnin içerisinde vahiy

⁸⁵ El-En'âm, 6/67.

⁸⁶ Abdulcelil Candan, *Kur'an'ı Nasıl Anlamalı?*, 273-274.

⁸⁷ El-Bakara, 2/85.

⁸⁸ Nisâ, 4/3, 129.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 477.

⁹⁰ Bu yaklaşımın en tipik örneği, Kitab'ın sünnet ile nesh olduğunu savunan geleneksel bakış açısidir. (Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, 1: 78).

⁹¹ Âl-i İmrân, 3/59, el-Hicr, 15/26, en-Nahl, 16/4, er-Rahmân, 55/14.

sürecinin bütünlüğüne dair bir çelişki barındırmaması gerekir. Bunun içindir ki, sağlıklı bir nesih algısının tezâhürü için Kur'an'a konu bütünlüğü üzerinden de bakmak durumu hâsıl olmuştur. Bunun göz ardı edildiği her durumda, aynı konuda farklı sonuçların elde edilmesi gibi garip bir neticeye varıldığı da gözlemlenebilir. Dahası, özünde parçacı olan bu bakış açısı, metnin çelişik ifadeler içerdiği intibayı vermektedir. Mesela, bireyin eylem özgürlüğü konusunda Kur'an tek bir şey söylediği hâlde,⁹² insanlar Kur'an'dan farklı sonuçlar çıkarma eğilimindedirler. Hatta birbirini nakzeden anlayışlar da yine âyetlere dayanarak elde edilmiştir.⁹³ Bunun gibi, nesh konusunda da Kur'an'ın söylediği şeylerin genel bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekmektedir.

İnsanlığı yönetirken sanki müsvedde tutan bir Tanrı algısını tahkim etmeye çabalayan bu eğilimin, süreci okuyarak bir adım sonrasını görebilen öngörülü bir Tanrı algısına evrilmesi gerekmektedir. Dahası, eldeki rivâyetleri asıl kabul edip Kur'an âyetlerini nesh etme fikri, başlı başına sorunun kaynağı durumundadır. Oysaki Müslümanlar âlimler arasında olması gereken tasavvur şeklinin, Kur'an'ı asıl tutup rivâyetleri bunun üzerinden değerlendirme modeli değil midir? İşte o zaman çelişik ve de iptal edilmiş gibi görülen hükümlerin hepsinin bir açıklaması ve de farklı bir basamağı olduğu yakından fark edilebilecektir. Kur'an konusunda fikir serdederken ağızımızdan çıkanı kulaklarımızın duymasını temin edebilmeliyiz. Aynı şekilde, geleneğin bizlere mirası olan her türlü malzemenin de yine Kur'an üzerinden sorgulamasını yapabilmeliyiz.

Vahiy sürecinin belirli bir dönemi kapsadığı dikkate alınırsa, bu sürecin kazanımları üzerinden inşâ edilen bireysel ve toplumsal yapının da bazı aşamalarının olması gerekmektedir. Bu açıdan bakacak olursak, henüz inşâ aşamasında olan bir yapının belli basamaklara havî bir kademe üzerinden işler olması da doğal karşılanmalıdır. Muhatabın durumuna göre olgunun belli aşamalarının öne çıkarılması şeklinde gelişen bir vahiy sürecinde, metinsel bütünlüğün yakalanması için parçaların bir araya getirilerek karar verilmesi gerekmektedir. Bu yöntemin işler olması durumunda ise, Kitap'ta nesh edilen âyetlerden değil, farklı durumları imleyen âyetlerin olduğu kanaatine yönelmemiz lazımdır. Zira Kur'an vahyi, bir defada indirilmediği için süreci toparlayarak belli bir bütünlüğe doğru ilerleyen bir metodu da benimsemiştir. Onun bu yöntemi sayesinde, olgunun değişik versiyonları üzerinden bildirimlerin yapılmış olabileceği kanaatimiz güçlenmektedir.

Kitap içi nesh konusunda esasında hüküm anlamında yürürlüğe sokulan yeni bir olgudan da bahsedilemez. Binaenaleyh bu yeni durumda bile Yüce Allah, yaşanmakta

⁹² Beşerin yaratılış değeri mesabesinde olan sorumluluk ilkesi gereği söyleyebiliriz ki, insanın kaderi diye bir şeyden bahsedilecekse o da, bilerek ve isteyerek işlediğiyle yargılanmaktadır. İnsan için bunun dışında takdir edilmiş olan bir kaderden bahsedilemez. Mamafihi bireysel iradenin dokunuşuna dair olmayan her şey, insanın hesap alanının dışında telakki edilmelidir. Bkz. el-A'râf, 7/147; es-Secde, 32/14; es-Sebe', 34/33; et-Talâk, 65/9.

⁹³ Bahsedilen zihniyete örneklik etmesi bakımından Basra kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın sözlerini takip etmemiz yeterlidir kanaatindeyiz. Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir: "*Kur'an'da ihtilafa delalet vardır. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir. Bu görüş için Kur'an'dan bir asıl (mesned) vardır. Cebriyye'nin de dedikleri doğrudur. Onların görüşleri için de, Kur'an'da bir asıl vardır. Kim kaderi reddederse, doğrudur. Kim cebr görüşünü kabul ederse o da doğrudur. Çünkü bazen bir tek âyet, iki muhtelif manaya delalet eder ve birbirine zıt iki manaya çekilebilir... Her kim 'zina eden mü'mindir' derse, isabet etmiştir. Her kim 'kâfirdir' derse, o da isabet etmiştir. Bir başkası 'ne mü'mindir ne kâfirdir fakat fâsıktır' derse, o da isabet etmiştir. Bir başkası 'o kâfirdir, müşrik değildir' derse o da isabet etmiştir. 'Kâfirdir ve müşriktir' diyen de isabet etmiştir. Çünkü Kur'an, bütün bu manalara delalet etmektedir.*" Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs/Hadis Müdafası*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 64.

olan herhangi bir olgunun değişik basamaklarıyla ilgili olarak farklı betimlemelerde bulunmaktadır. Bu sebeple, ilk veya son bildirim, birbirlerini ortadan kaldıran bir nitelik taşımamaktadır.⁹⁴ Belki de her bildirim, mâlum olgunun farklı bir yaşanmışlığına değinerek, gelecekte olası yaşam tecrübelerine de atıf yapmaktadır. Bu açıdan, Kitap içi neshin imkânı anlamında ilk hükmü kaldıran âyete itiraz edenler, ya da ilk âyetin hükmünün kaldırıldığını ileri sürenler, doğaldır ki daha önce indirileni de bilmeleri gerekmektedir. Onun için, Kur'an'da her iki durum da anlatılmaktadır ki, süreç içerisinde olması muhtemel değişiklikler daha yakından görülebilir. Meseleyi bütüncül kavramak durumunda olan Müslüman zekâ, fili tarif eden körler gibi değil, fili dışarıdan görüp tarif edebilen basar sahibi kişiler gibi hareket etmek zorundadır. Öyle ki nesh taraftarlarının dediği gibi, değişen durumlarda geçmişin bilinmesi de gerekmektedir. Ya da değişen durum ile ilgili daha önceden bir bildirim de olması gerekir. Kiblenin değişimi konusunda olduğu vechile, yürürlükte olmayan bir ilâhî hükmün kaldırılması da nesh olarak kabul edilemez.

Buna mukabil, neshi pratik uygulama yani şeriatlar arasındaki bazı değişimler üzerinden anlayacak olursak, işimiz daha da kolaylaşmakta gibidir. Mamafih bu yeni durumla birlikte sürecin başka bir noktasına geçiş sağlanmakta ve önceden bilinen bir uygulama, dinsel bilgi ya da şer'î algının değişimi tedarik edilip,⁹⁵ öteden beri tevhidî çizgide inzâlî devam eden ilk ve tek dinin temelleri konusunda herhangi bir değişikliğe gidilmemektedir.⁹⁶ Diğer bir deyişle, tarihsel sürece dâhil olan çeşitli toplumsal olgular nezdinde pratikte bazı değişimlerin olması, teorik bazda da bazı değişikliklerin olduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde, Kitap içi neshi kabul edenlerin iddialarının geçerliliği hâlinde dinin evrenselliği konusunda sorun yaşamak, işten bile değildir. Bilindiği kadarıyla İslâm, sadece son şekliyle geçerli bir din değildir. Bu dinin ilkesel olarak sürekliliği üzerinden bir kalıcılığı da bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de biz inananlara örnek gösterilen geçmiş peygamber yaşantılarını bu minvâlde anlamak durumundayız. Geline bu noktada denilebilir ki, sabit olan dinin kendisidir, değişen ise şeriatlardır.

Kur'an, en doğru yola ileten bir kitaptır.⁹⁷ Kendi ifadesiyle 'üzerinde hiçbir şüphe olmayan bir kitabın'⁹⁸ beşere sorumluluk değeri tahsis ederken sahilik bilincini de ihata etmesi gerekmektedir. Bu yüzden Kur'an, gerek kendinin konumu ve gerekse de içeriği hakkında şüphe besleyerek yeni din hususunda ihtilafa düşenleri şiddetle eleştirmektedir.⁹⁹ Dahası bu kitap, kendi üzerinden fırkalara ve alt gruplara bölünmeyi büsbütün reddetmektedir.¹⁰⁰ Zira Kur'an'ın öngördüğü dünya düzeni, belirli bir teorik çerçevenin oturtulması için birbirini destekleyen bildirimlerden oluşmaktadır. O nedenle, önceden planlanmış olan belirli bir yapının tezâhürü için, süreç içerisinde inen bir kitabın yine süreç içerisinde gelen bildirimleri üzerinden gerçekleştirilen bu bütünsellik ya da tamamlama işlemi, benzer âyetlerin içerisinde dercedildiği konu bağlamlarından ayrı ele alınamaz. İş bu konu bütünlüğünden uzaklaşıldığında ise, gerek metinsel anlamda gerekse de zihinsel anlamda çelişik durumların ortaya çıktığı görülebilir. Geleneksel ulema, bu ikircikli durumdan kurtulmak için nesh denilen

⁹⁴ Yûnus, 10/105.

⁹⁵ El-Câsiye, 45/18.

⁹⁶ El-Bakara, 2/132; Âl-i İmrân, 3/19, 85; Nisâ, 4/125; el-En'âm, 6/61, 126; el-Hac, 22/78; er-Rûm, 30/30; eş-Şûrâ, 42/13; el-Beyyine, 98/5.

⁹⁷ El-İsrâ, 17/9.

⁹⁸ El-Bakara, 2/2; Nisâ, 4/82.

⁹⁹ El-Bakara, 2/176; el-En'âm, 6/159; er-Rûm, 30/32.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân, 3/103, 105; el-En'âm, 6/159; eş-Şuarâ, 26/12; er-Rûm, 30/32.

olgunun kurtarıcı şemsiyesi altına sığınmış gibidir.¹⁰¹ Bu sayede hitâbî bir metnin kurgusal yapısına işaret eden basamaklı hâl, bütünüyle göz ardı edilmiştir. Böylece süreç içerisinde değişik zamanlarda gelen metinlerin üzerinde düşünerek aradaki bağlantıları kurma ve belli bir bütünlük yakalama işi, nesh olgusuna kurban edilmiş gibidir. Oysaki hitâbî bir metinde benzer olguların arasındaki kurgular, insanın düşünsel çabasına ve de Kur'an algısına bırakılarak, bu sayede onun Kur'an'ı anlama çabası öne çıkarılmıştır denilebilir. Şu an elimizde olması dolayısıyla Kitap ve yaklaşık 23 yılda indirilmesi hasebiyle Hitap ile olan interaktif ilişki, böylelikle sağlanmış olmaktadır.

O nedenledir ki, geleneksel anlamda Kitap içi nesh olgusu konusundaki malzemenin büyük bir kısmı bu tür rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Bu konuda farklı durumları anlatan hadislerin bulunması, sorunun Kur'an bağlamında tartışılmasını zorlaştırmaktadır. Öyle ki, elde mevcut rivâyetlerin doğrudan Resûl'ün ağzından çıktığı ve de o anda yazıldığına dair bir kesinlik olduğu fikri üzerinden hareket edilmektedir. Bu kesimler nezdinde elde mevcut olan malzemenin bütünüyle güvenilir bir yapıda oluşu, Kitap içi iptallerin olabirliği konusu bile tartışmaya açık bir konu olmaktan çıkarılmıştır. Mademki Kur'an'ı en iyi anlayan ve uygulayan Peygamber olduğuna göre, elimizdeki malzemede bildirilen durumun da mutlak surette murâd-ı ilâhî olması, tartışılmaz bir sonuç olarak görülmektedir.

Hâlbuki son vahyin kesinliği açısından bakacak olursak, durumun hiç de onların iddia etmiş oldukları gibi olmadığı görülmektedir. Konum ve değer itibariyle sünnetin neliği üzerinde bir konsensüs sağladıktan sonra, vahiy değil, vahyin pratiği konumunda olan sünnetin Kitab'ı nesh etmesi olgusunun imkânsız bir gerçeklik olduğu yakından anlaşılmalıdır. O kadar ki, kendilerine gelen vahyin uygulayıcısı konumunda olan Peygamberler, Yüce Allah'ın söyledikleri üzerinde işlem yapan, değiştiren ya da iptal edebilen yetkiyle donatılmamışlardır. Onlar, kendilerine ulaşan vahiy konusunda inşâ edici değil, tebliğ edici ve de uygulayıcıdır. Fakat süreci takip eden uygulayıcının öngördüğü standartlarda bazı değişimleri yapması, tehlikeli bulunduğu adımlar üzerinden yasaklama anlamında bazı tasarruflarda bulunması da doğal karşılanmalıdır. Elçinin süreci daha iyi kontrol edebilmesi için geçici bazı uygulamaları kapsamında kalacak olan bir nesh olgusu, uygulama ve pratik anlamındaki 'sünnetin sünneti nesh etmesi' bağlamında düşünülmelidir.

Yüce Kitabımız Kur'an, ihtilaf üreten değil, ihtilaf çözen bir yapıya sahiptir.¹⁰² Zira Kur'an, herhangi bir konuda sadece hakikat üzerinden işlem yapmaktadır. Şüphe üretmeyen bu metot sayesinde insanların hakikate ulaşabilmelerinin imkânı doğmuş olmaktadır. İnsanlığın birikimini de dikkate alan bu metot, hayat yolunda insana yol göstermektedir. Muhatap almış olduğu insanı şüphelerinden arındırması gereken bu kitabın¹⁰³ süreç içerisinde şüphelerin beslendiği bir kaynağa dönüşmesi, hatta kişisel şüpheleri besleyen bir yapıya dönüşmesi, işten bile değildir. Mamafih bu öngörünün büyük oranda gerçekleştiği de gözlemlenmektedir. Gerek geçmiş, gerekse de an

¹⁰¹ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 1: 479, 480. "Âdemin bir veya iki vadisi var" hadisi (Buhârî, *Sahîh*, "Rikak", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 370; 3: 122, 176) ile daha önceki şeriatlarda yasak olan ve Hz. Muhammed ile birlikte serbest bırakılan; "oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmayı serbest bırakan" ayet (el-Bakara, 2/187) ve hadisler, aslında farklı anlatımlara örnek olarak verilebilir. İlk hadis metni, hiçbir şeyi nesh etmemiş, olayın değerini anlatmak için te'kid anlamında kullanılmıştır. İkinci durumda ise, şeriatlar arasındaki bir iptalden bahsedilmektedir.

¹⁰² El-Bakara, 2/213; Nisâ, 4/59, 105.

¹⁰³ Yûnus, 10/37.

itibariyle ifade edecek olursak, Kur'an'ın bütünlüğü sağlayan yönünün zayıflatılıp ayrılıkları beslemek üzere başvurulmuş bir kaynağa dönüştürüldüğü görülmektedir. Haddizatında Kur'an'ın, kişi, grup ve cemaatlerin zihin konforunu beslemediği bilinmekte ise de, Müslüman kültürün ihtilaf anında Kur'an'a başvurusu hususu, öteden beri devam eden bir uygulamadır. Kanaatimizce bu adım, ilkesel olarak doğru ve güzel olsa da, herkesin kendi düşüncesi için Kur'an'dan onay alma çabası, aradaki ihtilafı daha da derinleştirmiş gibidir.

Yaşadığımız ortamlarda görüldüğü veçhile bazı kişiler, kendi ideolojik birikimini Kur'an'dan delillendirme yolunu tercih ederek âyetleri konuşurma metodunu izlemiş gibidir. Dahası bu kişiler, siyasî, sosyal ve ekonomik düzenlerinin tesisi için kendilerine yakın gördükleri bazı ulemeden da hatırı sayılır bir yardım almışlardır. Hatta yukarıda geçtiği şekliyle metin yapısı ve vurgulardaki farklılık sebebiyle Kur'an'ın onlara bu malzemeyi verdiği de ileri sürülmüştür. Onlara göre aynı konuda farklı ve çelişkili ifadelerin olması, haddizatında Kur'an'ın farklı anlaşılmasının temel sebebidir. Oysaki bu durumun İslâm Dini'nin temel kaynağı hakkında çelişkiye sebep olabileceği unutulmuş, âyetler arasında tenakuz olduğu veya olabileceği kabulü üzerinden bir nesh olgusu geliştirilmiştir. Dahası, neshin aynı metin içerisinde olabileceği zehabından hareketle farklı uygulamalara da gidilmiştir. Konunun bu aşamasında ifade edilebilir ki, böyle çelişkili bir durumun rivâyet ya da hadis malzemeleri üzerinden olması muhtemel iken, her şeyi bilebilen Yüce Allah'tan geldiğine inanılan Kur'an içerisinde bu durumun olduğunu ileri sürmek, en hafifinden Kur'an'ın mevsûkiyetine halel getirebilir bir durumdur. Kanaatimizce kişisel rivâyetler üzerinden bize ulaşan hadis malzemeleri arasındaki olası çelişkiler, haddizatında Hz. Peygamber'den neşet etmiş değil, onu gören ve dinleyenlerin görüp duydukları şeyleri eksik ve de kusurlu nakletmelerinden kaynaklanmıştır. Sadece rivâyet malzemesi için haklı olabilecek olan bir durumu Kur'an için de vârit kılma çabası, Müslüman kültürün övünebileceği şey değildir herhâlde.

Tarihsel olarak önlerinde bulmuş oldukları rivâyeti asıl kabul edip nassı yorumlayan bu zihniyet tarzının öteden beri mâlul olduğu yaklaşım şekli, peşinen doğru olarak kabul ettikleri bilgileri sorgulamak yerine, ellerindeki malzemeyi Kur'an üzerinden hakikate çevirme uğraşlarıdır. Kutsal metnin anlaşılmasına dair olan bu yaklaşım tarzına sahip olan kişiler, bildikleri şeylerin Kur'an'la sağlanmasını yapmak yerine, bildiklerinin hakikat olduğunu Kur'an üzerinden tahkim etme çabası içerisindeydiler. Kur'an'ın rivâyet malzemesi üzerinden belli amaçların rasyonalitesi için araçsallaştırıldığı bu zihniyet şekli, Müslüman kültürün pek de yabancı olmadığı bir algı şeklidir. Öyle ki bu tasavvur biçimi, Kur'an çalışmaları hususunda bütünsellikten kopuk, parçacı ve çelişik bir zihnî durumun ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Hakikat değeri tespiti konusunda Kur'an'dan ilham alacak yerde, Kur'an'a nizâmât veren bu fikrî eğilim modeli, olanı değil, olması gerekeni nesh teorisini yasladıkları bazı âyetler üzerinden tedâvüle çıkarmaktadır. Nitekim kendi bakış açısı ve metodolojik tercihlerindeki sakatlığı âyetler üzerinden yasallaştıran bu eğilim, Kur'an'ı çelişik bir kitap hâline getirdikten sonra, ilgili âyetler arasında uygun birleşimlere gitmeyi de ilim olarak kabul etmiştir. Bize göre, Kur'an içi neshin kabulü konusundaki esas çelişki, Kur'an'ın kendisinde değil, rivâyet malzemesi üzerinden din algısı oluşturan bazı kafalarda bulunmaktadır.

İslâm Dini'nin son vahyi olan Kur'an, kendi bütünlüğüne son derece önem vermiştir.¹⁰⁴ Bu nedenle de Kur'an'da birbirini nakzeden değil, birbirini destekleyen âyetler bulunmaktadır. Dahası, Kuran'daki bu destek, sadece yakın konulardaki âyetler arasında değil, benzer konular ve paralel durumlar açısından da test edilebilir. Kur'an üzerinde yapılacak olan kısa bir çalışma, Kur'an'ın metinsel kopukluğu ihata ettiğini değil birbirini destekleyen bir yapısının olduğunu gözler önüne serecektir. Kur'an'ın bu yapısıdır ki, kendi içerisinde hükmü kaldırılmış ya da etkinliği iptal edilmiş olan bir cümlecige yer vermemektedir. Klâsik nesh yanlılarının gözden kaçırdığı en temel husus, kanaatimizce bu durum olsa gerek. Mamafih Kur'an'da son derece güçlü bir şekilde örülmüş ve mantıklı hâle getirilmiş olan ilkesel bütünlük olduğundan, ilk bakışta birbirine tezat gibi gelebilecek olan bazı bildirimlerin de mâkul bir açıklaması bulunmaktadır. Hatta nesh yanlılarının iptal alanına soktukları her bir birimin temel amaçla uyuşan ifade tarzı bulunmaktadır. O kadarki benzer konuları imleyen âyetlerin birbirini tamamlar ve destekler mahiyeti, Kur'an'ın ilkesel bütünlüğüne olan sahici atfi nedeniyledir.

İnsanın dünyadaki geçici misafirliğine dair yaşanılacak ilkeleri tanzim eden tevhid olgusu, insan sorumluluğu, takva, ibadet, sâlih amel, Âhiret vb. gibi kalıcı değerler arasında Allah'ın beklentileri açısından herhangi bir fark yoktur ki, bu konular anlatılırken zaman ve zemine uygun işleyen çelişkili/farklı cümleler kurulmuş olsun. O nedenle mevcut sorunun asıl kaynağı, ilâhî metnin kendisi değil, beşerin temerküz etmiş olduğu anlam dünyası gereği sonradan edinmiş olduğu bazı bilgiler üzerinden hareket ediyor olmasıdır. Oysaki mantık olarak ilk bakışta farklı gibi görülen her bildirim, konu bütünlüğü üzerinden yan yana getirildiğinde bu bildirimlerin farklılık içermediği, esasında bir bütünün parçası oldukları daha kolay anlaşılır. Neshi kabul eden geleneksel zihniyet tarzının gözden kaçırdığı önemli noktanın bu olduğu kanaatindeyiz. Zira onların nesh konusunda yapmış oldukları unutturma ve iptale yönelik çıkarımlar, gerek Yüce Allah'ın ilmi açısından ve gerekse de sünnetullah yasalarının işlerliği açısından doğru bir yaklaşım değildir. Nesh diye isimlendirilen olgunun, benzer ifadeler üzerinden alternatif sunulmuş olmasına yönelik etkinleştirilebilecek olan bir düşünme modelinin tercih edilmesi durumunda, çelişik bir algıyı değil, bütünlük bir algıyı beslediği açıkça görülebilecektir.

Klasik nesh tartışması, geçmişte ifade edildiği üzere kendi mecrasından çıkarılmış ve büsbütün tefsir ilminin konusu hâline getirilmiştir. Kanaatimizce bu doğru bir yaklaşım değildir. Zira nesh konusu, evveleminde kelâmın ilgi sahasına girmektedir. Zira bu konu, hem ezeli ilim bağlamında hem de sünnetullah ve tabiat yasalarının işlevselliği bağlamında ele alınmalıdır. Zira Kur'an'ın içerisinde olduğu kabul edilen nesh konusu, İslâm'ın evrensel yasaları bağlamında ele alındığında büyük bir problem teşkil etmektedir. Buna uygun olarak kişi ve toplumlara göre temel yasaların değişmezliği fikri,¹⁰⁵ nesh kabulü üzerinden sürekli değişebilen bir olguya mahkûm edilmektedir. O nedenle Kur'an'ın kendi içerisinde olduğuna inanılan nesh konusuna gerek ilke ve gerekse de tutum açısından farklı yaklaşılması gerekmektedir. Kanaatimizce bu bakış açısı, sorunun çözümünde bizlere sağlıklı ipuçları verecektir. Zira İslâm, Allah katında tek ve de geçerli dindir.¹⁰⁶ Tevhid inancı, bu dinin gerçek ve değişmez niteliği yani temel esasıdır. Bu yüzden, Müslüman düşünürlerin de büyük bir isabetle kabullendikleri

¹⁰⁴ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 36.

¹⁰⁵ El-İsrâ, 17/7; el-Kehf, 18/55; el-Ahzâb, 33/38, 62; el-Mü'min, 40/85; el-Fetih, 48/23.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân, 3/19, 85.

gibi, nesh olgusunun bu alanı kapsamaması düşünülemez. Zira tevhid konusunda ilk vahiyden son vahye kadar büyük bir ilkesel bütünlük bulunmaktadır. Belki de bu sebeple, geleneksel Müslüman kültürde ileri sürülen nesih olgusu, İslâm'ın asıl hükümlerinde değil, tâlî yani fer'î hükümlerinde olduğu işlenmiştir. Mamafih sadece tevhid olgusu değil, onu besleyen değerlerin de Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bir devamlılığı söz konusudur.

Bu açıdan bakılacak olursa, dinin olmazsa olmazları mesabesinde olan inanç esasları, ibadet çeşitleri ve ahlâk kuralları, dinin aslî hükümleridir. İbadetlerin ifa edilmiş biçimleri ve insanlar arası müeyyidelere dayalı bazı münasebetler, zaman içerisinde değişebilen fer'î hükümler çerçevesinde telakki edilebilir. Buna örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere has olan ve genellikle isyanları sebebiyle cezalandırıcı özelliği taşıyan bazı hükümlerin olduğundan bahsedilir.¹⁰⁷ Buna nazaran yine Kur'an'a göre bütün peygamberlerin ve ümmetlerinin aynı iman esaslarına inandıklarından bahsedilir.¹⁰⁸ Dahası, önceki ümmetlere yüklenen bazı hükümlerin Hz. Muhammed'in ümmetinden kaldırıldığı ya da hafifletildiği beyan edilmiştir.¹⁰⁹ Bütün bunlar, farklı ümmetler arasında devam edegelen değişmez esasların olduğu gibi, değişerek ve gelişerek gelen hükümlerin de olabileceğini gündeme getirmektedir. İşbu nedene dayalı olarak, nesh konusunun peşi sıra gelen ümmetler arasında olması ve bahsedilen ikincil alanda gerçekleşmesi kadar normal bir çıkarım olmaz.

İslâm Dini'nin temel kaynağı durumunda olan Kur'an'ın süreç içerisinde olaylara müdahale eden bir tarzı vardır. Onun bu vasfı, Kur'an vahyinin esas olarak sistematik/kitâbî değil, olgusal duruma uygun/hitâbî olduğunu göstermektedir. Bu yüzden bazı kişiler, aynı konuda farklı zamanlarda inmiş olan âyetler arasında bağlam ayrışması olduğu gibi bir sanrıya yakalanmışlardır. Oysaki ilâhî hitabın bu özelliği dikkate alınmış olsaydı, ilk bakışta farklı gibi duran bu ifadelerin esasında aynı olgunun değişik basamaklarına hitap ediyor olduğu daha kolay anlaşılacaktı. Gerek gözden kaçırılan bu nokta, gerekse de nesh konusundaki birikimi destekleyen rivâyet malzemesi, Müslüman âlimlerin bu mirastan bağımsız düşünebilmelerini engellemiş gibidir. Büsbütün geleneğin kabullerinin doğruluğu üzerinden işlem yapan bir zihnin gelebileceği başkaca bir yer de bulunmamaktadır. Eleştiri ve sorgulama zihniyetinin mevcut rivâyet malzemesi üzerinde işletilmemesi neticesinde geleneğin fikrî izleği hakikatmiş gibi izlenmiş ve şeriatlar arası olgusal bir gerçeklik olan nesh konusu, şeriat içi bir noktaya taşınmıştır. Böylelikle rivâyet malzemesini taşıyan bir kitaba mahkûm bir aklın kitaba hâkim olarak değerlendirme yapmasının önu tıkanmıştır. Böyle bir aklın Kur'an dışı bildirimler üzerinden Kur'an'ı test etme faaliyeti de kaçınılmaz bir sondur.

Kur'an vahyinin zamansal tebligatı gereği, onun müdahale ettiği her olayda doğrudan muhatap alınmış olan şahıslar, ilk hitabın doğrudan muhatabı olsalar da, bu özel durum gereği ifade edilmiş olan hüküm ya da haberlerin evrensel ilkeler taşınmasına engel teşkil etmez. Diğer bir ifadeyle, sebebin özel oluşu, hükmün genel oluşuna engel teşkil etmez. Bu açıdandır ki, Kur'an'da bazı âyet ve sûrelerin belli olayları imleyecek şekilde nâzil olmuş olması, ilgili bildirimler üzerinden verilen hükümlerin sadece o şahıs ve olaylarla ilgili olduğunu göstermez. Buna dayanarak diyebiliriz ki, sahîh bir nesh algısına kaynak teşkil eden bu durum, esasında özel bir vurgudan genel bir hüküm çıkarmak gibi

¹⁰⁷ El-En'âm, 6/146.

¹⁰⁸ El-Bakara, 2/285-286.

¹⁰⁹ Bekir Topaloğlu; İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 246.

kapsayıcı bir durumu da ifade etmektedir.¹¹⁰ Bu gibi âyetlerde sadece hüküm anlamında bildirimler olmaması, başlangıçtan beri süregelen bir ilkesel tutarlılığın hâlâ devam ettiğini de göstermektedir. Kur'an'ın geçmiş vahiyler üzerinden salık vermiş olduğu bir sâlih ameli iptal ettiği düşünülmemeyeceğine göre, şeriatlar arasında bile olsa bütüncül bir iptal olayından bahsedilemez.

Daha önce de ifade edildiği gibi nesh olgusunun kısmî ve de şeriatlar arasındaki bazı mevzî emir ve yasakları içermiş olması, ilâhî mesaj için total bir değer olan tevhidin devamlılığı üzerinden ortak bir amacın kazanılmasını deruhte etmektedir. Geline bu aşamada ifade edebiliriz ki, Kur'an vahyi dâhilinde nesih olgusunun imkânsızlığına delil olarak ileri sürülebilecek bir husus da, ilâhî bildirimler üzerinden genellikle benzer kişilik ve eylem tarzlarını kapsayıcı bir dilin kullanılmış olması, doğrudan muhatap alınan şahısların değil, bahse konu olan şahısların tercih etmiş oldukları eylem tarzlarının eleştirilmesini ön plana çıkarmaktadır. Mesaj içerisinde kişiler üzerinden eleştirilen eylem tarzları, zamanın herhangi birinde sosyal yaşama yeniden avdet ederse, nesh edildiği ileri sürülen o davranış tarzını imleyen hükmün uygulanması da aynı şekilde avdet etmiş olacaktır. İşte bu durumun imkânlı olması bile, Kitap içi bir neshin olamayacağına yeterli bir gerekçelendirir diyebiliriz.

Belki de bu ceza, geleneği merkeze alan başta fıkıhçılar olmak üzere hemen her kesimden uygulayıcılar tarafından az ve de yetersiz bulunmaktadır. O sebeple de sopa cezasından daha ağır bir müeyyide olan recm uygulaması getirilmektedir.¹¹¹ Medine'de yeni toplumu inşâ ederken Hz. Peygamber'in kendi özel şartları içerisinde uygulamış olabileceği bir seçeneğin uygun görülmeyip Kur'an âyetleri üzerinden yeniden tertip edilerek herkesin kabul edebileceği mâkul sınırlara çekilmesi, bazı insanlar için yeterli gelmemektedir. Dahası, Müslüman gelenek, Allah'ın söz ve emirlerini elçinin söylediği ya da uyguladığı ifade edilen sözleri üzerinden iptal etmektedir. Hatta bu algı sahipleri, âyeti râvilerin güvenilirliği üzerinden yani hadis üzerinden işlevsiz kılmaktadır. Bir tarafta Allah'ın sözü, diğer tarafta ise -hangi şerait içerisinde işlevsel kılındığı tam olarak bilinmeyen, ya da göz ardı edilen-elçinin uygulaması ve râvilerin şahadeti. Görüldüğü kadarıyla rivâyet kültürü üzerinden din oluşturanların bu konudaki tercihleri, ikinci durum yani hadisi esas alıp Kur'an'ı neshetmek olmaktadır.

Haddizatında Hz. Ömer gibi Kur'an hassasiyeti bilinen bir kişi üzerinden böyle bir rivâyetin tedâvülde olması dahi hayli düşündürücüdür. Bizlere aktarıldığı kadarıyla Hz. Ömer'in baskın karakterinin ilgili rivâyetlerde anlatılanlarla uyuşmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira âyet olduğunu kesin olarak bildiği bir şeyin Kur'an'a girememesi

¹¹⁰ Müslüman âlimler, bu durumu açıklamak için akıl sahibi herkesin onay verebileceği bir tarzda şöyle bir izâhât geliştirmişlerdir: “*el-İbretu bi umûmi'l-lafzi lâ bihusûsi's-sebeb.*” Yani: “*Asıl olan, sebebin özel oluşu değil, hükmün genel oluşudur.*” Bu ilkenin işletildiği her durumda Kur'an içi bir neshin imkânsızlığına dair bir kanaat geliştirebiliriz. Mesela, Tebbet Sûresi'nde bahsedilen kişiler olan Ebû Leheb ve karısı Ümmü Cemil buna güzel bir örnek teşkil edebilir. (Bkz. Okumuş *Ulumu'l-Kuran*, 335). Zira ilgili Sûre'de Ebu Leheb ve karısından doğrudan bahsedilmiş olsa da, zaman itibarıyla bu kişiliklerin yaşıyor olmadığı bilinmektedir. Bu gerekçeden ötürü, bahsedilen Sûre'nin nesh edilmiş olma seçeneğinin ortadan kaldırılmak için, Kur'an'ı bütünsel anlamamıza yardımcı olacak farklı bir algının işletilmesi gerekmektedir.

¹¹¹ Mesela Kur'an, zina edenlere 100 sopa ile tecziye etme üzerinden açıkça bir ceza düzenlemiş olduğu hâlde (en-Nûr, 24/2) haddizatında Ehl-i Kitap'tan miras alındığı ortada olan recm uygulamasını (Bkz. Kitap-ı Mukaddes, *Levililer*, 20/1-3), Kur'an'da bir âyet olduğunu ileri süren rivâyetler bulunmaktadır. Bahsedilen rivâyette Hz. Ömer'in ağzından Kur'an'ın eksik cem edildiği ileri sürülmektedir. Kur'an'da zina suçu ile ilgili olarak ‘yüz sopa vurma’ üzerinden etkin bir cezaî düzenleme yapılmış olması durumu, rivâyetler üzerinden adeta rafa kaldırılmaktadır.

karşısında onu kim durdurabilirdi? Mezkûr rivâyette ileri sürülen gerekçenin değil Hz. Ömer'i sıradan bir Müslümanı da teyakkuz hâline getirmesi gerekirdi. Çünkü vahiy olduğu konusunda emin olduğu hâlde halktan çekinmesi sebebiyle kendisini geri çekmesi, mutlak surette Kur'an'ın eksik toplanmış olması demektir. Üstelik bu rivâyet tek de değildir. Benzer rivâyetlerin hadis, tefsir, fıkıh ve İslâm tarihi koleksiyonlarında mebzûl miktarda olması, mevcut Kur'an'ın sahîhliğine inanan bizleri derinden düşündürmelidir. Mamafih Kur'an'ın daha vahyedilme esnasında kâtipler tarafından anında yazılması ve daha sonra da büyük bir özenle toplanmış olması sürecinin mütevatir şahitlikler üzerinden olduğu dikkate alınır, bu durumun kabul edilebilirliği ortadan kalkmaktadır. Râvilerin ve onların aktardıklarıyla oluşturulan eserlerin mutlak doğruları ifade ettikleri üzerinden hem Hz. Ayşe ve hem de Hz. Ömer'e Kur'an'ın eksik olduğunu söyletmek, nasıl bir şeydir! Bu durumu yeniden ve derinden tefekkür etmeliyiz. Gerçi onlara göre nesh konusu, iman konusu değil, ictihadî bir konudur. Bu doğrudur, ancak geline bu aşamada Kur'an'ın toplanmasının sahîhliği ve Hz. Muhammed'e gelen vahiylerin bütünüyle Kur'an'a girip girmediği sorunu tartışıyoruz. Eğer ki onların dediklerinde bir zerrecik olsun haklılık payı varsa, Kur'an'ın mütevatirliğini gölgede bırakan bu tür rivâyetler üzerinden kendi bindiği dalı kesen bir anlayışla karşı karşıyayız demektir.

Geleneksel olarak kabul edilmiş olan nesh konusunun peygamber algısından kaynaklanan bir yönü de bulunmaktadır. Bu algının tertip ettiği şuûra göre Peygamberin her dediği vahiy hükmünde, her uyguladığı nass hükmünde ve her yasak ettiği şey de haram hükmündedir. Dolayısıyla da sıradan insanların peygamber uygulamalarından haberdar olduğu eserler de aynı güvene tâbî olmaktadır. Bu sebeptendir ki, hadis mecmualarında geçen ve sahih senetlerle gelen her bir rivâyet, mutlak surette uyulması zorunlu hükümler babından sayılmalıdır. Bu kişilere göre Kur'an ve sünnete uymak, behemahâl sünnetin aktarıldığı malzeme olan hadislere uymayı da zorunlu kılmaktadır.¹¹² Oysaki yeni dinin kodladığı tevhit inancı etrafındaki kabulleri sahiplenemeyen bir zihniyete verilmiş olan cevaplarda, haklı olarak resûlün kendisinden konuşmadığı, vahyin kaynağının kendisi olmadığı ve ona vahyedenin Yüce Allah olduğunu onaylamak için kullanılmış olduğunu gösteren gerekçeler vardır. Bu yaklaşıma göre, ilgili âyetlerin geldiği ortam ve kavramların bağlamları göz ardı edildiğinde ortaya çıkan algıya göre Kur'an ile birlikte hadisin de vahiy olduğu noktasına yorumlanmıştır. Bu yorumun kesinliği üzerinden işlevsel olan zihinlerin nesh algısına göre ise sadece Kur'an'ın Kur'an'ı değil, hadisin hatta haberlerin de Kur'an'ı nesh etmesi imkân dâhiline girmiştir. Zira herhangi bir haberin uygulanabilirliği için onu aktaran râvinin güvenilirliğini yeter şart olarak görülen bir zihniyetin evrildiği nokta da ancak bu olabilir.

Kur'an'da neshin olduğunu kabul etmek, bir anlamıyla Kitap içi çelişik bir durumu kabul etmek demektir. Zira yeknesak bir eserde vâkî olan çelişki, aynı konuyu imleyen metinler arasındaki anlam kopukluğu üzerinden işlevsel olmaktadır. Vahiy sürecini bir bütün olarak kabul edecek olursak, daha inşâ edilme sürecinde olan bir toplumun süreç içerisinde farklı hükümlerle karşılaşması, en hafifinden kafa karışıklığına sebep olabilecektir. Sürece başlarken farklı bir uygulama ile karşılaşanların süreç içerisinde farklı, sonunda ise daha farklı bir muameleyle karşılaşmaları, kendisinde çelişki, şüphe

¹¹² Bu kişiler delil olarak şu âyetleri kullanır: “Resûl, size neyi verdiyse onu alın, neyi yasak ettiyse de ondan kaçın” (el-Haşr, 59/7); “O, hevâsından bir şey konuşmaz. O, ancak vahyedilen bir vahiydir” (en-Necm, 53/3-4).

ve saçmalığın olmadığını ileri süren bir mesaj ve elçi için oldukça itibar zedeleyici bir durumdur. Dahası bu durum, şeriatlar arasında bile kuşkuya sebep olabildiğinden, İslâm vahyi kendisini Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e değin ortak bir bilinç üzerinde inşa etmiştir. Bahsedilen bu dinin tekâmül süreçlerinde şeriatlar arasında bile olsa gelişen ve değişen koşullarda iptal edilen şeyler, özel yasaklara mebnî olmak üzere bir elin parmaklarını geçmez bir hâldedir.

Denilebilir ki, Kur'an'ın tenzîl şekli üzerinden hükümler arasında olası bir kopukluk anlayışının beslenmesi, hiçbir durumda doğru bir yaklaşım değildir. Esasında geleneksel kabulleri besleyen nesh olgusu, Kur'an'dan değil, daha çok rivâyet kültürünün yeşerttiği algıdan kaynaklanmaktadır. Haddizatında Kur'an vahyinin iniş sürecinin toptan ve bir defalık değil de, uzun bir sürece yayılmış olması şekilde peyderpey bildirilmesi, hem sürecin hem de vahyin başı ve sonu arasında hükmü ilga edilen hükümlerin olmasını gerektirmez. Zira geleneksel dindarlığın iddia etmiş olduğu gibi bu durum, sosyal yaşantının aktive edilmesine bağlı bir şey değil, önündeki kısa bir süreci dahi kontrol edemeyen bir Tanrı olgusu üzerinden eleştirilmelidir. Binaenaleyh her durumda kadir ve mutlak olması gereken bir Tanrı'nın eşyayı bilebilmesine nakısa teşkil edebilecek olan bu durum, hem süreci kontrol eden Tanrı fikrine, hem de O'nun ezeli ilmine halel getirir mâhiyettir. Kâinata ve onun içindekilere gerekli olan yaşamsal kurallarını koyabilen bir Tanrı'nın süreç içerisindeki değişimleri önceden bilememesi ve yine süreç içerisinde birbirini iptal edip nakzeden çelişik hükümleri buyurması, her şeyden evvel Kur'an'ın anlattığı Tanrı fikriyle çelişik durmaktadır.

Kitap içi neshi kabul eden Müslüman belleğin 'aslında ne oldu' sorgulaması üzerinde yeniden düşünmesi gerekmektedir. Geçmişe körü körüne saplanıp kalmadan ilkesel olarak alternatifli düşünebilirsek, aynı konuda konulmuş olan hükümler arasında bir tezatlığın değil, bir tadrîcîlik ve basamaklı durumun olduğunu kolaylıkla kavrayabiliriz. Hatta bu adımla, ara sıra yeni bir hüküm gelene kadar eski metinlerin gölgesinde ilerleyen bir aklın gönderilen vahiy sınırlarına çekilerek, olası durumların yeniden tedris ettirildiği de görülmektedir. Yoksa her yeni durumda atılması düşünülen olası her adımın aynı konuda daha önce vârit olan eski bildirimleri iptal ettiği gibi kabulü, Kur'an vahyi hakkında düşüncesi bile tartışmalı olan sakat bir tercihle karşı karşıya kalmamıza sebep olabilir. Aslında Müslüman kültürün geldiği nokta da bundan farklı değildir. Bütünselliğini kaçırdıkları âyet ve hükümler üzerinden iptal faaliyeti yapmak, sonra da yapılanları rasyonel temellere oturtmak için o konuyla ilgili olan bazı rivâyetleri istihdam etmek, en sonunda ise âyeti değil de rivâyeti merkeze alıp onun bildirimleri üzerinden bir anlamda mevcut Kur'an'ın eksik olduğunu savunmanın başkaca bir anlamı bulunmakta mıdır? Kanaatimizce hadis malzemesi üzerinden Kur'an'ın bazı hüküm ve haberlerinin iptalini benimseyen tasavvurun biraz durup düşünmesi ve esasında ne yapıyor olduğunun farkına varması gerekmektedir.

Sonuç

Kanaatimizce Kur'an'da geleneksel tasavvurun algıladığından bütünüyle farklı bağlamlarda ifade edilmiş olan nesh olgusu, daha önceleri vaz edilmiş olan herhangi bir hükmü ortadan kaldırmaktan ziyade, o hükmün uygulanabilirliği üzerinden değişik durumları ve basamakları imlemiş olmasıdır. Ancak farklı durumları ya da farklı aşamaları betimleyen her vurgunun total bir algı üzerinden değişiklik ya da iptal olarak yorumlanmış olması, vahyin bütünlüğü anlamında ciddî sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Binaenaleyh geleneksel algının iptal etme anlamında görmüş olduğu

şekliyle, zaman içerisinde yapılmış olan bazı değişik bildirimlerin, aynı metin içerisinde cârî olan nesh olgusu olarak değil, mutlak surette olgunun değişik basamaklarından bahsetmekte olduğu yönünde bir eğilime açık durmalıyız. Bu durumda sonradan bahsedilen aşamalar, daha önce tevdi edilmiş olan diğer basamakları bütünüyle ortadan kaldırmaması gerekir. Bilakis metinsel bütünlük ve olası çelişik durumların defî anlamında, bize kadar ulaşmış olan nihaî bildirimlerin o basamaklara dair hükümleri de iptal etmemesi ve de onları daha da kuvvetlendirmesi gerekir. Öyle ki bu adım sayesinde olgunun bütün yönlerini ve değişik aşamalarını tedricî bir metot üzerinden daha da yakından kavramış olacağız. Belki de bu durumda eşyanın ve olguların tek boyutlu olduğu zehâbından kurtulabiliriz.

Ancak bunu yaparken yaşanan hayatın somut kaidelerini, akli ve de sorgulama yeteneğini geri bırakmamalıyız. Önümüze gelen her bilgi ve belgeyi bu gibi somut değerler üzerinden ele almalı ve değerlendirmeliyiz. Sonuçta ise, kişi ve toplumları bağlayan vahiy süreçleri ile eldeki malzemeyi de göz ardı etmeden geleceği sağlıklı bir şekilde inşa edebilmeliyiz. Kutsal geçmiş takıntısından kurtulmak istiyorsak, vahiy merkezli bildirimleri dikkate alan Müslüman benlik için ifade edilmiş olan; *'bütün sözleri dinler, sözün en güzeline uyarlar'*¹¹³ ilâhî ölçüsünü yaşamımıza nakşetmeliyiz. Çünkü vahye iman etmiş olan bu kişiler, *'sözün en güzeline yöneltmişlerdir.'*¹¹⁴ Kim olursa olsun, ya da hangi gerekçe üzerinden hareket ediyor olursa olsun, Yüce Allah'ın kitabını devre dışı bırakan veya onun hükümlerini değiştirme anlamına gelebilecek bir yetkiyi kendisinde görmemelidir. Böyle bir yetki, elçiler dâhil hiçbir kulda da bulunmamaktadır.

Kitap içi nesh olgusunu imkân dâhiline sokup, Yüce Allah'ın kutsal kitabındaki bazı âyetleri anlamsızlaştıran, ya da işlevsiz kılan bir algıdan uzak durmalıyız. Dahası, neshin olabirliği gibi kişisel tercihler üzerinden hareket ederek beşer için 'yaşam kılavuzu' anlamında tedârik edilmiş olan bu kitabın rivâyet malzemesi üzerinden buharlaşmasına da müsaade edilmemelidir. Hiç kimsenin kendisini 'kurucu akıl' yerine koyup Kur'an'ın bir kısmını iptal etme yetkisi ve de hakkı bulunmamaktadır. O kadar ki, geçmişin rivâyetleri üzerinden din inşa edeler, kutsal kitaplarını da geçmişin anlam birikiminden bağımsız ele alamamaktadır. Bu kişilerin öne sürdükleri malzemeler, neticede dinsel bilgi olarak kabul edilerek kutsallaştırılan tarihsel yorumlar paralelinde dinsel metnin/Kitab'ın önüne geçirilmektedir. Kitap içi nesh denilen olgu da, bütünüyle böyle işleyen bir zihinsel algının ürünüdür. Hâlbuki akıl sahibi bir Müslüman için geçmiş ve onun kazanımları, bir iman alanı değil, hâlihazır olguyu değerlendirirken hesaba katılabilecek bilgi kodlarından birisidir. Diğer bir deyişle geçmiş, kutsanacak bilgilerin havzası değil, vahyin yaşanabilir olduğunu gösteren veri sağlama araçlarından birisidir. Ve dâhi Kur'an-ı Kerim, hiçbir durumda geçmişin bilgi transferi yedeğinde değerlendirilebilecek bir metin değildir.

Aynı şekilde Kitap içi neshin olduğunu kabul etmek, başta Hz. Peygamber olmak üzere, son tahlilde; Hz. Ömer, Hz. Ayşe, Ebû Hureyre, İbn Mesûd, Buhârî, Müslim vb. kişilerin ya da mezhebin/ ümmetin icması gibi tartışmalı oluşumların Kur'an âyetleri hakkında tasarruf yetkisinin bulunduğu ve de bu otoritelerin bazı âyetleri iptal edebileceğini ileri sürmekle eşdeğer bir yaklaşımdır. Bu kabulün evveleminde dinde hüküm koyma yetkisini tartışmaya açacağı ve akabinde ise Yüce Allah'ın mutlak

¹¹³ Ez-Zümer, 39/18.

¹¹⁴ El-Hac, 22/24.

otoritesine hâlel getireceği muhakkaktır. Dahası, bu sonucun Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle de sorunlu bir noktası bulunmaktadır. Öyle ki, kutsal metin anlamında herhangi bir topluluğa tebliğ edilen ve de tek nüsha olan bildirimlerde neshin olacağını savunmak, başkaca problemlerin yanında ezeli ilmin taallukunu da şüpheye düşürür bir gelişme kabul edilmelidir. Bu itibardır ki, beşer tarihi içinde bile oldukça kısa olan bir süreci kontrol eden Yüce Tanrı'nın, henüz önünde tezâhür eden bir olgunun değişimlerini öngörememesi, kendisi hakkında olumsuz kanaatin gelişmesine de sebep olabilir.

Hâsılı; insanlık tarihi içerisinde kısa ve de belli bir sürece dair önemli bir bildirim olan kutsal metinlerde neshin olduğunu kabul etmek, üstelik de bunları metnin kendisinden değil, o metinlerle ilgili kişisel yorumlar üzerinden temellendirmek, Kur'an'ı tarihsel yorumların yedeğinde anlamak demektir. Kim olursa olsun, Yüce Allah'ın sözünü değiştirme yetkisinin bulunmadığını bildiğimize göre,¹¹⁵ mümkün olabilecek neshin sadece şeriatlar arasında olabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Nitekim toplumlar nezdinde değişen ve gelişen koşullara dayalı olarak, belli bir tutarlılık üzerinde inşâ edilmiş olan bu tür bir değişim de bütünüyle Yüce Allah'ın iradesi üzerinden gerçekleşmektedir. Hatta ufak çaplı da olsa, bazı uygulamalara hâvî olan bu değişim bile, öteden beri insanlık için gönderilmiş olan tevhid dininin değişmediği, ancak mevzi/lokal olan bazı uygulamaların değişebileceğini de söyler.¹¹⁶ Sünnetullah'a da bütünüyle uygun olan bu sonuç, birbirini takip eden elçiler nezdinde tebliğ edilen vahiy uygulamalarında da son derece işlevsel olduğu görülmektedir.

Geleneksel nesh algısının münderecatında bulunduğu şekliyle Kur'an'ın ihtilafların kaynağı olan bir kitap olarak gösterilmesi kabul edilemez bir yaklaşımdır. Mamafih Kur'an vahyi, başta Müslümanlar arasında olmak üzere bütün insanlık için ihtilaf kaynağı olan bir metin değil, ihtilafları gideren bir metin olarak kabul edilmelidir. Ancak mevcut ihtilafların da bütünüyle Kur'an'dan destek arayışı üzerinden tedâvüle sürüldüğünü görmekteyiz. Bunun olası sebebi de yine Kur'an değil, kişisel önyargılarımızı ya da tarihsel bagajlarımızı kutsal metin üzerinden okuma ve tarihteki kazanım ve birikimlerimizi Kur'an'a onaylatma girişimlerimizdir denilebilir. Görüldüğü kadarıyla süreç içerisinde Kur'an'ın inananlar arasındaki sorunların çözümünde göreceli de olsa 'ortak metin' olma değerini yitirmesinin altında; şahsî ve toplumsal kabuller, hatta iktidarların fikrî dayatmaları, bazı âlimlerin metin algıları, halkın geleneğe tavır alış ve kişilerin meselelere yaklaşımları üzerinden ilerleyen bir sorunlu alan bulunmaktadır. Mevcut durum, bugün de dünden çok farklı değildir. Nesh olgusunda

¹¹⁵ “[Başka hakem aramaya ne hacet!] Rabbinin sözü/hükmü doğruluk ve isabetlilik bakımından mükemmeldir. O'nun sözlerinin/hükümlerinin üstüne daha doğru söz söyleyebilecek, daha doğru hüküm verebilecek kimse yoktur. O, her şeyi işitir, her şeyi bilir.” (el-En'âm, 6/115); “[Ey Peygamber!] Sen Rabbin tarafından vahyedilen Kur'an'ı insanlara tebliğ et. O'nun sözlerini, hükümlerini, vaatlerini hiç kimse değiştiremez. O'ndan başka sığınacak birini bulman da mümkün değildir.” (el-Kehf, 18/27).

¹¹⁶ “Şüphesiz biz, senden önce de birçok peygamber göndermiş, onlara da eşler ve çocuklar vermiştik. [Peygamber'in bir beşer/insan olmasını tuhaf karşılayan o müşriklerin mucize isteklerine gelince, onlar şunu iyi bilsinler ki] Allah'ın izni olmadıkça hiçbir peygamber mucize gösteremez. Kaldı ki her dönemde [peygamberleri, şeriatları tayin hususunda olduğu gibi] mucize gönderme hususunda da belirli bir ilahî hüküm vardır. Bununla birlikte Allah, dilediği hükümü/şeriatı/mucizeyi kaldırır, dilediğini daimi kılar. Bütün her şeyin bilgisi O'nun sınırsız ilminde mevcuttur.” (er-Ra'd, 13/38-39). Görüldüğü gibi Ra'd Sûresi'nin 39. âyetinde bahsedilen ‘dilediğini siler dilediğini bırakır’ ifadesi, Kur'an cümlecikleri arasındaki bir iptale değil, âyetin bağlamı itibariye eski şeriat ve Peygamberlerin getirdikleriyle ilgili bir hususa işaret etmektedir. Zira geleneksel nesh algısının sahihliği konusundaki esas tartışma, şeriatlar arasındaki neshin imkânı değil, Kitap içi nesh algısının merkezinde bulunan; yeni gelen bir vahyin eski vahiy bildirimleri ortadan kaldırması şeklindeki anlayıştır.

olduğu veçhile, tarihsel olarak konu içerikleri belirlenmiş ve insanlar bu veriler üzerinden Kitab'ı anlamak durumunda bırakılmışlardır. Kişilerin dinsel olguya bakış açılarını oluşturan şeyler, kutsal metnin kendisi değil, tarihsel aidiyetler ya da mezhebî oluşumlar üzerinden metni okuma biçimleridir.

Kaynakça

- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine/Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şüle Yayınları, 1992.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'da Nesh Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Buharî, Ebu Abdullah İsmail. *el-Câmius-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'an'ı Nasıl Anlamalı?* İstanbul: Elest Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvut, Süleyman. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.; *el-Mustasfâ/İslâm Hukukunda Delillerle Yorum Metodolojisi*. Trc.: Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Güler, İlhamî. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadî*, Beyrut: Yy., 1972; *Hadis Müdafası*. Trc.: M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kitab-ı Mukaddes/ Eski ve Yeni Ahit/ Tevrat, Zebur ve İncil*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi'ul-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1952.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981; *Muvatta*. Trc.: Ahmet Muhtar Büyükçınar vd., İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Okumuş, Mesut. Ulûmu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimleri, "Tefsir" kitabı içinde. Edt.: M. Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Ringgren, Helmer. *İslâm Kaderciliği*. Trc: Resul Öztürk, Van: Bilge Adamlar Yay., 2008.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1995; *Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*, Konya: Selâm Yayınevi, 1987.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları, 2005.

Zülâoğlu, Fevzi. *Yolumuzu Aydınlatan Kur'anî Kavramlar*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2010.

CLASSICAL AND MODERNIST APPROACHES TO THE MIRACLES IN THE QUR'AN: A DIACHRONIC REVIEW

Ahmet Özdemir*

Abstract

In the last two centuries, an increasing number of Muslim scholars have adopted a modernist/decontextualisation approach to the interpretation of the Quran. This adoption is attributable to their worldviews or philosophical approaches that have changed over time. Instead of looking for primary and contextual meanings of words and miraculous events addressed in the Qur'an, they prefer to look at the connotative meanings, which are out of the context. This review argues that such decontextualized interpretations substantially contradict Quranic principles and contextual meanings of miracles. Muslim and non-Muslim, classical and modernist approaches to the Quranic miracles need to be reconsidered, so as to avoid or reduce misinterpretations. For this aim, the author has applied a diachronic (semantic) method of reviewing different approaches to definitions or conceptions of miracles in Arabic dictionaries, Islamic literature, classical standpoints, and modernist viewpoints.

Keywords: Quran, Tafsir, Miracle, Semantic, Diachronic Review

KUR'ÂN'DA GEÇEN MUCİZELERE KLASİK VE MODERNİST YAKLAŞIMLAR: ART-SÜREMLİ BİR İNCELEME

Öz

Son iki yüzyıl içinde, giderek artan sayıda Müslüman alim Kuran'ın yorumlanmasında modernist bir yaklaşım benimsemiştir. Bu benimseme, zaman içinde değişen dünya görüşlerine veya felsefi yaklaşımlara bağlanabilir. Bir çok alim, Kur'an'da geçen kavramların ve mucizevi olayların birincil ve bağlamsal anlamlarını aramak yerine, bağlam dışında kalan çağrışımsal anlamlara bakmayı tercih etmektedir. Bu makalede, söz konusu bağlam dışı yorumların, Kur'an'ın ilke ve prensiplere büyük ölçüde aykırı olduğu hususu ele alınmaktadır. Kur'an mucizelerinin Müslümanlara ait olsun olmasın, klasik ve modernist yaklaşımlar açısından yanlış yorumlarını önlemek veya azaltmak için art-süremlî bir yöntemle ele alınması ve yeniden gözden geçirilmesi önem arz etmektedir. Bu doğrultuda ilk dönem Arapça sözlükler ve temel İslami kaynaklar başta olmak üzere klasik ve modernist bakış açılarındaki mucize tanımları ve konusu art-süremlî/diachronic bir yöntemle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Mucize, Semantik, Art-Sürem Yöntem

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:14/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.578205

*Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, aozdemir@beu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3346-0527>

INTRODUCTION

In the 21st century, some of the Quranic principles, such as miracle, have been interpreted out of their contexts. Instead of looking for primary and contextual meanings of words and events addressed in the Quran, their connotative meanings out of the context have been used for the interpretation. This misinterpretation is attributable to two philosophical approaches, namely rationalist and empiricist. A mere rationalist approach towards interpretations of the Quran has been widely adopted by Muslim scholars, who are modernists or reformists following the Enlightenment Philosophy. This philosophical movement is based on a rational approach towards understanding religious texts. In other words, it essentially advocates truths that are solely based on human reason, not on divine revelations (Hazard, 1981, p. 110) and thus disregards basic religious principles. On the other hand, the empiricist philosophical approach leaves no room for empirically untestable metaphysical claims (divine revelations), which are against the natural laws (Armstrong, 1998, p. 352; Küçüker, 2001, p. 25). The two approaches thereby overshadow the fact that being untestable or against the natural law does not necessarily make a claim beyond reality or area of an investigation.

Notwithstanding the fact that the enlightenment movement was an objection against medieval Catholic-Christian scholastic thoughts (i.e., not against Islamic teachings), a considerable number of Muslim and non-Muslim Western scholars have followed this philosophy. Therefore, they primarily applied a rationalist approach to interpretations of Islamic texts and principles (Goldmann, 2009, p. 59). Applying the same rationalist approach to the two different religions is therefore likely to result in misleading interpretations of various religious principles, such as miracle. For example, Muslim scholars like Shibli Nomani, Syed Ahmad Khan, Syed Ameer Ali, Muhammad Abduh, Mohammad Asad, and Mustafa Islamoglu have stood up for invariable laws of nature and have attempted to rationalise Islamic miracles (Abū Zayd, 2009, pp. 20-30; Siddiqui, 1967, p. 290; İslamoğlu, 2008, I, p. 309, 584; 2011, p. 173; Turan, 2018, pp. 94-94). To the aim of this attempt, miracles have been deemed usual and natural events, but not unusual and unnatural events manifested by Allah to support prophecy of his messengers. Common examples of miracles, which have been postulated as natural events, are the “Virgin Mary’s birth of Jesus” (Q 19:20; Q 66:12), the “Elephant incident” (Q 105:1-5), and “Splitting the Red Sea” (Q 26:64) by Prophet Moses. Regarding miracle of the Virgin Mary, one common argument is that the birth of Jesus was in natural way, mainly because a woman cannot be pregnant spontaneously (İslamoğlu, 2008; Baş, 2008). Showing similar concrete reasons, Muhammad Abduh claimed the Elephant incident as variola virus and measles (Abduh, 1904, p. 157-158; Aydın, 2015, p. 106). According to him, the Ababil bird (common swift) in the incident was a microbe. In a similar way of rationalist interpretation, Muhammad Asad explained the miracle of splitting the Red Sea as a violent tide (Esed, 1999, p. 749). Concerning this miracle, a rather different stance has been taken by Islamoglu, who asserted that the prophet Moses was crossing a river not the Red Sea; right after the prophet and his followers had passed the river, a dam had broken down while Pharaoh and his soldiers crossing the river (İslamoğlu, 2012).

This review argues that these interpretations substantially contradict Quranic principles and contextual meanings of the miracles, mainly because the modernist Muslim scholars have decontextualized Islamic prophecy and miracle. The misinterpretations are likely to appear due to changes over time in Muslim scholars’ worldviews or their philosophical approaches towards understanding of Quran. To avoid or reduce the

misinterpretation, classical and modernist interpretations of the Quranic miracles need to be reconsidered. Therefore, the author has applied a diachronic (semantic) method¹ to review different approaches to understanding the Quran and miracles. Under four main sections, the review respectively presents definitions or conceptions of miracles in (a) classical Arabic dictionaries, (b) classical Islamic literature, (c) classical theistic standpoints, and (d) modernist viewpoints.

1. Meanings of Miracle in Classical Arabic Dictionaries

Classical Arabic dictionaries (i.e., Kitāb al-‘Ayn, Kitāb al-Jīm, Tahzīb al-Lughā, al-Sihāh Tāj al-Lughā we Sihāh al-‘Arabiyya, Asās al-Balaghā, Qamus al-Muhīt, Taj al-Arus, Maqāyīs al-Lughā, Lisan al-Arab) provides only lexical definition of the term miracle in the same or very similar meaning, unlike modern dictionaries (e.g., Aqrab al-Mawārīd), which provide conceptual or connotative meanings (Shertūnī, 1983). The Arabic word (معجزة) for miracle is derived from the transitive form *a’jaza* (أَعَجَزَ) of the intransitive verb “‘ajaza” (عَجَزَ). The original meaning of “‘ajaza” (عَجَزَ) is to be unable to do something, to get weak, or to be incapable of doing something. Another meaning of it is to get old, to be weak, or to be debilitated, especially for women. As in the infinitive form, “‘ajzun” (عَجَزْتُ) means weakness, debility, vulnerability, or impossibility and is the antonym of ability, capability, or capacity. Therefore, it is referred to as being left behind and deficiency in taking an action due to the inability, incapability, or helplessness. Most of the classical dictionaries use *the word* “*a’jaza*” (أَعَجَزَ) for corresponding phrasal verbs with this reference. For example, “*a’jazani fulanun*” (أَعَجَزَنِي فَلَانٌ) means “I remained incapable in terms of his demands and apprehension” or “he got ahead of me/left me behind/left me incapacitated”. Similarly, “*a’jaza fulanan*” (أَعَجَزَ فَلَانًا) means “I rendered someone incapable in terms of understanding me and reaching me” or “rendered him incapable”. Another phrasal verb, “*a’jaztu alrajul*” (أَعَجَزْتُ الرَّجُلَ) means “I outdid himself/rendered him incapable” (Javharī, 1990; Shaybanī, 1974; Azharī, Zebidī, 2004, pp. 15, 199; Ibn Manzūr, p. 236; Zamaksharī, 1998). In sum, there are three original meanings of the word *a’jaza* in the transitive form: (1) to get ahead of someone/something, to leave someone/something behind; (2) to render someone incapable/to pull someone down or to disable someone from being able to do something; and (3) to disable someone from reaching the same level of apprehension and demand/outdo someone (in apprehension). These original meanings indicate that acts of a subject are stimulated by an object, necessarily resulted from this stimulation.

The term “miracle” in the form of doer/subject means to disable someone (from apprehending the event), pulling someone down, or outdo someone. For example, Verse-22 in the Al-Ankabūt chapter of the Quran provides evidence for such meanings of the term: *وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ* "And you will not cause failure [to Allah] upon the earth or in the heaven" (The Holy Qur’an-English meanings, 2004). As for referring to this meaning as “the miracle of prophet(s)”, it implies that prophets incapacitated their opponents when challenged them (Fīrūzābādī, 2008, p. 516).

¹ Synchronic and diachronic approaches are of semantic analysis. A synchronic approach considers a language at a moment in time without taking its history into account. By contrast, a diachronic approach takes history into account in explaining the development and evolution of a language (Giacalone Ramat, Mauri, & Molinelli, 2013, p. 17).

Thus, when taking into account the root meanings of the word of ‘ajaza, three respective points can be addressed: (1) scholarship (understanding, conception, or apprehension), (2) willpower (desire, search, or reaching), and (3) power (strength, capability, or ability). People, who were the object of the event (miracle), were striving to outdo or outperform the prophet (the performer of miracles) by utilizing their own knowledge, willpower, and capability. However, their endeavours fell short of showing the prevailing willpower and knowledge against God, and thus, demonstrated their incapability against miracles.

2. Miracle in the Classical Islamic Literature

In the Quran, the word miracle is not conceptually used; it refers to a number of events (i.e., instead of being a concept, miracle is a supernatural event). Instead of the very word miracle, there is the corresponding concept “*ayah*” (verse) (See the Quran, 7:106-108; 11:96; 28:36; 54:2) that refers to events those prophets performed miraculously by God willing. Lay people could not create similar events, which attested to the prophecy of miracle performers and verified that prophets were saying the truth. Therefore, miracle can be conceptualised as the equivalent of “*ayah*”, which means explicit evidence rendering people opposeless and incapable (Dāmeghānī 2010, pp. 55-57; Akkuş 2016).

This conceptualization (*aya*), but with various operationalizations, can be found in the Islamic classical literature. The first use of miracle as an *Ilm-al-Kalam* term (the science of discourse or dialectical science) in the classical literature is unknown, but it can be traced back to the 10th century. For instance, *Ilm al-Kalam* scholars following Ash`ari (e.g., Kādī Abduljabbār; Bāqillānī, Jurjānī, Taftazanī, Samarqāndī), Māturidī’ (e.g., Nasafī), and Salafī (Ibn Taymiyya) schools of thoughts indirectly used the term miracle in a similar way, but with various explanations as briefly presented below:

- Māturidī, defined miracle as “Godly events manifested merely by prophets; similar ones cannot be created by learning (the acquisition, transference, and application of knowledge and skills)” (Māturīdī 1979, p. 289).
- Kādī Abduljabbār remarked that supernatural events created by God in order to verify trustworthiness of those who claimed to be a prophet, thereby showing incapability or inability of human beings to create similar or the same events (Abduljabbār 1962, p. 199). He also deemed miracle to be events that happen against the natural laws and are impossible to be performed by other than prophets. Such events verify rightness/trustworthiness of those whom God granted with prophecy (Abduljabbār 1962, p. 199).
- Nasafī drew attention to extraordinary events (taking place in this world) that God created to challenge people to create the same or similar ones (Nasafī (h.508/1115, 1990, p. I, 469-475).
- Bāqillānī considered miracle as an essential feature of prophecy in addition to other prophetic characteristics, as it is required from those who professed to be a messenger of God (i.e., having revelations from God or bringing revealed words of God to people). Miracles are Godly (extraordinary) events solely performed by prophets (i.e., other than prophets cannot perform such events) when challenged by opponents (Bāqillānī, 1958, pp. 37-46).

- Semerqandī defined miracle as “a supernatural event that verifies prophecy and challenges opponents of prophets to be able to create the same or similar one”. Semerkandī hereby postulated miracle to be an evidential value of prophecy (Kaplan, 2016, pp. 744-746).
- Jurjanī categorically postulated miracle to be the essence of prophecy. Miracles are extraordinary or supernatural events happened by God’s will as incontestable evidence to verify prophecy and be performed only by prophets (Jurjanī, 2015, p. 104).
- Taftazanī strongly emphasised that the trueness of prophecy of prophets is based on miracles, which are of God’s deeds, creating extraordinary events. God supports his prophets by allowing them performing explicit miracles, which enables submission of societies to God (al-Taftazanī, 1998, p. 11).
- Ibn Taymiyya recognized miracle as the essential attribute of prophecy and has an essential value of it. Miracles are paramount signs of God, which are incompatible with the natural laws, not comprehensible scientifically, not explorable objects, and not describable by cause and effect relationships. People exposed to a miracle are called for having the due faith in God’s signs, called miracles and only performed by prophets (Ibn Taymiyya, 1983, pp. 40-42).

In consequence, until the last two centuries, the Islamic classical literature refers to miracle as extraordinary events that God create to verify prophecy and other than prophets are incapable of performing the same or similar one (Shertunī, 1983, p. II, 748). Because miracles have been considered to be God’s signs verifying prophecy, it has been usually a matter of prophecy in the classical literature. In all the classical definitions, miracle has evidential value not only for prophecy but also for God’s lordship.

3. Miracle from all the Classical Theistic Standpoints

The belief in the creation of the universe by one God is the first principle of classical theistic standpoint (Çevik, 2012, p. 4). The theistic conception of God is based on the understanding that God is perfect (Bayam, 2015, p. 325). Theism was developed in the first century as the postulation of that God is real, conscious, and willed; and humans consciously believe in God’s existence. The next principle is to believe in that God is omnipotent, omniscient, all-seeing, all-hearing, all-ordaining, judicious, merciful, blesser, and bestower. The last principle is to postulate that God reveals his words through prophets and adduces evidence for his existence by the creation of miracles (Topaloğlu, 2011, pp. 332-334).

According to classical theism, God sometimes intervenes in the physical structure and function of the world (natural law) in order to set aright things that do not go right (e.g., unfairness), prevents major disasters from happening, or creates events or objects those never happen spontaneously. The intervention of God in the world is a belief alleviating people’s concern, because it implies that people and the world are not left alone or under unwilled powers. The belief in the intervention also makes prayers to God plausible (i.e., making meaningful to pray God for alleviating or halting difficulties and hazards when face).

The abovementioned classical theistic approach is applicable to extraordinary events mentioned in the Quran as well as in the Bible. Miracles have an important place in

Islam, Judaism, and Christianity. In all the respective religious texts, miracles refer to extraordinary events as witnessing the agentic intervention of God; miracles are essential to verify the conception of God's divinity as actively willed at any moment (Kılıç, 2000, pp. 134-136). Saint Thomas Aquinas (d.1274) argued that for an event to be considered miracle, it should happen extraordinarily, be created beyond the capability of human being (Tarakçı, 1986, p. 37). Aquinas postulated that only God is able to create miracles (supernatural events) and a miraculous event is inconsistent with the nature of objects of that event. However, when the event and object relationship is taken into account as a whole, it is consistent with the divine order. For instance, the Israelites' (tribes of Israel) pass-through the parted sea is inconsistent with the nature of the sea but consistent with the divine order (Kılıç, 2000, pp. 135-141). According to 14th Benedict (d.1675), God grants some angels or people a special power to perform miracles. This conception, elaborated in his book "De Miraculis", moulded the Roman Catholic Church's view of miracle.

Dating back to Isaac Newton's (d.1643-1727) scientific revolution, a widely held view is that God created the nature and enacted the natural law once for all, so that natural events, which he plans, can occur per se, without his further intervention. God, however, intervenes in paramount social events such as sending Jesus Christ and the religion of Christianity. The Catholic traditional belief is that miracles continue to happen throughout the history. In contrast, the Protestant traditional belief is that miracles discontinue happening after the first two century of the Christianity, while acknowledging the trueness of miraculous events mentioned in the holy book (Russell, 2016, p. 55).

As to the Islamic traditional belief, there are a good number of miraculous events mentioned in the Quran. Examples are the Israelites' pass-through the parted sea (Q 7:138), the transformation of Moses's staff into a snake (Q 7:117), Abraham falling into the fire-pit that did not burn him (Q 21:69), Jesus speaking when he was a baby in the cradle (Q 19:22-33), taking Muhamad from a journey by night from the Sacred Mosque (in Mecca) to the Al-Aqsa, in Jerusalem, (Q 17:1). People who did not believe in Muhammad asked him to show some miracles as evidence for his prophecy and said: "thou have a house [made] of gold, or thou ascend to heaven - but nay, we would not [even] believe in thy ascension unless thou bring down to us [from heaven] a writing which we [ourselves] could read!" (Q 17:93). As a response to this request, God enjoined Muhammad: "Say thou, [O Prophet:] Limitless in His glory is my Sustainer! Am I, then, aught but a mortal man, an apostle?" (Q 17:93). According to Quranic verses, the non-believers wanted "an angel to be sent to them (Q 6:8), "the prophet ought to be richer than them", "have larger fruit gardens than their own gardens" (Q 17:89-93). Regarding the first request, God enjoined Muhammed: "Say, if there were angels walking about on earth, feeling at home, we would have sent them an angel from heaven as a messenger" (Q 17:93). As to the next request, Muhammed had never claimed that he possessed treasures, but only said he is a messenger (Q 17:94). In fact, if God had willed, he could enable Muhammed to do all of these deeds (Q 11:12).

Accordingly, all the classical theistic standpoints emphasize two functions of a miracle. First, it has an evidential value of verifying divine revelation. Prophets perform miracles to persuade people that divine revelations are from God. Second, it gives people an opinion about the existence of God, his divine omnipotence, and about the nature of his will. For example, God saved the prophet Abraham from fire or God parted the red sea

to save the Moses and the Israelites. Such miracles not only verify prophecy but also testify God's divine-will instructing prophets.

4. Modernist² Approaches to the Concept of Miracle

Religions or religious traditions put a great emphasis on miracle. In religious scriptures, miracle is thought to be a divine power that intervenes in the universe and allows for extraordinary events to happen, so as to highlight a fact, to support people, to help good people in adverse situations. In general, miracle is defined as an extraordinary event or situation that bewilders people (Gündüz, 1998, p. 269). Miracle is also defined as a sign or as evidence that makes aware of the difference between human and creator. In this sense, theologically, miracle is not a sign forcing for verification but a sign for the invitation to believe in God (Kılıç, 2000, p. 137).

However, dating from the 17th century, changes in attitudes towards miracle are observable. In particular, in line with Protestant-Christianity, several philosophers and scientists explicitly consider miracles to be tales, exaggerated stories, or superstitions. From the 17th century onwards, Aristotle's understanding of the world has been replaced with an understanding that motions of objects are determined by the "natural laws", which explain the sequence of events. Occurrence of an event that violates or contradicts the natural laws has been considered supernatural. Therefore, David Hume defined miracles as a violation of the natural laws. He argued that events, which are called miracles, are contradictory to the natural laws that are based on irrefutable evidence (i.e., indicates that no event can be miracle) (Hume, 2014). Similar argument was put forward by Renan who stated that only very naive people believe in seeing miracles.

In a similar vein, Swinburne argued that God made miracles as a violation or suspension of the natural laws, which also impossible. Swinburne maintained that even if events happen as claimed to be miracles, they are under suspicion, mainly because they can be ascribed to natural reasons, such as ascribing the partition of the red sea to levanter (Swinburne, 2009, p. 113). Muslim scholars like Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, and Mehmet Aydın have put forward similar arguments for rationalization of miracles, although following up with the conventional perspective. Mehmet Aydın remarked that miracles occur in a "hectic period" when religions manifest themselves along with socio-psychological fluctuations, that is, transition from an old to a new belief system and religious society (Aydın, 2000, p. 75). Muhammad Abduh rationalised such conceptions by arguing that miracles are based on laws that are as certain as the natural laws, but transcendent to the human mind. Abduh stated that: "God may create certain laws for entities that take place naturally. We do not know these laws, but we can see their effects particularly on those people whom God has granted". In other words, miracle is not an implausible event, because there is no evidence for that deviation in the natural laws cannot happen. An example of such a deviation is observable in patients who abstain from eating foods that could kill a healthy person; they continue eating no food notwithstanding that this eating behaviour exacerbates their poor health and its consequences. If one claims that such behaviours are results of another law of

² Modernist approach refers to rationalisation of miraculous events by disregarding primary and contextual meanings of words that describe miracles. Instead, connotative meanings, which are out of the context, are taken into account. Modernists are those who consciously or unconsciously reject Islamic miracles as they are for the sake of objectivity and rationality, on the basis of modern references such as enlightenment philosophy and positivism.

nature, the following response will be given: whoever has made the natural law is the same creator of this universe at the same time. As such, to make certain laws for extraordinary events is not impossible for the creator. Given that believers have faith in omnipotence and self-agency of the creator, there is nothing preventing them from believing in that the creator with his permanent knowledge and free-will is able to form possibility or determine causes of possibility. Because miracles are evidence verifying prophecy, they are shown only when people do not trust a prophet's invitation to religion and argue against it. Prophets have recourse to miracles to prove that they disclose religious teachings in the name of God; because only God allows them to perform miracles, thereby verifying their prophecy. No doubt God does not lie nor does verify liars. Thus, believers must understand that God allows prophets to perform miracles, verifying their prophecies (Abduh, 1986, p. 132-133).

A different modernist stance was taken by Fazlur Rahman. He postulated that miracles are not only supernatural events but also natural events. According to Fazlur Rahman, the perfectness of miracles serves as evidence for the existence of God, because only the perfect one is able to create a perfect event. The perfect miracle created by God is the nature itself. Due to the perfect design and systematic work of nature (Q 34:9; Q 50:6; Q 51:47; Q 13:2). Unlike the classical/non-modernist approach, he considered every natural event to be miracle, even natural disasters (i.e., floods and earthquakes) are miraculous signs of God's existence (Rahman, 2000, p. 47). If people are not convinced with miraculousness of the perfect design, that is, with the natural-miraculous signs of the universe, God is also capable of halting, terminating, or reorienting causes underlying natural events (i.e., showing supernatural events). Because a group of people cannot understand that nature is not by itself but a sign of its creator, they expect to see God's miracles to be supernatural events (i.e., an interception of or intervention in natural events) (Rahman, 2000, p. 53).

Fazlur Rahman further maintained that supernatural events, which people always expect to see, do not have to happen anymore, mainly because when people of Mecca requested from the prophet Muhammad to show miracles as did the preceding prophets, he told their requests could not be granted. The Quranic verses show that God responded to the requests of non-believers by reminding how their predecessors reacted to miracles. Their predecessors were shown miracles they wanted to see (i.e., seeing that the way nature works or natural causes of events are temporarily stopped or terminated). Nevertheless, they did not believe in prophets (See the Quran 3:183-184; Q 6:7). In the same or similar way, even if Muhammad had shown thousands of miracles to Meccan pagans and Jews, it would have been useless. Fazlur Rahman presumed that hearts of non-believers become hardened like stones, so that even supernatural-miraculous events remain insufficient to convince them to believe in God. Therefore, in the time of the prophet Muhammad, supernatural events/miracles did not have to happen anymore, yet miracles are always possible to take place. The Quran's inimitable language (style of writing and expression) is the prophet's greatest miracle (Rahman, 2000, p. 50, 52, 73). This implies that miracles vary according to prophets.

Although supernatural miracles are mentioned in the Quran, Fazlur Rahman rationalised them, particularly the elephant event happened 55 years before the birth of the prophet Muhammad and Muhammad's ascent to heaven. For the first event, he ascribed the destruction of Abrahah (a Christian ruler of Yemen) and his army, mentioned in the surah of Elephant, to the smallpox epidemic (Rahman, 2000, p. 47). As to the second

event, he presumed that the prophet Muhammad's ascent to heaven happened spiritually (Rahman, 2000, p. 73).

With regard to the claim for the first event, some commentators (Ibn Hishām, 1955, 1: 54; Taberī, 1964, 30: 298, 303; Ibn Kesīr, 2000, 461), in the earlier period as narrated by Ikrime, advocated the idea that the stained fever (hasbe) and smallpox ensued from stones hurled by flying creatures in the event of elephant. As to the next claim that the prophet Muhammad spritually ascended to heaven not somatically, Islamic scholars (Kurtubī, X, 208; Mustafa Sabri Efendi, IV, 199) argued that it is problematic in terms of the hadith technique. Although these two viewpoints are of the Islamic classical literature before Fazlur Rahman, they are not of the modernist perspective. By contrast, Fazlu Rahman's viewpoints are based on the modernist approach under the influence of positivism, one of the strong philosophical movements of the period. This is because Fazlu Fahman explained Islamic miracles through the concept of "Ayah" which literally means evidence/signs, in the Qur'an. According to him, the term Ayah means signs of God and therefore every signs can be explained within the frame of reason, although, the Qur'an describe miracles as to scare people for the purpose of warning only (Q, 17/59).

However, these modernist/rationalist interpretations are inconclusive because of two reasons. First, if supernatural miracles are signs verifying prophecy and the existence of God (Rahman, 2000), then they should be applicable to the prophecy of Muhammed, as well. People of Makkah, in the prophet time, have the right to believe in God through seeing supernatural miracles. Why should God deprive these people of this right? Second, Fazlur Rahman's agreement with the necessity of showing supernatural events to disbelievers in the time before the prophet Muhammed is inconsistent with his disagreement with the need for showing supernatural miracles in the time of the prophet Muhammed.

Conclusion

This present diachronic (semantic) review of classical and modernist interpretations of miracles in the Quran has expounded on reasons for semantic changes and theological standpoints underlying the interpretations. The review has found that interpretations of miracles have begun to change along with changes in scholars' worldviews of metaphysical topics. Many modern non-Muslim scholars have deemed miracles to be myths (i.e., rejecting metaphysical events or claims). As a response to this conception, some Muslim scholars have proposed a modern interpretation of miracles in the Quran.

In the classical literature before the 19th century, followers of Islam did not lay due emphasis on miracles. In this period, commentaries of the Quran were based on an approach to miracles as the way discussed in the Quran, such as how many miracles God granted and to which prophet, which events are miracles, and what historical influences miracles exerted on the place they happened. Miracles are supernatural but real events that God allows prophets to show. Miracles are hereby verifications of prophecies and therefore discussed in classical Islamic literature under the heading of prophecy. In the Christian world in the middle age, too, miracles are used as valid and reliable evidence.

Although in the early periods of Islam, there are some rationalist-like statements about the prophet Muhammad's ascending to heaven as well as the elephant event, these

statements are different from those made by modernists. This difference is mainly because of that the non-modernist statements address the nature of the miracles as it is, whereas modernists attempt to rationalize miracles on the basis of their connotative meanings. Starting from the 19th century, a considerable number of Muslim and Non-Muslim scholars have proposed the modernist interpretations by referring to connotative instead of primary/contextual meanings of words used for explaining miracles. This reference is based on a mere rationalist approach to interpretations of miracles. This approach essentially advocates interpretations of divine revelations that are based on human reason. It thereby leaves out divine revelations that are untestable or against the natural law.

In contrast, this review has argued that rationalization of miraculous events or disregarding unfathomable aspects of them is based on no tenable religious reason, mainly because the Quran explicitly refers to miracles (e.g., Q 3:49; Q 7:73-133; Q 20:22; Q 21:69-87) as unusual and unnatural events were solely manifested by Allah. The rationalisation of miracles requires to explain the relationship between Allah's order/omnipotence and physical laws of nature. The scholars have fallen short of explaining this relationship and rationalizing: Why Allah's order (i.e., the creation of miracles) "has to be" according to physical laws of nature? To clarify this question is central to understanding whether (a) miracles in the Quran are natural or supernatural and if (b) physical laws of nature are invariable orders of Allah. Accepting the latter case truth, Allah's omnipotence appears self-contradictory (i.e., Allah is restricted by his own order). In other words, the two orders of Allah (i.e., the creation of supernatural miracles and the invariable natural laws) would contradict with each other, which in turn cast doubt on Allah's omnipotence to give the order.

References

- Abduh, M. (1904). *Tefsîru cuz'î Amme*. Kahire.
- Abduh, M. (1986). *Tevhid Risalesi* (S. Hizmetli, Çev.). Ankara: Fecr Yayınevi.
- Abduljabbâr, K. (1962). *al-Mughnî fî ebvâb at-tavhîd ve al-'adl*, (C. I-XX). Kahire.
- Abû Zayd, N. Hâmid. (2009). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Akkuş, S. (2016). Kur'an'da Ayet Kavramı. *Usûl İslam Araştırmaları*, 14(14), 7-24.
- Armstrong, Karen. (1998). *Tanrı'nın Tarihi* (O. özel, H. Koyukan, & K. Emiroğlu, Ed.). Ankara: Ayraç.
- Aydın, H. (2015). İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(32), 106-137.
- Aydın, M. (2000). *Din Fenomeni*. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Bâqillânî, E. B. M. b. T. (1958). *al-Bayân 'an al-farq bayna al-mu`cizât wa al-karamah ve al-hiyel ve al-kehâne ve as-sihr ve an-nârinçât* (R. J. Mccarthy, Ed.). Beyrut.
- Baş, E. (2008). Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum. *Usûl İslam Araştırmaları*, 10(28), 78-106.

- Bayam, E. G. (2015). Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru Ve Süreç Teizmi ile İlişkisi. *S B A R D*, (25), 253-269.
- Jurjānī, S. Sh. (2015). *Sherh al-Mevākīf: Mevākīf Şerhi* (Ö. Türker, Ed.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler.
- Çevik, M. (2012). David Hume'da Mucize ve Nedensellik. *Beytu'l-Hikme Dergisi*, 2(2), 3-16.
- Dāmegānī, H. b. M. (2010). *al-Vucuh ve an-Nazāir* (A. A. Arabī, Ed.). Beyrut.
- al-Javharī, I. bin H. (1990). *as-Sihāh, Tāc al-Lughatī ve Sihāh al-Arabiyye* (C. 1–6). Beyrut: Dāru'l-ilm.
- al-Ḳurtubī (ö. 671), E. A. M. b. A. b. E. B. (2006). *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān* (C. 1–22). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Esed, M. (1999). *Kur'an mesajı: Meal-Tefsir* (C. 1–3; C. Koytak, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Shaybanī (ö.206/821), İ. b. M. (1974). *Kitab al-Jīm*. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf.
- at-Taberī, M. b. C. (1964). *Tārīḫ ar-rusul ve al-muluk* (C. 1–15). Leiden.
- at-Taftazanī, S. (1998). *Sherh al-Maḳāsīd*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Azharī, (ö. 370), M. b. A. (trs.). *Tehzīb al-Lugha, as-Sihah*. Kahire: Matābiu sübüli'l-Arab.
- ez-Zebidī (ö.1205/197), M. M. b. M. b. M. (2004). *Tācū'l-arūs min cevāhiri'l-Kāmūs* (C. 1–60). Tunus.
- Fīruzābādī, (ö. 816/1414), E. T. M. M. bin Y. (2008). *Ḳamus al-Muhīt*. Kahire: Dāru'l-Hadīs.
- Giacalone Ramat, A., Mauri, C., & Molinelli, P. (Ed.). (2013). *Synchrony and diachrony: A dynamic interface*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Goldmann, L. (2009). *The Philosophy of the Enlightenment*. New York: Routledge.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Hazard, P. (1981). *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme* (E. Güngör, Ed.). İstanbul: Yüksel Matbaası.
- Hume, D. (2014). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (M. Özgen, Ed.). Bursa: Biblos Kitabevi.
- Ibn Hishām, A. (1955). *as-Sīreh an-nebeviyye* (C. 1–4). Kahire.
- Ibn Kesīr (ö. 774), E.-F. İ. b. ad-Dımeşkī. (2000). *Tefsīr al-Kur'ān al-Azīm* (C. 1–15). Kahire: Müessesetu Kurtuba.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Muḫammad ibn Mukarram. (1883). *Lisān al-'Arab*. Kahire: Dārü'l-Meārif.
- Ibn Taymiyya, T. E.-A. A. (1983). *Kitab al Tevhid ar-Rububiyye* (A. b. M. b. K. el-Asımī, Ed.). Kahire.
- İslamoğlu, M. (2008). *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- İslamoğlu, M. (2011). *Kur'an Surelerinin Kimliği* (3. Baskı). İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2012). *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kaplan, İ. (2016). Nübüvvet Anlayışı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 739-765.
- Kılıç, R. (2000). *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Küçükler, M. U. (2001). *Aydınlanma Felsefesinde Dîn Anlayışı* ((Unpublished Master Thesis)). Marmara, İstanbul.
- Maturidî (ö. 333/944), E. M. (1979). *Kitâb at-tevhîd* (F. Huleyf, Ed.). İskenderiye: Daru'l-Jamiat al-Mısriyye.
- Nesefî (h.508/1115, E.-M. (1990). *Tabsirah al-adille fî al-keîâm* (C. 1-II; C. Salame, Ed.). Dımaşk.
- Rahman, F. (2000). *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Russell, B. (2016). *Din İle Bilim*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Sabri Efendi, M. (1992). *Mevkîf al-'akl ve al-'ilm ve al-'alem min rabb al'lemîn ve 'ibadîh al-murselîn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-Arabî.
- Shertunî, S. al-Hurî al-Lubnânî. (1983). *Eqreb al-Mewârîd*. Qum.
- Siddiqui, M. (1967). Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan. *Islamic Studies*, VI (3), 289-308.
- Swinburne, R. (2009). *Mucize Kavramı* (A. Işık, Ed.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taberî (ö. 310/923), E. C. M. b. C. (2001). *Jâmi' al-Beyân an Tavîl al-Qurân* (C. 1-26). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tarakçı, M. (1986). *St. Thomas Aquinas*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- The Holy Qur'an-English meanings*. § Saheeh International (2004).
- Topaloğlu, A. (2011). Teizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C. 40). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Turan, M. (2018). Mustafa İslamoğlu'nun Kur'an Surelerinin Kimliği İsimli Eserindeki Bazı Farklı Yorumların Kritiği. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (19), 79-116.
- Zamakhsherî, E.-K. C. M. (1998). *Esâs al-Belâgha* (M. B. Uyunussud, Ed.). Beyrut: Daru'l-Kitubi'l-İlmiyye.

أدب الرحلة في شبه القارة الهندية

Mahmoud Mohammad Naassan*

الملخص

يحتل أدب الرحلة في شبه القارة الهندية مكانة عالية لدى الأدباء وكتاباتهم الثرية، وفنوتهم الأدبية، فالرحالون قاموا بتدوين مشاهداتهم وأخبارهم، ووصفوا أسفارهم وتجاربهم وسردوا الوقائع التاريخية والجغرافية، والسياسية والاجتماعية، والدينية والاقتصادية ونحوها، والقارئ لمدوناتهم يجد من الأخبار والأوصاف والوثائق المهمة ما لا يجده في كتب التاريخ والسير، وكانت بعض المؤلفات في أدب الرحلة يتغلب عليها الطابع الأدبي، وتزخر بالعناصر الفارسية حيث بدأت الكتابة بها في تلك البلاد لكونها لغة الدولة وثقافتها، وبعضها الآخر تغطي عليها الكتابة عن الأماكن المقدسة، وزيارة النبي المصطفى - ﷺ - وأداء فريضة الحج بالعربية ما جعل تلك المؤلفات في أدب الرحلة متنوعة الفائدة، متباينة الغايات، مختلفة الأغراض في ميادين الأدب العربي وفنه الثري.

الكلمات المفتاحية : أدب الرحلة - الرحالون - وصف الأماكن - كتب الرحلات - شبه القارة الهندية .

HİNDİSTAN ALT KITASINDA SEYAHAT EDEBİYATI

Öz

Seyahat edebiyatı Hindistan alt kıtasında edebiyatçılar arasında, onların yazılı yayınlarında ve edebi ilimlerde yüksek bir yer işgal etmektedir. Seyahatçiler elde ettikleri bilgileri ve gözlemlerini yazıya geçirerek yolculuklarını ve yaşadıkları tecrübeleri tarihi, coğrafi, siyasi, sosyal, dini, iktisadi vb. olayları tek tek anlatmışlar. Böylece okuyucu tarih ve siyer kitaplarında bulamadığı haberleri, özellikleri ve önemli belgeleri bu şekilde bulma imkânı elde etmiştir. Seyahat edebiyatı ile ilgili kaleme alınan bazı teliflerde edebi karakter baskındır ve Farsça unsurlarla doludur. Çünkü bu ülkenin dili ve kültürü Farsça olduğu için yazım faaliyetleri de bu dilde başlamıştır. Diğer bazı teliflerde, mukaddes mekânlar, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ziyareti ve Hac farızasının edası konusundaki yazımlarda ise Arapça baskın olmuştur. Öyle ki, seyahat edebiyatı ile ilgili telif edilen eserler, Arap edebiyatı ve nesir sanatı alanlarında çeşitli faydalara, farklı gayelere ve değişik amaçlara sahip olmuşlardır.

Anahtar Sözcükler: Seyahat, seyahatçı, olayların yazıya geçirilmesi, mekânların özellikleri, seyahatnameler, Hint alt kıtası

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:31/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.572545

*Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mahmoud.naassan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0568-0776>

THE LITERATURE OF THE JOURNEY IN THE INDIAN SUBCONTINENT

Abstract

The literature of the journey in the Indian subcontinent occupies a high place among the writers and literary prose, and their literary arts, the travelers wrote down their views and stories, described their travels and experiences, and narrated the historical, geographic, political, social, religious, economic and other facts. By this the reader can find news, descriptions, and important documents which he cannot find in history and biography books, and some of the literary works in literature of the journey overcome by the literary character, and abounds with the Persian elements, where the writing began in that country because it is the language of the state and culture, and others are dominated by writing about the holy places, and the visit of the Prophet Mustafa - peace be upon him – and the performance of Hajj in Arabic language which made the literature in the literature of the trip with varied interest, different purposes, different purposes in the fields of Arabic literature and art of prose.

Keywords: journey, travellers, facts recording, places descriptions, journeys books, Indian subcontinent

المقدمة

جاء رجالو شبه القارة الهندية دولاً عدة، وأقاليم ومدناً مختلفة داخل حدودها الجغرافية وخارجها، وقاموا خلال رحلاتهم بتسجيل ملاحظاتهم ومشاهداتهم، وتوثيق معلوماتهم وأخبارهم عن مواقع المدن الكبرى، والآثار القديمة، والتضاريس الجغرافية، والظواهر الطبيعية، وطرق المواصلات، وقياس المسافات فيما بينها، كما أنهم تكلموا على الأحوال السياسية والاقتصادية والثقافية، والدينية، والاجتماعية، ودونوا في رحلاتهم الآثار المترتبة على تلك الحالات كلها، وتأثيرها في المجتمعات البشرية وطبقاتها الاجتماعية.

وهكذا اشتهر الرحالة في تلك البلاد بحب الرحلة، وعشق الأسفار، واكتشاف المجهول، وتوضيح الغموض طمعا في اكتساب المزيد من المعارف الجديدة، واستمتاعاً بالفنون العلمية والأدبية، وحباً للاستطلاع، والوقوف على حقائق الأمور، وذلك بطريقة المشاهدة والتجربة وملازمة الحقائق والظواهر، والتعامل مع أخبارها بالعين الباصرة والمشاهدة الحية، وبذلك ظلت رحلات المسلمين ومصنفاتهم فيها خلال مختلف العصور الإسلامية مصدراً هاماً من مصادر علم الجغرافية والتاريخ والتراث الأدبي والثقافي، وتعد تلك النشاطات العلمية التي قام بها العلماء الرحالون من أهم ما أنجزته الرحلة الهندية الإسلامية على الصعيد الفكري، ومن أبرز ما قدمته إلى الحضارة الإنسانية والنهضة البحث عن مصادر المعرفة ومواطن الجغرافية البشرية، ويهدف اغناء الأدب العربي بالمعلومات الجغرافية الوصفية والسكانية، والوثائق التاريخية، وبيان المسالك وطرق القوافل البرية والبحرية بين موانئ مدن الإسلام ودوله مترامية الأطراف.

وبهذا الجهد المبذول والنشاط الملحوظ من قبل العلماء والأدباء استطاع أدب الرحلات أن يحتل مكانة عالية وحفاوة طيبة من القراء والباحثين، ويحظى بالقبول في الأوساط الأدبية ولا سيما إن امتلك الرحالة أسلوباً أدبياً في الكتابة، وذوقاً رفيعاً في العرض.

مفهوم أدب الرحلة ودلالته

قبل الحديث عن مفهوم أدب الرحلة ودلالته بمعناه الاصطلاحي نتعرض لشيء من البيان والتوضيح عن معنى الرحلة اللغوي ومفهومها، فنقول: الرَّحْلَةُ في اللغة: اسم من: رَحَلَ يَرْحَلُ رَحْلاً ورحيلاً وتَرَحَّلاً: ذهب ومضى، ويقال: ارتحلَ البعيرُ رَحْلَهُ: سار، وترحَّل، والترحُّلُ والارتحالُ: الانتقال، وهو الرَّحْلَةُ، وقد جرى ذلك في الكلام حتى قيل: ارتحلَ القومُ عن المكان ارتحالاً: إذا انتقلوا، كترحَّلوا، ويقال: رَحَلَ عن البلد رحيلاً، ورَحَلْتُهُ، ورَحَلَهُ من بلده: أخرجه منها، والرَّاحِلَةُ: الناقة الصالحة للركوب، والرحلُ مركب البعير، والرحلُ أيضاً ما يستصحبه المسافر من الأوعية، وجمعه رحالٌ، ورَحَلَ البعير رحلاً: جعل عليه الرَّحْلَ فهو مرحولٌ ورحيل⁽¹⁾.

وبهذه الدلالة اللغوية وعرضها البياني نستوضح بأن مادة الرحلة تفيد الانتقال من مكان إلى مكان آخر، وتدور حول محور واحدٍ هو الحركة والانتقال، وهي مشتقة من الارتحال - الذي هو الانتقال - لتحقيق هدف معين، سواء أكان ذلك الهدف مادياً أو معنوياً، مباشراً أو غيره.

وأما في الاصطلاح: فقد تعددت حدود أدب الرحلة الاصطلاحية لدى الباحثين والمهتمين، واختلفت وجهات نظرهم فيها، وكثر الحديث في التعريف بهذا الفن مما يدل على أن الوقوف عند حد جامع ودقيق له أمر قد يصعب فهمه، ويعسر تحديده عند أصحاب الحدود والمصطلحات التي صاغها الأدباء والباحثون في هذا الصدد، ولعل هذه النظرة هي التي دفعت ببعضهم كشعيب حلقي إلى القول: بأن وضع تعريف بذلك صعب نظراً لاعتبارات عديدة تعود إلى أدب الرحلة، ويفسر ذلك بقوله: ((وتأتي صعوبة تحديد وصياغة مفهوم للرحلة من عدة اعتبارات أساسية منها: غياب تعاريف دقيقة، وجود نصوص رحلية كثيرة ثرية ومتنوعة، وانفتاح النص الرحلي على عناصر أخرى متحركة تحضر أو تختفي بدرجات متفاوتة بين النصوص))⁽²⁾، وعلى الرغم من صعوبة تعريف جامع لأدب الرحلة كما صوره شعيب حلقي وغيره من الباحثين غير أنه لا بأس أن نقف على بعض التعاريف واستعراضها وتوضيحها للقارئ عسى أن نخلص من ورائها إلى تعريف يقرب للقارئ الفهم، ويسر له الأمر.

وكان من تلك التعريفات المتعددة الواردة في الموضوع ما صرح به مجدي وهبة قائلاً إن أدب الرحلة هو: ((مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، وتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آني واحد))⁽³⁾.

¹ ينظر: لسان العرب/ لابن منظور، مُجَّد بن مكرم، دار صادر، بيروت - ط ٣ - ١٤١٤ هـ 279/11، مادة (رحل)

² مفهوم أدب الرحلة، مقالة أعدت بواسطة الطيب، ونشرت في موقع مدونة الفكر الحر بالشبكة العنكبوتية بتاريخ ٢٨/ مايو/ ٢٠١٣ م. / File:/// c:users/ wn7Desktop/

³ الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري/ لناصر عبد الرزاق المواقي، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء، القاهرة - ط 1 . . 1415 هـ . 1995 م، ص 38.

كما عرّف أنجل بطرس أدب الرحلات بقوله هو: ((ما يمكن أن يوصف بأدب الرحلة الواقعية، وهي الرحلة التي يقوم بها رحالة إلى بلد من بلدان العالم، ويدون وصفاً له، يسجل فيه مشاهداته، وانطباعاته بدرجة من الدقة والصدق وجمال الأسلوب، والقدرة على التعبير))⁽⁴⁾.

وفي هذا الصدد يذهب مُجدد الحاتمي إلى تعريف آخر فيراه شاملاً على حد تعبيره فقال: ((الرحلة خطاب تنشئه ذات مركزية، هي ذات الرحلة، تحكي فيه أحداث سفر عاشته وتصف الأماكن المزورة، والأشخاص الذين لقيتهم، وما جرى معهم من حديث، وغايتها من هذا الحكى إفادة القارئ، وإمتاعه))⁽⁵⁾.

ولناصر الموافي مساهمة أيضاً في تعريف أدب الرحلة؛ حيث أدلى بدلوه في الموضوع قائلاً: ((ذلك النثر الذي يصف رحلة أو رحلات واقعية قام بها رحال متميز، موازنا بين الذات والموضوع من خلال مضمون وشكل مرئيين بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه))⁽⁶⁾.

وبعد استعراض هذه الحدود لأدب الرحلة وسردها في ميادين البحث، وتدقيق النظر في جوانبها ومحتزاتها لوحظ فيها تعددت مفاهيم أدب الرحلات التي ساقها الباحثون والمهتمون بشأنها، وكثر إيراد حدودها مما يجعل هذه المسألة قائمة بسبب عدم وجود تعريف دقيق وشامل لهذا الفن الأدبي يؤطر حدوده، ويحدد مفاهيمه، وبذلك يتضح أن أدب الرحلة بمعناه الأدبي هو نثر في أدبي تنشئه ذات مركزية فيصور فيه الكاتب ما جرى له من أحداث، وما صادفه من أمور في أثناء رحلته التي قام بها إلى أحد البلدان، أو المدن الكثيرة، ويجمعها في أحداث ومشاهد ويسردها بالتدوين والكتابة، فيسمى ذلك في عرف الأدباء ب: ((أدب الرحلة)).

نشأة أدب الرحلة في شبه القارة الهندية وتطوره

لقد شهدت بلاد الهند و البند (7)، منذ وصول الإسلام إليهما رحلات عديدة من قبل الفاتحين المسلمين، والعلماء المهاجرين، والأدباء اللغويين، والرحالين الجغرافيين، وكانت العناية بالرحلة عظيمة في سائر العصور فيما بعد، و المشاركة في

⁴ .الرحلات في الأدب الإنكليزي، مقالة أعدها إنجل بطرس ونشرها في مجلة الهلال، العدد ٧، السنة ٨٣، عام ١٩٧٥م، شهر يوليو، ص 52.

⁵ . مفهوم أدب الرحلة، مقالة أعدت بواسطة الطيب، ونشرت في موقع مدونة الفكر الحر بالشبكة العنكبوتية بتاريخ ٢٨/ مايو/ ٢٠١٣م، .
/ c:users/ wn7Deshtop/File:///

⁶ . الرحلة في الأدب العربي للموافي ص 41 .

⁷ . بالسين المشددة المكسورة والنون الساكنة، وهي إقليم من أقاليم باكستان الآن، وفي الماضي كانت مقاطعة من الهند في ولاية بمبي يحدها شمالاً بلوجستان وبنجاب، وشرقاً بلاد راجيوتانه، وجنوباً الأوقيانوس الهندي، وغرباً الأوقيانوس الهند وبلوجستان، وقاعدة بلادها كرانجي .
وقيل: إنما ممتدة إلى أرض أفغانستان حتى نهر ((هلمند)).

وكان العرب في القديم يطلقون اسم السند على كل منطقة واقعة في غربي نهر السند بما فيه البنجاب الجنوبية ومقاطعة بلوجستان، ويطلقون على البلاد الفسيحة العريقة الواقعة في شرقيها اسم الهند، كما أشار إليه الدكتور مُجدد إرشاد في كتابه: إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية)، جامعة بنجاب - لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006 م، (رسالة دكتوراه، غير منشورة)، ص 127.

ومما يذكر هنا أن كثيراً من المؤرخين والمثقفين يعدّون مقاطعة السند مدخلاً لدخول الإسلام إلى شبه القارة الهندية وانتشاره فيه لأول مرة، وهذا يخالف الحقائق التاريخية حسبما ورد في كتبها، إذ تقول كتب التاريخ القديمة بأن منطقة بلوجستان المعروفة آنذاك باسم (مكران) قد

الكتابة عنها قائمة؛ حيث قام هؤلاء الرّحّالون بتدوين خواطرهم عن أسفرهم إلى الأماكن المقدسة وغيرها، ووثقوا مشاهدتهم، وصوروا الكثير من العادات والتقاليد السائدة في المجتمعات الهندية والعربية، وأشاروا إلى الآثار القديمة والمدن العتيقة، والمراكز العلمية، كما تحدثوا عن البلدان ومواقعها والمسافات الفاصلة فيما بينها، والطرق والمسالك التي يسلكها المسافرون، وغير ذلك مما شاهدوه من الوقائع أثناء رحلاتهم إلا أنهم سطوروا هذه المعلومات والوثائق والمشاهدات في البداية باللغة الفارسية التي كانت لغة الثقافة والفكر، واللغة والأدب، ثم تحول بعضهم إلى كتابة الرحلة باللغة العربية، واهتموا بها ورغبوا فيها لكونها لغة الدين والثقافة الإسلامية وعلومها المتنوعة.

وكان أول من قام بالرحلة إلى خارج شبه القارة الهندية وكتبها بالفارسية الشاعر الفارسي ناصر خسرو في كتابه: ((سفر نامه))⁽⁸⁾ وهي رحلة تقع حوادثها ما بين سنة / ٤٣٧ - ٤٤٤ هـ، وتلك الرحلة ترجمها الدكتور يحيى الخشاب فيما بعد، ونشرها للمرة الأولى في القاهرة عام / ١٩٤٣ م.

ثم ازدهر هذا النوع من النثر الأدبي المسمى بأدب الرحلة على أيدي طائفة من الرحالين في شبه القارة الهندية، وظلوا يكتبون بالفارسية، وكان ممن أسهم في هذا الجانب الشيخ جلال الدين حسين بن أحمد الحسيني البخاري الآجي (ت ٧٨٥ هـ) في رحلته بعنوان: ((مسافر نامه))، وهو الذي ساه في ربع الأرض المسكون كما قال عبد الحي الحسيني⁽⁹⁾.

وفي القرن العاشر الهجري تجلّى نشاط عالم لغوي آخر ومحدث كبير، وهو الشيخ عبد الحق العالم الجليل، محدث الدهلوي، فقام بكتابة رحلة سمّاها: ((جذب القلوب إلى ديار المحبوب)) عن زيارته للأماكن المقدسة سنة / ٩٩٧ هـ. وفي ١٥٨٩ م، وهي أول رحلة كتبت داخل شبه القارة الهندية بعد رجوع صاحبها من أرض الحجاز. كما قال مترجم الرحلة الهندية الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم⁽¹⁰⁾ - بالفارسية أيضاً. وهذا ولم ينته القرن الحادي عشر الهجري حتى ظهر عالم آخر في هذا الميدان هو ابن معصوم (ت 1052 هـ) وكتب كتابه المسمى: (سلوة الغريب وأسوة اللبيب) بالعربية.

وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين تطورت الرحلات، وتوسعت العناية بها، وكثرت المصنفات فيها، وشدّ الرحال إليها من قبل العلماء اللغويين، والأدباء الجغرافيين، فقاموا بنقل كل ما عاشوه، وعاصروه ولاحظوه من أحداث

تم فتحها قبل فتح السند بزمن، وكان سلطان المسلمين قد ستر فيها قبل أن يتم فتح الديّبل وغيرها من مدن السند، وكان يعين عليها الولاة من قبل الخلفاء الأمويين ولا يخفى هذا على كل قارئ للتاريخ ومطلع على رواياته.

وللوقوف على المسألة ينظر: إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة ص 127، وأبي المعالي أظهر المباركوري، العقد الثمين في فتوح الهند ومثّ ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، [القاهرة]، . . . د . ط . . 1977 م، ص 45 وما بعدها، ومعين الدين الندوي، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزهة الخواطر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بمحيدر آباد الدكن [الهند] . . د . ط . . 1353 هـ، ص 33، ومجّد عارف نسيم، مقامات ويلورية لمحمد باقر المدراسي، تحقيق ودراسة، جامعة بشاور، كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية. باكستان 1420 هـ. 1999 م، (رسالة دكتوراه، غير منشورة) مقدمة المحقق، ص 15 الهامش 1.

⁸. ينظر: مقدمة سفر نامه/ لناصر خسرو علوي، ترجمة الدكتور يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة) . - ط ٢ - ١٩٩٣ م، ص 8، ومقدمة الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية / لرفيع الدين المراد آبادي، ترجمة: سمير عبد الحميد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة . - ط ١ - ٢٠٠٤ هـ، ص 5.

⁹. ينظر: الثقافة الإسلامية في الهند/ معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف/ للسيد عبد الحي الحسيني، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، مصر . - د ط ٢٠١٢ م، ص 76.

¹⁰. ينظر: الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ص 5، ومقدمة المترجم

ومشاهد، وتراجم وسير، وحضارة وفكر، ومدن وطبيعة ، ودونوه في بطون كتب الرحلات فاعتبرت فيما بعد وثائق لا يُستغنى عنها في التراث الفكري اللغوي ومصادر مهمة في الأدب العربي وكتابه الثرية.

وفي القرن الرابع عشر الهجري كتب الرحالون رحلاتهم العلمية باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية في موضوعات عديدة ، وبأساليب مختلفة اتسمت بسعة الأفق، وغزارة المادة، وبسط الفكر، وحسن الإحاطة مما يضيف إلى الأدب العربي ورصيده الفكري ثروة غنية، ومادة زاخرة، وإلى مكتبته العلمية وتاريخه الثقافي مصادر هامة، ووثائق حية ينتفع بها الباحثون والدارسون في العالم العربي والإسلامي عامة، وفي شبه القارة الهندية خاصة⁽¹¹⁾.

دوافع الرحلة في شبه القارة الهندية وأسبابها

كان للرحلة في شبه القارة الهندية دوافع متعددة، وأهداف متنوعة حملت الرحالين إلى القيام برحلات إلى أماكن كثيرة في العالم العربي والإسلامي، وكانت تلك الرحلات تختلف فيما بينها باختلاف الأشخاص والأقوام والعهود والمقاصد، وتتخذ أشكالاً متغايرة بحسب الرغبات والطموحات التي يقصدها الرحالون إلا أنها في الغالب لا تخرج عن أن تكون من الأمور التالية :

- دوافع دينية

- دوافع علمية وثقافية أو تعليمية

- دوافع اقتصادية ومالية أو تجارية

- دوافع سياسية

وهذه هي أهم الدوافع والأسباب التي اطلعنا عليها من خلال الدراسة التاريخية وتتبع مصادرها العلمية في أدب الرحلات بشبه القارة الهندية، وإليك تفاصيلها:-

١ - الدوافع الدينية:

وقد اتخذ هذا النوع أشكالاً من الأقسام - وفق طلب الرحلة أو نية الرحالة- تجلت آثارها وتمثلت فروعها في الأغراض الآتية:

أ . الهجرة: وهي الخروج من بلد ما إلى آخر، فالرحالة لما يشعر بالعجز عن القيام بالشعائر الدينية ويجد صعوبة في تطبيق الشريعة وتبليغ الرسالة، ويدرك الاستبداد بالرأي، وطغيان الظلم، وغياب العدالة، والاستفراد بالحكم فحينئذ يتوجه إلى حيث ما فيه العمل بالشريعة الإسلامية، وسيادة الحكم بما أنزل الله، وهذا ما لوحظ لدى بعض العلماء الذين ارتحلوا إلى مناطق أخرى بشبه القارة استنكاراً لمواقف السلاطين، وفراراً بدينهم.

¹¹. وللوقوف على نشأة الرحلة في شبه القارة الهندية ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 76 ، والرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ص5، مقدمة المترجم ، وسفر نامه لناصر خسرو ص 8. 9 مقدمة الكتاب ، المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية، مقالة أعدها الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم ، ص 1 وما بعدها ، ونشرها في موقع الشبكة العنكبوتية. /vb/showthread. Php?=15196/

ب . التبليغ : وقد تكون الرحلة لتبليغ الدعوة إلى الله ونشر رسالته، وإرشاد الخلق إلى الحق وإعلان كلمة الصدق، والدعوة إلى الدين، والامتثال بأمر الرسول - ﷺ - والتمسك بسننه، كما كان الحال عند أصحاب الطرق الصوفية، وتزكية النفس، وتربية الروح والدعاة الصالحين ، والعلماء المرشدين بتلك البلاد.

ج . أداء فريضة الحج: وهي القيام بأداء فريضة الحج أو العمرة لمن استطاع إليه سبيلاً، أو لزيارة النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم - والأماكن المقدسة والتكحل بآثاره الطيبة، والتشرف برؤيته المشرفة، فهذا النوع من الرحلة التي قصدها الرحالون بغية العبادة والطاعة لله - عز وجل - وأداء فريضته المقدسة كان ينال منهم حظاً وافراً، وقسطاً كبيراً، فكل من يتصفح كتب علماء شبه القارة في أدب الرحلة وآثارهم الأدبية فيجد معظمها ينصب في هذا الاتجاه ويدور في فلكه، ولعل نظرة واحدة إلى مصنفاتهم في أدب الرحلات كفيلة بالبيان، وغنية عن الإسهاب ، ودليل على المدعى .

د . الجهاد أو الرباط في سبيل الله: وأحياناً كانت الرحلة تتم للدفاع عن شعائر الله، ومقدساته الجليلة، وأحكامه المحكمة، وذلك بالسفر إلى ثغور الجيش وتحومها وأماكن المرابطة أمام كل من يعادي الدين الإسلامي، سواء أكانوا من البوذيين والهندوكيين أم الغزاة الطامعين المجاورين.

٢- الدوافع العلمية والثقافية أو التعليمية:

شاع هذا النوع في تلك البلاد بكثرة حيث ارتحل العلماء إلى بلدان مختلفة، وانتقلوا من مكان إلى آخر بقصد العلم وزيادة البحث والمطالعة، والاستطلاع على المزيد من العلوم والفنون، والاستكشاف للحقائق، والاستفادة من العلماء المبدعين، والدعاة المصلحين ، والحكماء المخلصين في أرجاء المعمورة على الصعيد الداخلي والخارجي؛ ولذلك أثرت جهودهم في تصنيف كتب قيمة، وأفكار رائعة، ومسائل دقيقة في كافة العلوم العقلية والنقلية، وبلغات متعددة استطاعت بذلك قصب السبق في كثير من العلوم والفنون، وتخطت شهرتها حدود شبه القارة الهندية.

٣- الدوافع الاقتصادية والمالية أو التجارية:

وقد يكون الدافع أحياناً في هذا الموضوع هو التجارة وتبادل السلع واستهلاكها في منطقة أخرى، فمن الرحالين من سافروا إلى بلاد أخرى لفتح أسواق جديدة لمنتجات محلية أو غيرها تارة، أو لجلب سلع تتوافر في أماكن نائية تارة أخرى، ونتيجة لذلك كانوا يخاطبون أهل تلك البلدان ويحتكون بهم ويتعلمون عاداتهم وينقلون أخبارهم، ويتعرفون على بيئاتهم وطقوسهم وأخلاقهم، وفي أثناء عودتهم إلى بلدانهم تتم حكاية التجربة والإقامة في الأماكن المرتحل إليها، ونقل أخبارها وتقاليدها وآثارها، ويعد ما كتبوه فيما بعد وما وثقوه ودونوه مرجعاً مهماً لأقوامهم ومثقفهم في فهم البلدان التي زاروها، وبجهود أولئك الرحالين والمؤرخين وترحالهم ومدوناتهم في شبه القارة الهندية استطعنا أن نعلم الكثير من المعلومات المفيدة والمشاهد الرائعة، والآثار القديمة، وسنن الأرض العجيبة وجغرافيتها الواسعة.

٤- الدوافع السياسية:

وهذا النوع وجد أيضاً في تلك المناطق وكان يهدف إلى سياسة الحكم وتوطيد سلطته في سائر البلاد؛ ولذلك يقوم الرحالة في مهمة رسمية وكلت إليه من السلطان أو الوزير أو الوالي لغرض سياسي أو تفاوضي أو غيره ويبحث إلى حكام ودول أخرى لتقوية العلاقات فيما بينهم، وتحسين الظروف، وتبادل الرأي والخبرة، أو الثقافة والمهنة وغيرها مما يتعلق

بالأمور السياسية أو العلمية أو التجارية أو الفنية أو غيرها، وهذا ما كان جارياً في شبه القارة الهندية عبر العصور الإسلامية المختلفة، وتاريخه الطويل، وتتم الرحلات بنوعيهما الداخلي والخارجي .

وهذه أهم الدوافع التي توقفتنا عليها في بطون الكتب العلمية، والمصادر المتوفرة لدينا، وثمة دوافع أخرى كالصحية والحربية والسخط على الأحوال، والهروب من العقوبة ونحوها، فأثرنا تركها بغية الاقتصار في المسألة⁽¹²⁾.

موضوعات أدب الرحلة في شبه القارة الهندية

تنوعت موضوعات كتب الرحلات في شبه القارة الهندية، وتعددت مسائلها وفق رغبة المؤلف وطموحه في الرحلة التي توجه إليها، ويمكننا تلخيص تلك المسائل الكثيرة، والموضوعات المتشعبة في تنوعت موضوعات كتب الرحلات في شبه القارة الهندية، وتعددت مسائلها وفق رغبة المؤلف وطموحه في الرحلة التي توجه إليها، ويمكننا تلخيص تلك المسائل في النقاط الآتية :

١- تدوين الرحالين مشاهداتهم العينية في أسفارهم البحرية والبرية، وكتابة وقائعهم عبر رحلاتهم المختلفة في كل الأماكن التي زاروها، وارتحلوا إليها، وكشفوا أسرارها، ووقفوا على معالمها وآثارها.

٢- الحرص على كتابة تاريخ الرحلة ومدتها الزمنية، وضبطها بالأيام والشهور والأعوام غالباً.

٣- التعريف بالبلدان والمدن والأقاليم والقرى التي زارها الرحالون من شبه القارة، ووصفوها وصفاً دقيقاً لما شاهدوه من الصور الشائقة، والمناظر الغريبة، والأجواء البديعة لتلك الأماكن والمدن، سواء أكانت في داخل شبه القارة أم خارجه. كما أنهم وصفوا الطرق العامة والخاصة والأزقة الضيقة التي كانت كائنة في تلك البلدان، ومحيطها بها وصفاً دقيقاً جعل القارئ على بصيرة مما يُنقل ويحكى من الوقائع والأخبار.

٤- ذكروهم العلماء والأدباء والصالحين والنقاد أثناء رحلاتهم، والمدارس العلمية، والآثار القديمة، وحلقات الدروس في المدارس، ومجالس العلم وأندية الأدب، وأثر النهضة الثقافية ودورها في توعية المجتمع وتنقيف الفكر، حيثما حلوا وأينما كانوا.

٥- كتابة الأحوال الاجتماعية التي تضمنت أوصافهم للبشر، وفتات المجتمع، وطبقاتهم الاجتماعية، وتوثيق أخبارهم وعاداتهم، وسنن حياتهم وطقوسهم، وطرق معاشهم اليومي في البيئة التي كان ينتمي إليها أولئك الأقوام والملل.

٦- وصف الحالة الاقتصادية في تلك الحقبة من الزمان ذاكين الأسواق القديمة، والعملات النقدية، وتبادل السلع المحلية، والتعامل بالبيع والشراء والكرء حتى الصناعة وفنونها وتطورها، وأشكالها.

٧- ذكر المقاييس والموازين والنقود، كالميل، والدانق، والفرسخ، والذراع، والمثقال، والرطل، والدينار المغربي وهو الذي كان رائجا وشائعاً في المغرب العربي، وفي مصر أيام الفاطميين، كما جاء في سفرنامه ناصر خسرو وغيره .

¹². وللوقوف على دوافع الرحلة والاستزادة منها بشكل عام ينظر : الرحلة وأدبها في اللغة العربية (دراسة تاريخية) ص 32، والرحلة في الأدب العربي للمواقي ص 26 وما بعدها، وأدب الرحلة في التراث العربي/ لفؤاد قنديل، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة . . ط 2 . . 1423 هـ . 2002م، ص 19 وما بعدها.

٨- تضمن بعض كتب الرحلات معلومات جغرافية موجزة عن الهند وغيرها من الدول التي تنضوي تحت مظلة شبه القارة ، كوصف الرحالين والمؤلفين ميناء مكران ، واللحية ، وميناء مخا ، وتشيتابور ، وراجيوت ، وبيجابور ، وكلبرك ، وكولكنده ، ونحوها ، كما جاء ذلك في رحلة ابن معصوم .

٩- التكلم عن الخضروات والفواكه الهندية ، مثل : جوز الهند ، والمانجو ، والتانبول (الكمون) ، وقصب السكر ، كما أنهم تحدثوا عن الحيوانات الهندية وطورها ، نحو : البغاء ، والطاووس ، والفيل ، وغيره ، وكذا أشاروا إلى خصائص معينة للبحار وعجائبه وركوبه والسفن ، وإلى حيواناته المتنوعة والمختلفة ، كالعنبر والأسماك الغريبة الواقعة في قاع البحر بشبه القارة الهندية ، كان ممن تعرض إلى ذلك ابن معصوم في رحلته الشهيرة .

١٠- ذكر تاريخ ملوك الهند القدامى وديانات الهنود وشعاراتهم الدينية القديمة ، ول بعض سلاطين الدولة المغولية ، كما فعل ابن معصوم في رحلته السابقة ، واعتمد في ذلك على مراجع مختلفة وخاصة كتاب المسعودي كما ذكره صاحب الرحلة السابق ، وكان من بين الموضوعات التاريخية الهامة في المصدر المذكور ترجمة العلماء العرب الذين التحقوا ببلاد ملك كولكنده ، وغيره ذلك من المسائل والموضوعات المتعلقة بالتاريخ الهندي .

١١- العناية بالجانب الأدبي ومراعاته في سياق الجمل وتكوين المفردات ، فإن بعضاً من كتب الرحلات كان مملوءاً بالموضوعات الأدبية والأساليب اللغوية اللطيفة ، حتى يمكن أن يصنف أساساً مع الكتب الأدبية لا مع كتب الجغرافية أو الرحلات ، وكان من بين تلك الموضوعات مثلاً- كما أورده ابن معصوم- شكوى الزمان وكيف يهمل ويخاصم العلماء والأدباء ، وكذا بكاء الأطلال ، والقصة التي يجدها في الغربة ، وإيراد الكثير من الأبيات الشعرية واللطائف العلمية عن المال والسماك والريح وغيره ، كما يذكر عن القهوة قصة مثيرة ، ثم يعطي عدة تشبيهات للفيل وغير ذلك مما يزيد الرحلة جمالا ، وأسلوبها أنافة ، وقراءتها جذبا وشوقا ، والاستطراد فيها روعة وانسجاما .

١٢- غلبة الجانب الديني على قضايا أخرى في بعض كتب الرحلات ، كتفسير الآيات القرآنية ، وشرح الأحاديث النبوية والقضايا الفقهية المتعلقة بالفروع والأحكام ، كما يلاحظ هذا النوع في رحلة شاه ولي الله الدهلوي المسماة ((فيوض الحرمين)) ، وكذلك الإكثار من ذكر الأحكام الخاصة بالحج والعمرة ، وزيارة الرسول الكريم ﷺ . والأماكن المقدسة ، وفصائل مكة المكرمة والمدنية المنورة ومسائلها كما وجد ذلك عند صديق القنوجي في رحلته المسماة: رحلة الصديق إلى البيت العتيق .

١٣- اقتصار بعض الرحلات على وصف المدينة المنورة ، وآثارها وحدودها ، والحديث عن جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية والتاريخية ، التي نالت من اهتمام بعض الأدباء في شبه القارة الهندية الذين زاروا تلك البلاد المقدسة وعبروا عن مشاعرهم الجياشة بعبارات مؤثرة ، وأبيات رائعة ، وأساليب قوية ، فأفردوا فيها كتباً ، وبيضوا فيها صفحات أشادوا فيها بأهمية تلك المدينة التي تعيد إلى أذهانهم عصر الإسلام الأول ، ومهبط الوحي الرباني المنزل ، وكان لمدينة الرسول . صلى الله عليه وسلم- من هذه المصنفات النصيب الأكبر ، والحظ الأوفر في ميادين الأدب ، وكتابة الرحلات (13) .

¹³ . وللمزيد من الموضوعات في كتب الرحلات والاطلاع عليها ينظر : رحلة الصديق إلى البيت العتيق / لصديق حسن خان القنوجي ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، قطر . - ط ١ . - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م ، ص 8 وما بعدها ، وسلوة الغريب وأسوة اللبيب = رحلة ابن معصوم المدني/ للسيد علي صدر الدين المدني ، المعروف بابن معصوم؛ تحقيق: شاكرا هادي شكر ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت . - ط ١ . -

خصائص أدب الرحلة الفنية في شبه القارة الهندية وأسلوبه الأدبي

١- الخصائص:

مما اتصف به أدب الرحلة في تلك البلاد، وازدهر به كتب الأدباء في الرحلات ما يلي:

أ . الصدق والأمانة في نقل الأخبار والمشاهد التي لاحظوها من المدن والقرى، والمدارس الدينية والآثار التاريخية، والمناظر والطبيعة، وروايتها وتدوينها كما هي في حقيقتها وجوهرها بكل إخلاص وصفاء، ومصداقية ونزاهة دون نافلة الأقوال ومجاملة العبارات .

ب . الموضوعية والحياد لكتابة الوقائع التاريخية، وتوثيق المشاهد التي عاصروها أو سمعوها بالدقة التامة، والحرص على النقل التام كما هو دون التحيز والتميز، أو الإفراط والتفريط، أو الإطراء والتنميق ما يجعل أدب رحلاتهم دقيقاً في التعبير، صادقاً في البيان، صافياً في نقل الوقائع.

ج . حب البحث والتمحيص، وجودة النقد والتحليل وصفاء السرد والتوضيح في دراساتهم للرحلات ونقلهم للأخبار، وتوثيقهم للمعلومات.

د . سعة الأفق، وعمق التفكير، وكثرة الموضوعات، وحسن العرض، وتنوع المادة فالقارئ لما يقف على تلك الرحلات ويقرأها بالتأني والتأمل يجد انسجاماً في الأفكار غالباً، وترابطاً في الجمل، وقوة في البيان، وهذا ما يفتقر إليه بعض كتب الرحلات في ميادين الأدب العربي ودراسته الفنية وأعماله العلمية.

هـ . الدقة في وصف الرحلات، وحسن التشخيص، كوصفهم للمدينة المنورة ، والآثار القديمة، والمدن الكبيرة، وذكرهم جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية والسياسية وغيرها من المشاهد التي رأوها خلال رحلاتهم إلى تلك الديار المقدسة والإقامة فيها .

٢- الأساليب:

أما أساليب كتاب أدب الرحلات، وطرائقهم في إعدادها ، فتتنوع في مجملها إلى النقاط الآتية :

أ . جزالة الألفاظ، وقوة التراكيب، واختيار المعاني والمفردات مما ينسجم مع سياق الوقائع التاريخية والمشاهد الملحوظة التي اعتمد عليها الرحالون في رحلاتهم ومدوناتهم غالباً وإن كانت أساليب بعضهم لا تخلو من الرقة في الألفاظ، والسهولة في المعاني تارة، والتكلف في التصنيف وتحمل النفس وعصرها تارة أخرى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م ، ص 16 وما بعدها ، وسفر نامه لناصر خسرو ص 43 وما بعدها ، و الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ص 15 وما بعدها ، والمدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية ص 1 وما بعدها ، والأدب العربية في شبه القارة الهندية ص 200 203 .

ب . إيراد الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشواهد الشعرية، واقتباسها، والاعتماد عليها، والاستدلال بها في مواضعها إن اقتضت الحاجة إليها، فالرحّالون يرون في ذلك تأكيداً لكلامهم، وإقداماً على أسفارهم، ومصداقاً لمشاهداتهم وكتابتهم .

ج . خلو كتب الرحلات من الكلمات الغريبة، والألفاظ النادرة، والتراكيب الشاذة وإن وجد فيها أحياناً بعض المفردات الصعبة التي لا يستدل على معانيها إلا بالمعاجم العربية والاستعانة بما لفك رموزها، ومعرفة دلالتها.

د . وجود كلمات عجمية وغريبة، كأسماء المدن والأماكن والأقاليم والحيوانات والزهور والنباتات والأشجار والطبيعة وغيرها في كتب الرحلات، واستعمالها في سياق الجمل ، ونقل الأخبار، ومشاهدة الحقائق.

هـ . وحدة الموضوع في كتابة الرحلات، وترابط أجزائه في توثيق الموضوعات في الغالب وإن وجد من بين الرحالين، كأمثال ابن معصوم المدني صاحب رحلة ((سلوة الغريب وأسوة اللبيب)) الذي لم يستطع أن يكتب رحلته متجرداً عن التثني والتكلف، بعيداً عن الاستطرادات والأوصاف فلا يكاد يبدأ في موضوع حتى يتركه دون إتمام يذكر، أو جمل تتحد أو فقرات تترايط.

و . تأثر كتب الرحلات المؤلفة بالعربية في شبه القارة الهندية بالتعبيرات الفارسية والأردية وأساليبها اللفظية والمعنوية، ولا غرابة في ذلك؛ إذ كانت الكتابة في تلك الأماكن باللغة الفارسية التي كانت تمثل لغة العلم والعلماء، وثقافة الدولة والسلاطين، ولسان القلم والفكر فمن الطبيعي أن يكون ثمة تأثير بعضها ببعض، ووجود أفكار جديدة في اللغة الدخيلة، وكلمات مولدة في قواعدها.

ز . وجود أسلوب الحوار في كتب الرحلات، والمشهد القصصي، وكثرة الوصف، والصور البلاغية في توصيف الأحداث والوقائع وتوظيفها في دلالة الجمل والتراكيب وسياق المفردات وترابطها مما يضيف إلى كتب الرحلات ذوقاً في الأداء، وجمالاً في العرض، وحلاوة في القراءة.

أبرز من كتب في أدب الرحلات ومؤلفاتهم فيها

ترك علماء شبه القارة الهندية عبر العصور المختلفة كتباً رائعة، وتراثاً ضخماً في أدب الرحلات وميادينه الواسعة بلغات متعددة كالعربية والفارسية والأردية وغيرها، وأخذت تلك المؤلفات مجدها في مراكز البحث، ودراسات الأدب، وتعددت مادتها لدى أدباء النثر، ورواد النقد، واستطاعوا بذلك أن يقدموا خدمة جليلة، وقضايا هامة للتاريخ الأدبي، والفكر الثقافي، وأن يعبروا عن أحاسيسهم وما يجول بخواطرهم وأفكارهم، وما شاهدوه من وقائع تاريخية وجغرافية وأدبية وغيرها من المشاهد التي وقفوا عليها خلال أسفارهم، وأن يجعلوها في قوالب فنية تساق باسم أدب الرحلات وبه استطاع هذا الفن أن يستقطب أنظار الأدباء والباحثين في العالم العربي والإسلامي، ويحرك مشاعرهم نحوه، وكان من جملة من كتبوا في هذه الناحية الأدبية، وتركوا فيها مصنفات جميلة، وآثاراً بديعة المجموعة التالية بمؤلفاتهم، وإليك بيانها مفصلاً باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية :

أولاً- كتب الرحلات بالعربية:

1- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية , لرفيع الدين المرادي (ت1201هـ) :

هذه الرحلة الهندية إلى الأراضي الحجازية كتبها صاحبها في الأصل باللغة الفارسية بعنوان: ((مشاهدات حرمين شريفين، أو سوانح حرمين شريفين))، وهناك نسخة في مدينة ((رام بور)) بالهند عنوانها ((آداب الحرمين))، وكذلك ذكر صديق حسن خان القنوجي هذه الرحلة باسم: ((حالات الحرمين)).

وقد نقل هذه الرحلة إلى الأردية مولانا نسيم أحمد فريدي أمردهي، وجعل عنوانها: ((مشاهدات حرمين شريفين))، ورأى الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم⁽¹⁴⁾ مترجم الرحلة السابقة بأن يكون عنوانها بالعربية ((الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية)) .

والمؤلف قد بدأ رحلته من مسقط رأسه ((مرادآباد)) سنة / ١٢٠١هـ، وعاد من رحلته سنة / ١٢٠٣هـ بعد رحلة استغرقت- كما ذكر- سنتين وشهرين وأسبوعين، وصفها في أخبار رحلته إلى الحرمين⁽¹⁵⁾.

٢- سلوة الغريب وأسوة اللبيب،¹⁶ للسيد علي خان الدستكي الشيرازي، المعروف بابن معصوم وأحياناً باسم: سيد علي خان، صدر الدين بن أحمد نظام (ت ١١١٧هـ).

وهذه الرحلة المسماة ب: ((سلوة الغريب وأسوة اللبيب))⁽¹⁷⁾ تحدث فيها مؤلفها عن رحلته من مكة إلى كولكنده في الهند مفصلاً، وأعطى وصفاً دقيقاً عما شاهده من وقائع ومشاهدات وسطرها في ثلاث موضوعات تضمنت قضايا جغرافية، وتاريخية وأدبية.

والمؤلف قد خرج من مكة في السادس من شعبان عام / ١٠٦٦هـ، وتمكن من تصنيف رحلته بعد ثلاث سنوات في الثاني والعشرين من ربيع الأول سنة / ١٠٦٩هـ⁽¹⁸⁾.

14. وهو استاذ اللغات الشرقية وآدابها بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض - السعودية .

15. ينظر : الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ص 5.7، مقدمة المترجم ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 77 ، المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية، مقالة أعدها الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم، ونشرها في موقع الشبكة العنكبوتية .
vb /showthread. www.Ahbab-taiba.com/Php?=15196/

16. هكذا ورد اسمها في : الثقافة الإسلامية في الهند ص 77 ، وفي الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 200 اسمها : سلوة الغريب وأسوة الأريب ، واكتفى السيد عبد الحي بن فخر الدين الحسيني في كتابه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر = الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام /، دار ابن حزم، بيروت.- ط ١. - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ، 764/6 بالجزء الأول فقال : له مصنفات عديدة أشهرها .. وسلوة الغريب في غرائب البحار وعجائب الجزائر.

17. هكذا ورد اسمها في : الثقافة الإسلامية في الهند ص 77 ، وفي الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 200 اسمها : سلوة الغريب وأسوة الأريب ، واكتفى السيد عبد الحي بن فخر الدين الحسيني في كتابه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر = الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام /، دار ابن حزم، بيروت.- ط ١. - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ، 764/6 بالجزء الأول فقال : له مصنفات عديدة أشهرها .. وسلوة الغريب في غرائب البحار وعجائب الجزائر.

18. وللمزيد عن الرحلة السابقة ومحتواها ينظر : المصادر السابقة .

- ٣- رحلة الصديق إلى البيت العتيق، لصديق حسن بن أولاد حسن القنوجي (ت ١٣٢٦هـ)⁽¹⁹⁾.
- وقد طبعت بمطبعة العلوية بلكنه في الهند عام ١٢٨٩هـ - ١٨٧٢م . . . د ط . . . /١٣٧٣هـ - ١٩٥٥م/⁽²⁰⁾
- ٤- يواقيت الحرمين، لخواجه مُجَّد معصوم، ولم يكتبها بنفسه، بل كتبها خواجه مُجَّد عبد الله، والكتاب المذكور صنف أيضا في أدب الرحلات⁽²¹⁾.
- ثم ترجمه إلى الفارسية الشيخ مُجَّد شاکر بن مولانا بدر الدين السرهندي بعنوان: ((حسنات الح رمين))، وبعده ترجم تلك الرحلة سيد زرار حسين شاه النقشبندي، وسمّاها: ((معصومية))⁽²²⁾.
- وقد عبر الأديب السابق في رحلته المسماة ب ((قافلة الحجاز)) عن مشاعره اتجاه أرض الحرمين وأماكنهما المقدسة وحسه الرقيق الذي كان ينتاب إلى قلبه، ويستولي على قلمه وفكره، وقد طبعت تلك الرحلة في أول مرة سنة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٥م/⁽²³⁾.
- ٥- قافلة الحجاز، لماهر القادري.
- وفيها عبر صاحبها عن مشاعره ازاء أرض الحرمين وما اختلج في صدره من مشاعر، واستولى على قلمه وفكره من خواطر، وقد طبعت تلك الرحلة أول مرة سنة 1373هـ. 1955م /²⁴.
- ٦- من باكستان إلى ديار الحرمين، لنسيم الحجازي، وقد كتب الأديب الروائي المذكور رحلته السابقة حينما قدم إلى المدينة المنورة سنة / ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م / وسط ذكرياته في جريدة ((كوهستان)) التي كان يديرها، ثم نشرها بعد ذلك في كتابه المذكور⁽²⁵⁾.
- ٧- حكاية الجذب والشوق، أحمد ناصر.
- وكان مما تحدث في رحلته السابقة عن النهضة التعليمية في المدينة المنورة، وقد صنفها في سنة / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م / ونشرها بالعنوان المذكور⁽²⁶⁾.
- ٨- جمال الحرمين، لحافظ لدهياني.

¹⁹ ينظر: حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر/ للدكتور جميل أحمد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق. . د ط . - ١٩٧٧م، ص280، والثقافة الإسلامية في الهند ص 77، وأبجد العلوم/ لصديق بن حسن القنوجي، إعداد الفهارس عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق. . د ط . - ١٩٨٧م، 1/ك، مقدمة المحقق .²⁰ ينظر: المصدر السابق ص 14 .

²¹ ينظر: المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية، مقالة أعدها الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم، ص1، ونشرها في موقع الشبكة العنكبوتية /www.Ahbab-taiba.com / vb /showthread. Php?=15196.

²² ينظر: المصدر السابق .

²³ ينظر: المصدر السابق ص 14 .

²⁴ ينظر: المصدر السابق .

²⁵ ينظر: المصدر السابق .

²⁶ ينظر: المصدر السابق ص 18.

وقد ذكر في رحلته المذكورة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ورسالتها ودورها في نشر الإسلام وأداء رسالته إلى العالم؛ حيث زارها سنة /١٤١٠هـ - ١٩٨٩م/، وبعد تصنيفها قام بنشرها في العام نفسه⁽²⁷⁾.

٩- الطريق إلى المدينة، لأبي الحسن الندوي.

وقد طبع في طبعته الخامسة بلكهنؤ في الهند سنة /١٤٠٧هـ/ (28).

١٠- سفر نامه ، لناصر خسرو علوي، ترجمه الدكتور يحيى الخشاب، طبعته الهيئة العامة للكتاب في مصر سنة /١٩٩٣م/ . ط ٢ . - .

ثانيا- كتب الرحلات بالفارسية:

١- مسافر نامه ، للشيخ جلال الدين حسين بن أحمد الحسيني البخاري الآجي (ت ٧٨٥هـ) ، وهو الذي ساح الربع المسكون، كما قال عبد المحي الحسيني⁽²⁹⁾.

٢- مسير طالبي ، لأبي طالب بن محمد اللكنوي.

وقد صنفه سنة /١٢١٩هـ/ في رحلته إلى بلاد المغرب⁽³⁰⁾.

٣- زبدة الأخبار في سوانح الأسفار/ لعلي مرزا بن أبي طالب الدهلوي، صنفه سنة /١٢٤٩هـ/ (31) .

٤ - ترغيب السالك إلى أحسن المسالك ، للنواب مصطفى خان الدهلوي، وقد ألفه في أخبار رحلته إلى الحرمين⁽³²⁾.

٥- بركات الدارين لحجاج الحرمين ، للشيخ أبي البركات بن فضل إمام البهاري⁽³³⁾.

٦- بركات الأنس لزائر القدس ، للمؤلف السابق⁽³⁴⁾.

٧- كتاب الرحلة = الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ، للشيخ رفيع الدين المراد آبادي، صنفه سنة /١٢٠١هـ/ في أخبار رحلته إلى الحرمين، وقد سبق الحديث عنها⁽³⁵⁾.

٨- كتاب الرحلة، للنواب سالارجنك لائق علي خان الحيدر آبادي، وقد ألفه في أخبار رحلته إلى أوروبا⁽³⁶⁾.

²⁷. ينظر : المصدر السابق ص 19 .

²⁸. ينظر : المصدر السابق ص 23 .

²⁹. ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 76.

³⁰. ينظر : المصدر السابق .

³¹. ينظر : المصدر السابق .

³². ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 76 .

³³. ينظر : المصدر السابق .

³⁴. ينظر : المصدر السابق .

³⁵. ينظر : كتب الرحلات بالعربية ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 77 .

- ٩- أرغمان هندوستان ، للسيد لطف علي المودودي صنفه في سنة / ١٣١٠هـ /⁽³⁷⁾.
- ١٠- روزنامه ، للمولوي عبد القادر بن محمد أكرم الرمبوري⁽³⁸⁾.
- ١١- سير الهند وكلكتندركن ، للمنتشيء قادر خان البيدري، صنفه سنة / ١٢٤٧هـ /⁽³⁹⁾.
- ١٢- روزنامه ، للشيخ محمد عبد الوهاب بن محمد غوث الشافعي المدراسي⁽⁴⁰⁾.
- ١٣- داستان جهان ، للمولوي محمد زمان الشاهجهانوري⁽⁴¹⁾.
- ١٤- فيوض الحرمين ، لشاه ولي الله الدهلوي (ت 1176 هـ).
وقد صنف كتابه هذا عن رحلته إلى الحج سنة / ١١٤٠هـ /⁽⁴²⁾.
- ١٥- جذب القلوب إلى ديار المحبوب ، للشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، وقد كتب رحلته عن زيارته للأماكن المقدسة عام / ٩٩٧هـ / بالعنوان السابق⁽⁴³⁾.
- ١٦- ترغيب السالك إلى أحسن الممالك ، لنواب محمد مصطفى خان شيفته شاعر الأردية والفارسية، وقد ترجم الكتاب السابق إلى الأردية فيما بعد⁽⁴⁴⁾.
- ١٧- رحلة حرمين شريفين ، لسيد كاظم.
وقد كتب في رحلته السابقة مشاهداته للمدينة وأماكنها المقدسة⁽⁴⁵⁾.
- ١٨- صراط الحميد ، لإلباس برني.
فقد سطر في رحلته السابقة ما شاهده من الآثار الإسلامية في المدينة المنورة⁽⁴⁶⁾.
- ١٩- سفر نامه حجاز ومصر ، لنواب حاجي أحمد حسين خان، أمير منطقة حسن بور مراد آباد، وفي سنة / ١٣٢١هـ / زار الجزيرة العربية ومصر⁽⁴⁷⁾.

³⁶ . ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 77 .

³⁷ . ينظر : المصدر السابق .

³⁸ . ينظر : المصدر السابق .

³⁹ . ينظر : المصدر السابق .

⁴⁰ . ينظر : المصدر السابق .

⁴¹ . ينظر : المصدر السابق .

⁴² . ينظر : المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية ص 1 .

⁴³ . ينظر : المصدر السابق .

⁴⁴ . ينظر : المصدر السابق .

⁴⁵ . ينظر : المصدر السابق ص 2 .

⁴⁶ . ينظر : المصدر السابق .

⁴⁷ . ينظر : المصدر السابق ص 3 .

٢٠- سفر نامه حجاز, للقاضي مُجَّد سليمان المنصوري بوري كان من كبار علماء الهند، وقد صنف رحلته بالعنوان السابق ونشرها عام/ ١٣٤٢هـ/ (48).

٢١- سفر حجاز , لعبد الماجد الدرايا آبادي.

وهو أديب وصحفي، وقد سافر سنة/ ١٣٤٩هـ/ لأداء فريضة الحج فسطر ذكرياته في رحلته السابقة ثم نشرها (49).

٢٢- سفر نامه أرض القرآن , لأبي الأعلى المودودي (ت 1979م).

وقد أقام في المدينة المنورة التي زارها سنة / ١٩٥٩م/ أسبوعاً تقريباً من/١٣- ١٩/، وجاءت ذكريات سفره للسعودية في كتابه السابق (50).

٢٣- سفر نامه حج , للحاج عليم الدين (51).

٢٤- رحلة ناصر خسرو, لناصر خسرو، وهي أول رحلة بالفارسية كُتبت خارج شبه القارة الهندية سنة/ ٤٣٧هـ/، وقد ترجمها الدكتور يحيى الخشاب إلى اللغة العربية (52).

ثالثاً- كتب الرحلات بالأردنية:

١- مسير حامدي, للنواب حامد علي خان الرامبوري, وقد صنفه في أخبار رحلته إلى أوربا (53).

٢- سفر نامه, للشيخ شبلي بن حبيب الله الأعظم كدهي, وقد كتبه في أخبار رحلته إلى مصر والشام القسطنطينية (54).

٣- سفر نامه, للخواجة حسن نظامي الدهلوي, ألفه في أخبار رحلته إلى مصر والشام (55).

٤- سفر نامه, لمرزا عرفان علي بيك , صنفه في أخبار رحلته إلى بلاد الحجاز (56).

٥- سفر نامه , للحافظ عبد الرحمن الأمتسري, كتبه في أخبار رحلته إلى البلاد الإسلامية (57).

٦- مقام خلافة كتاب, للشيخ عبد القادر اللاهوري, وقد ألفه في أخبار رحلته إلى قسطنطينية (58).

48 . ينظر : المصدر السابق ص 4.

49 . ينظر : المصدر السابق ص 6.

50 . ينظر : المصدر السابق ص 17.

51 . ينظر : المصدر السابق.

52 . ينظر : الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ص 5، مقدمة المترجم.

53 . ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 77 .

54 . ينظر : المصدر السابق .

55 . ينظر : المصدر السابق.

56 . ينظر : المصدر السابق .

57 . ينظر : المصدر السابق .

58 . ينظر : المصدر السابق .

- ٧- سفر نامه، للشيخ يوسف خان كَمَل بُوش، ويسمى أيضا : عجائب فرنك⁽⁵⁹⁾ .
- ٨- سفر نامه، للمولوي محي الدين المدراسي، ألفه في أخبار رحلته إلى الحجاز⁽⁶⁰⁾ .
- ٩- سفر نامه، للخواجة غلام الثقلين الباني بتي. ألفه في أخبار رحلته إلى بلاد العجم، وهو يقع في ثلاثة مجلدات⁽⁶¹⁾ .
- ١٠- سير سلطاني ، لشاه با نُو بيكم. صنفه في أخبار رحلة النواب سلطان جهان بيكم ملكة بموبال إلى بلاد المغرب⁽⁶²⁾ .
- ١١- سير يورب، لعطية فيضي بيكم، وقد صنفه صاحبه في أخبار رحلتها إلى بلاد المغرب⁽⁶³⁾ .
- ١٢- سير مدراس، للسيد تراب علي بن شجاعت علي الحيدر آبادي⁽⁶⁴⁾ .
- ١٣- ياور حجاج، للشيخ مُجَدُّ آغا الحيدر آبادي⁽⁶⁵⁾ .
- ١٤- كُلكشتِ فَرَنك ، للمولوي عزيز مرزا. وهو في الأصل ألفه مؤلفه بالإنكليزية، وسماه: كتاب الرحلة ، وخصَّصه في أخبار أوروبا، ثم نقله المؤلف عزيز مرزا إلى أردو فسماه بالاسم السابق⁽⁶⁶⁾ .
- ١٥- كتاب الرحلة إلى الحرمين والشام ومصر القاهرة، للمولوي عبد الرحيم خان بھادر⁽⁶⁷⁾ .
- ١٦- سفر نامه، للخواجة حسن نظامي، صنفه في أخبار سياحته بالهند⁽⁶⁸⁾ .
- ١٧- زاد الغريب، للنواب عمر علي خان صاحب باسورة وهو كتاب في الرحلة إلى بلاد الحجاز⁽⁶⁹⁾ .
- ١٨- مدينة النبي بين الأمس واليوم، لخالد عباس الأسدي، وهو كتاب جميل كما وصف، صدر في لاهور بباكستان أواخر عام ١٣١٣هـ/، وبداية عام ١٩٩٣م / ، يتضمن الكتاب ذكريات المؤلف في المدينة المنورة⁽⁷⁰⁾ .

59- ينظر : المصدر السابق .

60- ينظر : المصدر السابق.

61- ينظر : المصدر السابق .

62- ينظر : المصدر السابق .

63- ينظر : المصدر السابق .

64- ينظر : المصدر السابق .

65- ينظر : المصدر السابق .

66- ينظر : المصدر السابق .

67- ينظر : المصدر السابق .

68- ينظر : المصدر السابق .

69- ينظر : المصدر السابق .

70- ينظر : المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية ص 21.

١٩- رحلة إلى الحج, محمد عمر خان.

فقد قدم إلى الحج سنة/ ١٢٩٧هـ, وهي مكتوبة بالأردية ويغلب عليها استخدام التعبيرات الفارسية⁽⁷¹⁾.

٢٠- رحلة مسعود الندوي, لمسعود عالم الندوي.

بدأ العلامة مسعود رحلته في سنة / ١٣٦٨هـ/ جمادى الآخرة إلى الحج، واستغرقت سبعة أشهر ونصف ولم يتضح لي لغة الكتابة, وأظن أنه صنفها باللغة الأردية⁽⁷²⁾, لأن صاحب المقالة الآتية أوردها في قائمة الكتب الأردية مما يدل على الكتابة بها.

الخاتمة

تركت رحلة العلماء الرحالين، والمفكرين الأدباء في شبه القارة الهندية وخارجها نتائج علمية، وآثاراً رائعة في الأدب العربي وفنه النثري، واستطاعت أن تكتشف للبشرية والأدباء المثقفين في العالمين العربي والإسلامي الكنوز المخفية، والحقائق الغامضة عن التاريخ البشري والجغرافي والثقافي واللغوي التي طالما كانت بعيدة عن التصور الإنساني، ومجهولة عن الفكر اللغوي العربي، وبمذه المساهمة في أدب الرحلات، والكتابة في مسائله وموضوعاته، والقيام بالبحث في مادته وجوهره وتوثيق أحداثه ومشاهداته عبر العصور المختلفة بتلك البلاد ازدهر هذا الفن النثري، ونضح ثماره في ميدان الأدب، وكثر الإقبال عليه من أهل النقد والبحث، وتوسعت حدوده حتى امتد إلى الدول المجاورة، خاصة أن علماء الأقاليم والمدن كانوا أهل رحلة وأسفار كثيرة إلى أرض الحجاز، والبلدان العربية لأداء مناسك الحج والعمرة وإقامة الشعائر الدينية تارة، ولغرض التجارة والتعلم ونيل الإجازات العلمية في العلوم العقلية والنقلية تارة أخرى.

ونتيجة لهذا النشاط العلمي، والاهتمام البالغ بالرحلات والمصنفات فيها، واتخاذها فناً أدبياً، ومسلكاً رائعاً، ومصدراً هاماً في إطار الدراسة الأدبية أن ظهر عدد كبير من الرحالين الأدباء في شبه القارة الهندية كأمثال ابن معصوم المدني، والمراد آبادي، وصديق القنوجي، وناصر خسرو، والشاه حجة الله الدهلوي، والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، والشيخ أبي البركات بن فضل إمام البهاري، وغيرهم كثيرون، فهؤلاء الرحالون كتبوا مصنفات عديدة في الرحلات باللغات المختلفة من العربية والفارسية والأردية، وسجلوا فيها ملاحظاتهم، ودونوا معلوماتهم عن الأحوال السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية والحضارية، وقدموا في تلك الرحلات مواد ثرة، وأفكاراً واسعة مما شاهدوه وعاصروه مستمدين ذلك من الملاحظة المباشرة والمعينة الشخصية لتلك الظروف في البلدان والقرى التي زاروها.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- الكتب:

١- أجد العلوم, صديق بن حسن القنوجي, إعداد الفهارس عبد الجبار زكار, منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي, دمشق . - د ط . - ١٩78م.

⁷¹: ينظر: المصدر السابق ص 1.

⁷²: ينظر: المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية ص 9.

- 2- أدب الرحلة في التراث العربي, فؤاد قنديل, مكتبة الدار العربية للكتاب, القاهرة. ط 2. . 1423 هـ. . 2002 م.
- 3- الثقافة الإسلامية في الهند = معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف/ للسيد عبد الحي الحسني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر. - ط ٢٠١٢ م.
- 4- حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، جميل أحمد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق. - ط ١٩٧٧ م.
- 5- رحلة الصديق إلى البيت العتيق, صديق حسن خان القنوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، قطر. ط ١ - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- 6- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية, رفيع الدين المراد آبادي، ترجمة: الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط ١ - ٢٠٠٤ هـ.
- 7- الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري, ناصر عبد الرزاق المواقي، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء، القاهرة. ط 1. . 1415 هـ. 1995 م.
- 8- سلوة الغريب وأسوة اللبيب = رحلة ابن معصوم المدني, علي صدر الدين المدني، المعروف بابن معصوم؛ تحقيق: شاکر هادي شکر، الدار العربية للموسوعات، بيروت. ط ١ - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
- 9- سفر نامه, ناصر خسرو علوي، ترجمة: يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب [القاهرة]. ط ٢ - ١٩٩٣ م.
- 10- لسان العرب/ لابن منظور، مُجدد بن مكرم، دار صادر، بيروت. ط ٣ - ١٤١٤ هـ.
- 11- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر = الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام, للسيد عبد الحي بن فخر الدين الحسني، دار ابن حزم، بيروت. ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ثانياً - المجلات والدوريات ومواقع الشبكة العنكبوتية:
- ١- الرحلات في الأدب الإنكليزي، مقالة أعدها إنجيل بطرس ونشرها في مجلة الهلال، العدد ٧، السنة ٨٣، عام ١٩٧٥ م، شهر يوليو.
- 2- الرحلة في التراث العربي الإسلامي ودورها في رقد المعرفة الجغرافية، مقالة أعدها: م.م. أزهر حسين رزوقي، ونشرها في مجلة سر من رأى، المجلد ٦، العدد ١٩، السنة السادسة، نيسان ٢٠١٠ م.
- 3- مفهوم أدب الرحلة، مقالة نشرت بواسطة الطيب، ونشرت في موقع مدونة الفكر الحر في الشبكة العنكبوتية بتاريخ ٢٨/ مايو/ ٢٠١٣ م، . / <File:///c:/users/wn7Desktop/>

4- الرحلة وأدبها في اللغة العربية (دراسة تاريخية) ، مقالة أعدها الأستاذ مُجَّد رضي الرحمن القاسمي، ونشرها في مجلة الداعي الشهرية، وهي تصدر عن دار العلوم بديوبند في الهند، العدد ٦-٧ ، السنة ٣٧، سنة جمادى الثانية- رجب ١٤٣٤ هـ - أبريل - يونيو ٢٠١٣ م (دراسات إسلامية).

5- المدينة المنورة في عيون أدباء شبه القارة الهندية، مقالة أعدها الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم، ونشرها في موقع الشبكة العنكبوتية /[www.Ahbab-taiba.com / vb /showthread. Php?=15196/](http://www.Ahbab-taiba.com/vb/showthread.php?p=15196)

ثالثا - الرسائل الجامعية :

1- إسهامات علماء شبه القارة في آداب السير والتاريخ والتراجم بالعربية , مُجَّد إرشاد ، وهي رسالة علمية نال بها صاحبها رسالة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، وقدمت إلى جامعة بنجاب، لاهور- باكستان عام ٢٠٠٦ م (وهي غير منشورة).

EBÛBEKİR EFENDÎ XWOŞNAV (1814-1880): ‘ALIMEKÎ KURD LI EFRÎQAYA BAŞÛR

M. Zahir Ertekin*

Bedrettin Basuğuy*

Puxte

Ebûbekir Efendî ‘alimekî kurd ê sedsala XIXem e. Di dewra Sultanê Osmanî Ebdulezîz de (1830-1876) weke ‘alimekî mezin û murşîd ji bo misilmanên Afrîqaya Başur di sala 1862an de hatîye şandin. Di sala 1880an de li wê derê wefat dîke. Di vê gotarê de em li ser jîyan, têkoşîn û xebatên Ebûbekir Efendî disekinin û bersiva van pirsan didin. Ji Şeqlewayê çima bi malbatî hatine Erziromê? Li Erziromê çi kar dikir in? Piştî çima diçe Stenbolê û çawa hatîye bijartin ji bo şandina Efrîkaya Başûr? Herwiha ev xebat cara yekem e ku li ser Ebûbekir Efendî, bi kurdîya kurmancî hatîye amadekirin. Bi tirkî gelek xebat li ser wî hatine kirin. Romanek hatîye nivîsîn, sempozyûmek hatîye lidarxistin. Mixabin ji ber koçberkirina Ebûbekir Efendî ya ji Şeqlewayê ber bi Erziromê ve, piranîya çavkanîyên tirkî wî wek tirk destnişan kirine. Ev gotar, bersiva vê çewtîyê jî.

Peyvên Sereke: Ebûbekir Efendi, Xoşnav, Efrîqaya Başûr, Beyânuddîn, Stenbol, Şeqlawa

ABU BAKR EFENDI KHOSHNAWÎ (1814-1880): A KURDISH SCHOLAR IN SOUTH AFRICA

Abstract

Abu Bakr Efendi is a nineteenth-century Kurdish scholar in South Africa. In the reign of the Ottoman Sultan Abdulaziz (1830-1876) he as a prominent scholar and religious guide was sent to South Africa in 1862 in order to educate the Muslims. Abu Bakr Efendi passed away in Cape Town in 1880. In this article, we deal with life and works of Abu Bakr Efendi and try to answer these these questions. Why did he migrate from Shaqlawa to Erzurum with his family? What was his mission in Erzurum? Then, why did he go to İstanbul and how was he sent to South Africa? This is the first time an article related to Abu Bakr Efendi prepared in Kurmanji Kurdish. Up to now, in Turkish many researches have been done on him. A novel was written and a symposiums was

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:15/01/201/, Accepted/Kabul Tarihi: 25/08/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.513170

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Kürt Dili ve Edebiyatı. zahirertekin@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3519-9892>

*Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. bedricanan@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7655-7559>

held on him. Unfortunately, because of his migration from Shaqlawa to Erzurum, many Turkish sources mistakenly identified him as Turkish. In this regard, this article discusses his identity, too.

Keywords: Abu Bakr Efendi, Khosnaw, South Africa, Bayan al-Dîn, Istanbul, Shaqlawa.

DESTPÊK

Ebûbekir Efendî¹ ‘alimekî kurd e ku dewleta Osmanî ew ji bo perwerdehîya îslamî, şandîye Efrîqaya Başûr. Eslê xwe ji Şehrezor/Şeqlawayê ye û cara ewil li medreseya ku ji aliyê Mîr Silêmanê bapîrê wî ve hatibû damezrandin dest bi tehsîla ‘ilmê dike. Piştî wefata bavê xwe, ji bo perwerdehîya xwe bidomîne diçe Stenbolê û li wir perwerdehîya xwe kuta dike. Paşê diçe Bexdayê û dest bi mideristîyê dike. Dû re diçe Erziromê ku malbata wî koçî wê derê kiribû û li wê derê bi cih dibe. Ji Erziromê ji bo karên xwe yê ten taybet diçe Stenbolê û li wê derê tete wezîfedarkirin bo şandina Efrîqaya Başûr.

Armanca vê gotarê ev e ku, jînameya alimekî kurd û kar û xebatên wî bide nasîn. Rêwîtiya Ebûbekir Efendî ya Efrîqaya Başûr, kar û xebatên ku li wê derê kirine û heta wefata wî di çarçoveya çavkanîyên sereke de, di vê nivîsarê de cih digirin. Girîngîya mijarê ev e ku heta niha bi kurdî tu xebat li ser vî alimî nehatine kirin. Di nava ‘eraban de wek ‘ereb, di nava tirkan de wek tirk hatîye nişandan û nasandin. Ji ber ku ji teref dewleta Osmanî ve wek fermî hatîye erkedarkirin, pir derfet nebûye ku kurd, xwe bigihînin belge û arşivên di vê biwarê de. Loma bêtir weke ‘alimeki tirk hatîye zanîn. Me jî xwest ku em vî zatî, li gorî rasteqînê vekolin. Lewra ew alimekî kurd e û yek ji bermahîyên medreseyanê Kurdistanê ye. Dema ku meriv bi vî awayî Ebûbekir Efendî binirxîne wê heqê wî were dayîn. Hêvî heye ku ev gotar bibe wesîle ji bo xebatên berfireh ên di vê biwarê de.

1. Jîyana Wî

Ebûbekir Efendî di sala 1814an de li Şeqlawayê hatîye dinyayê. (Gençoğlu, 2016: 26) Derbarê jidayîkbûna Ebûbekir Efendî de nelihevîyek heye, lê xebata ku Gençoğlu kirîye, derbarê vê mijarê de axir xebat e, ev gengeşî ji holê rakirîye. Lewra Gençoğlu dibêje ku di pasaporta wî de ku bi frensî ji aliyê dewleta Osmanî ve hatîye amadekirin de, sal 1862 û 48 salî derbas dibe. Eger di sala 1862da de 48 salî be, teqez divê di sala 1814an de hatibe dinyayê. (Gençoğlu, 2016: 27) Herwiha xebata derbarê Ebûbekir Efendî de ya herî berfireh a Ahmet Uçar e. Uçar jî bêyî ku jêderê nişan bide dibêje Ebûbekir Efendî di sala 1823an de hatîye dinyayê ku ev jî şaş e. (Uçar, 2008: 129) Ji ber ku Gençoğlu bi belgenameyekê temenê wî û tarîxa ji dayîkbûna wî teqez dike, em jî ji dayîkbûna wî wek 1814 dipejirînin.

Di çavkanîyan de cihê jidayîkbûna wî wekî *Xwoşnav* derbas dibe. Wî bi xwe jî nasnava *Xwoşnavî* bi kar anîye. Zimannasê zimanên Semîtîk Adrianus Van Selms di salên 1950an de li gel Celâleddîn Ömerê kurê Ebûbekir Efendi hevpeyvînekê çêdike û ev hevpevîn di kitêba *The religious duties of Islam as taught and explained by Abu Bakr Effendi* de tê çapkirin. Di vê hevpeyvîne de Celâleddîn Ömer dibêje ku bavê wî zêdetir

¹ Peyva Efendî ji “afendis”a Bîzansî derbasê Tirkî bûye û di wateya “sâhib” yan “mâlik” de hatîye bikaranîn. Di lîteratûra Osmanî de nasnava “Efendî” ji bo dîyarkirina esaletê û ji bo karmendên payebilind wekî nasnaveke fermî hatîye bikaranîn. Bnr. (Köprülü, 1994, 10: 455; Genceoğlu, 2014; 94)

bi nîsbeya *Xwoşnavî* hatîye naskirin. (Brandel, Syrier, 1971: 6-15) Martîn Van Brunessen ji dibêje neviyên Ebûbekir Effendi Îsmet Efendi ji min re kopîyeke şeceraya malbata xwe şand û di vê şecerê de Ebûbekir efendî nîsbeya *Xwoşnavî* ji bo xwe dîyar kirîye û gotîye ku “ez ji eşîreta Xwoşnavê me û ev eşîret li rojhilata Erbilê de jîyana xwe didomîne”. (Bruinessen, 2000: 133-141) Navê Ebûbekir Efendî di arşîva Osmanîyan de, di hin belgenameyan de wekî *Bexdadî* di hin belgenameyan de jî wekî *Şehrezorî* hatîye nivîsîn. (Marufoğlu, 1988: 65) Bavê wî Mela Omer e. Navê dîya wî nayê zanîn lêbelê li gorî angaşta hin eqrebayên wî yê ku niha li Cape Townê/kepîya hêvîyê dijîn, navê dîya wî Fehîme ye, lê ev angaş, xwe naspêre belgenameyan. Navê keça Ebûbekir Efendî jî Fehîme ye, dibe ku navê dîya xwe li keça xwe kiribe. Ebûbekir Efendî xwendina xwe ya seretayî li medreseyê xwendîye ku ji alîye bapîrê wî yê bi navê Emîr Suleyman ve hatibû damezrandin. Piştî wefata bavê xwe, ku muderisê medreseyê bûye, ji bo xwendina xwe ya medreseyê tê Stenbolê. 5 salan li wir dixwîne. Derbarê vê serdema Ebûbekir Efendî de tu agahiyên berdest û teqez nînin. Yanê em nizanin li ku dixwîne, li cem kê îcaza ‘ilmî-zanistî werdigire û bi çi rengî tete şandin bo Bexdayê. Piştî ku îcazeta xwe li Stenbolê werdigire, bo muderistîyê te’yînî Bexdayê dibe. Di sala 1852yan de vedigere *Şeqlawayê* û dibe mutewellî û muderisê medreseya Emîr Suleyman. Dema ku li vê derê wekî fermî karê xwe yê muderistîyê bi rê ve dibir, ji ber îstîlayeke bedewîyan ya bi ser *Şeqlawayê*, naçar bi malbatî koçî Erziromê dike. Di hin çavkanîyan de ev, îstîla nîne, serîrakirina Xwoşnavîyan a li hember bacê ya ‘eşîrên kurdan e. Li ser vê ‘isyankarîyê bavê Ebûbekîr Efendî, Mela Omer di medreseya xwe de tete kuştin. Li ser vê yekê malbat, malê bar dîkin û diçin Erziromê. (Gençoğlu, 2016: 27) Sedema hilbijartina bajarê Erziromê jî aşkera nîne. Gelo çima bajarekî din na, lê Erzirom? Lê hin çavkanî dibêjin ku hin eqrebayên Ebûbekir Efendî ji berê de çûne Erziromê. Ji ber ku nasên wan hebûne li Erziromê, wan jî bi malbatî koçî wê derê kirine. Lê di vê koçê de ji malbata wî kê hebûne, baş dîyar nîne. Li Erziromê di sala 1861an de dibe muderisê medreseya *Sarayönüya* li Erziromê û malbata Ebûbekir Efendî li vê derê li mala muderis Seyid Ehmed Efendî bi cih dibin. (Gençoğlu, 2016: 34; Uçar, 2008: 134)

2. Malbata Wî

Di çavkanîyan de Ebûbekir Efendî kurê Mela Omer kurê Mewlana Selaheddîn kurê Mela Mustefa Beg kurê Emîr Suleyman e (Kavakçı, 1976: 168-173) û navê dîya wî derbas nabe. Di belgeyê ku Halim Gençoğlu weşandîye de, şecereya wî wiha derbas dibe. “Ebubekir kurê Mela 'Umer Kurê Selaheddîn Mela Mistefa KurêKurê Mela Mistefa Kurê Mela İbrahîm Kurê Mîr Silêman Kurê Mîr Mihemed Kurî 'Ezudedîn Kurê 'Ebdilla Kurê 'İzzeddîn Mihemed Kurê Kurê..... Kurê Mîr Silêman Xazî Qureyşî el-emcedî.” (Bnr. Wêne-11) Sê caran zewicîye. Cara yekê li Erziromê bi eqrebayeke xwe re dizewice. Em derbarê vê zewacê de agahiyên misoger nizanin.

A duyem bi Ruqîye Maker re dizewice. Ev zewac piştî ku diçe Cape Townê bi sê mehan, 8 Nîsan 1863an de pêk tê. Ji vê zewacê du zarokên wî çêdibin. Yek di biçûkatîya xwe de wefat dike. Yê din jî navdartirîn û zanatirîn kurê wî Ehmed ‘Etaullah Efendî ye², ku paşê dibe yekem sefirê Osmanî yê Sîngapûrê. (Gençoğlu, 2016: 35) Di

²Ehmed Etaullah (1865-1903), dibe yekem rêvebirê mekteba Osmanî ya ku di sala 1884an de li Kimberleyê vebûye. Paşê dibe yekem konsolê Sîngapûrê Osmanîyan. Xebatên kurê wî Ehmed Etaullah gelek mezin in û li ser wî û xebatên wî yê konsoliya Sîngapûrê bûye mijara pirtûkekê ku ji layê konsola

demeke kin de zewaca Ebûbekir Efendî û Ruqîye Xanimê diqede û hevdu berdidin. Di sala 1866an de Ebûbekir Efendî bi Tahora Saban re dizewice ku bi ‘eslê xwe îngilîz e. Ji Tahora Xanimê pênc zarokên wî têne dinyayê. Li gorî kronolojîya temenê wan; Fehîme, Hîşam Nimetullah, Muhemmed ‘Elaeddîn, Omer Celaledîn û Huseyîn Fewzî ye. Fehîme keça wî ya yekane ye. Bi alimekî mezin Seyid ‘Ebdulrezaq ‘İlmî Efendî³ re dizewice û vedigere Tirkîyeyê. Nevîyên wan hê jî li Stenbolê û li Erziromê hene. (Gençoğlu, 2016: 42) Hîşam Nimetullah di sala 1867an de li Cape Townê hatîye dinyayê. Li el-Ezhera Misrê xwendina xwe kuta dike. ‘Ewil 1890an li Mekkeyê paşê di 1894an de li Stenbolê payeya muderistîyê werdigire. Ji alîyê Ebdulhemidê duyem ve bi Nîşaneyê Mecîdiyê tete taltîfkirin. Berhemên wî yên derbarê şerîetê de bi herfên ‘erebî bi zimanê filemenkî hatine weşandin û bûne pirtûkên dersan ên mektebên Cape Townê. (Gençoğlu, 2016: 34-44) Muhemmed ‘Elaeddîn qarîekî Qurana pîroz ê navdar bûye û dirûnkerî kirîye. Omer Celaledîn di 1872an de li Cape Townê hatîye dinyayê.

Uçar, derbarê weqfeke malbata Ebûbekir Efendî de agahîyên taybet dide. Uçar dibêje ku di arşîva Hîşam Efendî ya taybet de weqfiyeyek heye, ku ev weqfiye derbarê malbata Ebûbekir Efendî de hin agahîyan dide. Ev weqfiye li ser navê bav-kalê Ebûbekir Efendî, Ebû Nasr Emîr Suleyman el Gazî hatîye dirustkirin. Di vê weqfiyeyê de piştî besmele, hemdele û selweleyê, behsa fezîlet û xêrên damezrindina weqfê hatîye kirin. Emîr Suleyman di weqfiyeyê de dibêje ku min, ji bo xwendina ‘ilm û zanistê li *Sîyawanê* weqfek ava kirîye. Dahat/aqar û warîdatên emlaqa ku bi navê *Xana Ehmer* meşhûr bûye, dahatên goristana *Xerda* û *Sîyehzemînê*, dahatên 5 erdên ku li *Surrîyêne* bo vê weqfê hatîye terxankirin. Dahatên weqfê ji xwendekar û hîndekarên ‘ilmê nebewîyê re ne. Yên mayî jî, ji xwendekarên medreseya Emîr Suleyman re ye. (Uçar, 2008: 131) Ji bo şertên mutewelîbûyîna vê weqfê jî wiha hatîye gotin: Divê Nazîrê (mutewellî) vê medreseyê heman demê de muderisê vê medreseyê be û kar û barên li jorê hate gotin bi rê ve bibe. Divê piştî ‘Emîr Suleyman kurê wî Ebu’l Muhsîn Mela Osman Hamid bibe Nazîrê weqfê û kar bike. Piştî wî jî ji kurên wî yê herî ‘âlim û salih, divê vî karî berdewam bike. Piştî kurên wî jî, ji nevîyên wî yê herî teqwa, divê vî karî bidomîne. Eger di nesl û nesebê de înzirazek çêbû, divê ji eqrebayên alîyê jinê, kesekî bi teqwa û salih vî karî bimeşîne. Eger hîç kesek ji eqrebayan jî nemîne, qazîyê Xoşnavê divê kesekî maqûl peyda bike û bike serperiştê vî karî. Herwiha hatîye beyankirin ku kî rabe û şertên weqfê biguherîne ji bo wan jî cezayên giran hatine destnîşankirin, di weqfiyeyê de. Ev kevneşopîya rêvebertîya weqfê heta Ebûbekir Efendî hatîye meşandin ku Ebûbekir Efendî di sala 1852 de li ser karê rêvebertîya vê weqfê bûye. Uçar, di berhema xwe de destnîşan dike ku derbarê vê belgeyê de Hîşam Nimetullah Efendî alîkarî daye wî û herwiha belge jê re şandîye, ku Hîşam Nimetullah yek ji nevîyên Ebûbekir Efendî ye û li Cape Townê dijî. Herwiha dibêje heman belge bi nusxeke cuda ji lawê Kerîme Xanimê ku ew jî nevîyê Ebûbekir Efendî ye, hatîye şandin. (Uçar, 2008: 131)

3. Wêneyên Wî

Li gorî xebata ku me kirîye tenê wêneyekî Ebûbekir Efendî hatîye peydakirin. Di vê wêneyê de jî cilûbergên reş li Ebûbekir Efendî pêçayî ye, şaşîka wî mezin û spî ye û rîyê wî reş xuya dike. Wêne di sala 1863an de hatîye kişandin. Ev jî miqabilî sala wî ya ‘ewil a çûyîna Efrîqaya Başûr dike. Di binê vî wêneyî de bi tîpên ‘erebî wiha hatîye

Sîngapûrê çap bûye. Lê vê derê şayanê gotinê ye ku, divê xebatên serbixwe li ser vî kurê wî jî bêne kirin. Bnr. (Seben, 2014).

³Seyid ‘Ebdulrezaq ‘İlmî Efendî hem apê Omer Nasuhî Bilmen e hem jî seydayî wî ye, ku Bilmen xwedîye mezintirîn tefsîra Tirkî ya navdar e. (Yaran, 1992, 6:162).

nivîsîn: “*Ebûbekir Efendî el Behr’-ul Muheqqîq Wel’-Hibr’ul Mudeqqîq Şeyx’ul ‘İlm Şeyx’ul İslam ‘Ebdullah Ebûbekir Efendî el –Xoşnawî el Qureyşî el- Emcedî we Muftî Erbee’ El’eîmma Me’mûr El dewle El Osmanîyye Îla Cenûbî Efrîqa Lin-neşrî El-‘Ûlumu’ddînîyye Wel Me’arîfî El Rebbanîyye Fî Sene 1278 Mewlana Ebûbekir Efendî İbn Mela ‘Omer Beg... İbn Ebû Nasr El-Emîr Suleyman el Xazî el Qureyşî el Emcedî*” (Gençoğlu, 2016: 194) ev sifetên ku ji bo wî hatine pesinandin, ji alîyê kê û kengî hatine dayin ne dîyar e. Lê tenê di vê navandin û nasandinê de tê dîtin ku Ebûbekir Efendî wekî *Şeyx’ul İslam* hatîye nasandin.

4. Çûyîna Wî Ya Efrîqaya Başûr

Efrîqaya Başûr di sedsala çardehem, bi taybet bo dewletên Ewropî bûbû cîyê balkêşî û girîngîyê. Bajarê wî yê dîrokî Cape Town, di sala 1488an de ji hêla deryavanên Portekîzî ve hatîye keşîfîkirin. Bajêr di nav demê de, bi çanda holandîyan û îngilîzan ve têkildar bû. Misilmanên ‘ewil di serê sala 1700an de hatin vî bajarî. Misilmanên ku di demeke kin de mizgefta yekem a bajêr çêkirin, dema rastî zexta ewropayîyan hatin, ji bo xwe biparêzin mecbûr man ku têbikoşin. Bi taybetî Holanda heta sedsala hîjdehem bi Bengalîyan re li Efrîqaya Başûr ketin herbên kolonyalîst. Di encama van şeran de di destpêka sedsala nozdehem de îngilîzan serdestîya holandayîyan a li Efrîqaya Başûr ji holê rakirin û bûn tekane kolonyala Efrîqaya Başûr. Destpêka îslamî ya Efrîqaya Başûr xwe digihîne demên dirêj ên berîn ku hin misilman ji berê de li wê derê bûn.⁴

Lê di asta têkoşîneke berfireh û di wateya teblîxeke tîkûz de dîne îslamê, di sedsala hejdehem de bi saya Şêx Yûsif û TuanGuru kete halekî sistematîk. Di vê serdemê de ji bo misilman û kêmarên din, hin serbestî hate dayîn. Gelê ‘ewil ê Efrîqaya Başûr ji niştecihên bendepêk dihat ku ji Endonezya, Malezya û Hindistanê hatine anîn û misilmanên hatine mehkûmkirin, an jî ji ber sedemên siyasî hatine nefîkirin. Piştî nifûsa misilmanên kole li vir zêde dibe ew di nav xwe de rêbazan ava dikin û bi van rêbazan hewl didin, dîne xwe biparêzin. Di salên 1850î de serjimara misilmanan zêde dibe, lêbelê misilman bi rastî û dirustî dîne xwe û ehkam û pêdivîyên wê baş nizanin. Loma jî ji bid’eyan/xurafeyan hin nakokî û têkoşîn di navbera misilmanan de derdikeve. Kesên hafîz bûn, Qur’ana Pîroz dinivîsandin, yêna dua û ayet dizanibûn jî hertim ew dubare dikirin da ku ew di hişê wan de bimîne. Paşê di sedsala 19emîn de misilmanên eslê xwe ji Hindistan û Malezyayê ne derbarê tetbîqkirina rê û rêbazên îslamê de ji ber ku cuda tevdiğerîyan di navbera wan de îxtilaf çêbû. (Sirma, 2018: 2)

Misilmanên Efrîqaya Başûr, bi taybet dema ku di binê mêtîngeha Holandaya de bû, gelek zîlm û tedeyî dîtine. Vê dewrê û piştê jî misilmanên vê derê ji zanînen sererast bêpar bûn. Ji xwe ji ber vê yekê nakokî ketibû nava misilmanan. Bi taybetî dema ku misilmanên vê derê diçûne hecê, didîtin ku hemû zanîn û kirînen wan ên derbarê îslamê de şaş in, vêca vedigerîyan memleketê xwe û behsa şaşîyên xwe dikirin, lê kes bi vê yekê qani’ nedibû. Ev gengeşî carna dibû sedema nîqaşên tund. Kom di nava xwe de ava dikirin û dibûne duserî. Bi navê Tarîef grûbek hebû û hinan jî xwe wekî pîgirên xelîfe Ebdulmecîd dipejiradin. Car caran jî şer di navbera wan de derdiket. (Lütfî, 2013: 22-23)

⁴Di salên 1800î de ji Hindistan û Malezyayê misilmanan koçî Cape Townê kirine. Kepiya Hêviyê ji 1805an vir ve di bin hakimiyeta îngilîzan de ye. Îngilîz zordestiyê dîne nakin, lê derfetê nadin misilmanan ku ew di navbera xwe de li hev bikin jî. Pevçûnên di navbera misilmanan de tu carî xilas nabe. Cudahiya tetbîqkirina rê û rêbazên îslamê hema bêje di navbera misilmanan de qasî ku bibe sedema şerê navxweyî zêde ye. (Kurtuluş, 1996, 14:301).

Di salên 1800î de misilmanên ku li Cape Townê jiyane, di nav xwe de komîsyonekê ava dikin û diçin cem walîyê îngilîz ku ew bi wesîleya Qralîya Îngilistanê ji Dewleta Osmanîyan a ku serokê misilmanên dinyayê û xelîfeyê misilmanan e, alimekî dîni bixwazin ku ew Îslamê li gor eslê wê vebêje û lihevnekirinên di navbera wan de çareser bike. Sereta îngilîzan ev yek qebûl nekirin. Paşê ji ber bêaramîya Cape Townê ya ji ber gengeşîya misilmanan razî bûbûn. ‘Ewil bi nameyekê serî li walî didin. Paşê walî daxwaznameya wan ji Keybanû Viktoryayê re, Keybanû jî bi wasîteya konsolosê Osmanî yê Londonê Musurus Paşayî re dişîne paytexta Osmanî. (Lütfi, 2013: 22-23) Bi daxwaza Siltan ‘Evdilezîz; rewşa misilmanên Efrîqaya Başûr û daxwaza wan li nava *Heyeta Wukelayê* de tê nixandin. Di encama vê civînê de hate eşkerekirin ku misilmanên Efrîqaya Başûr, bi vê nameyê pesend kirine ku pihêt bi dewleta Osmanî ve girêdayî ne. *Xîlafeta Kubra* ya Osmanî ji xwe re wekî serok û serkirde dipejirînin. Divê teqez pirtûkên mesailên dîni ji wan re bête şandin, lê ev têrê nake. Bi pirtûkan re divê *‘alimekî ku feraseta wî zahir/aşîkar e* jî, ji wan re bê şandin, da ku bikaribin dubendî û cîyawazîyên navbeyna xwe sererast bikin û bibin xwedî hakemekî rast û dirust ê îslamî. (Uçar, 2008: 164)

Heyeta Wukela vê encamnameyê pêşkêşî Siltan ‘Evdilezîz dike. Siltan jî bo pêkanîna vî karî biryarê dide û *Meclisa Wukela ya Ehkamê ‘Edlîyeyê* bi vî karî re erkdar dike, dixwaze demildest çareserîyekê encam bidin. (Uçar, 2008: 164) Li ser vê emirnameyê Babî ‘Alî li ‘alimekî ku bişînin Efrîqaya Başûr digere. Wezîrê karê derve yê wê serdemê ‘Elî Paşa dixwaze ku Ehmed Cewdet Paşa vê kêşeyê çareser bike, kesayetekî peywirdar û şayeste bibîne, peyda bike û bibijêre. Li gorî vekolîna Ahmed Cevdet Paşa, Ebûbekir Efendî⁵ dibe yekem kesê şayeste yê bo şandina Efrîqaya Başûr. Lewre li gorî şertên kesê ku bête bijartin, ên *Meclîsa Wala* danîbû ev bûn;

- Divîya *‘erebî baş bizanibe,*

- *Bikaribe bikeve ser kurm û kirasên niştecihan.*

Li gorî van şert û mercan, Ebûbekir Efendî dikeve ezmûna mullaqatê û serkeftî dibe. Li gorî encama vê ezmûnê wesfên Ebûbekir Efendî wiha hatîye danîn: “*Metanet-î ilmîyye, dirayet ve fetanet-i fitrîyesini matlûba muvafîk bularak...*” ango di *‘ilm û zanîne de xwedan metanet e, fetanetê wî ya fitrî jî heye ku ji bo bijartinê muvafîq e.* (Baktır, Eraslan, 1994: 276)

Li gorî biryara ku li jineyê daye, Ebûbekir Efendî, ji bo xercerêya heta Londonê 7.500 quruş pere dê bê dayîn. Ji bo mezaxtin û xerckirinên Londonê û heta çûyîna Cape Townê jî hemû mesarîf dê ji layê sefaretê Osmanî ya Londonê bê dayîn. Ji bilî van, bo Ebûbekir Efendî, bo memurîyeta wî ya Cape Townê, her mehê 25 lîra dê bê terxankirin û mehaneya wî dê, bê navber, bi pergalê bê şandin. *Meclîsa Wala* vê biryarê di 17ê gulana 1862an de distîne û Siltan ‘Evdilezîz jî di 26ê gulana heman salê de tewqî’ dike. Li ser vê yekê Ebûbekir Efendî û birazîyê xwe Lutfî Efendî bihev re dikevin rê. Ebûbekir Efendî di 8ê Rebûlewela sala 1862an de, ji Stenbolê bi rê dikeve û ji ser

⁵ Ebûbekir Efendî tevî malbata xwe li Erziromê jiyana xwe didomandin. Di vê meseleya daxwaza misilmanên Efrîqaya Başûr de, Ebûbekir Efendî jî hesbelqeder li Stenbolê bû. Sebebê hatina wî jî ev bû. Ebûbekir Efendî dema ku Adara 186an li Erziromê li Medreseya Sarayönüyê dest bi wezîfeya muderistiyê kir, di nava mehan de meaşê xwe sererast nedistand, ango mehaneya wî nedihat razandin. Him ji ber vê yekê him jî ji bo xwe bigihîne agahî û belgeyên derbarê Weqf û Zawiyeya Mela Hesene Banûkî el Mûşî ya li Gundê Tîlê, hate Stenbolê da ku here erşîvxanya Osmanî. Hatina wî ya bi van mebestan û bijartina wî ya ji bo Efrîqaya Başûr rastî hev hatibûn. Êdî Ebûbekir Efendî careke din venegeriya Erziromê. (Uçar, 2008: 135).

Parîsê derbasî Londonê dibe û li wê dere, bi rayedarên karên derve yê İngilîzan re hevdîtin pêk anî. Piştî ku 2 mehan li Londonê dimîne, li Lîverpoolê li keştîyê siwar dibe û di 26ê Receba sala 1279an (17ê çileyê sala 1863an) de digihêje *Cape Townê*.

Ebubekir Efendî û Lutfî Efendî 'ewil bi rêya behrê diçin Marsîlyaya bajarê Fransayê, ji wir bi trêne diçin Parîsê û paşê jî diçin Londonê. Demekê li İngilistanê dimînin û paşê bi rêya behrê diçin Cape Townê. Misilmanên Efrîqaya Başûr bi coşeke xuroşî Ebûbekir Efendî pêşwazî dikin. Ji wê rojê heta wefata wî (1880), xebateke cidî ya îslamî û teblîxa wî destpê dike. (Lütfi, 2013: 25)

16 Çileyê 1863an de digihîjin Cape Townê. Çawa ku xwe digihînin Cape Townê Konsolosê Fexrî yê Osmanî yê Efrîqayê Petrus Emanuel De Roubaix wî pêşwazî dike. Roubaix çendîn ku dixwaze li erebeya hespînê suwar bibe jî, ew jî bo hurmetnîşandana gel bi meşê çûye heta nava bajêr. (Lütfi, 2013: 43)

Kurê wî Celâleddîn Omer di derbarê serpêhatîya çûyîna bavê xwe Ebûbekir Efendî ya Efrîqaya Başûr waha dibêje:

“Dema bavê min digihîje koşka siltan a Stenbolê serokwezîrê wê demê Xelîl Paşa û yaverê siltan, Osman Paşa li ser pêhlîkên pêşgeha koşkê de sohbet dikirin. Dema ku bavê min dibînin bikêfxweşî ji hev re dibêjin “Va Ebûbekir Efendî hat. Ew alîkarîyê ji bo xelqê xwe ji me dixwaze lê em di vê meselê de nikarin tiştêkî bikin. Lê bele me ji qralîçe Viktorîyayê nameyek wergirtîye. Tebaa wan yê Misilman yê kolonîya Capeyê di derbarê problemên dînî de alîkarîya jê dixwazin, ta ku ji siltan rica bike ku alimekî pisporê dîn ji wan re bişîne. Haydê em Ebûbekir Efendî bişînin. Bi vî awayî bavê min dişînin İngilistanê. Di Londrayê diçe koşka qralîçê, lê Lord Chamberlain jê re dibêje ku qralîçe ji bo zîyaretekê çûye Skotlandê. Lord Chamberlain bi mîsyona bavê min re gelekî eleqedar dibe û jê re dibêje ku keştîyek sibetirî dikeve rê ji bo Capeyê û ji bo çûyîna te çî ji destê min were ezê bikim.

Bavê min wexta ku digihîje Cape Townê dibîne ku tu kes li benda wî nîne. Sê roja di Hotela Royalê de dimîne û bi awayekî endîşedar li benda zîyaretvana dimîne lê belê kes nayê. Di dawîyê de katibekî Hollandî Cemaeta Malayî ji hatina mêvanekî bijarte agahdar dike û resepsiyoneke mezin bi lez tê tertîpkirin. Paşê Ebûbekir di koşeyê cehdeyên Bree û Waleyê de malekî distîne û li wir dest bi dayîna dersan dike. Pişt re jî di kuncika cehdeyên Lang û Dorpê de mizgeftêkî ava dike.” (Brandel, Syrier, 1971: 17-18) divê were gotin ku di pêşwazîkirina Ebûbekir Efendî de du rîwayetên ji hev cuda hene. Li gorî kurê wî, tu kesî ew pêşwazî nekiribû û li gorî Lutfî Efendî, bi awayekî coşane hatibûn pêşwazî kirin. Bi raya me divê bi coş hatibin pêşwazî kirin, lewra Lutfî Efendî digel Ebûbekir Efendî bû û şahidê vê bûyerê bibû.

5. Xebat û Têkoşînên Wî

Wexta ku Ebûbekir Efendî diçe Cape Townê, bala xwe dide rewşa misilmanên wê derê, di destpêkê de bêhêvî dibe. Lewre rewş gelek aloz xuya dike. Vê rewşê, hetta nîyeta xwe ya vegeerê bi nameyekê ji Stenbolê re dişîne. Bersivên ku ji wî re tên, hêvîyên wî geş dikin û ji fikra xwe ya bêhêvîyêtiyê zû bi zû rizgar dibe û dest bi kar û xebatên xwe dike. Ebûbekir Efendî sereta mektebekê vedike. Navê wê *Ottoman Theological School* e, ango *Mekteba Îlahîyatê ya Osmanîyan*. (Uçar, 2008: 146; Geçoğlu, 2016: 30) Hemû mesrefên mektebê ji hêla Dewleta Osmanî ve tê dayîn. Lê ev jî bo wî ne bes e. Bi fedakarîyê mezin li ser navê xelîfe mizgeftêkê dide çekirin. Di nav heft mehan, yanê demeke kin de zimanên herêmî û pê re jî İngilîzî hîn dibe. 17 salên ku li Efrîqaya Başûr maye dibe wesîle ku bi sedan xwendekaran bigihîne. Wisa ku xwendekarên wî piştî

salan li Londonê jî mizgeft dane çêkirin. Cape Towna ku îro nifûsa wê 3,5 milyon e, sê paran yek ji misilmanan pêk tê ku ev hinekî bi saya wî û Osmanîyan e.

Ebûbekir Efendî li *Cape Townê* ji alîyê walîyê giştî û xelkê herêmê ve bi “eleqeyeke mezin tete pêşwazîkirin û ji rojnameyên mehelî re dibe mijar. Li vê derê jê re malek û terciymanekî ku bi erebî û felemenkîya mehelî baş dizanibû tete dabînkirin. Ebûbekir Efendî di encama lêkolîn û vekolînên ku li herêmê dike, van tiştên ecêb ên ku bune bawerîya millet tesbît dike: Kesên rihê xwe jê bike ew ê bibe kafir û dê nimêja wî ya cinazê neyê kirin, kesên ku simbêlên xwe jê nekin dê misilman neyên hesibandin, tiştêkî ku cureyeke enfiyeyê ye û têtê cûtin rojîyê xera nake, ger mehr ji 5 şîlînê (wê demê ev yek teqabûlî 27,5 qirûşan dikir) zêdetir be dê nikah ne sahîh be, di dema mehrbirînê de divê her du teref hevdu hemêz bikin û maç bikin. Herwisa Ebûbekir Efendî li herêmê dît ku xelk di warê şewaza defînkirina cinazeyê de jî nîqaşên bêwate dikin û dibêjin gelo dema ku cenaze hat defînkirin divê ewil serî bê binaxkirin yan pîyên wî? Ji bilî van yekan Ebubekîr Efendî dibîne ku hinek kes li wê derê bi nav û wesfên meletî û ehlê tesewwûfê xelkê di warê dîn de dixapînin. Ji bo vê cehaletê ji holê rake, Ebubekîr Efendî pêşî giraniya xwe dide ser perwerdehiyê û li navenda Cape Townê bo zarokên kurîm mektebekê vedike. Digel alîkarê xwe yê bi navê Omer Lutfî, pêşî xwendina Qur’ana Kerîm hînî zarokan kir û ew kesên ku hafîztîya xwe qedandin wekî xoce îstîhdam kir. Piranî di warê eqaidê de *Fikhu’l-ekbera* Ebû Hanîfe û di warê fiqhê de jî *Multeka’l-ebhura* Halebî di perwerdehiya zarokan de bikartîne. Herwisa bo mezinan jî êvaran bernameyeke cuda birêkdixe. Roja yekşeman ji tefsîra *Rûhu’l Beyan* we’zan dide û bo jinan jî mektebekê vedike. (Baktir, Eraslan, 1976: 276)

Ebûbekir Efendî ji alîyekî ve dest bi perwerdekirina zarokan dike û ji alîyê din ve jî bo kartêkirina xwe zûtir li ser xelkê dayne digel filemenkîya mehelî û îngilîzî jî hîn dibe. Bi destûra walîyê giştî di nav xelkê de dest bi fealîyetên teblîxa Îslamê kir. Misilmanên ku li bajarên derdorê dijîyan û bi weşanên ku derheqê wî de derdiketin jê haydar dibûn, bo meseleyên dînî jê pirs bikin, carna ew bixwe dihatin balê û pê re hevdiştin dikirin û carna jî ew vedixwendin û jê dixwestin ku were nav wan û demekê di nav wan de bimîne û fealîyetên îrşadê bike. Ebûbekir Efendî di çarçoveya van çalakîyan de çend caran çû Mozambîkê. Encax xebatên wî hertim birêkûpêk nedimeşîyan û carna rastî zehmetîyan dihat. Lewre hin mela li ser misilmanên ku rewşa wan a aborî ne xirab bû û piraniya wan ji esnafan pêk dihatin û mensûbên mezheba Şafîî bûn bibandor bûn. Ev jî kêşeyek bû û divîya bête çareserikirin. Tuan Guruyê ku di sala 1807an de wefat kiribû yek ji wan hîndekarên herî mihim ê mezheba Şafîî yê li herêmê bû û neviyên wî bi xwe jî bûbûn telebeyên Ebûbekir Efendî. Lêbelê Ebûbekir Efendî digel vê yekê dîsa rastî mixalefeta melayên herêmê dihat û ew melayên ku jê re mixalefet dikirin, ji xelkê re digotin kesên ku mezhebên din hîlbijêrin dê bibin kâfir û misilmanên ku seadeta axretê dixwazin mecbûr in ku bi mal û kedên xwe ji wan re bibin alîkar. Encax walîyê giştî yê îngilîzan ê herêmê bi alîkarîya wan misilmanên ku berî niha çûbûn hecê û bawerîya rastî li wê derê hîn bûbûn bi ser ket ku van probleman çareser bike. (Baktir, Eraslan, 1976: 276)

Çendî ku cemaata Malayê bi piranî Şafîî bûn û Ebûbekir Efendî bi xwe jî alimekî Şafîî bû jî, wî dersên xwe yên fiqhê li gor mezhebê Henefî dida ku ev mezheb, mezhebê fermî yê dewleta Osmanî bû. Ebûbekir Efendî dema ku medereseya xwe vedike misilmanên Capeyê vê medresê wekî medreseyek Şafîî dizanin (Bruinessen, 2000: 136). Dîroknas Achmat Davids ê ku li ser misilmanên Capeyê çend xebatên wî hene, îdîa dike ku Ebûbekîr Efendî medreseya xwe li ser navê mezhebê Şafîî vekirîye. (Davids, Costa, 1994: 86) Lê waxta ku mudaxilê prisgrikên olî yên cemaata Malayê dibe wekî

alimekî Henefî tê naskirin. Di rastîyê de, di vî babetê de şuhreta Ebûbekir Efendî, piştî nivîsandina kitêba *Beyânü'd-Dînê* belav dibe. Ji ber ku ev kitêb li gor mezhebê Henefî hatîye nivîsandin û bingeha metna Erebi ya vê kitêbê dispêre kitêba *Mülteqa'l-Ebhûr*⁶ ku anegorî fîqha Henefî hatîye nivîsandin (Bruinessen, 2000: 136).

Her çiqas kû Ebûbekir Efendî di muqeddîma *Beyânü'd-Dînê* de, xwe wek miftîyê çar mezheba dide naskirin û di sala 1873 de di dadgehekê de xwe wek alimekî Şafîî dide naskirin jî, muxalifên wî qanî nabin ku ew Şafîî ye. Hetta ji alîyê muxalifên xwe bi îddîaya seba ku padişah meaşê wî zêde bike heta ku ji destê wî tê Şafîîyan dixe Henefî, tê tawanbarkirin. (Bruinessen, 2000: 136) Ji alîyekî din ve ji van îthaman eşkere dibe ku di nav Cemaata Malayê de dubendîyen mezhebî zêde bûne û ev îxtîlaf jî xebatên Ebûbekîr Efendîyên di warê teblîx û îrşadê diwartir kirine.

Ebûbekir Efendî û telebeyê wî Omer Lutfî⁷ 'ewil her çiqas rastî pîrsgirêkan bèn jî, paşê serkeftî dibin ku misilmanên bûne dijminên hevdu li hev bînin. Piştî sê salan yanê di sala 1866an de Omer Lutfî Efendî vedigere welêt û Ebûbekir Efendî bi tenê li Kepîya Hevîyê dimîne. (Lutfî, 2013: 71) Piştî hatina Ebûbekir Efendî ya Cape Townê li herême tesîra Osmanîyan zêde dibe. Ebûbekir Efendî li alîyekî bi probleman re eleqedar dibe, li alîyê din jî, ji ber ku rehetîya hin kesên xwedîberjewendî xirab dibe û ew kes li hemberî wî pîrsgirêkan derdixin, li ber xwe dide. Ev kartêkerî, li ser avasazîyê jî çêdibe. Li gor riwayetan, Ebûbekir Efendî ji bo lihevnekirinan çareser bike bi jinên misilman rezewicîye ên ku eslê wan cuda ne. Di encamê de lihevnekirin hatine çareserkirin, Cape Town gihîştîye mînakên avasazîyê yên osmanîyan. (Lutfî, 2013: 58)

Ebûbekir Efendî car caran ji *Mecmuayê Funûn*⁸ re rapor dişandin. Di wan raporên de behsa ehwalê Efrîqaya Başûr û xelkên wê û rewşa misilmanên wê derê dikir. Di yek ji nameyên seyahetnameya Omer Lutfî de wiha hatîye gotin; 'Hin ji xelkên misilman ên vê derê li dor melayan dicivin lê mixabin ev mela îtîqadxirab in û berjewendîyên xwe dixin pêş ya dînê îslamê.' Bi hatina Ebûbekir Efendî, perdeya rûyê van melayên sexte ket û xelkê berê xwe da Ebûbekir Efendî û heqîqetên Îslamî. Ebûbekir Efendî 'eqîdeya rasteqîn a ehlê sunne pêşkêş dikir, wan melayan jî li dijî wî, di çapemenîya herêmî de neşrîyat dikirin, nedihîştin û nedixwestin ku Ebûbekir Efendî teblîxa xwe bi heqî bike. (Lutfî, 2013: 47) Dema ku Ebûbekir Efendî hate Cape Townê, ji bo jîholêrakirina

⁶ *Mülteqa'l-Ebhûr* kitêba alimê Osmanî Îbrahîm b. Muhammed el-Helebî (v. 956/1549) ye û wekî berhemek çavkanî di fîqha Hanefî de di medreseyan Osmanîyan de hatîye xwendin. (Has, 1997, 15: 231).

⁷ Derbarê Lutfî Efendî de agahiyên vebirî/teqez tunene. Em sedî sed nizanin aya bi rastî jî biraziyê Ebûbekir Efendî ye yan na? Lê Lutfî Efendî ji bo Ebûbekîr Efendî weke bavê xwe yê 'ilmî behs dibe. Lutfî Efendî derbarê rêwîtiya xwe ya digel Ebûbekir Efendî û nameyên Ebûbekir Efendî yên ku ji Cape Townê şandine Stenbolê de pirtûkek nivîsandiye ku ev pirtûk him tarîxî ye, him jî ji qelesa kesekî wê dewrê, û him ji qelesa hevalrêyê Ebûbekir Efendî hatiye nivîsîn gelekî girîng e. Omer Lutfî, ji bo ku alîkariya Ebûbekir Efendî a Efrîqaya Başûr, di 17 gulana 1862an de, bi biryara sultan 'Ebdul'ezîz hatiye erkedar kirin. Ebûbekir Efendî hem wî perwerde kiriye û hem jî seyaheta xwe de bi xwe re gerandiye. Derbarê Omer Lutfî de agahiyên berfireh tunun. Herwiha Omer Lutfî di Seyehetnameya xwe de di hin agahiyên de behsa xwe dibe. Bo nimûne; "Ez di mekteba ku Ebûbekir Efendî li Cape Townê vekir de 4 sal mijûliyê perwerdeya zarokan bûm. Ji 40î zêdetir ji van xwendekaran bûne mamoste. Piştî hingê ez ji erkedariya wan rizgar bûm û vegeyîyam ser karê xwe yê perwerdehiyê... Ebûbekir Efendî pederê min ê 'ilmî ye. Ez di 5ê Gulana 1866an de bi destûra Ebûbekir Efendî ji Cape Townê derketim û min berê xwe da Stenbolê... Bnr. (Lutfî, 2013: 71-72)

⁸ *Mecmû'eyê Funûn*, Temmûza 1862an heta Çileyê bi serpereştiya Munîf Paşa ve li Setenbolê, ji layê dezgeha Cem'iyyetî 'Îlmiyyeyî Osmanîye ve hatiye weşandin. Kovar tenê 47 hêjmar hatine çapkirin. Ji ber ku Ebûbekir Efendî û Munîf Paşa hevdu nasdikirin, Ebûbekir Efendî ji Efrîqaya Başûr name bo wî dişandin da ku çap bibin. Bnr. (Lutfî, 2013: 18)

bawerîyên gel ên te'essûbî û bawerîyên wan ên pûç, dest bi tadrîsatê kir. Bi perwerdehîya 300 xwendekarên re 'eleqedar dibû. Ji van xwendekarên 3 heb bijartibû û ji bo hafîzîyê/jiberkirina Quranê bi taybet perwerde dikir. Bi vî awayî hevî dikir ku tuxumên xweş û baş ên nû geş bibin û gel ji şaşîyên xwe hişyar bibin û îslamîyet, rast bikeve mala her misilmanekî û hêjmara misilmanan jî zêde bibe. Piştî xebatên bi salan Ebûbekir Efendî serkeftî û serfirazîya ku bi dest xistîye di nameyekê de wiha rave dike: "Hemd ji Xwedayî re be, cîyawazî û dubendîyên di nava misilmanan de rabûn. Ev jî semereyeke xebatên me bû. Xelkên niştecîh fêm kirin ku melayên wan rêşaş in, êdî bi ya wan nakin, bi ya Qurana pîroz dikin. Îxtîlafên ku 40 sal zêdetir e didomin, bi dawî bûn û sukût kirin."(Gençoğlu, 2016: 32)

Di arşîva îngîlîzan de nûçeyek hatîye dîtin ku piştî çûyîna Ebûbekir Efendî bi salekê di rojnameya *De Nederlandsche Spectator* de hatîye weşandin. Ev nûçe girîngîya xebatên Ebûbekir Efendî û serkeftinên wî li ber çavan datîne: "Ebûbekir Efendî li Stenbolê wekî 'alimekî gelekî mezin û navdar tête naskirin. Ji ber vê, îstîdata wî hukûmeta Stenbolê ew bo Cape Townê şandîye û ji bo xebatên fêrkariyê jî meaşekî zêde didine wî. Divê biçûk neyê dîtin, ji ber ku xîtabî girseyeke biçûk a misilmanan dike. Lewre gelek qebîleyên reşîk bi tevahî bi saya xebatên wî ketine dîne îslamê. Bandora Ebûbekir Efendî ya li vê derê ji hedê der e û ji texmînkirinan hê wêdetir e."(Gençoğlu, 2016: 33)

Xebatên Ebûbekir Efendî di salên 1870an de li her derên Efrîqaya Başûr berbelav bû. Xwendekarên ku dibûn jiberkerê Quranê û xwendekarên ku têrdar dibûn, ji bo xebatên 'ilmî dihatine şandin bo bajar û dewletên din ên parzemîna Efrîqayê. Ji bilî *Cape Townê, Port Elîzabeth, Johannesburg, Kimberley, Durban* û hetta *Mozambîkê* mekteb û camî bi saya serê xwendekarên Ebûbekir Efendî vebûn û Ebûbekir Efendî herwekî serokekî hate pejirandin.

Xizmeteke wî ya din jî ev bû; Ebûbekir Efendî di 49-50 salîya xwe de xwe fêrî zimanê filemenkî dike û piştî ku fêr dibe berhema xwe ya îlmîhalê bi vî zimanî û pîtên 'erebî dinivîse: Pirtûka îslamî ya ewil a bi zimanê Efrîqayê hatîye nivîsandin "*Beyanû'd Dîn*" a wî ye. Di sala 1876an de li Stenbolê ev berhema wî 1500 nusxe çap dibe. Di arşîva Osmanî de belgeyek nîşan dide ku Siltan Ebdulhemîdê duyem vê pirtûkê wekî dîyarî ji misilmanên Cape Townê re dişîne.(Gençoğlu, 2016: 54)

6. Şampîyonîya Fêrxwazên Mekteba Wî

Xwendekarên mekteba Osmanîyan a li Cape Townê ji bo demên xwe yên vala bi tişteki re mijûl bibin dixwazin klûbeke sporê ava bikin. Di wê demê de werzişa herî navdar a Efrîqaya Başûr krîket e. Xwendekarên misilman dixwazin di vê werzişê de xwe pêş va bibin û hedê Rojavayîyên dagirker ên li herêmê bidin zanîn. Di sala 1882an de bi piştgirîya Dewleta Osmanîyan *Ottoman Cricket Club* (Klûba Krîketê ya Osmanîyan) tê avakirin. Sê hîvên di armaya tîmê de cih digirin nîşaneyê hebûna Osmanîyan a li sê parzemînan e. Xebat û antremanên zehmet li dû hevdu tên kirin. Werzişvan heta ji wan tê dixebitin. Klûba Krîketê ya Osmanîyan di sala 1914an de, di lîga herêmî de dibe şampîyon. Tîm êdî li hemû parzemînê dibe nûnerê mezlûm û misilmanan.⁹

Klûba Krîketê ya Osmanîyan a ku ji du tîmên herî berê yên Efrîqaya Başûr yek e dijî tevgerên xwînî yên rejîma apartheîd a nijadperest û dijî qeyranên aborîyê yên ji ber Şerên Cîhanê yê Yekem û Duyem çêbûne jî li ber xwe dide. Ji bo ku klûb bijî,

⁹<https://www.youtube.com/watch?v=bOqVEtsbbT4> (pêgehîn: 21.02.18)

misilmanan hema bibêje sond xwarine.¹⁰ Piştî bêdengîyekê di sezona 1939-40an de klûb kupaya şampiyonîyê bi rengê surprîz qezenc dike. Misilmanên wê derê bi ser dikevin ku Kupaya Danîel Ligê bibin muzeya xwe. Wek ku hewcedarîya her kesî bi vê serkeftinê heye xwelîya mirîyan a li ser klûbê reşîyaye ji holê radibe û li dû hevdu serkeftinên bi destxistin. Şampiyonîyên salên 1942, 1945, 1953 ve 1954 dîsa balê dikşîne li ser Osmanîyan. Pêşbirka Big Eight Competition (Şampiyonîya 8 Mezinan) a sala 1976an dibe sedem ku klûb di qada navneteweyî de navdar bibe. Serkeftina ewil heta salên 2000î, paşê jî heta roja me dewam dike. (Gençoğlu, 2016: 78)

7. Berhemên Wî

Ebûbekir Efendîyê ku wargehên li Cape Townê yên ku misilman lê dijîyan zîyaret dikir, di yek ji wan serdanan de dît ku xelkê misilman hîn jî bi xelîfe ve girêdayî ne û bi mebesta ku bi xelkê re zêdetir peywendî bê danîn name şandibû Stenbolê. Ji bilî van xebatan Ebûbekir Efendî bi zimanê erebî û filemenkî dest bi nivîsandina kitêban dike û bi filemenkî şerha wan kitêban dike ku bi erebî nivîsandibû.

Li gorî çavkanyan 8 berhemên Ebûbekir Efendî hene. Ji vana tenê 2 gîhaştine ber destê me. Tu agahî derbarê yên din de nehatiye peyda kirin. Yên ku heta roja me hatine yek *Beyânu'd Dîn* e ya din jî *Merâsi'd Dîn* e. Ebûbekir Efendî kitêba xwe ya *Beyânu'd-Dîn* di sala 1869 de dinivîse. Destxeta orjînal ya vê kitêbê di kitêbxaneyê neviyê wi Muhammed Zubrî Efendî de ye û li gor kitêba çapbûyî hinek cûdahî di destxetê de hene. Ji ber tunebûna çapxaneyan li Copeyê, kitêb di bin hîmaya Abdulhemîd II de di sala 1877an de li Stenbolê hatîye çapkirin. Ev kitêb, wekî kitaba yekemîn tê pejirandin ku di Efrîqaya Erebi de bi tîpin Erebi hatîye çapkirin. (Gençoğlu, 2013: 39; Haron, 2001: 11). Ebûbekir Efendî di muqeddîma kitaba xwe ya *Beyânüd'-Dîn* de derheqê kitêbên xwe wiha dibêje. “Dema ez çûm Cape Townê û min cehaletîya misilmanên wir dît min dest bi vekirina medreseyekî û nivîsandina kitêban kir ku ev kitêb ji heşt kitêban pêk dihatin. Min di van kitêban de metn bi Erebi şerh bi zimanê misilmanên wir yani bi Cape Dutchî dinivîsi. Bnr. (Brandel-Syrier, 1971: 46) Ji aliyê din ve ew daxûyanîyên ku dibêjin *Merâsidü'd-Dîn* nehatiye çapkirin ne rastin. Di rastîyê de ji ber pirsgerikên aborîyî ku di Dewleta Osmanîde peyda bibûn *Merâsidü'd-Dîn* û *Beyânu'd-Dîn* di sala 1877an de di heman cildê de tene çapkirin. Di her dû kitêban de jî meseleyên fiqhî li gor mezhebe Henefî hatine şîrovekirin. Di kitêba *Beyânu'd-Dîn* de mîjarên paqîjî (taharet), nimêj, zikat û rojî li gor fiqha îslamê bi awayekî berfireh hatine îzahkirin. Di *Merâsidü'd-Dîn* de jî şerjêkirina heywanan û heywanên ku goştê wan helal in, tiştên heram, xwarin û vexwarinên helal û heram, mesleyên neçîrê û w.d. hatine îzeh kirin. (Gençoğlu, 2013: 39, 96-99)

Bi navê *Mîftâhud-Dîn* jî berhemeke wî heye, lê kitêb bi xwe heta niha nehatiye dîtin. (Gençoğlu, 2013: 54) Tevî ku bandora wî hê jî li ser Efrîqeya Başûr heye û popûlatelya xwe bi saya berhema *Beyânu'd-Dîn* diparêze de, bi fetwaya ku ‘xwarina mehsûlên biqalikên behrê li gorî qaîdeyên îslamê heram e’, di civata Efrîqeya Başûr de bûye sedema niqaşan. Ev pêşniyar jî tenê ji aliyê kesayetên rewşenbîr ku bikaribin bûyera bi zanîn û eql şîrove bikin tê fêhmkirin.

Gelê Efrîqeya Başûr bi serkêşîya Mela Tuan Guru misilmantî nas kirin ku ew Şafiîmezheb bû û li gor vê mezhebê jî di xwarina hemû mehsûlên behrê de tu fikare xuya nedikirin. Ev jî bû sedem ku angaştê Ebûbekir Efendî ji aliyê hin melayan ve pêrgî

¹⁰https://www.youtube.com/watch?v=Iltzg_upmnds (pêgehîn: 21.02.18).

dijatîyê bê. Heçîku misilmanê *Cape Townê* bi îçtîhada Îmam Şafîî re pihêt giredayî ne û wekî hikmê Quranê dibînin jî, dema erka xwe ya Hecê tînin cih îçtîhada îmam Şafîî ku di her hal û karî de temasa jinê re destmêjê dişkîne, rîayet nakin û bi îçtîhada Îmam Henîfî erka xwe ya Hecê pêk tînin. Nexwe nakokîya esil di fetwaya Şêx Ebûbekir de nîne, nakokî di tevgerên gel de ye ku gotinên nifşên berê wekî qaîdeyên Qurana pîroz dipejirînin û bêhay tevdigerin. Ebûbekir Efendî di van bîst salên dawî de bala civata zanayên Efrîqaya Başûr kişandîye û di gelek berheman de, bandora *Beyanud Dîn* a wî eşkere ye. Bêguman yek ji wan jî Ahmed Davidê binecîhê Cape Townê ye. Dîrokna Ahmed David dîyar dike ku *Beyanud Dîn* a Ebûbekir Efendî berhemek derasayî ya xebata zimannasîyê ye û bi vê taybetmendîya xwe di dîroka Efrîqaya Başûr de pêngavek mezin avêtîye. (Gençoğlu, 2013: 57)

Ebûbekir Efendî derbarê berhema xwe de wiha dibêje: “Hemd minnet û spasî ji Xwedayî re be. Ev e 13 sal in, li vê dermedorê bi karên te’lîm û tefhîmê re mijûl im. Enerjîya ku min di vê biwarê de serf kirîye, semerdar bûye. Ji însanan komeke girseyî piştî ku me’lûmatên dînê mubîn ê îslamê fêr bûn, ji wan jin û mêrên jêhatî li nav eşîr û qebîleyên derdorê de mekteb/dibistan vekirin û dest bi mamostetîyê kirin. Van mamosteyan berhemên min *Beyanud Dîn*, *Merasidd- Dîn* çend hebên din îstînsax kirin, bi kopîyên destan zêde kirin û di medreseyan de dane xwendinê. Di demeke kurt de bi saya serê van xebatan, îslam li hemû dermedoran belav bû.” (Lütfî, 2013: 75)

8. Zîyareta Wî Ya Stenbolê

Ebûbekir Efendî, berhemên bi navê *Beyanu’ d-dîn* û *Merasidu’ d-dîn* dinivîse ku ev herdu berhem ji berhemên wî yên herî girîng in. Ebûbekir Efendî berhema xwe ya bi navê *Beyanu’ d-dînê* ku çavkanîya wê *Multeka’ l-ebhura* Halebî ye di sala 1869an de tamam dike û nusxeyeke wê dişîne Stenbolê. Bi wesîleya kitêbê di 13ê Tîrmeha sala 1870an de bi nîşana Mecîd a ku di pileya çaran de ye tete xelatkirin. Ebûbekir Efendî ev herdu berhemên xwe bi xwe îstînsax dike û ji xelkê re belav dike; lê ev yek teta xelkê nake û bo bên çapkirin di îlona sala 1877an de Ebûbekir Efendî diçe Stenbolê. Digel atmosfera neyînî ya ku ji ber şerê di navbera Osmanî û Rûsan de derketibû, Ebûbekir Efendî bi şikleki pir baş û xweşik tete pêşwazîkirin. Çapkirina kitêbên wî di *Encumenî Maarîfê* de tete nirxandin û teklîfa ji her berhemekê, çapkirina 1500 hejmaran tete pejirandin. *Beyanu’ d-dîn* berhema herî kevin û berfireh a herêmê ye ku bi zimanê meheli ya herêmê hatîye nivîsandin û çapkirin ku ev yek jî bala rojhilatnasan kişandîye û berhem ji alîyê Mia Brandel – Syrier ve bi îngilîzî hatîye tercimekirin. (*The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi*, Leiden 1960) Ebûbekir Efendî di raporteke de ku dabû navenda hukûmetê destnîşan kiribû ku, îngilîz hewildanên şexsî yên teblîxa Îslamê asteng nakin û ji ber vê yekê jî dîyar kiribû ger xoceyên zimanzan, bi exlaq û îdealîst bîn şandin ev yek, dê ji bo belavbûna îslamê ya li herêmê xizmetê bike.

9. Wefata Wî û Wesîyeta Wî

Ebûbekir Efendî 29ê hezîrana 1880an de li Cape Townê wefat dike. Li goristana *Barû* hatîye definkirin. Di nameyên xwe de ku berî wefata xwe ji Ehmed Cevdet Paşa re şandine, hin wesîyetên xwe vedibêje. Li gorî çavkanîyên berdest 3 qonax û 7 xanîyên Ebûbekir Efendî li Cape Townê hene. Dixwaze mîrasa wî li zarokên wî bêne parvekirin. Lê eger ji zarokên wî yên ku ji dînê îslamê derketibin hebin, divê ji mîrasê para wan tunebe. Ev teqşîmat jî piştî ku zarokê wî yê herî biçûk gihişte 21 salîya xwe divê bête kirin. (Uçar, 2008: 244) Nameya wî ya dawî de ku ji Ahmed Cevdet Paşa re şandîye, tam metnekî wesîyetnameyê tê de veşartîye. Ebûbekir Efendî wiha dibêje; eger ez li vê

derê wefat bikim, li gorî zagona hukûmeta vê derê, dê kitêbên min, akaratên min, xanîyên min û saîr eşyayên min bêne desteserkirin. Ji ber ku ez teb'ayê/hemwelatîyê vê derê me, dê nikaribim mal û milkê xwe zebtûrebt bikim. Eger dewleta 'alîye 'înayet bike û ji Şahbanû Viktorîya re vê keyfiyeta min rave bike û eger wekîlên Osmanî himmetê bikin û ji balyozxaneyê vê derê re rewşa min binivîsin, dê hikumeta vê derê nikaribe dest deyne ser milkê min. Min vê carê kurê xwe, bendeyê we Ehmed 'Etaullah şande xakêpayê we. Min li Nûrî Osmanîye sêpare qonaxek ku li kêleka qonaxa hezretî Munîf Efendî bû, bi sêsed lîrayî kirîbû. Ez dixwazim cenabê we emir bide da ku bête firotin û pereyê vê qonaxê hûn çawa munasib dibînin wisa belav bikin/serf bikin. Eger ku emrê Xweda hat û ez wefat bikim, 5 zarokên min hene. Biçûk in, xerîb in û bê xwedan in. Eger li vê derê bimînin, pir ditirsim dema ku mezin bibin dîne xwe biguherînin. Ez we wasîyî muxtar dibijêrim, ricakar im, 'înayet bikin. Hem jî zarokên min meraqawer in. Dixwazim bi saya kesekî hûn wan 'ewdetî bo Stenbolê bikin. Li wê derê bila fêrî dîne xwe bibin. Herçend ku mijûlîya we fewqel'ade be jî, ez tika dikim li van keyfiyetan himmetê bikin, belam zarokên min bêxwedan in. (Gençoğlu, 2013: 80; Uçar, 2008: 244-245) Çi bi ser mal û milkê wî hatîye em pê nizanin. Lê daxwaza wî ya ku digot bila zarokên min biçine Stenbolê pêk nehatîye. Herwiha qonaxa wî ya Stenbolê jî çi bi ser hat ne diyar e, ango di çavkanîyan de em rastî agahîyekê ya di vê biwarê de nehatin.

Encam

Ebûbekir Efendî bi fealîyetên xwe bû wesîle ku cemaeta misilman a li herêmê bibe xwedîyê nasnameyê nû. Herwisa serfiraz bûye ku misilmanên wê derê, her 4 mezhebên heq qebûl bikin û yekîtiya civatî û dînî di nav xwe de tesîs bikin. Ew mektebên ku wî vekirin wekî pêşîvanên sazîyên perwerdehiya îslamî yên li herêmê tên hesibandin û niha jî li wê derê komeke cemaeta misilman a ku neviyên Ebûbekir Efendî jî di nav de ne, hebûna xwe didomînin.

Wek encam, Ebûbekir Efendî, di nav 17 salan de ku li Efrîqaya Başûr maye, dibe wesîle ku bi sedan xwendekar bigihîje. Wisa ku xwendekarên wî piştî salan li Londonê jî mizgeft dane çêkirin. Cape Towna ku îro nifûsa wê 3,5 milyon e, sê paran yek ji misilmanan pêk tê ku ev hinekî bi saya wî bûye. Piştî wefata wî û piştî ku kurên wî mezin bûn, karên bavê xwe domandin, bi taybet Ehmed 'Etaullah û Hîşam Nimetullah Efendî. Ji ber ku Ehmed 'Etaullah di sala 1886an de bar dike diçe bajarê Kîmberleyê, paşê jî di sala 1901ê de bûyîna wî ya balyozê Sîngapûrê, rawestîneke xizmetên îslamî yên Cape Townê encam dide. Loma ji nû ve gelên misilman ên Cape Townê, 'alimekî din ji Stenbolê dixwazin.

Bi xebatên Ebûbekir Efendî li *Cape Townê*, gelek camî hatin avakirin, gelek medrese vebûn û zanîna 'ilmê îslamê li wê derê pêş ket. Ebûbekir Efendî di hin nameyên xwe de behsa kesên ku bête şandin bo cîgehên wisa, divê xwedan çî xisûsiyetan bin, eşkere dike. Tecribeyên xwe tîne ziman û ji saderetê dixwaze ku kesên zîrek û 'âlim û salih û pîrzimanî bêne peywirdarkirin.

Ebûbekir Efendî di civata misilman a Efrîqaya Başûr de xwedan vîzyoneke taybet bû. Herkesî bi wî bawer dikir, bawermend an ne bawermend her kesî bi dilnîyayî ji wî behs dikir. Loma bandora wî gelekî mezin bû. Bi damezrandina mekteba xwe ve, vê bandora wî bi salan dewam kirîye, hê jî ev tesîr berdewam e. Meriv dikare bi asayî bêje ku Efrîqaya Başûr bi du beşan ve dikare bê dabeşkirin ji aliyê jîyana îslamî ve: Berî

Ebûbekir Efendî û piştî Ebûbekir Efendî. Lewre bi rastî jî Ebûbekir Efendî ekolek bû û cedîdiyeke nû li wê derê pêk anî.

Piştî wefata wî, mîrasa wî ya kulturî û xwendekarên wî yên jêhatî xizmetên wî domandin. Îro jî divê hereketên îslamî yên dewletên bîyanî, sîstema xizmeta Ebûbekir Efendî vekolin û ji wê sûd wergirin.

Jêder

Aras, Osman Nuri. *Akîyla Karasîyla Güney Afrika*. Buku: Bepres, 2004.

Baktır, Mustafa -Eraslan, Cezmi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Brandel-Syrier, Mia (ed.). *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi: A Translation from the Original Arabic and Afrikaans*. İstanbul: EJ Brill, 1971.

Brigaglia, Andrea. *Abu Bakr Effendi A Report on the Activities and Challenges of an Ottoman Muslim Theologian in the Cape of Good Hope*. Teza Masterê, University of Cape Town, 2013.

Bruinessen, Martin Van. *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society: Collected Articles*. İstanbul: İsis, 2000.

Bruinessen, Martin Van. “Ondokuzuncu Yüzyılda Güney Afrika’da Bir Osmanlı Kürt Alimi: Ebubekir Efendi”. *Hece Dergisi* (Haziran 2017): 578-593.

Davids- da Costa, Achmat-Yusuf. *Pages from Cape Muslim History*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter, 1994.

Gençoğlu, Halim. *Güney Afrika’da Osmanlı İzleri*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.

Gençoğlu, Halim. “The first Muslim politician of South Africa Ahmet Ataulah Bey, 1865 – 1903”. *New Contree* 69 (July 2014): 93-119.

Haron, Muhammed. “The Making, Preservation And Study Of South African Ajami Mss And Texts”. *Sudanic Africa* 12 (2001): 1-14.

Has, Şükrü Selim. “Halebî, İbrahim b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Hazar, Numan. *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkîye- Afrika İlişkileri*. Ankara: Usak Yayınları, 2011.

Köprülü, Orhan F. “Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kurtuluş, Rıza. “Güney Afrika Cumhuriyeti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 299-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Lütfî, Ömer. *Yüz Yıl Önce Güney Afrika, Ümitburnu Seyahatnamesi*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2013.

Marufoğlu, Sinan. *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998.

Orakçı, Serhat. *The Ottoman Legacy in South Africa: A Historical Analysis of the Emerging Links Between South Africa and the Ottoman Empire Between 1861-1923*. LAP Lambert Acad. Publ., 2011.

Seben, H. Taner. *Singapur'daki ilk Temsilciliklerimiz ve Başkosolos Ahmed Ataullah Efendi*. Singapur: Singapur Büyükelçilikği Yayınları, 2014.

Selms, A. Van. "Güney Afrikada Bir Türk Alimi". çev. Yusuf Ziya Kavakcı. *Diyanet İlmî Dergi*, 3 (1976): 168–174.

Uçar, Ahmet. *140 Yıllık Miras Güney Afrika'da Osmanlılar*. İstanbul: Tez Yayınları, 2001.

Uçar, Ahmet. *Güney Afrika'da Osmanlılar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

Yaran, Rahmi. "Bilmen, Ömer Nasuhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

<http://www.milliyet.com.tr/islam-tarihçisi-ogrencilerle-bir-araya-siirt-yerelhaber-1862908/> (pêgehîn: 20.02.18).

<https://www.youtube.com/watch?v=bOqVEtsbbT4> (pêgehîn: 21.02.18).

https://www.youtube.com/watch?v=Iltzg_upmds (pêgehîn: 21.02.18).

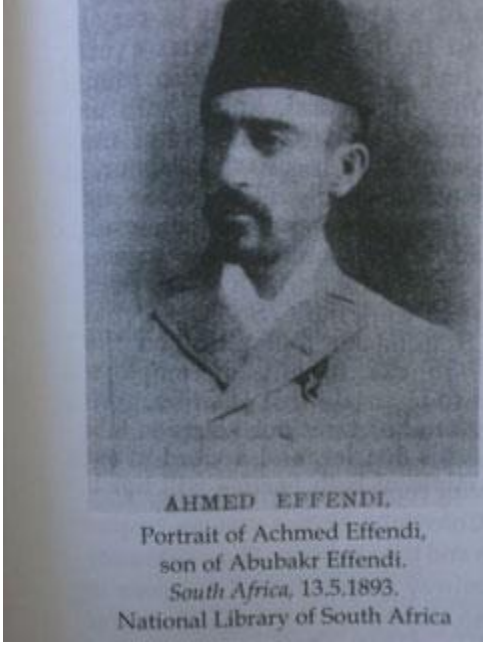
PÊVEK



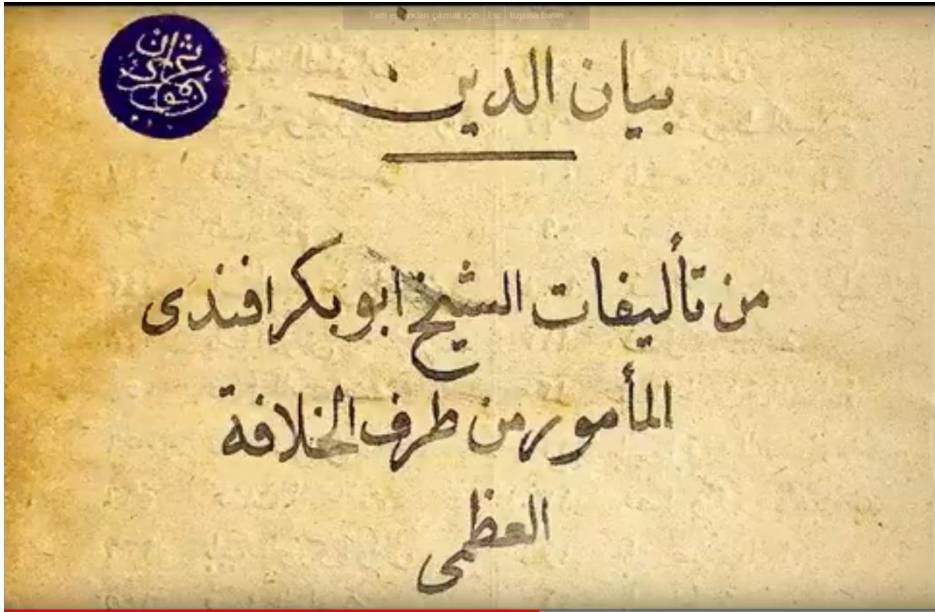
1. 16 Çile 1863 tekane wêneyê Ebûbekir Efendî Li Efrîqaya Başıur



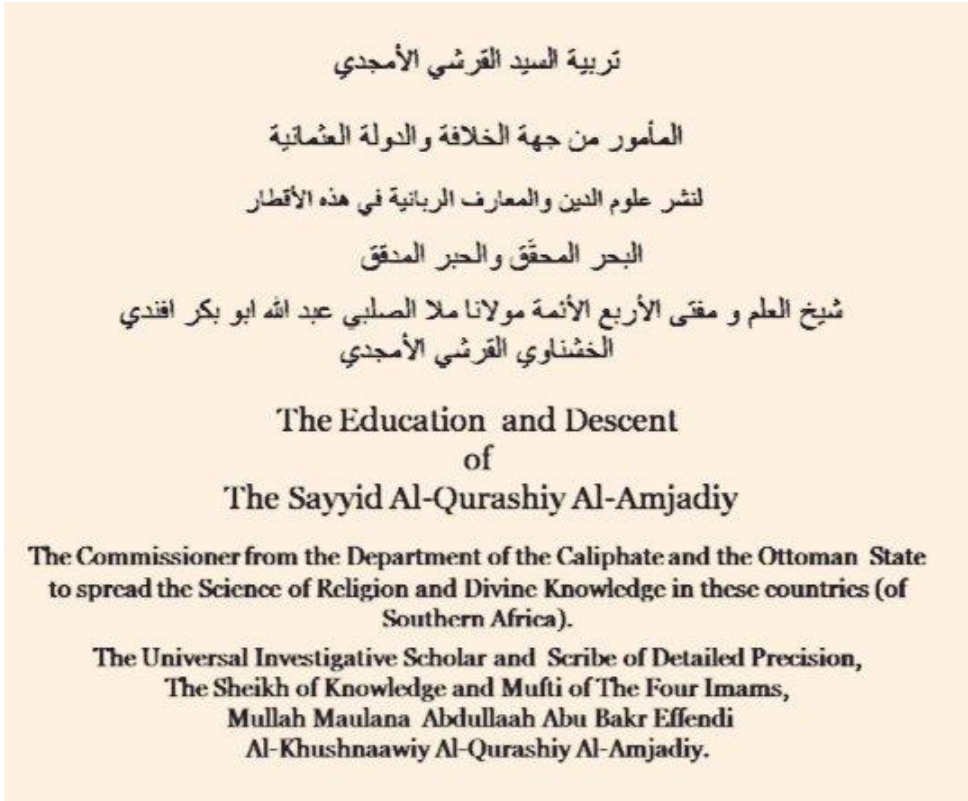
2- Gora Ebûbekir Efendî Li Cape Townê



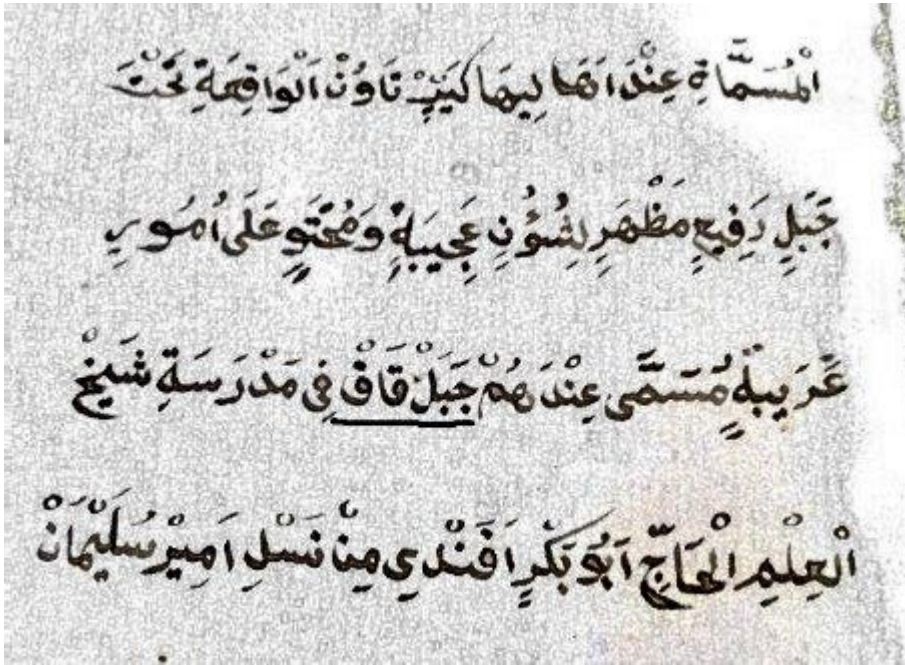
3- **Kurê Ebûbekir Efendî Wî Ehmed Etaullah Efendî**



4- **Bergê Berhema wî, Beyanuddîn**



5. Erkedariya wî û hin taybetiyên wî (<https://twitter.com/halimgenc1> erişim: 11.01.2019)



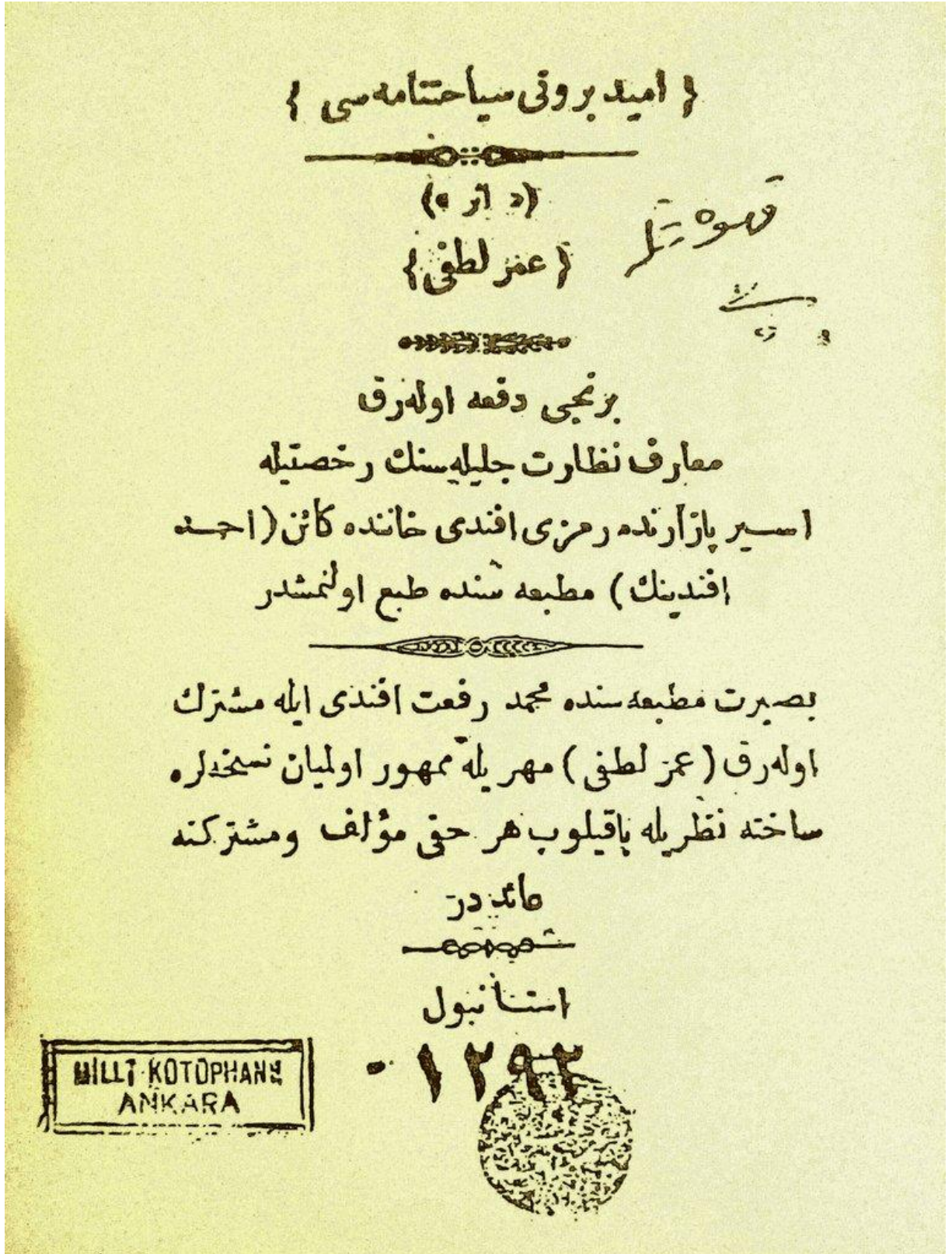
6. Neseba Wî

دو قوتی قاسم افندی
بوده فدیغ فضا عاید خسته اولدم اگر وفات ایندم ایسه بودیا مغربنده جم مکر اولدی مکتا بیرون اولدی
عزیزات و سائر اشخاصی بوراندا کاور حکومتی اصول معنادی اوزره بیر یسته غلبه و غلبه بیله
در کار در کفن و اعیان بوراندا بیس بولندی بفرده غلبه و غلبه قدری بود که اگر دولت خیر مکتا
بیرون کون فیکتوریا بو کیفیت یان لر ایسه دخی و کلا اتمت لر بیرون بیرون کون کون
سفیریه استر بیرون او دخی بوراندا کون سولدی یاز ایسه ترکیکی غلبه بیرون لر بیرون
ایسه بیرون حال غلبه افندی بر اوم بوراره وفات افندی صاحب سید لاجنه کون سولدی غلبه
ایته کی و الی اولدی ترکیکی غلبه ایله یان بود که او غلبه کون کون کون کون کون
کوندر دم نوری عیانده مینق افندی عفرتمی قوناخه مکتا قوناخه مکتا بیرون کون کون
بیر ایله صاحب المیه ایتم بونی دخی سینه صالحه امیر بیرون بیرون بیرون بیرون
کوندر سیکر وضع بیرون کون امر حق ایتم ایسه بیسه کون بیرون کون کون کون کون
غریب و صاحب سینه کون بوراره اقامت ایدر لر ایسه بیرون اولدی جیه قدر حق ایسه کون کون
لر بیستی تبدیلی ایدر لر سیری دخی مختار ایتم عنایت بیرون بیرون بیرون بیرون
جلبه ایوب اوراره اسدم دینسی تخمین ایت سوندر کون قدر مستوفیستیکر فوق العاد
ایسه ده لکن بو کیفیت کون بیرون بیرون بیرون صاحب سینه کون کون

7. Nameyeke wî bo Ahmet Cevdet Paşa, bi destxeta wî (<https://twitter.com/halimgenc1> erişim: 11.01.2019)



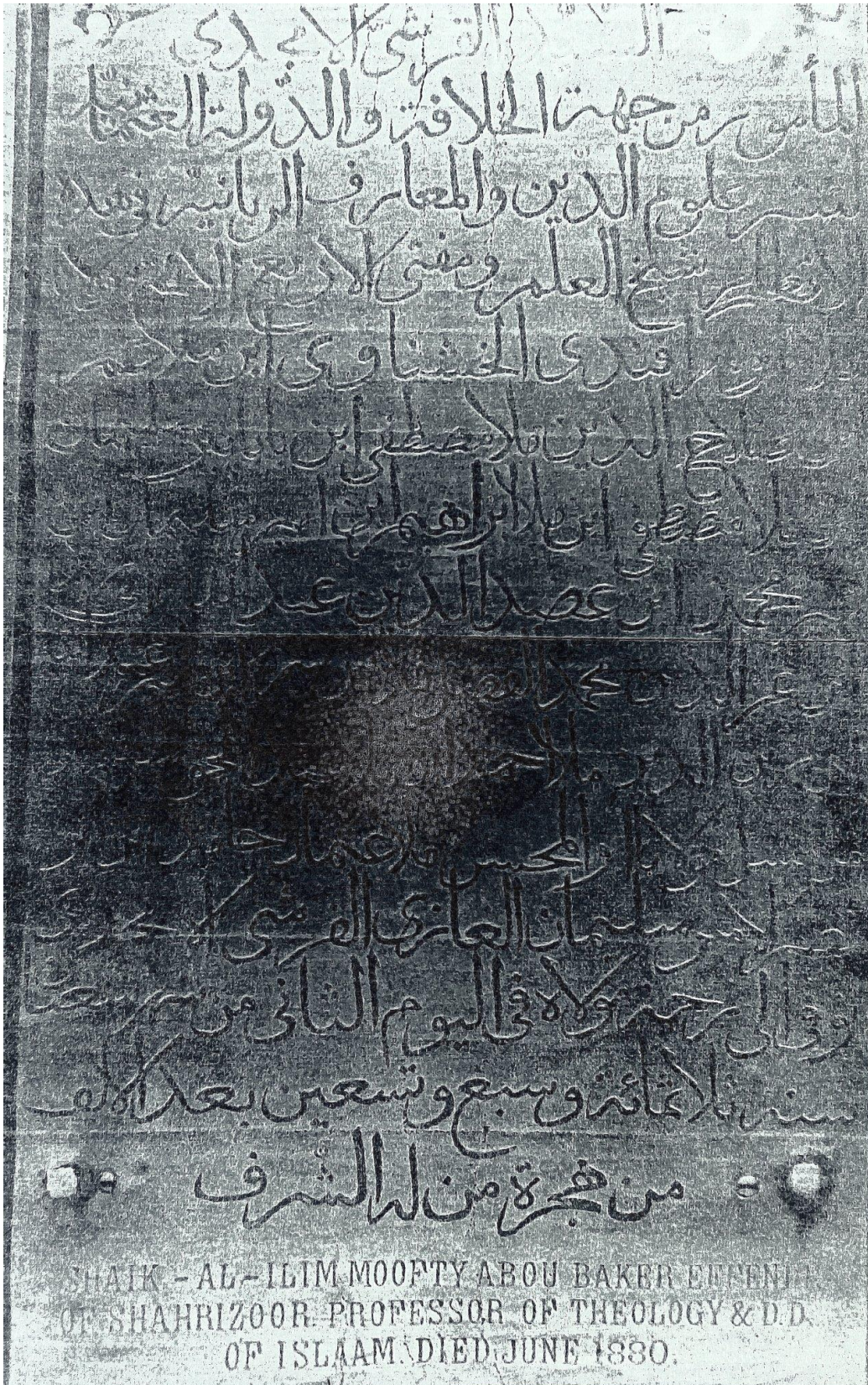
8. Wêneyê wî, ji nêz ve



9. Berga Resen a Seyahetnameya Lütfî Efendî



10. Wêneyê Qralîçeya Îngilistanê ya ku daxwaza alimekî a Cape Townîyan ragihandibû bo Siltan 'Ebdulezîz, Queen Viktorya. (Halim Gençoğlu-Cape Town Milli Arşivi, Golden Collection: 2/327)



11-Navên Bav û Bapîrên Ebûbekir Efendî (<https://twitter.com/halimgenc1> erişim: 11.01.2019)



12. Berat, mohr û qeydên weqfan ên bav û bapîrên Ebûbekir Efendî. (Halim Gençoğlu-Cape Town Milli Arşivi, Golden Collection)

20th September 1854

Mr. Minister's Boy
Turkish Ambassador
London

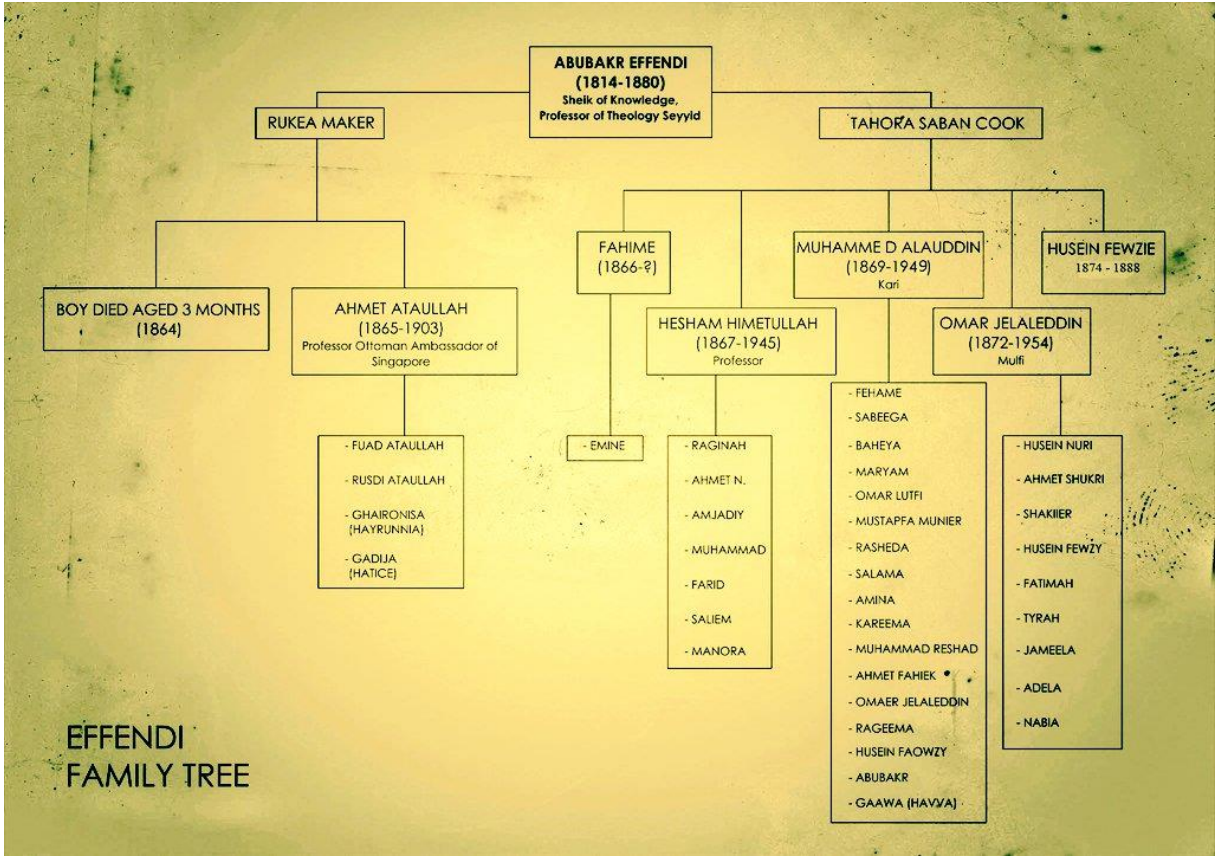
Sir

This is to bring to your notice the conduct of the Abou Bekir Effendi -

What is complained of is, that he did on the 1st Instant without cause or reason, expel from the school of which he has charge, Sernac son of St. Joseph and Gamedoon son of St. Salamction.

These young men have been under his charge for a period of nearly five years and have acted as assistant teachers. All that is desired is that you have an enquiry made into his conduct. By complying with this request you will confer a great favor on the Mahomedan Community of this City -

13- Nameyek. Ebûbekir Efendî Li Mekteba Osmanî ya Cape Townê 2 xwendekarên xwe diqewirîne. Welîyên xwendekaran nikarin Ebûbekir Efendî qani' bikin. Loma rica û lava ji Sefîrê Londra Mûsûrûs Paşa dikin da ku bibe palpişt ku zarokên wan hilde mektebê. (<https://twitter.com/halimgenc1> erişim: 11.01.2019)



14- Ebûbekir Efendî û şecereya piştî wî ya li Cape Townê (<https://twitter.com/halimenc1> erişim: 11.01.2019)

ÂLEMİN YARATILMASI PROBLEMİ: İBN TUFEYL-KANT KARŞILAŞTIRMASI

Aykut Küçükparmak*

Öz

Âlemin yaratılması meselesi felsefe ve teolojinin en tartışmalı konularından biridir. Bu problem bir taraftan zamanın mahiyetiyle bir taraftan da Tanrı'nın iradesi ve Tanrı-zaman ilişkisi gibi bizatihi çözülmesi zor meslelelerle ilgilidir. Problemin bu doğası biri âlemin kıdemini biri de âlemin hudûsunu savunan iki temel yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bunlardan birisini tercih etmedeki güçlükler, bu konuda aklın sınırları içinde bilgi sabibi olamayacağımız şeklinde üçüncü bir görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu görüşün en tipik iki savunucusu İbn Tufeyl ve Kant'tır. Bu konu hakkında iki filozof arasındaki benzerlik, İbn Tufeyl'in Kant'ın öncüsü olduğu iddialarının ortaya atılmasına neden olmuştur. Ancak gerek Kant'ın İbn Tufeyl'den etkilendiğine dâir doğrudan ifadelerin bulunmaması gerekse de yapılan bazı itirazlar bu iddia üzerine bir değerlendirme yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Kant'ın İbn Tufeyl'den etkilenmiş olmasının mümkün olup olmadığı üzerine bir değerlendirme yapmak gerekli görünmektedir. İkinci olarak da iki filozofun konuyla ilgili görüşlerinin içerik yönünden karşılaştırılması gerekmektedir. Bu hususların dikkate alınması İbn Tufeyl ve Kant arasındaki etkileşime dâir iddiaları değerlendirmemize imkân veren bir zemin teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Tufeyl, Kant, Kıdem, Hudûs, Antinomi

THE PROBLEM OF CREATING THE WORLD: COMPARISON OF IBN TUFAYL-KANT

Abstract

The problem of creating the world is one of the most controversial issues in philosophy and theology. This problem related to one hand the nature of time and on the other hand issues that difficult such as, the will of God and the relationship between God-time. This nature of the problem led to the emergence of two basic approaches, one defending the eternity of the world and one defending the creation of the world. However, the difficulties in choosing one of these have led to the emergence of a third opinion, such as at this topic we cannot be get knowledge within the limits of reason. The two most typical advocates of this view are Ibn Tufayl and Kant. The similarity between the two philosophers on this subject led to the assertion that Ibn Tufayl was the pioneer of Kant.

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:18/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.579512

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, a.kucukparmak@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5565-9377>

However, both the lack of direct statements that Kant was influenced by Ibn Tufayl and some objections made it necessary to make an assessment on this claim. In this framework, it seems necessary to evaluate first, whether it is possible for Kant to be influenced by Ibn Tufayl. Secondly, the views of the two philosophers on the subject should be compared in terms of content. Consideration of these issues will provide a basis for us to evaluate the claims regarding the interaction between Ibn Tufayl and Kant.

Keywords: Ibn Tufayl, Kant, Eternality, Creation, Antinomy

GİRİŞ

Bir bütün olarak âlemin yaratılması problemi hem felsefe hem de teolojinin en çok tartışılan ve en çetrefil konularının başında gelir. Uzun bir geçmişe sahip bu problem çerçevesinde genel olarak iki temel yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi çoğunlukla İbrahimî dinî geleneğe bağlı teologların savunduğu ve bir bütün olarak kozmik var oluşun yoktan meydana geldiğini ve muayyen bir zamanda başladığını ifade eden yoktan yaratma ya da hûdus görüşüdür. Buna karşılık ikinci görüş ise, çoğunlukla Aristotelesçi geleneğe bağlı filozofların öne sürdüğü ve âlemin zamanda bir başlangıcının var olmadığını dile getiren kıdem görüşüdür. Bununla birlikte bu iki temel yaklaşımın dışında âlemin zamanda bir başlangıcı olduğu veya sonsuz olduğu görüşlerinden birinin aklî gerekçelerle tercih edilemeyeceğini dile getiren üçüncü bir görüşten de söz edilebilir. Bu yaklaşım, esas itibariyle âlemin yaratılması lehinde ve aleyhindeki delillerin eşit güçte olduğunu ve bu nedenle de bunlardan biri lehinde aklın sınırları içerisinde kalarak bir yargıda bulunmanın mümkün olmadığını ifade eder. Bu görüşü en sistematik olarak dile getiren iki düşünür İbn Tufeyl (d.1105-ö.1185) ve Immanuel Kant (d.1724-ö.1804) olarak ifade edilebilir. Şüphesiz farklı medeniyet havzalarına mensup ve farklı dönemlerde yaşamış bu iki düşünürün âlemin yaratılması ile ilgili görüşlerinin ne ölçüde benzer olduğu ve aralarında bir etkileşimin olup olmadığına dâir bir inceleme oldukça ilgi çekici olacaktır. Bu çerçevede çalışmamızın amacını Kant'ın birinci antinomideki âlemin yaratılmasıyla ilgili görüşleri ile İbn Tufeyl'in görüşleri arasındaki benzerliği incelemek ve Kant'ın bu konuda İbn Tufeyl'den etkilenmiş olduğu iddiasını değerlendirmek olarak belirledik.

Bu bağlamda ilk olarak ifade edilmesi gereken şey, Kant'ın İbn Tufeyl'den etkilendiğine dâir doğrudan herhangi bir beyanının ve açık kanıtın bulunmadığı hususudur. Bu nedenle Kant'ın birinci antinomide İbn Tufeyl'in görüşlerinden etkilenip etkilenmediğine dâir bir inceleme öncelikle böyle bir etkileşimin imkanına dâir tarihî arka planın araştırılmasını gerektirir. Açıktır ki yalnızca böyle bir imkânın ortaya konması tek başına Kant'ın İbn Tufeyl'den etkilendiği iddiasını temellendiremez. Buna ilaveten ve daha belirleyici olarak yapılması gereken şey, bu iki düşünürün konu hakkındaki argümanlarının içerik yönünden karşılaştırmaları yapılarak, benzerliğin ne ölçüde olduğunu incelemek olacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak İbn Tufeyl'in Batı felsefesi ve modern dönem filozofları üzerindeki etkisine dair bir değerlendirme oldukça yararlı olacaktır.

1. İbn Tufeyl'in Batı Felsefesine Etkisi

İbn Tufeyl'in tek felsefi eseri olan *Hayy Bin Yakzan* birçok açıdan özgün olan ve Ortaçağın en etkili eserlerinden biri olarak ifade edilebilir. Bu eserinde İbn Tufeyl, meşrikî felsefenin mahiyetini, tabiat-insan ilişkisi temelinde tüm etkilerden uzak bir

insanın duyu idrakinden başlayan bir süreçle hakikate nasıl ulaşabileceğini ve hakikate dair ulaştığı bu sonuçlarla vahyî bilginin uygunluğunu göstermek gibi çok önemli felsefi problemleri ele almayı amaçlar. İbn Tufeyl işaret ettiğimiz bu problemleri adada yalnız başına olan bir karakter kurgusu üzerinden ele alır. Şüphesiz ne ele aldığı felsefi problemler ne de eserin kurgusal çerçevesi tamamen yeni değildir, ancak basit bir kurguyu felsefi öneme sahip eşsiz bir romana dönüştürme başarısı ona özgüdür (Sıddıki, 1990: 152). İşte İbn Tufeyl'in bu başarısı ve ele aldığı felsefi problemlere dair sergilediği özgün yaklaşımlar, *Hayy Bin Yakzan* eserini, Sarton'un ifadesiyle "Ortaçağların en orijinal eserlerinden biri" haline getirmiştir (1931: 354).

Bu özellikleri vesilesiyle *Hayy Bin Yakzan* romanı hem İslam felsefesi geleneğinde hem de geç dönem Batı felsefesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Avrupa'da bu romanın ilk çevirisi Moses of Norbonne tarafından 1349'da İbraniceye yapılmıştır. Daha sonra 15. Yüzyılın ikinci yarısında Rönesans'ın önemli isimlerinden Pico della Mirandola tarafından Latinceye çevrilmiştir. Daha sonra bu çevirileri Oxford'da profesör olan Edward Pococke'nin Arapçadan Latinceye ikinci bir çevirisi (1671) ve Felemenkçe (1672) ve İngilizce (1674) gibi diğer Avrupa dillerine çevirileri izlemiştir (Attar, 2007: 16). Bu olgu tek başına *Hayy Bin Yakzan*'ın modern Batı düşünürleri tarafından erişilebilir olduğunu ve yaygın bir şekilde dolaşımda olduğunu gösterir niteliktedir.

Bu çerçevede birçok kimse *Hayy Bin Yakzan*'ın modern dönemin önemli filozoflarının temel görüşleri üzerinde derin etkileri olduğunu öne sürmektedir. Örneğin Hawi *Hayy Bin Yakzan* üzerine yaptığı incelemenin sonucunda, onun tabiatı deneyim ve gözleme dayalı anlama yaklaşımının, Bacon'un modern bilim anlayışının öncüsü olarak görülebileceğini öne sürer. Buna ilaveten Locke'un epistemolojik tespitlerinin ve Spinoza'nın evrensel töz fikrinin arkasında yatan harekete geçirici etkinin *Hayy Bin Yakzan*'daki yaklaşımlarda bulunabileceğini belirtir (1974: 255-256). Benzer şekilde Voltaire, Descartes, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin de farklı konularda İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan* kitabından etkilendiği (Al-Rodhan, 2012: 17) literatürde dile getirilen örneklerden bazıları olarak ifade edilebilir.

Şüphesiz İbn Tufeyl'in Batı filozofları üzerindeki etkilerinin boyutu ve detayları konumuzun sınırlarını oldukça aşan bir meseledir. Bizim bu çerçevede asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, bu etkileşime dair bazı cüzi örneklerle temas ederek, bu bağlamda karşılaşılan bazı temel problemlere işaret etmektir. Bu bize Kant'ın birinci antinomide Tufeyl'den etkilendiğine dair iddiaları ele almaya izin veren bir zemin sağlayacaktır.

Bu çerçevede en ilginç örneklerden biri, Gul Russel'in Locke'un İbn Tufeyl'den etkilenmiş olma ihtimali üzerine yaptığı çarpıcı değerlendirmede bulunabilir. Bu incelemede Russel, birkaç açıdan İbn Tufeyl'in Locke'un epistemoloji alanındaki görüşleri üzerinde derin etkileri olduğunu göstermeye çalışır. Bu doğrultuda ilk olarak *Hayy Bin Yakzan*'da deneyimden başlayarak bilgiyi inşa etme yaklaşımı ile Locke'un emprist epistemolojisinin temel dayanakları arasındaki içerik benzerliği ve Locke'un bu konuları ele almasının *Hayy Bin Yakzan*'ın çevrilmesinden hemen sonrasına tekabül etmesi olgularını ele alır. Russel bu hususu şu şekilde ifade eder:

Burada doğrudan sorulması gereken soru bu benzersiz romanın ortaya çıkması ve [*İnsan Anlığı Üzerine Bir*] *Deneme*'nin birinci versiyonundaki Locke'un taslağının tamamen rastlantı olup olmadığı ya da aralarında bir bağlantının olup olmadığıdır. Böyle bir soru ortaya atmanın sebebi Oxford'da *Philosophus autodidactus* [Kendi başına öğrenen filozof]'un yayınlanmasının Locke'un

entelektüel kariyerinde bir dönüm noktasına rast gelmesidir. Uzmanlar, Locke'un yazılarında zihnin doğası ve onun doğuştan idealar olmaksızın deneyimden meydana geldiği meseleleri üzerine ilk kez 1671'de odaklandığı konusunda büyük ölçüde hemfikirdir. Bu empirik yaklaşım Locke'un bilgi teorisinin özünü oluşturur... Bu dönemden önce Locke'un ilgisi sosyal, politik ve pratik konular üzerineydi ve *Deneme*'sindeki epistemolojik türden meseleler üzerine özel bir ilgisi yoktu (Russel, 1994: 224).

Bu değerlendirme çerçevesinde *Hayy Bin Yakzan*'ın içeriği dikkate alındığında, onun toplumdaki ayrı ve hiçbir öğretmeni bulunmayan yalnız bir kimsenin duyumuyla başlayıp akletmeyle ilerleyen bir süreçte doğa, ahlak ve Tanrı hakkında nasıl bilgi sahibi olabileceği gibi meseleleri, açıktır ki Locke'un *Deneme*'deki temel tezleriyle doğrudan bir örtüşme içerisindedir denilebilir. Dahası Locke'un *Deneme*'nin ilk kitabında doğuştan fikirler olmadığını göstermek için kullandığı 'hiç öğrenim görmemiş çocuk' ya da 'ormanların vahşi bir sakini' gibi semboller ve adadaki bir çocuğun doğuştan bir Tanrı fikrine sahip olamayacağı, bu fikre ancak şeylerin oluşumunu ve sebeplerini incelemek için kendi aklını kullanarak ulaşabileceği gibi yaklaşımları (Zaken, 2017: 214), *Hayy Bin Yakzan*'ın içeriğiyle doğrudan bir benzerliği açıkça göstermektedir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, bu içeriksel benzerliğe ilaveten Locke'un zihnin doğası ve onun deneysel kökenlerine dair meselelere ancak *Philosophus autodidactus*'un çevirisinden sonra yönelmesi olgusunu da dikkate alındığımızda, bu durumun Locke'un İbn Tufeyl'den haberdar olduğunu ve ondan etkilendiğini göstereceği sonucunu çıkarmak oldukça makul görünmektedir.

Öte yandan Russel, Locke'un *Hayy Bin Yakzan*'dan haberdar olduğunu göstermek için yalnızca içeriksel benzerliği ele almaz. Buna ilaveten Locke'un *Philosophus autodidactus*'un çevirmeni baba oğul Pococke ile yakın ilişkisini ve bu kitaptan haberdar olan arkadaş çevresini de ayrıntılı bir şekilde inceleyerek (Russel, 1994: 234-246), bu durumu Locke'un *Hayy Bin Yakzan*'dan haberdar olduğunu gösteren bir olgu olarak değerlendirir. Bu ilişki ağının ortaya koyduktan sonra Locke'un bu kitaptan haberdar olduğu konusunda makul hiçbir şüphe olmadığı yargısında bulunur:

Bu koşullar, Locke'un *Philosophus autodidactus*'la ilgili ayrıntılı bilgi sahibi olması hususunun makul bir şüpheden uzak olduğunu kanıtlar. O, yalnızca onu kitaptan habersiz tutmak isteyen ya da ondan çalışmayı gizleyen büyük bir komplonun kurbanıysa bu kitaptan haberdar olmayabilirdi (Russel, 1994: 252).

İbn Tufeyl'in modern dönem Batı filozofları üzerindeki etkisi bağlamında diğer çarpıcı bir örnek Spinoza'dır. Daha önce İbn Tufeyl'den etkilenen filozoflar arasında ondan söz etmiştik. Ancak Spinoza'yla ilgili dikkate değer olan husus, onun belirli konularda Tufeyl'den etkilenmiş olmasından çok *Hayy Bin Yakzan*'ı Hollandacaya ilk kez çeviren kişi olduğuna dair iddiayla ilgilidir. Bu çerçevedeki tartışmalar *Hayy Bin Yakzan*'ın Hollandacaya ilk çevirisinde çevirmenin adının açıkça bulunmamasından kaynaklanır. Ancak bu doğrultuda yapılan çalışmalardaki bulgular çevirmenin Spinoza olduğunu gösterecek niteliktedir.

Bayraktar "Hayy Bin Yakzan'ın Çevirmeni Olarak Spinoza" isimli makalesinde bu bulgulara işaret eder. Buna göre Spinoza'nın *Hayy Bin Yakzan*'ın çevirmeni olduğunu gösteren en önemli bulgulardan biri Rosenthalina kütüphanesinde bulunan Spinoza'nın Opera Postuma ismiyle yayımlanan eseriyle aynı ciltte, çevirmeni S.D.B. olarak belirtilen *Hayy Bin Yakzan*'ın Hollandaca çevirisinin bulunmasıdır. Buradan hareketle Meijer, bu harflerin Benedictus De Spinoza'nın baş harflerinin tersten yazılışı olduğunu

ve bu kullanımın Spinoza'nın diğer eserlerinde de görüldüğünü öne sürerek, *Hayy Bin Yakzan*'ın çevirmeninin Spinoza olduğu hükmüne varır (Bayraktar, 2013: 2). Yine diğer bir bulgu A. Wolf'un özel kütüphane katalogunda bulunan Hollandaca *Hayy Bin Yakzan*'dan bahsederken "Çeviri muhtemelen bizzat Spinoza'nındır." ifadesinin kullanılmasıdır (Bayraktar, 2013: 4). Tüm bu ve benzeri bulgulardan ve Spinoza'nın *Ethica*'da *Hayy Bin Yakzan*'dan etkilenmiş olduğu olgusundan hareketle, Bayraktar Spinoza'nın *Hayy Bin Yakzan*'ın çevirmeni olduğu iddiasının kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna varır.

Tüm bu ve benzeri değerlendirmeler dikkate alındığında, *Hayy Bin Yakzan*'ın geç dönem Batı düşünürleri üzerinde önemli ölçüde etkileri olduğunu ve bu etkinin yeni çalışmalarla daha açık şekilde gün yüzüne çıktığını ifade etmek mümkün görünmektedir. Ancak bizim burada dikkat çekmek istediğimiz asıl mesele, bu etkinin mahiyeti ve ne ölçüde olduğundan çok, bu etkiyi doğrudan tespit edebilecek verilere sahip ol(a)mamız hususudur. Daha açık bir ifadeyle bizim bu etkiye dair atıfları ne Locke ya da Spinoza gibi düşünürlerin kendi eserlerinde ne de hâkim Batı düşünce tarihi literatüründe doğrudan bulamıyor olmamız hususudur.

Bu durumda İbn Tufeyl'in Batı düşünürleri üzerindeki etkisine dair doğrudan kanıtların niçin bulunmadığını sormak ve nedenleri üzerine bir değerlendirmede bulunmak oldukça makul görünmektedir. Gerçekten de Russel yaptığı incelemenin sonunda bu soruyu çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder:

Aynı zamanda şu ifade edilmelidir ki, Locke'un kitabı okuduğu ya da bir kopyasına sahip olduğuna dair doğrudan bir ifade bulunmamaktadır... Bununla birlikte Locke'un neden kitaba atıfta bulunmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Oldukça güçlü delillere rağmen böyle bir ihmâl adeta kasıtlıymış gibi görünür (Russel, 1994: 252).

Benzer bir soruyu Bayraktar, Spinoza ve İbn Tufeyl arasındaki ilişkiyi ortaya koyduktan sonra şu şekilde sorar:

Böyle olduğu halde Spinoza üzerine özel çalışmış olan Batılı günümüz mütehassısları Spinoza'dan *Hayy Bin Yakzan*'ın çevirmeni olarak niçin hiç bahsetmiyorlar veya en azından meseleyi tartışma konusu yapmıyorlar (Bayraktar, 2013: 5).

Bu soruları cevaplandırırken Russel Locke'un kişisel özelliklerinden, Bayraktar ise Batılıların kibirlerinden hareketle bu durumu açıklamaya çalışır. Şüphesiz bu değeriendirmelerin haklılık payı olmakla birlikte, bu olguyu izah etmeye yardımcı olacak daha genel ve açıklayıcı gücü daha yüksek değerlendirmelerden de söz etmek gerekir. Bu olguyu açıklamak üzere dikkate almamız gereken en önemli açıklamalardan biri, Batı düşünce tarihinde kaynak gösterme alışkanlığının çok geç dönemlere kadar bulunmaması ve bu nedenle de etkilendikleri öncülleri hakkında yeterli bilgiye sahip olunamamasıdır. Bununla yakından ilişkili bir diğer husus da, Batı düşüncesini yalnızca Batıda ortaya çıkan ve başka hiçbir medeniyete hiçbir şey borçlu olmayan bir süreç olarak ele alma eğilimindeki Avrupa merkezci yaklaşımdır.

Bunlardan birinci hususla ilgili olarak Fuat Sezgin, yaptığı geniş çaplı okumalara dayanarak, Yunanlıların öncülleri hakkında çok az ipucu veren, kaynak gösterme geleneği oldukça zayıf bir yaklaşıma sahip olduğunu ve bunun Avrupalılarda tamamen silindiğini tespit ederek, dikkate değer bir kaynak gösterme alışkanlığının ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başladığını iddia eder (Sefer, 2010: 82). Şüphesiz bu olguyu

destekleyecek hemen her bilim dalından somut örnekler ortaya koymuş olmasıyla birlikte, felsefe alanından verdiği örnekler konumuz açısından dikkate değerdir. Örneğin Sezgin, Boethius'un Latince eserlerinde İbn Sîna ve Gazzâli'nin kitaplarını kullandığı anlaşıldığı halde, onun bu kaynakları zikretmediğini belirtir. Yine Gundissalinus'un en önemli eseri *De divisione philosophiae*'nin büyük bir bölümünün Fârâbî'nin *İhsâü'l-Ulûm*'undan kopya edildiğini ve kaynak gösterilmediğini ortaya koyar. Bunlar ve diğer bilim alanlarındaki birçok benzer durumdan hareketle Sezgin, Arapça kaynaklar ve içerikleriyle olan bu ilişki tarzının, İslam bilimlerinin Avrupa'da özümsemesi sürecinde yalnızca Gundissalinus ya da Boethius'da karşılaşılan tikel bir fenomen olarak değil, o dönem kültür dünyasının kaynaklarla olan ilişkisinin genel bir tasviri olarak ele alınması gerektiği yargısında bulunur (Sezgin, 2014: 195-196). Dolayısıyla Avrupalı düşünürlerin eserlerinde Müslüman öncülerinin metinlerine kimi zaman kelimesi kelimesine varan bir benzerlik görülmesine rağmen, öncülerinden hiç söz edilmemesi ya da kaynak olarak atıfta bulunulmaması yukarıda işaret ettiğimiz olgunun açık bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan genel olarak Müslüman filozofların ve özelde de İbn Tufeyl'in Avrupa düşünce tarihine yaptığı katkıları doğrudan tespit edemememizin en temel nedenlerinden bir diğeri, Batı ve diğerleri arasında kökensel bir ayırım yaparak Batıyı merkeze koyan yaklaşımdır denilebilir. Bu bakış açısı ve bunun üzerine temellenen tarih kurgusu, Batılı düşünürlerin tüm fikirlerini ve kökenlerini yine Batı medeniyetine ait ve ondan kaynaklanan bir olgu olarak ele alma eğiliminde olduğundan, Batı düşüncesine diğerlerinin katkısını görmezden gelen bir imge perdesi işlevi görmektedir. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in Avrupalı filozofların gerçek manada öncülerinden biri olmasına rağmen, Batılı teorisyenlerin onun bu etkisini görmezden gelmesi bu çerçevede değerlendirilebilir (Attar, 2007: 2).

Nispeten uzun sayılabilecek tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, genel olarak Müslüman filozofların özelde de İbn Tufeyl'in Batı düşüncesi üzerinde derin etkileri olmasına rağmen, bu etkilerden söz edilmemesi ya da kaynaklar arasında zikredilmemesi olgusunun nedenlerinin daha açık bir şekilde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu işaret ettiğimiz hususlar bizim esas konumuz olan Kant'ın birinci antinomideki görüşleri ile İbn Tufeyl arasındaki ilişkiyi değerlendirme bağlamında büyük ölçüde geçerli ve zorunlu olarak dikkate alınması gereken hususlardır. Bunun temel nedeni, yukarıda zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi, Kant'ın birinci antinomideki görüşlerinin içerik olarak İbn Tufeyl'in görüşlerine büyük ölçüde benzerlik göstermesine rağmen, ne Kant'ın kendisi tarafından ne de Kant üzerine yapılan çalışmalarda bu durumdan neredeyse hiç söz edilmemesidir.

Bu çerçevede Guyer'in Kant'ın birinci antinomideki kaynaklarına dair yazdığı dipnotta sergilediği tavır, yukarıda söz ettiğimiz duruma çarpıcı bir örnek olarak alınabilir. Guyer evrenin zamanda başlangıcı olduğu tezi lehindeki kanıtı değerlendirdiği dipnotunda, bu argümanın Batı felsefe-teoloji geleneğinde uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirterek, Kant'ın bunu hangi kaynaktan aldığının açık olmadığını dile getirir. Daha sonra argümanın ilk olarak 490-570 yılları arasında yaşamış filozof John Philoponus'ta karşımıza çıktığını ve ortaçağlarda ise Boneventura'nın (d.1217-ö.1274) bu argümanı kullandığını belirtir. Bu argümanla ilgili tartışmalar bağlamında Thomas Aquinas ve William of Ockham'dan da söz ettikten sonra, Kant'ın bu argümanı bu ortaçağ düşünürlerinden ya da belli bir kaynaktan alıp almadığına dair doğrudan bir bilgiye sahip olmadığımızı belirterek, en muhtemel kaynağın argümanın modern

savunucusu olan Richard Bentley (d.1662-ö.1742) olabileceğini ifade eder (Guyer, 2009: 743).

Bu değerlendirmede dikkatleri çekmek istediğimiz husus, zikredilen isimlerin doğruluğu ya da Kant'a etki edip etmedikleri meselesi değildir. Daha çok zikredilen isimlerin hep Batılı düşünürler olması ve Philoponus'tan Boneventura'ya geçerken aradaki 6-7 yüzyıllık sürecin direk atlanmasıdır. Oysa bu dönemde başta Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi çok önemli İslam filozofları mevcuttur ve bunların Batıya doğrudan etkisi açık bir şekilde bilinmektedir. Özellikle âlemin başlangıcıyla ilgili tartışmalarda Thomas Aquinas ve Boneventura'nın İbn Rüşd ve Maimonides gibi İslam medeniyet havzasında yetişmiş filozoflardan etkilendiği ve onlar vasıtasıyla bu konulardan haberdar oldukları açıkça ifade edilebilir (Wolfson, 2001: 355). Dolayısıyla Kant'ın birinci antinomideki kaynaklarıyla ilgili bir değerlendirmede, bu İslam filozoflarından da mutlaka söz edilmesi tabii bir durum olarak gerekli görünmektedir. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz değerlendirmede bu isimlerden herhangi bir şekilde bahsedilmeden yalnızca Batılı isimlere yer verilmektedir. Kanaatimce bu tavır işaret ettiğimiz Batı merkezci yaklaşımın tipik bir tezahürü olarak ele alınabilir ve bu haliyle Batılı düşünürlerin Müslüman kaynaklarına ulaşabilmede önemli bir engel teşkil etmektedir.

Sonuç olarak gerek Batı kültür dünyasının kaynak göstermedeki yetersiz tavrı gerekse de Batı merkezci paradigma, Batı düşünce tarihinin Müslüman kaynaklarına doğrudan erişimi büyük ölçüde engellemektedir denilebilir. Dolayısıyla Kant'ın birinci antinomi bağlamında İbn Tufeyl'den etkilendiğine dair doğrudan verilerin bulunmaması, böyle bir etkilenmenin olmadığını kesin bir şekilde göstermez. Bu durumda yapılması gereken söz konusu düşünürün etkilendiği iddia edilen düşünürle erişebilme imkanının ortaya konması ve içerik karşılaştırması yaparak ne ölçüde benzer olduğunun belirlenmesidir.

Bu çerçevede Hayy Bin Yakzan'ın başta o dönemin yaygın dili Latince olmak üzere, Felemenkçe ve İngilizce gibi belli başlı Avrupa dillerine çevrilmiş olması ve Locke, Spinoza gibi filozofların bu kitaptan haberdar olma süreçlerine dair yaptığımız değerlendirmeler, Kitabın o dönemde erişilebilir ve yaygın bir şekilde dolaşımında olduğunu gösterir niteliktedir. Buna ilaveten Kant'ı en çok etkileyen ve düşünceleri üzerinde doğrudan tesiri bulunan Leibniz'in *Hayy Bin Yakzan*'dan haberdar olması ve onu Arapça felsefi geleneğin mükemmel bir örneği olarak değerlendirmesi (Russel, 1994: 228) olgusu da dikkate alındığında, Kant'ın bu eserden ve içeriğinden doğrudan ya da dolaylı olarak haberdar olduğundan şüphe etmeyi gerektirecek makul bir sebep olmadığı ifade edilebilir. Bu durumda İbn Tufeyl'in Kant'ın birinci antinomideki görüşleri üzerinde etkili olup olmadığına dair iddiayı değerlendirmek üzere bu iki filozofun konu hakkındaki argümanlarının karşılaştırılması büyük ölçüde belirleyici olacaktır.

2. İbn Tufeyl ve Kant'ın Argümanlarının Karşılaştırılması

Daha önce farklı vesilelerle ifade ettiğimiz üzere, *Hayy Bin Yakzan*'da ortaya konulan felsefi görüşlerin Batılı düşünürler üzerindeki etkisi bağlamında dile getirilen hususlardan biri de, İbn Tufeyl'in Kant'ın birinci antinomideki görüşlerinin öncüsü olduğuyla ilgili değerlendirmelerdir (Sıddıkî, 1990: 154-Goodman, 2007: 375). Bu değerlendirmelerin dayandığı zemin, her iki filozofun da âlemin yaratılması lehindeki ve aleyhindeki argümanların eşit güçte olduğu, dolayısıyla da aklın sınırları dâhilinde birinin tercih edilemeyeceği hususunda görüş birliği içinde olmalarıdır. Bu kısımda bu benzerlik iddiasını biraz daha detaylı şekilde ele alarak, söz konusu benzerliğin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

Ele alınan argümanların benzerliğinden önce, iki filozofun konu bağlamında zihnî ve tarihî süreç bakımından da benzerliklere sahip olduğu ifade edilebilir. İlk olarak her iki filozofun bulunduğu dönem öncesinde âlemin kıdemi ve hûdusu lehinde görüş beyan eden iki taraf ve bunlar arasında süre giden bir tartışma ortamı mevcuttu. İbn Tufeyl'den önce âlemin kıdeminin savunan filozofların temsilcisi olarak Fârâbî ve İbn Sînâcî görüşleri ile âlemin hûdusunu savunan kelamcılarının temsilcisi Gazzâlî arasındaki şiddetli tartışma ve uzlaşmazlık o dönemin felsefesi problemlerinin başında geliyordu. Dolayısıyla bu ortamın her iki gelenekten de büyük ölçüde olumlu yönde etkilenen İbn Tufeyl'in, âlemin yaratılması konusunda her iki görüşün eşit güçte olduğu sonucuna varmasının tarihî arka planı olduğu ifade edilebilir. Benzer şekilde Kant'tan önce Newton ve Leibniz'in zaman teorileri ve buna bağlı olarak âlemin yaratılmasıyla ilgili farklı görüşleri o dönemde iki ayrı geleneği temsil ediyordu. Bu iki farklı yaklaşım arasındaki çatışmanın ifadesi olan Leibniz-Clarke arasındaki mektuplaşmanın Kant'ı antinomi fikrine götüren en önemli kaynaklardan biri olduğu (Al-Azm, 1972: 7) dikkate alındığında, Kant'ın büyük ölçüde etkilendiği Leibniz ve Newtoncu görüşler arasındaki çatışmanın onu bu düşünceye sevk eden tarihi arka plan olduğu ifade edilebilir. Bu değerlendirmeler doğrultusunda İbn Tufeyl ve Kant'ın, âlemin kıdeminin ve hûdusunu savunan farklı gelenekler arasında çatışmanın etkin olduğu bir dönemde buldukları ve bu atmosferin onları uzlaştırıcı bir çözüm arayışına sevk eden tarihî arka plan olduğunu öne sürmek oldukça makul görünmektedir.

Öte yandan iki filozofun konuyu ele alırken içinde buldukları zihnî süreç de birbirine oldukça benzemektedir. Her iki filozof da âlemin yaratılması probleminin kendilerini en çok meşgul eden mesele olduğunu ve bunun, meselenin iki tarafından birini tercih etmedeki zorluktan kaynaklandığını ifade eder. Örneğin İbn Tufeyl birçok felsefi ve metafizik problemleri ele alıp çözüme ulaştırdığı eserinde, âlemin yaratılması meselesinin Hayy'ı yıllarca uğraştırdığını, ancak bir çözüme ulaşamadığını açıkça belirtir:

[Hayy] acaba bunlar yoktan olan bir şey mi yoksa eski mi ve hiçbir vecihle yokluk ona takaddüm etmemiş mi? diye düşündü. Şek ve tereddüt içinde kaldı. İşbu iki ihtimalin hiçbirisini hükm-i kat'i ile diğerine racih bulmadı.

...

Hayy Bin Yakzan senelerce tereddüt içinde kaldı. Hep düşünüp durdu. Deliller, hüccetler zihninde çarpışırdı. Kıdem ve hûdus itikatlarından hiçbirisini diğerine tercih edemezdi. (İbn Tufeyl, 2006: 57).

Benzer şekilde Kant da kendisini en çok etkileyen ve eleştirel felsefeyi geliştirmeye sevk eden asıl problemin başta âlemin başlangıcı olmak üzere antinomilerdeki problemler olduğunu çarpıcı bir şekilde ifade eder:

Beni dogmatik uykumdan uyandıran ve aklın kendisiyle görünüşteki çelişkinin neden olduğu skandalı çözmek için, aklın kendisini eleştirmeye sevk eden ilk şey Tanrı'nın varlığı, ahlak ve diğer şeylerin incelenmesi değildi; daha çok –‘evrenin başlangıcı vardır’ ‘evrenin başlangıcı yoktur’, ‘özgür insan vardır’ buna karşılık ‘özgür insan yoktur, yalnız zorunluluk vardır’- gibi salt aklın antinomileriydi (Kant, 1967: 252).

Açıkça görüleceği üzere her iki filozof da, âlemin yaratılması konusunun zihnî serüvenlerinde belirleyici bir etkiye sahip, çözülmesi zor bir problem olduğunu ve

bunun temel nedeninin birbiriyle çelişik iki görüşten birini tercih etmedeki zorluk olduğunu ifade etmekte ve bu haliyle de birbirine oldukça benzemektedir.

Bununla birlikte karşılaştırmamız açısından asıl belirleyici olan, iki filozofun öne sürdüğü argümanların birbiriyle ne ölçüde benzer olduğu hususudur. Bu açıdan bakıldığında öncelikle her iki filozof da ilk olarak âlemin yaratılmış olduğu iddiasını, daha sonra da âlemin ezeli olduğu meselesini ele alıp bunlar lehindeki argümanları ortaya koyar. Yine her iki filozof, kıdem ve hûdus lehinde ele aldıkları argümanlarda, iddiaları için doğrudan bir delil ileri sürmek yerine iddianın aksi durumu kabul ederek işe başlar ve bunun bir çelişkiye neden olduğunu göstererek iddianın doğruluğunu ispatlamaya çalışır.

Bu yöntem çerçevesinde İbn Tufeyl ve Kant ilk olarak âlemin yaratılmış olduğunu göstermek için âlemin ezeli olduğunu varsayarak işe başlar. İbn Tufeyl bu varsayımdan sonra biri âlemin mekânda sınırlı olduğunu gösteren delile atıfta bulunan, diğeri de var olan şeylerin yaratılmış olmasına atıfta bulunan iki delil ortaya koyar. Bunları şu şekilde ifade eder:

Âlem-i ekberin kadim olduğunu itikat etmek istediği zaman [varsaydığında] nihayetsiz bir imtidadı haiz bir cismin muhal olduğunu zihninde yerleştirmeye sebep olan delile benzer bir delil vasıtasıyla nihayetsiz olmayan bir vücudun da muhal olması gibi birçok mânialar, arızalar sedd-i hail teşkil ediyordu. Ve yine işbu vücudun havadisten hâli olmadığını gördü ve havadisten hâli olmayan bir vücudun havadise takaddüm etmesi mümkün olmayacağından havadis üzerine takdimi mümkün olmayan herhangi bir mevcut dâhi hâdis olacaktı (İbn Tufeyl, 2006: 56).

Açıktır ki İbn Tufeyl'in buradaki asıl argümanı var olan şeylerin yaratılmış olmasına atıfta bulunan delildir. Aslında bu delil oldukça uzun felsefi-teolojik bir geçmişe sahip ve birçok kimse tarafından farklı formlarda dile getirilmiş bir delildir. Bu delilin farklı formlarından biri atomlardan yaratılmış olan cisimlerin yaratılmış olduğu esasına dayanır; bir diğeri doğrudan atomların yaratılmış olması esasına dayanır; sonuncu türü ise atomlardan oluşmuş oldukları dikkate alınmadan cisimlerin yaratılmışlığı üzerine bina edilir (Wolfson, 2001: 310). Bu husus dikkate alındığında İbn Tufeyl'in, argümanın atomları dikkate almaya doğrudan cisimlerin yaratılmışlığı üzerine temellenen formunu esas aldığı açıkça görülecektir. Bu argümanı Gazzâli'nin de kullandığını öne süren Goodman, argümandaki kıyasın orta teriminin yeni, sonradan olan ve olay anlamındaki hâdis (hâdith) terimi olduğunu ifade eder (1971: 73). Burada eski, kadim ve sonsuz olana zıt anlamdaki bu terimin, argüman bağlamındaki en temel anlamı sonlu bir zaman önce varlığa gelen bir şey olmasıdır (Goodman, 1971: 74).

Bu husus temel alındığında delilin birinci önermesi bütün olarak âlemin sonradan yaratılmış olanlardan başka bir şey olmadığını ya da âlemin sonradan var olan şeylerin bir bütünü olduğunu ifade eder. Bu öncül argümanın diğer formları da dikkate alındığında âlemin arazlardan ayrı var olmayan atomlardan ya da arazlardan ayrı olmayan cisimlerden meydana geldiğini ve arazların var olup yok olan ve dolayısıyla da yaratılmış şeyler olduğu hususu üzerine temellenir (Wolfson, 2001: 306). Buna göre âlemi oluşturan atomlar ya da cisimler yaratılmış arazlardan oluştuğundan onlar da yaratılmıştır.

Burada zamanda meydana gelmiş şeylerden ayrı olamayan şeylerin, yani atomların ya da cisimlerin yaratılmış olması gerektiğine karşı, atom veya cisimlerin kendisinin yaratılmamış olduğunu, yalnızca arazların yaratılmış olduğunu ve bunların cisimler

üzerinde sonsuza kadar birbiri ardına geldiklerini ileri sürerek itiraz edilebilir. Bu itiraza karşı argüman taraftarları, bunu kabul etmenin zamanda meydana gelmiş şeylerin sonsuz bir art arda gelmenin sonucu olduğu anlamına geleceğini belirtir. Oysa sonsuz teselsül imkânsız olduğundan bu mümkün değildir (Wolfson, 2001: 307). Aşağıda daha ayrıntılı ele alacağımız sonsuz teselsülün imkânsızlığı meselesi her ne kadar ayrı bir argüman olarak ele alınsa da, görüleceği üzere incelediğimiz delilin temel bir öncülü olarak, onun tarafından içerilir ve onun bir parçasıdır. Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, cisimler yaratılmış arazlardan oluştuğundan onlar da yaratılmıştır ve bütün olarak âlem de cisimlerden oluştuğundan o da yaratılmışların toplamından başka bir şey olmayacaktır sonucuna ulaşır.

İkinci önerme de ise bütün olarak âlemin sonradan yaratılmışlardan ayrı bir şey olmadığından, sonradan yaratılmışlara takaddüm etmesinin yani onlardan önce var olmasının mümkün olmayacağı dile getirilir. Çünkü bütün kendisini oluşturan parçalardan başka bir şey olmadığından, âlem de onu oluşturan cisimler ve arazlarından başka bir şey değildir ve onlardan önce var olamaz. Dolayısıyla sonradan yaratılmış olan şeylerden önce olamayan herhangi bir varlık da zorunlu olarak yaratılmış olacağından, bütün olarak âlem de hâdistir, sonlu bir zaman önce yaratılmıştır.

Daha önce işaret ettiğimiz üzere, İbn Tufeyl'in âlemin hûdusuyla ilgili asıl argümanı varlıkların yaratılmış olmasına dayanan bu delil olmakla birlikte, o ikinci bir argüman olarak âlemin mekânda sonlu olmasını gösteren delile işaret ederek, bu delilin aynı şekilde âlemin hûdusunu da gösterdiğini ifade eder. Âlemin mekânda sonluluğunu göstermek üzere sunduğu delil (İbn Tufeyl, 2006: 53), sonsuz büyüklüklere herhangi bir nicelik eklenip çıkarıldığında, karşımıza çıkan çelişik durum üzerine temellenir. Bu yaklaşımı zaman uyarlısak, belli bir andan önceki geçmiş zaman ve sonra gelecek zaman sonsuzlukta eşit olacaktır. Ancak geçmişten belli bir zamanı çıkarıp gelecek zamana eklersek, bu durumda onlar sonsuzlukta eşit olmalarına rağmen geçmiş nicelik olarak öncekinden az, gelecek ise fazla olmuş olacaktır ki bu öncekinden daha büyük veya küçük olan bir niceliğin öncekiyle aynı olduğu gibi çelişik bir duruma neden olur. Bu çelişik durumun ortaya çıkmasına neden olan zamanın sonsuz olduğu varsayımı olduğundan bu yanlıştır, dolayısıyla zaman sonlu olmalıdır.

Âlemin zamanda başlangıcı vardır tezini ispatlamak üzere Kant da, bir sonsuz geriye gidişin imkânsızlığına atıfta bulunan delil ile diğeri sonsuz büyüklüklerin niceliksel özelliklerine atıfta bulunan delil olmak üzere iki argüman kullanır. Kant'ın bu tez lehine sunduğu birinci argüman, âlemin zamanda başlangıcı olmadığını varsayarak başlar. Bu durumda seçilen herhangi bir ana varıncaya kadar sonsuz bir sürenin geçmiş olması gerekecektir. Oysa bunun kabul edilmesi herhangi bir şeyin durumlarında sonsuz sayıda birbirini takip eden değişimlerin veya sonsuz sayıda olayın gerçekleştiği, diğeri bir ifadeyle sonsuz bir serinin tamamlandığı anlamına gelecektir. Ancak açıktır ki, sonsuz bir seri asla ardışık serilerin birbirine eklenmesi aracılığıyla tamamlanamaz. Bu durumda tamamlanmamış veya sona ermemiş âlem serisi çelişik bir durum olacaktır. Bu çelişkiye âlemin zamanda başlangıcı olmadığı varsayımı neden olduğundan dolayı âlemin zamanda bir başlangıcı olmalıdır (Kant, 2009: 470).

Açıkça görüleceği üzere bu argümanın dayandığı temel fikir, ardışık sonsuz sayıda olayın var olduğu kabul edildiğinde, tamamlanmış bir olaylar serisinin mümkün olamayacağını ifade eder. Buna göre âlemi oluşturan ardışık olaylar serisinin bir başlangıcı olması herhangi bir şeyin mevcut olmasının zorunlu koşuludur (Al-Azm, 1972: 42). Bu kabul edilmediğinde sonsuz, aynı zamanda tamamlanmış serilerin varlığını kabul etmek gibi çelişik bir duruma düşürecektir.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere sonsuz teselsülün imkânsızlığını ifade eden bu delil, en temelde şeylerin yaratılmışlığından hareket eden delile içkindir ve onun bir parçasını oluşturur. Çünkü yaratılmış şeylerin varlığının bütün olarak âlemin yaratılmış olduğunu gösterebilmesi ancak sonsuzca geriye gidebilme imkânının reddedilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda âlemin yaratılması lehinde argüman öne süren birçok düşünür bu iki argümanı birbirini tamamlayan tek bir argüman olarak ele almıştır (Wolfson, 2001: 312). Bununla birlikte farklı düşünürler tarafından sonsuz teselsül delili müstakil bir argüman olarak da ele alınmıştır. Her halükarda âlemi oluşturan cüzlerin yaratılmışlığı ve sonsuz teselsülün imkânsızlığı delillerinin birbiriyle doğrudan bağlantılı ve âlemin hûdusu lehindeki en merkezi delil olduğu ifade edilebilir. Bu husus dikkate alındığında, İbn Tufeyl cisimlerin yaratılmışlığı delilini ifade ederken, Kant'ın sonsuz teselsülün imkânsızlığı delilini dile getirmesine rağmen, iki filozofun da birbiriyle doğrudan ilişkili ve tek bir argümanın farklı yönlerinden bahsettiğini ifade edebiliriz.

Kant buna ilaveten tez üzerine ilave bir açıklama sunduğu kısımda, ikinci bir delilden daha söz edilebileceğini belirtir. Sonsuz büyüklüklerin niceliksel özelliği üzerine temellenen bu delil bir büyüklüğün, kendisinden daha büyük olunması mümkün olmayan bir büyüklükse sonsuz olacağını ifade ederek başlar. Buna göre kendisine bir veya daha fazla birim eklenip çıkarılabilen bir büyüklük sonsuz bir büyüklük olamaz. Çünkü böyle bir büyüklüğe bir birim ilave edildiğinde öncekinden daha büyük olacaktır. Dolayısıyla geçmiş olaylar serisine daima yenilerini eklemek mümkün olduğundan, âlemin zamanda sonsuz geriye gitmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla âlem zamanda başlangıcı olan sonlu bir varlıktır (Kant, 2009: 472).

Görüleceği üzere bu argümandaki temel fikir, geçmiş olaylar serisinin sonsuz olduğu kabul edildiğinde, bu serilere yeni birimler eklemek mümkün olduğundan önceki büyüklükle üzerine ilave edilmiş büyüklüğün eşit olduğunu kabul etmek gibi bir çelişkiye neden olacaktır. Buna göre üzerine yeni birimler eklenebilen büyüklüğü sonsuz kabul etmek çelişik olduğundan, geçmiş olaylar serisi sonlu olmalıdır. Bu haliyle argüman İbn Tufeyl'in âlemin mekânda sonluluğuna atıfla dile getirdiği delilin birebir aynısıdır denilebilir.

Bu değerlendirme çerçevesinde ifade edilmelidir ki, âlemin zamanda başlangıcı olduğu lehinde öne sürülen deliller bunlardan ibaret değildir. Bunların yanı sıra sonsuzluk delili, atomların toplanması ve ayrılması delili, tahsis delili ve tercih delili gibi birçok argüman da vardır (Wolfson, 2001: 286). Ancak her iki filozof da bu çok çeşitli argümanlardan, en merkezi olan ve tek bir argüman olarak ele alınabilecek şeylerin yaratılmışlığı ve sonsuz teselsülün imkânsızlığı delili ile sonsuz büyüklüğün niceliksel özelliğine atıfta bulunan delili kullanmıştır. Bu husus dikkate alındığında, her iki filozofun âlemin hûdusu lehinde birçok delil arasından aynı argümanları tercih etme konusunda da birebir benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

İkinci olarak âlemin kıdemi konusuna baktığımızda, her iki filozofun bu tez (ya da antitez) lehine sundukları argümanların adım adım birebir örtüşüğünü ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu nedenle ilk olarak iki filozofun argümanlarını ifade edip, sonra genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. İbn Tufeyl'in argümanı şu şekildedir:

Fakat âlem-i ekberin hâdis olduğuna mütekid olmak istediği zaman önüne başka arızalar geçti ve bu itikadına mani oldular. Zira yokluktan sonra hâdis olması zamanın ona takaddüm etmesi demek olur ve hudûsten ancak bu mana

anlaşılır. Hâlbuki zamanın, hâdis olduğunu farz ettiğimiz âlemin eczâsından ve âlemden ayrılması mümkün değildir; binaenaleyh âlemin zamandan müteahhir olması anlaşılabilir. Eğer âlem hâdis ise onu ihdâs etmek için bir var eden lazımdır. Bununla beraber âlemi var eden zât niçin âlemi şimdilik var eyledi de daha evvel var etmedi? Acaba bu var eden zâta bir şey mi âriz oldu ki şimdilik âlemi icad etmesini iktizâ eyledi? Hâlbuki meydana var edenden başka bir şey yoktur ki ona âriz olsun. Yoksa var edenin zâtında bir değişiklik mi hâdis oldu ki evvelce icad etmediği âlemi şimdilik icad etmesine vesile oldu? Eğer böyle değişiklik varsa o değişikliği yoktan var eden nedir (İbn Tufeyl, 2006: 56)?

Kant'ın delili ise şu şekildedir:

Evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu varsayalım. Başlangıç içinde hiçbir şeyin olmadığı zamanın önce geldiği varlık olduğundan, evrenin var olmadığı bir zaman, yani boş bir zaman var olmalıdır. Ancak herhangi bir şeyin boş zamanda meydana gelmesi imkânsızdır, çünkü bu zamandaki herhangi bir an diğer bir ana kıyasla bir şeyin yokluğu ile varlığını ayırt edecek bir koşula sahip değildir (ister o şeyin kendiliğinden varlığa geldiği isterse de bir sebep tarafından varlığa getirildiği kabul edilsin). Dolayısıyla âlemde birçok seri başlayabilir, ancak âlemin kendisi bir başlangıca sahip olamaz ve dolayısıyla geçmiş zaman sonsuzdur (Kant, 2009: 471).

Görüleceği üzere her iki filozof da, âlemin zamanda başlangıcı olduğunu kabul ettiğimizde, bunun kendisinde hiçbir şeyin olmadığı boş zamanın var olduğu sonucuna götüreceğini belirtir. Bu noktada İbn Tufeyl Kant'tan ayrı olarak, bu durumun hâdis olan âlemden ayrı olması mümkün olmayan zamanın, âleme takaddüm ettiğini varsaymak gibi bir çelişkiye neden olacağından yanlış olduğu çıkarımında bulunur. Ancak her iki filozofun da asıl vurguladığı ve argümanda belirleyici olan husus, mutlak sonsuz zamanda başlangıcı olan bir âlem kabul edilmesi durumunda, âlemi oluşturan ilk olay ile zamanın homojen anları arasında nasıl bir ilişki kurulacağı problemidir (Küçükparmak, 2017: 222). Daha açık bir ifadeyle bu problem, içinde hiçbir şeyin olmadığı zamanın bütün anları homojen bir yapıda birbiriyle aynı olduğundan, âlemi başlatan olayın bu anların birinde başladığını belirlemenin mümkün olmayacağını ve dolayısıyla da âlemin zamanda başlangıcından söz etmenin anlamsız olacağını ifade eder. Kant bu imkânsız oluşun, ister şeylerin kendiliğinden var olduğu isterse de bir sebep tarafından varlığa geldiği kabul edilsin her iki durumda da aynı kaldığını belirtirken, İbn Tufeyl bu durumu doğrudan Yaratıcının homojen anlardan birini tercih etmesinin imkânsızlığı üzerinden ele alır.

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, her iki filozofun âlemin kıdemi ve hudûsu lehinde ele aldıkları argümanların birebir bir örtüşme içinde olduğunu iddia etmenin mümkün olduğu açıkça görülecektir. Ancak İbn Tufeyl'in Kant'ın öncüsü olduğu iddialarının dayandığı asıl husus, iki filozofun bu argümanları değerlendirdikten sonra ulaştıkları sonucun aynı olmasıdır. Her iki filozof da bu argümanların aynı güçte olduğunu ve aklın sınırları içerisinde bu iki iddiadan birinin nihai olarak doğrulanamayacağını öne sürer. Örneğin İbn Tufeyl, Hayy Bin Yakzan'ın bu konu üzerine yıllarca düşündüğünü, bu süreçte âlemin kıdem ve hudûsu lehindeki delillerin zihninde sürekli çarpışıp durduğunu, ancak bu delillere dayanarak bu görüşlerden birini diğerine tercih edemediğini belirtir (İbn Tufeyl, 2006: 57). Benzer şekilde Kant, bu durumu ifade etmek için tez ve antitezin birlikte bulunması anlamında '*antithetic*' terimini kullanır. Bu terimin asıl anlamı, açıkça biri diğerine tercih edilemeyen iki önerme arasındaki çatışkıdır (Kant, 2009: 467). Buna göre âlemin hudûs ve kıdemi

ifade eden birbirine zıt iki önermeden birini, aklın sınırları içinde tercih etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla her iki filozof âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak akıl aracılığıyla nihai bir sonuca ulaşamayacağı konusunda tam bir mutabakat içindedir denilebilir.

Tüm bu hususlar göz önüne alındığında, âlemin yaratılması konusunda her iki filozofun aynı görüşü savunduğunu ve bu açıdan İbn Tufeyl'in Kant'ın öncüsü olduğunu ifade etmek oldukça makul görünmektedir. Ancak, bununla beraber İbn Tufeyl'in asıl görüşünün bu olmadığını, dolayısıyla da Kant'la aralarından bu tür bir ilişkinin bulunmadığını öne süren düşünürler de vardır. Örneğin Hawi, İbn Tufeyl'in aslında âlemin kıdemi görüşünü savunduğunu, dolayısıyla da onunla Kant arasında kurulan bu türden bir ilişkinin yanlış olduğunu ifade eder.

Hawi'nin bu konu çerçevesindeki değerlendirmelerine baktığımızda, ona göre bu yanlışın temel nedenlerinden biri İbn Tufeyl'in dönemin hassas dinî meselelerini ele alırken izlediği metodun gözden kaçırılmasıdır. Ona göre İbn Tufeyl, gerek yönetici sınıfın gerekse de geleneksel toplumun tepkilerinden korunmak için, tartışmalı hassas dinî konularda asıl görüşünü gizleyen ikircikli ve belirsiz bir tavırla konuyu ele alan bir metoda sahipti (Hawi, 1974: 227). Buna göre âlemin yaratılması konusu da bu tür hassas dinî konuların başında geldiğinden, İbn Tufeyl âlemin ezeli olduğu lehindeki asıl görüşünü gizlemek için, âlemin yaratılması lehinde ve aleyhindeki delilleri ele alıp bunlardan birini tercih edemeyeceğini ifade etmiş ve böylece muhtemel tepkilerden korunmayı amaçlamıştır (Hawi, 1974: 228). Dolayısıyla Hawi'ye göre Tufeyl'in âlemin kıdem ya da hudûsunun bilinmeyeceği şeklindeki değerlendirmeleri onun gerçek görüşü olarak alınmamalı, aksine âlemin kıdemi lehindeki görüşünü gizlemek için benimsediği metodun bir ifadesi olarak görülmelidir.

Ancak Hawi'nin bu değerlendirmesi en az iki açıdan eleştirilebilir görünmektedir. İlk olarak İbn Tufeyl'in özellikle yönetici sınıf tarafından eleştirilme kaygısıyla asıl görüşlerini gizleyen ikircikli bir metod izlediği değerlendirmesi gerçeği pek yansıtmamaktadır. Çünkü onun doğrudan muhatap olduğu yönetici Ebu Yakup Yusuf, oldukça açık fikirli ve âlemin yaratılması gibi hassas konularda bile her türlü görüşü tartışmaktan çekinmeyen birisiydi. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl ile Ebu Yakup'un âlemin kıdem ve hudûsu lehindeki görüşleri çekinmeden tartışmalarına şahitliği oldukça dikkat çekicidir (Burgel, 1992: 838). Dolayısıyla İbn Tufeyl'in belli kesimler tarafından eleştirilme kaygısıyla asıl görüşlerini gizlediği varsayımını ciddiye almak için pek bir neden olmadığı ifade edilebilir. İkinci olarak, Hawi İbn Tufeyl'in âlemin kıdem ve hudûsunun bilinmeyeceğini ifade ettikten sonra, gerçek görüşü olan âlemin kadim olduğu fikrini dile getirdiğini belirtir (Hawi, 1974: 228). Bu durum açıkça İbn Tufeyl'in asıl görüşlerini gizlemek gibi bir kaygısı olmadığını gösterir, çünkü Hawi'nin kendisi İbn Tufeyl'in asıl görüşünü kitapta ifade ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Hawi'nin İbn Tufeyl'in görüşlerini gizleme niyetinde olduğu yorumu kabul edildiğinde, Tufeyl'in hem görüşlerini gizlemek için âlemin yaratılması meselesinin bilinmeyeceğini hem de hemen arkasından asıl görüşü olan âlemin ezeliğini ifade ettiğini kabul etmek gibi saçma bir durum ortaya çıkacaktır.

Bununla bağlantılı olarak, Hawi'nin eleştirisinin dayandığı asıl argüman, Tufeyl'in âlemin kıdemi görüşünü savunduğuna dair ifadeleridir. İbn Tufeyl'in ifadeleri şu şekildedir:

Binaenaleyh bütün alem... o failin fiili ve mahlukudur. Zamanca ondan müteahhir olmasalar bile teahhür-ü zatiyle ondan müteahhirdirler. Nasıl ki

cisimlerden bir cismi elinde tuttuğun, sonra o cismi tahrik ettiğin zaman, elinle o cismin hareketlerinin ibtidası beraber olup cismin hareketi zamanca elinin hareketinden müteahhir olmasa bile bizzat ondan müteahhirdir. Tıpkı onun gibi bütün âlem o failin mahlukudur. Zamanen değil teahhür-ü zatiyle ondan müteahhirdir (İbn Tufeyl, 2006: 59).

Hawi bu metinden hareketle, İbn Tufeyl'in âlemin kıdem ve hudûsu konusunun bilinemeyeceği görüşünü savunmadığını ya da bunu taktik gereği söylediğini ve onun asıl görüşünün bu metinde açıkça görüldüğü üzere âlemin kıdemi lehinde olduğunu ifade eder. Hawi buna ilaveten, İbn Tufeyl'in Salaman ve Asal karakterleri üzerinden ortaya koyduğu; 'felsefi kanıtlayıcı bilginin zahirî dinî bilgiden daha yüksek ve daha derin olduğu' şeklindeki görüşünün dikkate alınması gerektiğini ve bu durumun âlemin kıdemi görüşünün İbn Tufeyl asıl görüşü olduğu şeklindeki yorumunu desteklediğini ifade eder (Hawi, 1974: 229). Diğer bir ifadeyle İbn Tufeyl kanıtlayıcı felsefi bilgiyi daha üstün gördüğünden felsefi görüşü temsil eden âlemin kıdemi görüşünü kabul etmektedir.

Ancak tüm bu değerlendirmelerin, İbn Tufeyl'in âlemin kıdem ya da hudûsunun bilinemeyeceği görüşünü savunmadığını, nasıl kanıtladığını görmek oldukça zordur. Çünkü İbn Tufeyl âlemin yaratılması konusunda akıl vasıtasıyla nihai bir sonuca ulaşamayınca, problemi çözmek için her iki görüşün neticelerini değerlendirmeye alan bir strateji izler. Bu değerlendirme neticesinde hangi görüş kabul edilirse edilsin her iki durumda da bütün olarak âlemin bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu hakikatinin değişmediği sonucuna ulaşır (İbn Tufeyl, 2006: 57-59). Buna göre İbn Tufeyl'in âlemin yaratılması konusunda ulaştığı nihai çözüm, âlemin kıdem ya da hudûsunun akıl vasıtasıyla bilinemeyeceğini teslim etmekle birlikte, bu durumun âlemin yaratıcıya ihtiyacı olduğu gerçeğini değiştirmedeğini ifade eder. O halde biz âlemin kadim mi yoksa hâdis mi olduğunu bilemeyiz, fakat hangi görüşü kabul edersek edelim bir yaratıcı gerektiğinden, bu görüşlerden birini tercih etmek gerçek bir problem olmayacaktır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in âlemin kıdemini dile getiren ifadeleri, onun kıdem ya da hudûsun akıl vasıtasıyla bilinemeyeceği görüşünü savunmadığını kesinlikle göstermez. Bu çıkarımımızı destekleyecek benzer bir durum Maimonides'in değerlendirmelerinde de görülebilir. Nitekim Maimonides benzer gerekçelerle âlemin kıdem ya da hudûsunu burhani olarak şu veya bu şekilde ispatlayamayacağımızı öne sürmekle birlikte, bunun iki görüşten birini tercih etmekten alıkoymayacağını belirtir ve âlemin hudûsu görüşünü tercih eder (Goodman, 2007: 376). Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, Tufeyl'in âlemin kıdemi görüşünü tercih ettiği kesin doğru olsa bile, bunun onun âlemin yaratılması konusundaki bilinemezci görüşü savunmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemek oldukça makul görünmektedir.

Hawi son olarak Kant felsefesindeki bazı hususları nazar-ı dikkate vererek, İbn Tufeyl ile Kant arasında kurulan ilişkinin yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Hawi'ye göre, Kant'ın antinomilerle ilgili incelemesi, bütün olarak metafiziği reddetme amacıyla aklın epistemik temellerini ve sınırlarını ortaya koymaya çalışan bir yaklaşım üzerine temellenir. Buna göre metafizik bilgi mümkün değildir ve antinomilerin nedeni aklın sınırlarının dışına yani fenomenal alanın ötesine geçmeye çalışan mahiyetidir. Oysa İbn Tufeyl metafizik bilgiyi kesinlikle mümkün görür ve onu en yüksek ve kesin düzeydeki bilgi olarak kabul eder. Bu değerlendirmelerden sonra Hawi, eğer İbn Tufeyl aklın sınırından ve aklın bu sınırı aştığında çatışkıya düşeceğinden bahsetseydi, Kant'la arasında ilişki kurmanın mümkün olabileceğini ifade eder (Hawi, 1974: 230).

Dolayısıyla İbn Tufeyl konuyu böyle bir çerçevede ele almadığından ve metafizik bilgiyi mümkün gördüğünden onunla Kant arasında kurulan ilişki yanlıştır.

Şüphesiz Hawi'nin Kant ile İbn Tufeyl'in metafizik bilginin imkânı ve antinomilerin kökeni konusundaki farklılıklarına dair işaret ettiği hususlar doğru olmakla birlikte, çıkardığı sonuç tartışmaya açık görünmektedir. Evet, Kant antinomilerin kaynağı, çözümünü ya da sayısı gibi konularda İbn Tufeyl'den oldukça farklı bir yaklaşıma sahiptir. Kant antinomileri aklın doğasındaki koşulsuz olanı arama girişiminin bir neticesi olarak görür ve konuyu metafizik bilginin imkânsızlığını göstermek üzere inşa edilmiş bir bilgi sistemi içerisinde ele alır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in metafizik bilgiyi mümkün gören epistemolojisinden kökensel olarak farklıdır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur; İbn Tufeyl'in antinomilerde Kant'ın öncüsü olduğu değerlendirmesinde bulunan Sıddıki (1990: 154) ve Goodman (2007: 375) gibi düşünürler, bu iki filozofun metafiziğin imkânı ve antinomilerin kökeni konularında birebir aynı olduklarını iddia ederek bu değerlendirmede bulunmazlar ve böyle bir benzerlik gerekli de değildir. Burada işaret edilen husus, âlemin kıdem ya da hudusunun akli delillerle nihai bir şekilde bilinmeyeceği konusunda iki filozof arasında benzerlik olduğu ve İbn Tufeyl'deki bu görüşün daha sonra Kant'ın ortaya koyduğu antinomiler öğretisinin nüvesini oluşturduğudur. Dolayısıyla, yukarıdaki işaret ettiğimiz hususlar dikkate alındığında, iki filozof arasındaki benzerlik ve etkileşimin imkânına dair böyle bir değerlendirmenin oldukça makul görüldüğü ifade edilebilir.

Sonuç

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, İbn Tufeyl'in birinci antinomide Kant'ın öncüsü olduğu iddiasının iki temel husus çerçevesinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kant'ın İbn Tufeyl'den haberdar olabilmesinin mümkün olup olmadığına ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede *Hayy Bin Yakzan* romanının önemli Batı dillerine çevrilmiş, o dönemde yaygın bir şekilde dolaşımda olan bir eser olması olgusuna işaret ettik. Öte yandan Locke, Spinoza ve Leibniz gibi önemli filozofların bu eserden haberdar olmaları hususunu da buna ilave ettiğimizde Kant'ın, bu eser ve içeriğinden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde haberdar olması önünde makul bir engelin bulunmadığını ifade ettik.

Bunun yanı sıra benzerlik iddiasını belirleyecek asıl hususun, konu bağlamındaki görüşlerin içerik karşılaştırması olduğunu belirttik. Bu doğrultuda yaptığımız değerlendirmelerde, her iki filozofun gerek âlemin kıdem ve hudusu lehinde ele aldıkları delillerin gerekse de vardıkları sonuçların büyük ölçüde benzer olduğunu ortaya koyduk. Buna ilaveten İbn Tufeyl'in Kant'ın öncüsü olduğu iddiasına karşı yöneltilen bir kısım eleştirileri de değerlendirerek, bunların benzerlik iddiasını ortadan kaldıracak güçte olmadığını göstermeye çalıştık. Tüm değerlendirmeler neticesinde, 'argümanlar vasıtasıyla âlemin hudûs ve kıdemi görüşlerinden birini nihai olarak seçemeyeceğimiz' konusunda İbn Tufeyl'in Kant'ın öncüsü olduğu iddiasının oldukça makul ve savunulabilir olduğu sonucuna ulaştık.

Ancak bu sonuçlar çerçevesinde iki hususa özellikle dikkat edilmesinin gerekliliği de burada vurgulanmalıdır. Bunlardan birincisi İbn Tufeyl ile Kant arasında konu bağlamında kurulan benzerlik ilişkisi, kesinlikle iki filozofun metafizik bilginin imkânına dâir görüşleri arasında bir örtüşme olduğunu ima etmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu benzerlik ilişkisi yalnızca âlemin yaratılması lehinde ve aleyhindeki delillerden birinin tercih edilemeyeceği meselesiyle sınırlıdır. İkinci husus

ise, bu ilişkinin ortaya konması önceki filozofun özgünlüğü ya da sonrakinin özgün olmadığı gibi felsefi düşüncenin gelişimini sahil bir şekilde anlamamıza engel olan bir yaklaşımı da ima etmemektedir. Aksine felsefi düşüncenin gelişimini sadece Batı merkezli bir süreç olarak ele alan yaklaşımın yetersizliğine işaret ederek, bu süreçte katkıda bulunan tüm unsurların dikkate alınması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu çaba, yine yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Kant'ın âlemin yaratılmasıyla ilgili görüşlerinin öncülleri olarak Aquinas ya da Occam'dan nasıl söz ediliyorsa, İbn Tufeyl'in de aynı şekilde onun öncüsü olarak dikkate alınması gerektiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Kaynakça

Al-Azm, S. (1972). *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press.

Al-Rodhan, N. R. F. (2012). "Introduction: A Thousand Years of Amnesia". *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West Implications for Contemporary Trans-Cultural Relations*. Ed. Nayef R. F. Al-Rodhan. 1-24. New York: Palgrave Macmillan.

Attar, S. (2007). *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufeyl's Influence on Modern Western Thought*. Lanham: Lexington Book.

Bayraktar, M. (2013). "Hayy Bin Yakzan'ın Çevirmeni Olarak Spinoza". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy Vol 3/1*, 1-16.

Burgel, J. C. (1992). "İbn Tufayl and his Hayy Ibn Yaqzan: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing". *The Legacy of Muslim Spain*. Ed. S. K. Jayyusi. 830-848. Leiden: E. J. Brill Press.

Goodman, L. E. (1971). "Gazali's Argüment From Creation". *International Journal of Middle East Studies Vol.2/1*, 67-85.

Goodman, L. E. (2007). "İbn Tufeyl". *İslam Felsefesi Tarihi I*. Ed. S. Hüseyin Nasr & Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal & H. Tuncay Başoğlu. 369-388. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.

Guyer, P. (2009). "Editorial Notes". *Critique of Pure Reason*, Ed. and Trn. Paul Guyer-Allen Wood. 705-756. Cambridge: Cambridge University Press.

Hawi, S. S. (1974). *Islamic Naturalism and Mysticism A Philosophic Study of Ibn Tufeyl's Hayy Bin Yaqzan*. Leiden: E. J. Brill.

İbn Tufeyl. (2006). *Hayy Bin Yakzan*. İstanbul:Etkileşim Yayınları.

Kant, I. (1967). *Philosophical Correspondence*. Ed. and Trn. Arnulf Zweig. Chicago: The University of Chicago Press.

Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*. Trn. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University of Press.

Küçükparmak, A. (2017). *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkani*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Russel, G. A. (1994). "The Impact of the Philosophus autodidactus: Pocockes, Jhon Locke and the Society of Friends". *The Arabick Interest of the Natural Philosophers in Seventeen-Century England*. Ed. Gul A. Russel. 224-265. New York: E. J. Brill Press.

Sarton, G. (1931). *Introduction to the History of Science Volume II*. Baltimore: The Williams & Wilkins Company.

Sefer, T. (2010). *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sezgin, F. (2014). *Tanınmayan Büyük Çağ: Fuat Sezgin'in İslam Bilim ve Teknoloji Tarihinden*. Ed. Resul Turan. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sıddıki, B. H. (1990). "İbn Tufeyl". çev. İlhan Kutluer. *İslam Düşüncesi Tarihi II*. Ed. M. M. Şerif. 147-161. İstanbul: İnsan Yayınları.

Wolfson, H. A. (2001). *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudî Kelamı*. çev. Kasım Turan. İstanbul.

Zaken, A. B. (2017). *Hay Bin Yakzan'ı Okumak*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İthaki Yayınları.

ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN DÎVÂN'INDA VEZİN TÜRLERİ

Funda Türkben Aydın*

Öz

Klasik dönem İran edebiyatının Türk asıllı şairlerinden biri olan Zahir-i Fâryâbî, VI/XII. yüzyıl sonlarının ileri gelen büyük kaside ve gazel şairlerindedir. Edebî sanat bakımından zengin bir üslupla eserler yazmış olan Zahir-i Fâryâbî, daha çok kaside şairi olarak bilinmektedir. Şair, Nizâmî-yi Gencevî, Hâkânî-i Şirvânî, Evhadüddîn-i Enverî, Mücîrüddîn-i Beylekânî ve Felekî-i Şirvânî gibi ünlü şairlerin de çağdaşdır.

Bu çalışmada, şairin Emîr Hasan-ı Yazdgerdî tarafından tashih edilip *Dîvân-ı Zahirüddîn-i Fâryâbî* adıyla 1381 hş.'de Tahran'da neşredilen divanı esas alınmıştır. Zahir-i Fâryâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra onun Divânında yer alan tüm manzumelerin taktii yapılmış; bahirleri ve vezinleri bulunmuştur. İlâveten eserde kullanılan bahirler, şairin kullanım oranına göre tasnif edilmiş, örnek beyitler eklenmiş ve her bir bahirdeki vezin sayısı belirtilerek kullanım yüzdesi çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Fars Edebiyatı, Zahir, Dîvân, Vezin, İnceleme

PROSODY SPECIES IN ZAHIR FARYABI'S DIWAN

Abstract

As one of the Turkish poets of classical Persian literature, Zahir Faryabi is an the important eulogy and ode poet of the late VI / XII century. Given that his works are rich in terms of literary art, he is mostly known as the poet of the eulogy. Zahir is also the contemporary poet of the famous poets such as Nezami Ganjavi, Khaqani Shirvani, Anvari, Falaki Shirvani.

This study was based on the divan issued in Tehran by the name of *Divan-e Zahir al-din Faryabi* in 1381 as amended by Amir Hasan-e Yazdgerdi. After giving information about Zahir's life and works, all the poems in the divan of the poet were examined and their prosodies were found. Additionally, prosodic pattern used in the divan were classified according to most usage rates and the percentage of use was removed by stating the meter number in each prosody.

Keywords: Classical Persian Literature, Zahir, Divan, Prosody, Review

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:18/03/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 09/08/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.541471

* Dr. Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, funda-turkben@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6488-9548>

GİRİŞ

Zahîruddîn Ebû'l-Fazl Tâhir b. Muhammed Fâryâbî, VI. yüzyıl sonlarında yaşamış, belîğ söz söyleyen usta şairlerinden biridir. İran'ın ileri gelen kaside ve gazel yazan şairleri arasında yer alır. 551 (1156) yılında Belh şehri yakınlarında yer alan Cûzcân bölgesindeki Fâryâb'da dünyaya gelmiştir. Şair, gençliğini Fâryâb ve Nişâbur'da geçirmiş ve bu süre zarfında Arap edebiyatı, felsefe, matematik ve astronomi gibi pek çok farklı ilimle meşgul olmuştur.¹

Şair, şiirlerinde genellikle “Zahîr” mahlasını kullanmış fakat “Sadrü'l-hükemâ” ve “Melikü'l-keîm” unvanları ile de tanınmıştır. Zahîr-i Fâryâbî, Nişâbur Emîri Adudüddin Doğan Şah b. Müeyyed'in sarayına intisap ederek hükümdar ve vezirleri hakkında methiyeler yazmaya başlamıştır.² Bir süre saray çevresinde bulunduktan sonra Doğan Şah'ın 582'de (1186) ölümünün ardından Nişâbur'dan ayrılarak önce İsfahan şehrine gitmiş ve orada Şâfiî âlimi Sadreddin Abdülatîf el-Hucendî ile tanışmıştır.³ Bu büyük âlimin yanında kaldığı süre boyunca da kaside yazmaya devam etmiştir. Şair, yaklaşık 585 (1189) yılı başlarında önce Mâzenderan'a giderek Mâzenderan Hükümdarı Hüsâmeddin Erdeşîr b. Hasan'ın, oradan da Azerbaycan'a giderek, İldenizliler'den Atabek Muzafferüddin Kızıllarlan Osman'ın, son olarak da Atabek Nusretüddin Ebû Bekir'in hizmetine girmiştir. Zahîr, eserlerinde Atabek Ebû Bekir'den çok destek gördüğünü ifade etmiş ve hakkında pek çok kaside yazmıştır. Bir taraftan da Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'u methettiği şiirler kaleme almıştır.⁴

Zahîr, sultanların ve hâkimlerin hizmetinde bulunduktan sonra bir süre uzlete çekilmiş, ilim ve ibadetle meşgul olmuştur. Tebriz'e yerleştikten sonra Kızıl Arslan'ın oğlu Atabek İnanç'ın hükümdarlığı döneminde 598 (1202) yılında vefat etmiştir. Tebriz'deki Surhâb adı verilen şairler mezarlığında, Hakanî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.⁵

Zahîr-i Fâryâbî; Nizâmî-i Gencevî (ö. 611/1214?), Hâkanî-i Şîrvânî (ö. 595/1199), Cemâleddîn Abdîrrezzâk-ı İsfahânî (ö. 588/1192), Evhadüddîn-i Enverî (ö. 585/1189?), Mücîrüddîn-i Beylekânî (ö. 594/1198) ve Felekî-i Şîrvânî (ö. 541/1146) gibi ünlü şairlerin çağdaşıdır.⁶ Neredeyse hiçbir kaynakta şairin eğitim gördüğü üstatlardan bahsedilmemiş fakat *Tezkiretü's-şu'arâ*'da hiciv şiirleriyle tanınan Reşîdî-yi Semerkandî'nin talebesi olduğu kaydedilmiştir.⁷

Fars edebiyatındaki edebî üsluplar arasında yer alan Sebk-i Horasânî'den Sebk-i Irakî'ye geçiş, yaklaşık V. yüzyılın başlarında olmaya başlamıştır. Bu dönemde şiirde yeni teşbihler ortaya çıkmış, Arapça terkipler yavaş yavaş şiire girmeye başlamıştır. Sebk-i Irakî denilen şiir tarzı Zahîr'in şiirlerinde de görülebilmektedir.⁸

¹ Zebihullah Safâ, *Tarih-i Edebiyyat der İran II*, (Tahran: Çâphâne-yi Nigâr-i Hâtîf, 1371 hş.), 751.

² Mehmet Atalay, “Zahîr-i Fâryâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 87.

³ Safâ, *Tarih-i Edebiyyat der İran II*, 753.

⁴ Atalay, “Zahîr-i Fâryâbî”, 44: 88; Muhammed Avfî, *Lübâbü'l-elbâb*, nşr. Saîd Nefisî (Tahran: Çâp-i Muasır, 1389 hş.), 637.

⁵ Devletşâh, Şair Tezkireleri (Tezkiretü's-şu'arâ), çev. Necati Lugal, (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), 173.

⁶ Zahîruddîn Ebû'l-Fazl Tâhir b. Muhammed Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, tsh. Emîr Hasan-ı Yezdgirdî (Tahran: Dîdâver, 1381 hş.), 299.

⁷ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 297.

⁸ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 317.

Pek çok kaynakta şairin şiirlerinden övgüyle söz edilmiş, onun asıl edebî gücünün ve sanatının kasidelerinde görüldüğüne dair ifadeler yer verilmiştir. Zira şair, kasidelerinde yeni mazmunlar kullanmış, yazmış olduğu kasidelerine çoğunlukla tabiatı, Maşuk'un güzelliğini ve sabahı tavsif ederek başlamıştır. Şairin, Doğan Şah'ın isteği üzerine yazmış olduğu sevgilinin güzelliğini tasvir eden "gevher" redifli kasidesinde de onun orijinal mazmunları görülebilir:

توراست لعل شکر بار و در میان گوهر میان لعل چرا کرده ای نهان گوهر
به خنده چون لب یاقوت رنگ بگشائی ز شرم زرد شود همچو زعفران گوهر
رخم چو زرد شد و از جزع دیده هر ساعت فشانم از غم آن لعل درفشان گوهر
اگرچه سیم و زرم نیست هست گوهر نفس که نزد عقل به از صد هزارگان گوهر
سزد که ننگ نیاید تو را ز صحبت من از آنک ننگ ندارد ز ریسمان گوهر

Sen şeker yüklü ve arasında cevherler bulunan bir dudağa sahipsin; lal renkli dudaklarının arasında niçin cevherler saklıyorsun.

Yakut renkli dudağınla tebessüm edince; yüzüm utançtan safran gibi sapsarı kesilir.

Yüzüm sarardı ve o dudaklarının gamıyla her saat gözlerimden inciler saçan cevherler dökülüyor.

Altın ve gümüşüm yoksa da cevher gibi gözyaşlarım var benim; zira bu, akılluların yanında yüz binlerce cevher madeninden daha kıymetlidir.

Senin, benim sohbetimden utanman doğru değildir; çünkü cevher de dizildiği ipten dolayı utanç duymaz.⁹

Zahîr-i Fâryâbî, dönemin hükümdarlarını öven birçok kaside yazmış olmasına rağmen kaynaklarda methiyeciliği zaman zaman kınadığına ve bu tür şiirleri söylemekten pişmanlık duyduğunu dair ifadeler de yer almaktadır. Zahîr-i Fâryâbî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325), kendi şiirlerine ve şiir sanatı hakkındaki düşüncelerine yer verdiği *Gurretü'l-kemâl* adlı eserinde şairi, Fars şiirinde özel bir üslûp oluşturmuş olan Senâî, Nizâmî ve Enverî gibi büyük şairler arasında zikretmektedir. Gazel türünde de oldukça başarılı şiirler yazmış olan şair, aşk konularının yanı sıra ahlakî ve tasavvufî şiirler de kaleme almıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre gazelleri başta Sa'dî olmak üzere Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî gibi şairler tarafından beğenilmiş ve örnek alınmıştır. Öyle ki Zahîr'in şiirleri hakkında "Eğer Zahîr-i Fâryâbî'nin divanını bulursan; Kâbe'de bile olsa onu çal" diye

⁹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîr-uddîn-i Fâryâbî*, 108.

kalıplaşmış bir sözden bahsedilmektedir. Bu sözden şairin şiirlerine çokça hürmet edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

Zahîr'in yazmış olduğu *Dîvân*, şairin ölümünden çok kısa bir süre sonra Şems-i Sücâsî (ö. 602/1205-1206) tarafından bir araya getirilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yaklaşık yetmiş sekiz yazma nüshası bulunan bu eser, pek çok farklı yerde neşredilmiştir. Hacı Şeyh Ahmed-i Şirâzî tarafından neşredilen eser, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî* adıyla 1361 hş. yılında Tahran'da basılmıştır. Daha sonra Emîr Hasan-ı Yezdgirdî, eserin yazma nüshalarını karşılaştırarak neşretmiş ve *Dîvân-ı Zahîruddîn-i Fâryâbî* adıyla 1381 hş. yılında Tahran'da yayımlamıştır. *Dîvân*'da 81 kaside, 106 kıta, 4 terki-i bend, 2 müemma', 10 gazel, 2 mesnevi, 100 rubâî yer almakta ve eser yaklaşık 3717 beyitten oluşmaktadır. Eserde yer alan bir kaside ile bir kıta Arapça kaleme alınmıştır. Kaynaklarda yer alan bilgiye göre Rahîm İbrâhim tarafından da Zahîr'in rubailerinden oluşan bir şiir kitabı yayımlanmıştır.¹¹

Eserleri:

1. Yedi yıldızın terazi burcu üzerinde bir araya gelmesiyle ilgili bir risale. Fakat söz konusu risale elde mevcut değildir.
2. Divân: Faryabî'nin divanı, kaside, gazel, kıta, terki-i bend, mesnevi ve rubailerden oluşmaktadır.
3. Masnû' Kaside: Her beyti bedii sanatlardan bir sanata örnek olan yüz beyitlik bir bedi'yye kasidesidir. Veyis Değirmençay tarafından sanatlarıyla birlikte Türkçeye tercüme edilmiş müstakil bir eserdir.¹²

Bu çalışmada aşağıdaki metot takip edilmiştir:

1. Zahîr'in Emîr Hasan-ı Yezdgirdî tarafından tashih edilip *Dîvân-ı Zahîruddîn-i Fâryâbî* adıyla 1381 hş. yılında Tahran'da yayımlanan nüshası esas alınmıştır.
2. Divân'da yer alan tüm manzumelerin taktii yapılarak, bahirleri ve vezinleri bulunmuştur.
3. Eserde kullanılan bahirler, nicelik yani en çok kullanım oranına göre düzenlenmiş, öncelikle her bir bahirde kullanılan vezinlerin sayısı belirtildikten sonra eserde bulunan manzumelerin kullanım yüzdesi çıkarılmıştır. Ayrıca her bir vezin için örnek bir beyit eklenmiştir.

1. Dîvân'daki Kullanım Oranına Göre Bahirler ve Vezinleri

Eserde var olan ve ele alınan manzumeler; 81 kaside, 106 kıt'a, 4 terki-i bend, 10 gazel'den oluşmaktadır. Zahîr, zikredilen manzumelerini müctes, muzârî, hafif, remel, hezec ve mütekârib olmak üzere toplam 6 bahirde söylemiştir. Bunlar:

1.1. Müctes Bahri:

Zahîr, divanda yer alan 82 manzumeyi müctes bahrinde kaleme almış ve en çok bu bahirden istifade etmiştir. Bu sayı, divandaki manzumelerin yüzde 40.39'unu

¹⁰ M. Nazif Şahinoğlu, "Zahîr-i Fâryâbî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), 10: 451-455.

¹¹ Mehmet Atalay, "Zahîr-i Fâryâbî", 44: 88.

¹² Veyis Değirmençay, "Zahîr-i Fâryâbî'nin Masnû' Kasidesi", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10/22, (2003): 56.

oluşturmaktadır. Eserde müctes bahrinin 8 vezni kullanılmıştır. Kullanım oranına göre vezinler, örnek beyitlerle birlikte şu şekildedir:

1. Müctes-i müsemmen-i mahbûn-i aslem-i zarb ve arûz (27 manzume):

سفر گزیدم وبشکست عهد قربی را مگر به حله بیینم جمال سلمی را

*Belki Selma'nın cemalini Holle'de görebilirim diye yolculuğu seçtim ve yakınlık ahdini bozdum.*¹³

--/-v-v/--vv/-v-v مفاعن فعلاتن مفاعن فع لن

Mefâilun feilâtun mefâilun fa'lun

2. Müctes-i müsemmen-i maktû'-i musabbağ (19 manzume):

یک امشبم که خم ابروی تو محراب است چرا به گرد من از آب دیده غرقاب است

*Yalnızca bir gece senin kaşının eğimi benim mihrabımdır; neden benim gözümün etrafi hala yaşla çevrilidir?*¹⁴

v--/-v-v/--vv/-v-v مفاعن فعلاتن مفاعن فع لان

Mefâilun feilâtun mefâilun fa'lân

3. Müctes-i müsemmen-i maksûr (14 manzume):

دلیم که در همه عالم غم تو کرده مراد امید ده که ز وصل تو کی رسد به مراد؟

*Gönlüm, tüm dünyada senin acını murat etmiş; hadi bana ümit ver, ne zaman sana kavuşarak muradına erişecek?*¹⁵

v-vv/-v-v/--vv/-v-v مفاعن فعلاتن مفاعن فعلات

Mefâilun feilâtun mefâilun feilât

4. Müctes-i müsemmen-i mahzûf (11 manzume):

سپیده دم که صبا مژده بهار دهد دم هوا مدد نافه تار دهد

*Saba rüzgârının baharı müjdelediği şafak vakti; havanın kokusu Tatar miski gibi mutluluk getirir.*¹⁶

¹³ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 33.

¹⁴ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 39.

¹⁵ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 56.

مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن -vv/-v-v/--vv/-v-v

Mefâilun feilâtun mefâilun feilun

5. Müctes-i müsemmen-i mahbûn-i mahzûf-i arûz-i mahbûn-i mahzûf-i mesken-i zarb (5 manzume):

هزار توبه شکسته ست زلف پر شکنش کجا به چشم در آید شکست حال منش؟

*Kıyircık saçları binlerce tövbe bozmuş; benim halimin bozulması onun nerede gözüne gelecek?*¹⁷

مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن -vv/-v-v/--vv/-v-v

Mefâilun feilâtun mefâilun feilun

6. Müctes-i müsemmen-i aslem-i arûz-i mahzûf-i zarb (3 manzume):

چو سنبل تو سر از برگ یاسمین بر زد غمت به ریختن خونم آستین بر زد

*Senin sümbül gibi başın yasemin yaprağından ayrılınca (yani zülfünün teli yüzünün kenarından dökülünce); senin üzüntün benim kanımı dökmek için kollarını sıvadı.*¹⁸

مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن --/-v-v/--vv/-v-v

Mefâilun feilâtun mefâilun fa‘lun

7. Müctes-i müsemmen-i musabbağ (1 manzume):

زهی نظیر تو چشم زمانه نادیده سیاستت به سزا گوش چرخ مالیده

*Zamanenin gözü senin gibisini görmemiştir; öyle ki senin siyasetin feleğe bile ceza kesebilir.*¹⁹

مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فاع v/-v-v/--vv/-v-v

Mefâilun feilâtun mefâilun fâ‘

8. Müctes-i müsemmen-i mahbûn-i arûz ve zarb (1 manzume):

خدا یگانا آنی که طاق ایوانت ز راه قدر و محل با ستاره باشد جفت

¹⁶ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 82.

¹⁷ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 112.

¹⁸ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 68.

¹⁹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 162.

*Ey kudretli padişah, senin köşkünün yüceliği değer bakımından yıldızlarla eşittir.*²⁰

--vv/-v-v/--vv/-v-v مفاعِلن فَعَلاتِن مفاعِلن فَعَلاتِن

Mefâilun feilâtun mefâilun feilâtun

1.2. Muzâri' Bahri:

Zahîruddîn-i Fâryâbî, müctes bahrinden sonra en çok muzâri' bahrine yer vermiştir. Şair, 39 manzumeyi bu bahirde kaleme almıştır. Eserde yer alan manzumelerin yüzde 19.21'ini kapsayan muzâri' bahrinin 6 veznine yer verilmiştir. Örnek beyitlerle birlikte şairin vezin kullanımını şu şekildedir:

1. Muzâri' -i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr (12 manzume):

ای خسروی که رایت جاه و جلال تو سر بر محیط عالم علوی فراشته ست

*Ey büyük padişah, senin görkem ve azametinin bayrağı; yüce âlemin üzerinde dalgalanır.*²¹

v-v-/v--/--v-/v-- مفعولُ فَعَلاتِن مفعيلُ فَعَلات

Mefûlu fâilâtu mefâilu fâilât

2. Muzâri' -i müsemmen-i ahreb-i maksûr (9 manzume):

گیتهی که اولش عدم و آخرش فناست در حقّ او گمان تَبّات و بقا خطاست

*Başı ve sonu yokluk olan dünya hakkında sabit ve ebedî hayat düşüncesi hatadır.*²²

v-v-/v--v/v-v-/v-- مفعولُ فَعَلات مفاعيلُ فَعَلات

Mefûlu fâilâtun mefâilu fâilât

3. Muzâri' -i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr (6 manzume):

گفتار تلخ از آن لب شیرین نه در خورست خوش کن عبارتت که خطت هرچه خوشتر است

*O tatlı dudağından kötü söz söylemen uygun değildir; sözünü güzelleştir çünkü yazın zaten çok güzeldir.*²³

v-v-/v--v/v-v-/v-- مفعولُ فَعَلات مفاعيلُ فَعَلات

Mefûlu fâilâtu mefâilu fâilât

²⁰ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 192.

²¹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 176.

²² Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 35.

²³ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 41.

4. Muzâri‘-i müsemmen-i ahreb-i mahzûf (5 manzume):

هرگز صبا زلف تو یک تار نشکند تا قدر چین و قیمت تاتار نشکند

*Saba rüzgârı senin zülfünden bir kıvrım büktüğünde Çin ve Tatar güzellerinin değeri yok olur.*²⁴

-v-/v--/--v-/v-- مفعولُ فاعلاتن مفعولُ فاعلن

Mefûlu fâilâtun mefûlu fâilun

5. Muzâri‘-i müsemmen-i mekfûf-i mahzûf (4 manzume):

بگشاد عشق روی تو چون روزگار دست دست غمت بیست مرا استوار دست

*Senin yüzünün güzelliği rüzgâr gibi elini açıp gezdiğinde; sana olan sevgimden dolayı acın, benim ellerimi bağladı.*²⁵

-v-/v--v/v-v-/v--v مفاعیلُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن

Mefâilu fâilâtu mefâilu fâilun

6. Muzâri‘-i müseddes-i ahreb-i sâlim-i arûz ve zarb (1 manzume):

ای کرده گورد ماه ز شب خرمن گریان ز حسرت تو چو باران من

*Ey ayın etrafında gecedен haleler çizen; senin hasretinden dolayı ben yağmur gibi sürekli ağlıyorum.*²⁶

---v/v-v-/v-- مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلن

Mefûlu fâilâtu mefâilun

1.3. Hafîf Bahri:

Zahîruddîn-i Fâryâbî, 32 manzumesini hafif bahrinde kaleme almış ve bu bahrin 7 vezninden yararlanmıştır. Bu sayı da eserdeki manzumelerin yüzde 15.76’sını kapsamaktadır. Bu vezinler örnek beyitlerle şunlardır:

1. Hafîf-i mahbûn-i maksûr (9 manzume):

رویت از حسن در جهان سمر است عقد زلفت نشیمن قمر است

²⁴ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 75.

²⁵ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 40.

²⁶ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 144.

*Yüzün güzellikte dünyada efsane olmuştur; zülfünün büklümleri ayın güzelliğiyle aynı mertebededir.*²⁷

v-vv/v--/-v-v/--v- فاعلاتن مفاعن مفعول فعلان

Fâilâtun mefâilun feilân

2. Hafîf-i mahbûn-i mahzûf (7 manzume):

سر برافراخت بر سر سپهر برین مه د میم ون پادشاه زمین

*Yeryüzü padişahının uğurlu tahtı gökyüzüne kadar ulaştı.*²⁸

-vv/-v-v/--v- فاعلاتن مفاعن فعلن

Fâilâtun mefâilun feilun

3. Hafîf-i aslem-i mahbûn-i maktû' (7 manzume):

ای ظفر مویکب تور ابر پی دو جه ان پیش همتت لاشی

*Ey başarının tahtı senin peşinden koşan; iki dünya senin azminin karşısında hiçbir şeydir.*²⁹

--/-v-v/--v- فاعلاتن مفاعن فع لن

Fâilâtun mefâilun fa'lun

4. Hafîf-i aslem-i mahbûn-i maktû-'i musabbağ (5 manzume):

خسروا، وقت می گل فام است رونق عیش درین ایام است

*Ey padişah, gül renkli şarap zamanı gelmiştir; mutluluk işte bu dönemlerde olur.*³⁰

v--/v--/-v-v/--v- فاعلاتن مفاعن فع لان

Fâilâtun mefâilun fa'lân

5. Hafîf-i aslem-'i musabbağ (1 manzume):

ای تور ادر وجوه شمع و شکر نقد هر کیسه کاسمان بر دوخت

²⁷ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 42.

²⁸ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 150.

²⁹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 175.

³⁰ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 45.

*Ey sen ki yüzünde hem mumdan hem şekerden pay vardır; gökyüzü diktiği her keseye senin güzelliğinden bir parça koymuştur.*³¹

فاعلاتن مفاعلن فع لان v--/-v-v/--v-

Fâilâtun mefâilun fa'lân

6. Hafîf-i mechûf-i musabbağ (1 manzume):

حامی ملک سعد دولت و دین چرخ در سایه حمایت توست

*Din ve devletin kutlu mülkünün hamisisin; hatta felek bile senin himayen altındadır.*³²

فاعلاتن مفاعلن فاع v- /-v-v/--v-

Fâilâtun mefâilun fâ'

7. Hafîf-i muşa'as (1 manzume):

قصر هدی شد به سعی شاه مشید رایت اسلام سر کشید به فرقہ

*Hidayet köşkü padişahın çabasıyla değer buldu; İslam bayrağı yıldızlara kadar uzadı.*³³

فاعلاتن مفاعلن فعلاتن --vV/-v-v/--v-

Failâtun mefâilun feilâtun

1.4. Remel Bahri:

Şair, eserdeki 27 manzumede remel bahrinden yararlanmış ve bahrin 9 veznini kullanmıştır. Bu, eserdeki manzumelerin yüzde 13.30'unu oluşturmaktadır. Bunlar:

1. Remel-i müsemmen-i mahzûf (8 manzume):

زلف سر مستش چو در مجلس پریشانی کند جان اگر جان نیندازد گرانجانی کند

*Onun başıboş zülfü mecliste kargaşa çıkarınca canım bedenimden çıkmasa bile nefesim tükenir.*³⁴

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن -v/--v/--v/--v-

Fâilâtun fâilâtun fâilâtun fâilun

2. Remel-i müsemmen-i maksûr (6 manzume):

³¹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 175.

³² Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 175.

³³ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 70.

³⁴ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 79.

نقش هر دولت که آن بر هفت منظر یافتند نظم هر صورت که آن در چار گوهر یافتند

چون مرصع شد بهم فهرست آن مجموع را در کلاه مر زبان هفت کشور یافتند

*Yedi toprakta buldukları her devletin görüntüsü, dört unsurda buldukları bütün düzen;
O hepsinin listesi yan yana dizildiğinde yedi ülkenin dilini buldular.*³⁵

v-v/--v/--v/--v- فاعلاتن فاعلاتن فاعلان

Fâilatun fâilatun fâilatun fâilân

3. Remel-i müsemmen-i mahbûn-i maksûr (4 manzume):

یار میخواره من دی قدحی باده به دست با حریفان ز خرابات برون آمد مست

*Benim sarhoş yârim dün elinde bade dolu bir kadehle meyhaneden dostlarıyla sarhoş
halde çıktı.*³⁶

v-vv/--vv/--vv/--v- فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات

Fâilatun feilatun feilatun feilât

4. Remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktû-'i musabbağ (2 manzume):

منم امروز و دلی زانده گیتی به دو نیم بیم آنست هنوزم که به جان باشد بیم

*Benim bugün gönlüm dünyanın acısından iki parça olmuş; ama hala canımı düşünüyor
olmaktan korkuyorum.*³⁷

v--/--vv/--vv/--v- فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فع لان

Fâilâtun feilâtun feilâtun fa'lân

5. Remel-i müsemmen-i mahbûn-i mahzûf-i aslem-i zarb (2 manzume):

دوش آوازه در افکنند نسیم سحری که عروسان چمن راست که جلوه گری

*Dün, sabah rüzgârı şarkı söyledi (duyurdu) ki bahçenin gelinleri cilveleşmeye
başlamış.*³⁸

³⁵ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 73.

³⁶ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 248.

³⁷ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 137.

فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن -v-v/--v-v/--v-v--v-

Fâilâton feilatun feilatun feilun

6. Remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktû (1 manzume):

هر کجا تازه بخندید گل رخساری بر رخم بشکفد از خون جگر گلزاری

*Her nerede gül yüzlü birisi gülmeye başlarsa benim yüzümde de ciğer kanından gül bahçesi yeşermeye başlar.*³⁹

فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لان v--/--v-v/--v-v--v-

Fâilâton feilâton feilâton fa'lân

7. Remel-i müseddes-i mahbûn-i aslem-i musabbağ-i arûz-i maksûr-i zarb (1 manzume):

گر امین را به ولی عهد ملک در سراپرده عرز پروردند

*Padişahın muhterem veliahdını, izzetle sarayda yetiştirdiler.*⁴⁰

فاعلاتن فعلاتن فع لان v--/--v-v/--v-

Fâilâton feilâton fa'lân

8. Remel-i müsemmen-i mechûf-i musabbağ (1 manzume):

گل ز خرگاه چمن روی به صحرا دارد سر می خوردن آن خرگاه مینا دارد

*Gül, yeşillikten çöle doğru yönelmiştir; hatta o mavi gökyüzü bile şarap içmek ister.*⁴¹

فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لن --/--v-v/--v-v--v-

Fâilâton fâilâton fâilâton fâ'lun

9. Remel-i müsemmen-i mahzûf-i a'rec-i mahbûn veya mahzûf-i maktû-i mahbûn-i arûz-i mahzûf-i maktû-i mahbûn-i zarb (1 manzume):

گر گل رخسار تو عزم گلستان کند گل به تماشای او روی به بستان کند

³⁸ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 171.

³⁹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 169.

⁴⁰ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 199.

⁴¹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 62.

*Eğer senin gül yüzün gülistana gitmeye niyet ederse; gül de onu izlemek için bahçeye yönelir.*⁴²

-v/--v/--v/--v- فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فعل

Fâilatun fâilatun fâilatun feîl

1.5. Hezec Bahri:

Zahîruddîn-i Fâryâbî, 17 manzumesini bu bahirde söylemiş ve bu bahrin 7 veznini kullanmıştır. Bu da divanda yer alan manzumelerin yüzde 8.37'sini oluşturmaktadır. Bunlar:

1. Hezec-i müseddes-i maksûr (5 manzume):

نهی زلفین عنبر بار بار دوش حدیث مانیاری هیچ در گوش

*Hoş kokulu zülüflerini omuzundan salıyorsun ve asla bizim sözümüzü dinlemiyorsun.*⁴³

v--v/---v/---v مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل

Mefâilun mefâilun mefâil

2. Hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûz-i maksûr (4 manzume):

ای سینه روزگار پر جوش از آتش تیغ آب دارت

*Ey senin sulu kılıcının ateşinden dolayı dünyanın gönlü heyecanda ve korkudadır.*⁴⁴

v--v/-v-v/v-- مفعولُ مفاعِلن مفاعیل

Mefûlu mefâilun feûlun

3. Hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûz-i mahzûf (2 manzume):

ای حکم تو چون قضای مبرم در زیر نگرین گرفتار عالم

*Ey senin hükmün mutlak kader gibi bütün dünyayı hükmünün altına almış.*⁴⁵

--v/-v-v/v-- مفعولُ مفاعِلن مفعولن

Mefûlu mefâilun feûlun

4. Hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûz-i sahîh-i arûz ve zarb (2 manzume):

⁴² Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 248.

⁴³ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 115.

⁴⁴ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 175.

⁴⁵ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 133.

شـطرنج مـروت و کـرم بـردی از جـمله خسـروان بـه بـه بـازی

*Sen sanki oyun oynuyor gibi bütün padişahlardan cömertlik ve keramet satrancını kazandın.*⁴⁶

مفعولُ مفاعِلن مفاعِلن ---v/-v-v/v--

Mefûlu mefâilun mefâilun

5. Hezec-i müseddes-i mahzûf (2 manzume):

خداوند امان آن جراح عمرم که دایم هفت عضوم ریش باشد

*Ey hünkârım, ben o rüzgârın yaralıyım ki her daim yedi uzvum da yaralıdır.*⁴⁷

مفاعِلن مفاعِلن مفعولن --v/---v/---v

Mefâilun mefâilun feûlun

6. Hezec-i müsemmen-i ahreb-i makbûz-i mekfûf-i mahzûf (1 manzume):

چون کوبه عید به آفاق درآمد در باغ سعادت گل دولت به برآمد

*Bayram tahtı ufuktan görüldüğünde; saadet bahçesinde devlet çiçeği yeşermeye başladı.*⁴⁸

مفعولُ مفاعِلُ مفاعِلُ مفعولن --v/v--v/v--v/v--

Mefûlu mefâilu mefâilu feûlun

7. Hezec-i müsemmen-i sâlim (1 manzume):

خداوند درین مدت که من در خدمتت بودم نکردم هیچ تقصیری به خدمت تا توانستم

*Ey yüce padişah, bu süre boyunca ben sana hizmet ettim; elimden geldiğince de hizmetinde kusur etmedim.*⁴⁹

مفاعِلن مفاعِلن مفاعِلن مفاعِلن ---v/---v/---v/---v

Mefâilun mefâilun mefâilun mefâilun

⁴⁶ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 223.

⁴⁷ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 197.

⁴⁸ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 71.

⁴⁹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 216.

1.6. Mütekârib Bahri:

Divânda yer alan 3 manzume bu bahirde söylenmiştir ve eserdeki manzumelerin yüzde 1.47'sini oluşturmaktadır. Bahrin 2 vezninden faydalanılmıştır. Bunlar:

1. Mütekârib-i müsemmen-i maksûr (2 manzume):

هو العيد يسقى بكأس المدام هنيئاً لمن فاق كل الانام

*Bayramdır ve peş peşe kadehler içiliyor; helal olsun o kimseye ki her daim yücedir.*⁵⁰

مرا جان و دل نزد آن سرکش است که جان بوسه بر خنجرش می دهد

*Benim canım da gönlüm de o asinin yanındadır; öyle ki ruhum, onun hançerini öpüyor.*⁵¹

فعولن فعولن فعولن فعولن v-v/--v/--v/--v

Feûlun feûlun feûlun feûl

2. Mütekârib-i müsemmen-i mahzûf (1 manzume):

بزرگ جهان! گر توانستی به جان خاک صدر تو بخردمی

*Ey dünya hâkimi! Elimden gelirse eğer bütün varlığımla senin tahtının altındaki toprağı alırım.*⁵²

فعولن فعولن فعولن فعل -v/--v/--v/--v

Feûlun feûlun feûlun feil

Sonuç

Çalışmada, VI/XII. yüzyıl sonlarında yaşamış olan İranlı kaside şairi Zahîruddîn-i Fâryâbî'nin 81 kaside, 106 kıt'a, 4 terki-i bend, 10 gazel'den oluşan Divânındaki mevcut manzumelerin taktii yapılmıştır. Divânda yer alan vezin ve bahirlerin tespit edilmesinden sonra eserde şairin en çok kullandığı bahrin “müctes” olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra sırasıyla muzâri, hafif, remel, hezec ve mütekârib olmak üzere eserde toplam 6 bahir kullanıldığı ortaya konulmuştur. Kullanılan her bir bahrin veznine uygun örnek teşkil etmesi açısından matla beyitleri tercümeleriyle birlikte sunulmuştur. Şairin bahir kullanımına ilişkin neredeyse hiçbir hata tespit edilememiştir.

⁵⁰ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 129.

⁵¹ Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 203.

⁵² Fâryâbî, *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*, 225.

Kaynakça

- Atalay, Mehmet. “Zahîr-i Fâryâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Avfî, Muhammed. *Lübâbü'l-elbâb*. (nşr. Saîd Nefisî). Tahran: Çâp-i Muasır, 1389 hş.
- Değirmençay, Veyis. “Zahîr-i Fâryâbî'nin Masnû' Kasidesi”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi* 10/22 (2003): 55-78.
- Devletşâh, Şair *Tezkireleri (Tezkiretü'ş-şu'arâ)*. (çev. Necati Lugal). İstanbul: Pinhan Yay., 2011.
- Fâryâbî, Zahîruddîn. *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*. (tsh. Hacı Şeyh Ahmed-i Şirâzî). Tahran: 1361 hş.
- Fâryâbî, Zahîruddîn Ebû'l-Fazl Tâhir b. Muhammed. *Dîvân-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*. (tsh. Emîr Hasan-ı Yezdgirdî). Tahran: Dîdâver, 1381 hş.
- Humâî, Celâleddin. *Fünûn-ı Belâgat u Sinâ'ât-ı Edebî*. 7. Baskı. Tahran: 1370 hş.
- Razî, Şems-i Kays. *el-Mucem Fî Meâ'yîri Eş'âri'l-Acem*. (nşr. Müderris-i Razavî, Muhammed Kazvînî). Tahran: 1360 hş.
- Safâ, Zebîhullah. *Târih-i Edebiyât der İran II*. Tahran: Çâphâne-yi Nigâr-i Hâtîf, 1373 hş.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Zahîr-i Fâryâbî”, *İslâm Ansiklopedisi*. 10: 451-455. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.

İSLÂM TASAVVUFUNDA HZ. MERYEM

Hatice Çubukcu*

Öz

Hiz. Meryem Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm'da da hayırla yad edilen kutsal bir isimdir. İslâm alimlerinden onun peygamber olduğunu iddia edenler varsa da çoğunluğa göre o Allah'ın velî bir kuludur. Nitekim Hiz. Meryem ilâhî vahye muhatap olmuş, bazen aracıyla bazen de doğrudan ilâhî olanla irtibata geçmiştir. Peygamberlerin varisleri kabul edilen velîlerin gösterdikleri kerâmetler Hiz. Meryem'de de zuhur etmiştir. Mabette ibadet ederken ve Hiz. İsbân'ın doğumu esnasında olağan üstü şekilde yedirilip içirilmiştir. Tasavvufta Allah Teâlâ'nın sevdiği kulunu önceden seçtiğine inanılır, Hiz. Meryem de Kur'ân-ı Kerim'de seçilmiş olarak vasfedilmektedir. Zira velâyetin kesbî tarafı olmakla beraber vehbî yönü daha ağırlıktadır. Hiz. Meryem'in başına gelen zorluklara sabredip teslimiyet göstermesi onu, tasavvuftaki en yüce makam olarak görülen siddîklık mevkiine yükseltmiştir. Her velî kul gibi o da gece gündüz ibadet ve taatla meşgul olmuş dünyadan yüz çevirmiştir. Bilindiği üzere Allah dostları günahlardan mahfuzdurlar. Hiz. Meryem'in günahlardan uzak, tertemiz olduğu Kur'ân'da ve Hiz. Peygamberin hadislerinde açıkça belirtilmiştir.

Hiz. Meryem'in sayılan tüm bu özellikleri Allah dostu velî bir hanımın nasıl olması gerektiğini göstermektedir ve Hiz. Meryem bu hususta müslüman kadınların örneği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Meryem, Velî, Siddîk, Kerâmet

MOTHER MARY IN SUFISM (ISLAMIC MYSTICISM)

Abstract

Mary, as it is in Christianity, is also a sacred name in Islam. Although there are Islamic scholars who claim that she may be a prophet, according to the majority, she is a benevolent servant of Allah. Indeed, Mary had been in contact with the Divine and become the addressee of Divine Revelation sometimes through an intermediary and sometimes directly. The miraculous deeds which were revealed by saints who are accepted to be the inheritors of the prophets also appeared in Mary. When worshiping in the temple and during the birth of Jesus, she was fed in extraordinary ways. In Sufism, Allah (c.c) is believed to have chosen his beloved servants in advance, and Mary is also described as chosen in the Holy Qur'an. Because, although there is an aspect of

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi
Received/Makale Geliş Tarihi:17/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019
Doi: 10.26791/sarkiat.566787

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, haticecubukcu@odu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2580-4120>

sainthood gained by striving, its aspect gained with the grace of Allah outweighs. Patience and submission of Mary in the face of hardship that she has experienced has raised her to the position of devoutness, which is regarded as the highest level in Sufism. Like every saint, she turned away from the worldly affairs and engaged in worship day and night. As is known, Allah's friends are protected from the sins. It is stated clearly in the Qur'an and in the hadiths of the Prophet Muhammad (PBUH) that Mary is immaculate and free from sins.

All of these characteristics mentioned show how a saint woman who is a friend of Allah should be, and Mary has been an example of Muslim women in this regard.

Keywords: Sufism, Mary, Saint, Devoutness (Siddiq), Miraculous Deed (Karama)

GİRİŞ

Kur'an'da övgüyle söz edilen Hz. Meryem'in nebî yahut resûl olup olmadığı tartışılmış, sûfîler ise onu Allah dostu bir velî olarak vasıflandırmıştır. (Kuşeyrî, 2012, 1: 473; Râzî, 1989, 6: 282) Dolayısıyla tasavvufî düşüncede kadın velîlerin konumu büyük oranda Hz. Meryem'den hareketle şekillenmiştir. Tasavvuf yaşantısının hedefi insân-ı kâmil mertebesine erişebilmektir ve sûfîlere göre söz konusu hedefe erkekler gibi kadınlar da ulaşabilirler ki Hz. Meryem bu durumun en güzel örneklerinden biridir. (İbnü'l- Arabî, 2016, 4: 287) Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de onun seçilmiş olduğu (Âl-i İmrân 3/42) hadislerde de "Erkeklerden kemâle eren çoktur, kadınlardan ise İmrân kızı Meryem, Firavun'un Karısı Âsiye'den başkası kemâle ermemiştir" (Buhâri, "Enbiyâ", 34, 48; "Fedâil-u Ashâbi'n-Nebî", 32; Müslim, "Fadâilu's-Sahâbe", 70) buyrulur Hz. Meryem'in kemâle erdiği vurgulanmıştır. Âyetlerde geçen; erkek doğuracağını düşünerek karnındaki çocuğu Allah'a adayan Hz. Meryem'in annesinin kız doğduğunda yaşadığı hayal kırıklığına karşı, "Oysa Allah onun ne doğurduğunu biliyordu", (Âl-i İmrân 3/36) " Meryem'i güzel bir şekilde kabul etti ve güzel bir bitki gibi yetiştirdi" (Âl-i İmrân 3/37) şeklindeki ifadelerle Allah'ın Hz. Meryem'i bir kız çocuğu olarak kabul edip terbiye ettiği belirtilmiş dolayısıyla kadın olmanın manevî merhaleleri kat etmede bir engel olmayacağını altı çizilmiştir. Buradan hareketle sûfîler Hz. Meryem'in izinden giden ve kemâle eren kadın evliyâları "Meryem-i Sâni", "Nâib-i Meryem" şeklinde adlandırmışlardır. (bk. Attâr, 2002, 1: 95; Eflâkî, 1973, 1: 166,374)

Hz. Meryem'in velî olarak görülme sebebi sadece yukarıda zikrettiğimiz hususlarla sınırlı değildir. Çalışmamızda "hangi özelliklerinden dolayı Hz. Meryem bir kadın velî olarak kabul edilmiştir?" sorusunun cevabı aranacak, Hz. Meryem'in velâyet vasıfları tespit edilip sıralanacaktır. Şu bir gerçek ki tasavvuf klasikleri içinde Hz. Meryem'den daha ziyade işârî tefsirlerde söz edilmektedir. Velâyet vasıflarına kamilen haiz olan böylesi bir figürün diğer tasavvuf klasiklerinde daha kısıtlı bir şekilde yer alması şaşırtıcıdır. Söz konusu husus İslâm'da kendisine atfedilen yüce değere rağmen bir başka dine ana karakterlerden biri olması hasebiyle duyulan çekinceden kaynaklanmış olabilir. İşârî tefsirlerde Hz. Meryem'le ilgili âyetlerin zahirî manasının yanında batınî yorumlarına da yer verilmiştir. Dolayısıyla makalede Hz. Meryem'le ilgili âyetlerin işârî yorumları da değerlendirilecektir.

Bahsedilen bölüme geçmeden önce Hz. Meryem'in faziletinden kısaca söz etmek faydalı olacaktır. Kur'an'da "Hani melekler, "Ey Meryem Allah seni seçti, seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı" buyrulmuştur. (Âl-i İmrân 3/42) Âyetten hareketle,

Hız. Meryem'in üstünlüğü tüm zamanlar için mi geçerlidir yoksa kendi yaşadığı dönemle mi sınırlıdır? sorusu tartışılmıştır. Hadislerde Hz. Meryem'le birlikte faziletleri zikredilen üç kadın daha vardır: Firavunun karısı Âsiye, Hz. Hatice, Hz. Fâtıma. -Bazı rivayetlerde Hz. Âişe de bu hanımlara eklenmiştir. - Söz konusu rivayetler şu şekildedir: "Rasulullah yere dört tane çizgi çizdi ve ardından sordu: Bunların ne olduğunu biliyor musunuz? Oradakiler "Allah ve Rasulü daha iyi bilir dediler. Bunun üzerine şöyle buyurdu: Cennet kadınlarının en faziletlieleri Hatice, Fâtıma, Meryem ve Firavun'un karısı Âsiye'dir". (Nîsâburî, Müstedrek, 2:539, hadis no.3836) "Alemlerin en hayırlı kadınları dört tanedir: İmrân'ın kızı Meryem, Mezahim'in kızı Âsiye, Huveylid'in kızı Hatice, Muhammed'in kızı Fâtıma" (Tirmizî, "Menâkıb", 62) Zikredilen hadislerde olduğu gibi öncelik ve sonralık sıralaması yapılmadan bu 4 hanımın faziletinden bahseden hadisler olduğu gibi Hz Meryem'in bunlar içinde en üstünü olduğunu belirten hadisler de mevcuttur: "Cennetteki kadınların Meryem'den sonra lideri Fâtıma ve Hatice ve Firavunun karısı Âsiye'dir" (Zehebî, 1957, 2: 86) Hz Peygamber vefat anında kızı Hz. Fâtıma'ya "Sen cennetin seyyidesisin bunun istisnası İmrân'ın kızı Meryem'dir" demiştir. (Tirmizî, "Menâkıb", 61)Yine Hz Peygamber "Hatice benim ümmetimin kadınlarından üstün kılınmıştır, tıpkı Meryem'in bütün milletlerin kadınlarından üstün kılındığı gibi" buyurmuştur. Bu hadisin bir başka versiyonunda "Zamanındaki Dünya kadınlarının en hayırlısı İmran kızı Meryem ve bu ümmetin kadınlarının en hayırlısı da Hatice'dir" (Buhârî, "Enbiyâ", 47; Müslim "Fedâli's-Sahâbe", 69) buyrulur Hz. Meryem'in üstünlüğü kendi zamanıyla sınırlandırılmıştır. Benzer ifadeler Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma için de rivayet edilmiştir. Neticede bu hususta ihtilaf yaşanmış; Kurtubî, İbn Kesîr, Râzî gibi alimler Hz. Meryem'in tüm zamanların en faziletli kadını olduğunu savunmuş; Kuşeyrî, Taberî, Bursevî gibi isimler de Hz. Meryem'in kendi zamanının en faziletlisi olduğu görüşünü benimsemiştir. Sonuçta Hz. Meryem kıyamete kadar gelmiş ve gelecek tüm kadınların en üstünü iken Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma kendi dönemlerinde yaşayan kadınların en faziletlisidir düşüncesi ağırlık kazanmaktadır. (Schleifer, 2003, 94)

Burada küçük bir parantez açmakta yarar vardır. İslam geleneğinde Hz. Meryem ile Hz. Fâtıma arasında hususi bir bağ kurulmuştur. (Gündüzöz, 2016, 265) Özellikle Şîa'da Hz. Fâtıma'ya Hıristiyanlıktaki Hz. Meryem'in rolü verilmiştir. (Bilici, 2003, 28:102) Her ikisi de "mater dolorosa" yani acılı annelerdir (Schimmel, 1999, 33) ve zamanla efsanevî, kült karakterlere dönüşmüşlerdir. Aşırı bâtinî gruplarda Şîi etkisi ağırlıkta olmakla beraber sünnî süfi çevrelerde de zaman zaman Şîi ve Hıristiyanlık etkisiyle Hz. Fâtıma'yla ilgili sahih olmayan bazı rivayetlere itibar edilmiştir. Burada unutulmaması gereken bir husus da süfi çevrelerde ehl-i beyt sevgisinin ayrı bir önemi haiz olduğudur. Hz. Fâtıma ile Hz. Meryem arasında bağ kuran en yaygın rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber kıtlık olan bir dönemde acıkır, kızı Hz. Fâtıma da ona iki parça çörek ve biraz et gönderir. Daha sonra Hz. Peygamber yemeği alıp Hz. Fâtıma'nın evine götürür ve birlikte yemeyi teklif eder. Hz. Fâtıma tabağı açınca içinin et ve ekmelele dolu olduğunu görür ve şaşır, neticede bunun Allah katından gönderildiğini anlar. Hz. Peygamber "bu sana nereden geldi" diye sorunca da "Allah'tan geldi Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Seni İsrailoğulları hanımlarının efendisine denk kılan Allah'a hamdolsun" buyurur. Sonra Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve tüm ehl-i beytini toplar, hepsi karınları doyuncaya kadar o yemekten yer; buna rağmen yemek olduğu gibi kalır, hiç azalmaz. Hz. Fâtıma da yemeği komşularına dağıtır. (Zemahşerî, 2016, 1:928; Beyzâvî, 2011, 1:373-374; İbn Kesîr, 1984, 4:1240; Bursevî, 2014, 3:93)

Bunun yanında Hz. Fâtıma "betûl, sâfiye" gibi Hz. Meryem'e atfedilen sıfatlarla anılmıştır. Neticede Hz. Fâtıma Hz. Meryem'in sahip olduğu sâfiye-kâmile makamına ulaşmış üstün bir şahsiyettir.

1. Bir Kadın Velî Olarak Hz. Meryem Ve Özellikleri

Hz. Meryem tasavvufta ve dînî edebiyatta kullanılan sembol kavramlardan biridir. Özellikle tasavvufta nefis-i kâmilenin (sâfiye-zekiye) sembolü olarak görülmüştür. (Âlûsî, ts., 3:143) Nefsin emmâre makamı dînî literatürde dişil unsurlarla anlatılır, nefsin en üst sâfiye makamı ise Hz. Meryem'de tecelli etmiştir. Dolayısıyla Hz. Meryem dişilikten kadınlığa geçişteki tekamülün, hatta kadınlığın da ötesinde cinsiyetten cinsiyetsizliğe geçişin örneğidir. (Sargut, 2016, 9) Sûfiler bu durumu "er" olmak şeklinde açıklar. Er olmak cinsiyetle alakalı değildir. Nitekim sûfilere göre kıyamet günü din erlerinin bulunduğu meydanda "Ey Erler" nidası yükselince ilk öne çıkacak olan Hz. Meryem'dir. (Nahşebî, 1999, 91) Hz. Meryem bir başka deyişle arınmış nefistir (nefis-i zekiye) ve onun gibi nefisini arındıran kişi kemâle ermiş ruhu doğurur ve artık onda konuşan bu ruhtur. (Ay, 2011, 123)

Tasavvuf edebiyatında da Hz. Meryem'le ilgili ifadelere rastlamak mümkündür. Özellikle Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/ 1166) halifesi Hakîm Süleyman Ata'nın (ö. 582/1186) manzum "Hazreti Meryem Kitabı" dikkat çekicidir. Söz konusu eser Orta Asya'da derviş meclislerinde Ahmed Yesevî'nin hikmetleri gibi koro halinde okunmuştur. (Tekcan, 2004, 186)

Hz. Meryem'in sûfiler tarafından velî olarak vasıflandırılmasında etken olan hususlar şu şekildedir: Vahye-ilhâma mazhar olması, kerâmet göstermesi, Allah tarafından seçilip, terbiye edilmesi, sıddıka oluşu, takvası, teslimiyeti, itaati ve adanmışlığı, temiz ve iffetli olup günahattan korunmasıdır.

Şüphesiz sayılan bu vasıflar Hz. Meryem'in peygamber olduğunu iddia edenlerin delilleridir. İbn Hazm, Kurtubî, Âlûsî gibi alimler Hz. Meryem'in vahye muhatap olması, mucize göstermesi, temiz ve seçilmiş olmasından dolayı resul olmasa da nebî olabileceğini iddia etmişlerdir. Ancak makalede sûfilerin gözüyle Hz. Meryem konusu işlendiğinden söz konusu vasıflar onun velâyetinin delilleri olarak zikredilecektir. Kadî İyâz'a göre Hz. Meryem ve Hz. Âsiye'yi peygamber değil de velî olarak kabul etmenin şu şekil pratik faydası da vardır; Şayet bu iki hanıma peygamber dersek onlardan sonra hiç bir hanım o yüksek mertebeye ulaşamaz ancak Hz. Meryem ve Hz. Âsiye iki velîye olarak düşünülürse her çağda Meryemlerin Âsiyelerin bulunabileceği kabul edilmiş olur ve ümmetin kadınları onlara benzemeye çalışır.(Schleifer, 2003, 107) Çoğunluğun velî bir kul olarak kabul ettiği Hz. Meryem'in velâyet özellikleri aşağıda sıralanmıştır.

1.1. Hz. Meryem'in Vahye-İlhâma Mazhar Olması

Tasavvufu diğer İslâmî disiplinlerden ayıran en temel vasıf "ilhâm"ı bilgi kaynaklarından biri olarak kabul etmesidir. Sûfiler ilhâmî bilgiye, keşf, mârifet, yakîn, vâkıa, havâtır, ilm-i ledün, vâridât gibi farklı isimler vermişlerdir. İlham, kalbe gelen Hakk kaynaklı bilgidir. (Kâşânî, 2004, 78) İlhamî bilgi doğrudan alınabileceği gibi melek aracılığıyla da elde edilir. Sûfiler ulaşılan bu bilgiyi delil olarak kabul ederler, zahir ulemâsı ise ilhâmî bilgiyi delil kabul etmez. (Cürcânî, 2014, 70) Sûfilere göre ilhâmî bilgiyi elde edebilmek için günahlardan arınmış velî bir kul olmak gerekir. Sûfi riyâzet ve mücâhede ile arınarak, gelene hazırlık yapar. Neticesinde ilhâm Allah Teâlâ'dan kulun kalbine feyz olunur. Sufiler kendilerine gelen ilhâmın şeytanın bir aldatmacası olup olmadığından emin olmak için onu iki âdil hakem Kur'ân ve sünnete

tâbi tutmuşlar, mazhar oldukları ilhâm Kur'ân ve sünnete uygun ise onunla amel etmişlerdir.

Kur'ân'daki ifadelerden anlıyoruz ki Hz. Meryem bazen melek aracılığıyla bazen de doğrudan, vahye muhatap olmuştur. Tıpkı onun gibi Hz. Mûsâ'nın annesi de vahiy almıştır. Dolayısıyla bu iki hanımın peygamber olabileceği iddia edilmiştir. Bu noktada şu sorulabilir; Vahiy almak peygamber olmayı gerektirir mi? İmam Mâtürîdî'ye göre gerektirmez. O, Hz. Mûsâ'nın annesiyle ilgili âyetlerde geçen vahiy tabirinin resûl olmayı gerektiren vahiy olmadığını aksine kalbe bir bilgi yerleştirme manasındaki ilhâm olduğunu zikreder. (Mâtürîdî, 2018, 11: 19-20; Benzer görüş için bk. Râzî, 1989, 6:304) Neseffî'nin vahiy sınıflandırması meseleyi aydınlatmaktadır. Neseffî'ye göre vahy ikiye ayrılır: Özel anlamda vahiy, genel anlamda vahiy. Özel vahiy peygamberlere özgüdür, genel vahiy ise evliyâ ve asfiyâyâ mahsustur. Bu anlamdaki vahye ilhâm da denir. (Uludağ, 2016, 269) Hz Meryem'e gelen vahyi bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Ebussuûd Efendî'ye göre de Hz. Meryem'in vahiy alması vahiy meleğini görmesi onun peygamberliğine değil Allah katındaki yüceliğine delalet etmektedir. (Memiş, 2016, 136) Nitekim Hz. Meryem'in Cebrâil'den vahiy aldığı kesindir ancak ona Kur'ân, İncil gibi insanlığa iletilecek bir kitap ya da özel bir mesaj verilmemiştir. (Schleifer, 2003, 125) Ashap da Cebrâil'i Dihye Kelbî suretinde görmüştür ve Cebrâil'i görmeleri onları peygamber yapmamıştır. (Kurtubî, 2003, 4:202)

İşârî tefsirlerde Hz. Meryem'e mihrap tayken bahşedilen rızkın, yiyecek anlamında maddi rızıktan ziyade; ilim, hikmet, hakikat, marifet, halvet cenneti gibi manevi rızka işaret ettiği belirtilmiştir. (Ay, 2011, 127-128) Söz konusu rızka şaşırın Hz. Zekeriyâ da akli temsil eder ve ledünnî rızkı anlamakta zorlanır. (Kâşânî, ts., 1:189)

Hz. Meryem'in doğum sırasında yediği hurma da manevi rızık olarak yorumlanmıştır. Meryem nasıl ki, hurma ağacını sallayıp üzerine taze hurma düşürdüyse kalb Meryem'i de zikir ağacını, "lâ ilâhe illallah" zikriyle sallayınca Meryem'in üzerine rabbanî müşâhadeler ve ilahî keşifler düşer. (Bursevî, 2014, 12:53) Yani hurma ağacının silkelenmesinin istenmesinden maksat kemâle eren nefsin tefekkür ile harekete geçirilip ondan marifet ve hakikatlerin devşirilmesidir. Üstten hurmaların dökülmesi Hz. Meryem'in ledün ilmine, (Konuk, 2005, 11:434) hakikate ermesine işaret ederken altından ırmak akıtılması tabii ilimlere ulaşması anlamındadır. (Kâşânî, ts., 1:728)

"Kitapta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti" (Meryem 19/16) âyetinde geçen doğu tarafı kutsî âlem olarak tevil edilmiştir. Söz konusu mekan kemâle eren nefsin ailesinden yani nefsanî ve tabii kuvvetlerden uzaklaşarak rûhulkudüs ile iletişime geçtiği yerdir. Bu alan kalp perdesiyle korunmuştur. (Kâşânî, ts., 1:725)

Sûfilere göre mârifet, ilhâmî bilgi, kalb aracılığıyla elde edilir. Meryem'le ilgili âyetlerin işârî tefsirinde Hz. İsâ'nın Meryem'den doğması; manevi gelişim sonunda nefsten kalbin doğması şeklinde yorumlanmıştır. (Ay, 2011, 130) Zira Hz. İsâ Hz. Meryem'e müjdelenen ve kainattaki bütün harfleri kendinde toplayan kalptir.

Tasavvufta marifete erebilmek için her şeyden önce bu hususu dert etmek gerekir. Niyâzî-i Mısri "Derman arardım derdime, derdim bana derman imiş" sözleriyle buna işaret eder. Mevlana'da aynı şeyi vurgular, ona göre insan dertli olmalıdır zira kişiye yol gösteren derdidir. Hz. Meryem dahi doğum sancısı çektiğinde baht ağacına ulaşır, hurma ağacının dibine gider. Onu oraya götüren derdidir. Neticede kuru ağaç meyve verir. Beden de Meryem'e benzer her birimizin bir İsa'sı vardır. Bizde dert meydana

gelirse İsa'mız doğar. Dert olmazsa İsa geldiği o gizli yoldan gider aslına kavuşur biz de ondan mahrum kalmış oluruz. (Mevlânâ, 2013, 22) İzdırab inkişaf için zaruridir ve Meryem doğum sancıları içinde tatlı hurmaların üzerine yağması ile mükafatlandırılır. (Schimmel, 1999, 100)

Neticede Hz. Meryem'in Allah Teâlâ ile kurduğu yakın irtibat onun peygamberliğinden ziyade kâmil, siddîka bir mümin olduğunun göstergesidir demek yanlış olmaz.

1.2. Hz. Meryem'in Kerâmet Göstermesi

Kerâmet, nübüvvet davası olmayan mümin ve salih amel sahibi bir kimseden harikulade şeylerin zuhur etmesidir. (Cürcânî, 2014, 78) Mucizeler peygamberlere, kerâmetler de velîlere ve salih müminlere aittir. (Serrâc, 1996, 309) Evliyanın kerâmetinin hak olduğunda ittifak vardır. Sûfiler Hz. Meryem'in başına gelen olağanüstü halleri kerâmet olarak değerlendirmişlerdir. Kuşeyrî ve Hucvîrî; "Zekeriyâ mihrapta bulunan Meryem'in yanına her girişinde orada rızık bulur, ve bunlar nereden geliyor? diye sorar, Meryem ise o Allah'ın nezdindedir derdi", (Âl-i İmrân 3/37) "Hurmanın şu kuru dallarını sallayıver sana devşirilmiş yaş hurmalar düşecektir." (Meryem 19/25) âyetlerini kerâmetin Kur'ân'dan delilleri olarak zikreder. (Kuşeyrî, 1999, 439; Hucvîrî, 1996, 348; Serrac, 1996, 313) Rivayete göre Zekeriyâ Meryem'in yanına her girdiğinde yazın kış meyveleri kışın da yaz meyveleri bulmakta idi. (İbn Kesîr, 1984, 4:1240) Doğumu sırasında yaslandığı kuru hurma ağacından da kış mevsimi olmasına rağmen taze hurmalar dökülmüştür. Zikredilen ilk âyette geçen "Küllema" ifadesinden de evliyanın kerâmetinde devamlılık şart olmadığı hükmü çıkartılmıştır. Çünkü Zekeriyâ vasıtasız rızka erdiği için Meryem'le ilgilenmeyi bırakmamış onun yanına devamlı bir şekilde gitmiştir. (Kuşeyrî, 2012, 1:285; İbn Acîbe, 2011, 2:72)

Hz. Meryem'in peygamberliğini kabul edenler, yukarda geçen hususları mucize olarak adlandırır. Oysa ki mucizenin şartlarından biri inkarcılara karşı meydan okumadır. Hz. Meryem'in hikayesinde ise böyle bir durum yoktur. (Bursevî, 2014, 12:50)

Zemahşerî gibi bazı mu'tezile alimlerine göre Meryem'in nasibi olan bunca fazilet, ya Zekeriyâ'nın ya da İsa'nın mucizesidir (irhas). (Zemahşerî, 2016, 1:936) Şüphesiz Zemahşerî kerâmete karşı olduğu için bu görüştedir. Kerâmeti inkar edenler kerâmeti kabulün, mucizenin değerini düşürdüğü, velî ile nebîyi aynı seviyeye indirdiği kanısındadırlar. (Uludağ, 2016, 338-339)

Bilindiği üzere Hz. Meryem'den doğum yapmak için yaslandığı hurma ağacını sallaması istenmiştir, bu husus müfessirlerin dikkatini çekmiştir. İbn Atâ'nın yorumuna göre Hz. Meryem mabetteyken hiç bir dünyevi meşguliyeti yoktu ve kendini tamamen Allah'a adanmıştı bu yüzden kendisine vasıtasız rızık geliyordu, İkinci durumda ise gönlüne evlat sevgisi düşmüştü ve rızık için ağacın dallarını sallaması istendi. (Kuşeyrî, 2012, 3:431-432; Kurtubî, 2003, 11:186; Gürer, 2018, 108) İbn Acîbe bu yoruma karşı çıkar çünkü Hz. Meryem siddîkadır ve siddîklar konularından daha alt makama düşmezler ancak kemâllerini daha da artırabilirler nitekim Ebû Abbâs el-Mürsî'ye göre Hz. Meryem mabetteyken sebeplere tevessül etmeden sadece kerâmet gösteriyordu ikinci durumda ise yakîni kemâle ermiş olduğu için sebepler alemine dönmüştü dolayısıyla ikinci hali birincisinden daha kâmil idi. (İbn Acîbe, 2011, 5:509)

Mekki'ye göre Hz. Meryem'in ağacı silkelemesinde farklı bir amaç vardır. Zira hurma elle silkenip düşürülecek meyve değildir. Allah Teâlâ Hz. Meryem'e verdiği değeri göstermek için onun elini bir alet kılmış, (Mekkî, 2004, 3:56) eliyle dokunduğu kuru hurma ağacı yeşerip taze meyve vermiştir. Buradan hareketle gelenekte Hz. Meryem eli

ve ondan ilhâmla Hz. Fâtıma eli mübârek kabul edilmiş, pek çok ananevi uygulamaya konu olmuştur.

Kuru hurma ağacının taze meyve vermesiyle ilgili bir diğer yorum da şu şekildedir; Allah Teâla kuru hurma kütüğünü salla diyerek ölüleri diriltmenin misalini Hz Meryem'e göstermiş oldu.(Kurtubî, 2003, 11:184) Böyle bir mucizeye kadir olan Allah Hz. İsa'yı da babasız yaratmaya kadirdir. Dolayısıyla yaşadıkları Hz. Meryem'i teskin etmeye yöneliktir.

Bursevî'ye göre Meryem'i ayıplayanlar da bu olağanüstü hallere şahit olunca, babasız çocuk meydana gelmesini imkansız görmeyecektir.(Bursevî, 2014, 12:51) Neticede Hz Meryem'de açığa çıkan olağanüstü haller hem onu teselli etmiş hem de diğer insanları ikna etmiştir. (Zemahşerî, 2016, 4:166) Bir peygamber mucize veya bir velî kerâmet gösterdiğinde o devrin insanların çoğu tarafından yadırganır. Onları delilik, sapıklık, sihirbazlıkla suçlarlar. İnsanların az bir kısmı ise bilir ki çoğunluğun bulunduğu yerden sefere çıkıp ayrılanlar akılların alışık olmadığı ve gözlerin görmediği garip bilgiler ve acayip hallerle geri dönerler. (Bursevî, 2014, 12:56) Meryem de bu yolculuğa çıkmış, kendinde olağanüstü haller zuhur etmiştir. Söz konusu halleri mucize değil de kerâmet olarak adlandırmak Hz. Meryem'in kamile vasfına daha uygundur.

1.3. Hz. Meryem'in Allah Tarafından Seçilip Terbiye Edilmesi

Hz. Meryem'den bahseden âyetlerde iki defa onun seçilmiş (istifa) olduğu vurgulanmıştır. "Bir gün melekler Meryem'e şöyle seslendiler: Meryem Allah seni seçti (istifa), tertemiz yaptı ve dünya kadınlarına üstün kıldı (istifa). (Âl-i İmrân 3/42) Hz. Meryem hemcinslerinde farklı çok sayıda nimete nail olmuştur. Dolayısıyla âyetin yorumu şu şekilde yapılmıştır: Melekler ona dedi ki: "Ey Meryem Allah seni evinin (Beyti Makdis) hizmeti için seçti. Oysa daha önce hiç bir kadını kabul etmemişti. Seni sırf ibadeti için görevlendirdi ve bizzat kendi rızıklandırarak, başkasına muhtaç etmedi. Allah seni çirkin görülen kötü işlerden korudu. Meleklerle konuşmayı, babasız salih bir evlat dünyaya getirmeyi böylelikle dünya kadınlarına üstün olmayı sana nasip etti. (İbn Acîbe, 2011, 2:81) Kuşeyrî'ye göre birinci istifadan kastedilen; kerâmet, mertebe ve durumunun yüceliğiyle seçkin kılınmasıdır, ikinci istifa ile de babasız İsa'ya gebe kalmasıyla hiç bir kadının kıyamete kadar ona benzemeyecek olması kastedilmiştir. (Kuşeyrî, 2012, 1:289)

Meleklerin Meryem'e seslenerek "Ey Meryem Allah seni seçti tertemiz yaptı ve dünya kadınlarına üstün kıldı" (Âl-i İmrân 3/42) demesini Kaşani, ruhani güçler, nefsi zekiye'ye "İstidadından dolayı Allah seni seçti ve kötülüklerden temizledi. Seni şehvani nefislere üstün kıldı" şeklinde yorumlamıştır

Peygamberler Allah'ın seçkin kullarıdır. Allah tarafından seçilip onun gözetiminde terbiye edilirler. Serrâc'a göre seçilmişlik "istifa" sadece peygamberlere özgü bir durum değildir, müminler için de geçerlidir. (Serrâc, 1996, 73-74) Dolayısıyla Allah'ın velî kulları onun daha önceden seçtiği kullarıdır demek yanlış olmaz. Velâyetin kesbî tarafı olmakla beraber vehbî yönü ağırlıktadır. Yani Allah Teâlâ ezeli ilminde seçtiği kullarını özel kabiliyetlere haiz bir şekilde yaratır. O kul da sahip olduğu yüksek kabiliyeti çerçevesinde gayret göstererek ulaşılacak en üst manevi makamlara ulaşır. Katettiği bu yolda hocası, rehberi bizzat Allah Teâlâ'dır. Sûfîler bu sebepten "Beni Rabbim terbiye etti ve gerçekten güzel terbiye etti" hadisini (Aclûnî, ts.,1:84) önemserler. Kaşanî, Allah'ın Hz. Meryem'i doğrudan eğitmesini "Benim nasıl çocuğum olur" âyetiyle (Âl-i İmrân 3/47) açıklar. Âyetin batınî yorumunda Hz. Meryem "nefis kendisine bir beşer eli değmemişken yani bir şeyhin terbiyesinden geçmemişken nasıl

kemâle erer" demek istemiştir. Buna karşılık Allah Teâlâ da şöyle buyurur "İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Cezb ve keşf ile dilediğini seçer, terbiye ve talim olmaksızın ona kalp makamını bahşeder" (Kâşânî, ts., 192) Aynı şekilde Rûzbihân-ı Baklî de Hz. Meryem'in "bunlar Allah katından" ifadesini, elde ettiği rızkın -ki bu marifet, hikmettir- ibadet ve taatının karşılığında değil Allah'ın lutfu sonucu ulaştığına delil sayar. (Ay, 2011, 127)

Ayrıca âyette geçen Allah'ın Meryem'i kabul ettiği yönündeki ifade onu kutlu olanların yoluna ilettiği anlamına gelmektedir. (Kurtubî, 2003, 4:180)

Allah Teâlâ'nın Hz. Meryem'i güzel şekilde kabul etmesini Kuşeyrî; Allah'ın velîlerine sahip çıktığı gibi Meryem'e sahip çıkması, onu sırf ibadetiyle meşgul etmesi, iffetli bir şekilde terbiye etmesi olarak yorumlamıştır. Güzel kabulün bir göstergesi Hz. Zekeriyâ gibi bir peygamberi onun bakımıyla görevlendirmesidir. Bir yoruma göre de güzel kabulün alameti bütün işlerini Hz. Zekeriyâ'ya bırakmamasıdır. Şöyle ki, Hz. Zekeriyâ onun yanına her girdiğinde rızık görürdü bundan amaç Allah'ın dostlarının işini başkasına yüklediğinin bilinmesidir. Dolayısıyla kim Allah'ın velîlerinden birine hizmet ederse velîlerinden dolayı bir meşakkate maruz kalmaz. Allah Teâlâ Onu bir bitki gibi yetiştirmiştir. O, Öyle güzel bir bitkidir ki Hz. Îsâ gibi meyvesi olmuştur. (Kuşeyrî, 2012, 1: 283-284) Neticede Hz. Meryem Allah'ın seçkin velî kullarından biridir.

1.4. Hz. Meryem'in Sıddîka Oluşu, Teslimiyeti

Sıddîk, sözünde ve inancında doğru olan, bunu davranışlarıyla kanıtlayan kimsedir. (İsfahânî, 2012, 583) Sıddîk, sıdkın mübalağa sigasıdır, çok doğru, kendinde sıdk galip olan demektir. (Kuşeyri, 1999, 292) Sıddıklar; peygamberler, salihler ve şehitlerle aynı gruptandır. Nitekim âyet-i kerimde "Kim Allah ve Resulüne itaat ederse onlar Allah'ın nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle beraberdir" (en-Nisâ 4/69) buyrulmuştur. Bununla beraber İbrahim, İdris peygamberde olduğu gibi "sıddîk" kelimesi peygamberleri vasfetmek için de kullanılmıştır. el-Mâide sûresinde Hz. Meryem "sıddîka" olarak anılmış (el-Mâide,75) dolayısıyla peygamberlere benzetilmiştir. (Memiş, 2016, 116)

Tasavvufta ise sıddîk olma en yüce makama sahip olma anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre nebilikle sıddîklık arasında başka bir makam yoktur. (İbnü'l-Arabî, 2016, 2:33) Yani sıddîklık makamının üstünde sadece nübüvvet makamı vardır. (Kâşânî, 2004, 328) Dolayısıyla sıddîk, peygamberden sonra gelen kişidir. Bu hususa değinen Hucvîrî, sıddîk, peygamberler müstesna bütün mahlukatın önde olanıdır, der. (Hucvîrî, 1996, 157) Ona göre, sufi kelimesinin türediği safâ ve safvet de sıddîk olanın sıfatıdır. Safânın aslı kalbin ağyardan temizlenmesi, fer'i ise dünyadan elin boş olmasıdır. Bu ikisi de Hz. Ebû Bekir Sıddîk'ın sıfatıdır. Dolayısıyla sufi taifesinin önderi, imamı odur. (Hucvîrî, 1996, 112) Hz. Ebû Bekir'in miraç hadisesinde olduğu gibi Hz Meryem de başkalarının inanmadığı şeyi tasdik ettiği için sıddîk unvanını almıştır. Allah'ın emrini kabul için âyet ve alamet istememiştir. (Amulî, 2015, 129) Hakîm Tirmizî'ye göre Hz. Meryem -Hz Zekeriyâ'nın aksine- müjdelendiği şeyle ilgili bir delil gösterilmesini istemediği için Allah onu övmüş ve kitabında onu sıddîka diye isimlendirmiştir. (Tirmizî, 2018, 174) Daha sonra değinileceği gibi sıddîk ve sıddîka sıfatıyla öne çıkan Hz Ebu Bekir ve Hz Meryem lakaplarıyla da birbirine benzemektedirler, nitekim Hz.Ebu Bekir azat olmuş anlamına gelen "atik", Hz Meryem de aynı anlamda "muharrar" şeklinde adlandırılmıştır.

Sıddikiyyet makamı geçmiş ve gelecekte bir kadının sahip olabileceği en üst makamdır. Bursevî'ye göre meydana çıkmak ve davet sahibi olmak esaslarına dayandığından peygamberlik kadınlara uygun değildir. Dolayısıyla onların kemâl halleri sıddikiyyettir ki bu makam daha önce de belirttiğimiz gibi nübüvvete yakındır. (Bursevî, 2014, 3:107)

Söz konusu makamda halis bir niyete sahip olmak önemlidir. Hz. Meryem'in sıddikiyyeti onun niyetinin sağlamlığını göstermektedir. (Bursevî, 2014, 3:84) Kâşânî'ye göre Hz. Meryem'in sıddik oluşunda annesinin halis bir niyete sahip olmasının da etkisi vardır. Zira annenin aldığı gıdalar karnındaki çocuğun bedeninde etkili olduğu gibi niyeti ve nefsinin halleri de çocuğun maneviyâtı üzerinde etkili olur. (Kâşânî, ts., 1:188)

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Hz. Meryem'in "benim oğlum nasıl olur" şeklindeki ifadesi böylesi bir makam sahibi için eksiklik değil midir? Bu ifade şüphe barındırmaz mı? Bu hususta Füsüs şarihi Avni Konuk'un açıklaması şu şekildedir:

"Meryem'in "benim oğlum nasıl olur?" sözüyle şaşırması Kudret-i İlâhiye'den şüphe ettiği için değil, İbrahim'in "Yarabbi ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster", Üzeyir'in "Allah onları öldükten sonra nasıl diriltir", Zekeriya'nın, "zevcem kısır olduğu halde benim oğlum nasıl olur", sözlerinin benzeridir. Kudretin zuhura gelmesini temaşa zevkini talep etmektedir. Zira müminlerin avam kısmı iman ile iktifa ederlerse de kamil olan kısım hakikatini talep eder." (Konuk, ts., 24)

Nitekim Hz. Meryem'in "Bunlar Allah katındandır" demesi tevhidin özüdür. Allah'ın kullarına rızık göndermesi, ihsanda bulunması yalnızca kendisinin iradesine bağlıdır. İnsanların ibadet ve taatlarının karşılığı değildir. (Kuşeyrî, 2012, 1:285)

Hz. Meryem teslimiyetin simgesidir. (Altıntaş, 1986, 22) Hz. Meryem'in hamileliğine gösterdiği teslimiyet onun Rabb'inin iradesine tam anlamıyla tabi olduğunu kanıtlamaktadır. O halde neden "keşke bundan önce ölseydim" demiştir? (Meryem 19/23) Kuşeyrî muhtemel sebepleri sıralamıştır, şöyle ki: Hz. Meryem bu sözü kavminden çekindiği için söylemiş olabilir. Çünkü o kendisini suçlayarak kınayacaklarını ve ahlaksızlıkla itham edeceklerini anlamıştı. Bir başka ihtimale göre bu sözü kavmine acıdığı ve onun yüzünden başlarına bir azap gelmesin diye söylemiştir. Ya da Hz. Meryem şöyle demek istemiştir."Keşke bundan önce ölseydim de benim yüzümden İsa Allah'ın oğlu, Meryem karısı gibi ithamları duymasaydım", bir diğer yorum da "Keşke bundan önce bana nazik davranıldığı ve başıma gelen şu sıkıntıyla karşılaşmadığım zamanda ölseydim" şeklindedir. Sonuncu ve daha sūfiyane yorumda ise Hz. Meryem "Keşke bundan önce kalbimin Allah'tan başka hiçbir şeye bağlanmadığı zaman ölseydim." demeyi kastetmiştir. (Kuşeyrî, 2012, 3:430-431) Neticede bu şekil ifadeler sorumluluk bilinci yüksek şahsiyetlerde rastlanan bir durumdur. Öyle ki Hz. Ebu Bekir'in yüklendiği emanetin ağırlığından keşke kuş olsaydım, keşke hayvanların yediği ot olsaydım tarzında ifadeler kullandığı rivayet edilir. (Mekkî, 2004, II: 315; Serrâc, 1996,131) Benzer ifadeler Hz. Ömer ve Hz. Bilâl için de rivayet edilir, Hz Ömer yerden bir saman çöpü alarak "Keşke şu saman çöpü olsaydım", Hz. Bilal de "Keşke annem beni doğurmasaydı" demiştir. (İbn Acîbe, 2011, 5:501) Tüm bu ifadelerden anlaşılıyor ki Hz. Meryem'in "Keşke bundan önce ölseydim" sözü onun manevi açıdan eksikliğini göstermemektedir aksine kendine yüklenen emanetin ağır sorumluluğunun bilincinde olduğunu izhar etmektedir.

1.5. Hz. Meryem'in Takvâsı, Zühdü ve Adanmışlığı

Hz. Meryem doğumundan itibaren mabede adanmış burada kendine ayrılan "mihrab" adlı bölümde gece gündüz ibadet ve taat ile meşgul olmuştur. Meryem ismini almasında bu hususun etkisi vardır zira Meryem, o bölge halkının dilinde "ibadet eden kadın, Rabb'in hizmetkarı" demektir. (Zemahşerî, 2016, 1:922; Râzî, 1989, 6:277; Bursevî, 2014, 3:87) Burada küçük bir parantez açmakta yarar vardır. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat ismiyle zikredilen tek kadın Hz. Meryem'dir. Oysa ki, kadim kültürde hür kadınların ismi saygıdan dolayı ulu orta zikredilmez, "eş, hane halkı" şeklinde kinaye yollu ifade edilirdi. Ne var ki, Hıristiyanların Hz. Meryem ve Hz. İsmâ hakkında uygunsuz yakıştırmalarından dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de onun kulluk yönünü vurgulamak için Arapların câriyeler için kullandıkları gibi Hz. Meryem bizzat ismiyle zikredilmiştir. (Sargut, 2016, 24)

Hz. Meryem'in mabedde inzivaya çekilip gece gündüz ibadetle meşgul olması, İslâm tasavvufunda nefis tezkiyesi için uygulanan halvet, çile yöntemlerini hatırlatmaktadır.

Hz. Meryem'in mabette kaldığı zamanlarda dünyalık hiçbir meşguliyeti ve tasası yoktur. Yemeği dahi vasıtasız kendisine verilmektedir. Bu bağlamda annesinin Hz. Meryem'i mabede hür (muharraran) olarak adadığını belirtmesi dikkat çekicidir. (Âl-i İmrân, 3/35) "Muharraran" ifadesi Tüsterî, Sülemî, Rûzbihân-ı Baklî, Kuşeyrî gibi müfessirlerin çoğu tarafından dünya ve ehlinin köleliğinden, nefsinin hevasından azat olmak şeklinde yorumlanmıştır. (Ay, 2011, 125) Arapçada katıksız ve arı olan her şeye hür denir. Hz. Meryem'in hür olması Aziz ve Celil Allah'a adanmış, dünya işlerinden azade kılınmış anlamındadır. (Kurtubî, 2003, 4:177) İmam Mâtürîdî Müzzemmil Sûresi sekizinci âyetin tefsirinde dünya ile ilişkisini kesip ahirete yönelmesi sebebiyle Meryem'e "betûl" isminin verildiğini söyler. (Memiş, 2016, 116)

Hz. Meryem'in sürekli ibadetle meşgul olduğunu vurgulayan bir başka delil de âyette geçen "kunût" sözüdür. (Âl-i İmrân 3/43) Zira burada kunûttan maksat, sürekli taât içinde bulunmaktır. (İbn Acîbe, 2011, 2:82)

Azrâ lakabıyla anılan Hz. Meryem'in bekar olması zahidliğinin vasıflarındandır. Onun bu vasfı Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) gibi ilk İslam velîlerine örnek olmuştur. Ancak bu husus çok yaygınlık kazanmamış, zahidliğin fiziğin ötesinde kalbî bir durum olduğu anlayışının yerleşmesiyle müslüman kadın evliyalar, evliliği manevî ilerleme de engel olarak görmemişlerdir. Nitekim evli ve çocukları olan Hz. Fâtıma, erkeklerden uzaklaşan anlamına da gelen "betûl" (İbnü'l-Arabî, 2016, 13:117) olarak adlandırılmış, müslüman kadınların manevî liderlerinden biri haline gelmiştir. Neticede mühim olan kalbin Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmamasıdır. Tasavvufta asıl olan halk içinde Hakk ile olmayı başarabilmektir.

Hz. Meryem'in zühdünde dikkat çeken bir başka husus "susma orucu" tutmasıdır. (Meryem 19/26) Tasavvufta nefsi tezkiye araçlarından biri de az konuşmak, susmaktır. Ancak Hz. Meryem'in uyguladığı gibi susma orucu tutmayı Hz. Peygamber yasaklamıştır. Yasaklanan mutlak sukuttur. Sûfilere göre zikre devam ederek konuşmayı kesmek ise makbuldür. (Bursevî, 2014, 12:53) Âyette sefih karşısında sukut etmenin gerekli olduğuna da işaret vardır. Ayrıca âyette Allah'tan başka şeylere yönelmekten sakınmaya da işaret vardır. Şu halde sâlike gereken nâsût aleminden ayrılıp dilini Allah'ın dışındakileri zikretmekten engellemektir. Ta ki kul, yol alıp, hakikat menziline ulaşsın. (Bursevî, 2014, 12:53) İbnü'l-Arabî'ye göre susmakla erkekler gibi kadınlar da abdal mertebesine erişebilir. Nitekim bir sûfiye abdalın sayısı sorulmuş O da kırk kişidir demiş, "niçin adam demedin?" diye sorulunca "bazen

içlerinde kadınlar da olabilir" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber'in kemâl sahibi kadınlardan saydığı Hz. Meryem ve Hz. Âsiye de bu durumun delilidir. (İbnü'l-Arabî, 2016, 6:206)

Hz. Meryem'in sustuğunda işaretle konuşması da İslam tasavvufunda bâtinî yoruma kapı açar. Zira bâtinî yorum manayı bütünüyle ortaya koymaz ona işaret eder. Bu yüzden sûfî tefsirlerine işarî tefsir denilmiştir.

Hz. Meryem'in susması, zahir ehline gizli hakikatlerin anlatılmamasının işareti olarak görülmüştür. Ayrıca Allah Teâlâ Hz. Meryem ve Hz. İsa kıssasında Hz. Meryem'in susmasını Hz. İsa'nın konuşmasının mukaddimesi kılmıştır. İsa'nın nutku nasıl Meryem'in sukutundan sonra açıldıysa, tâlibin kalbi (İsa'sı) de nefis (Meryem) sözden kesildiği zaman dile gelecektir. (Kâşânî, ts., 1:174)

Hz. Meryem'in zahidliğiyle ilgili gösterişsiz, siyah ve uzun elbise giyindiği rivayet edilmiştir. Neticede Hz. Meryem muttakî zâhid bir kul idi.

1.6. Hz. Meryem'in İffetli ve Temiz Olması, Günahdan Korunması

Kur'an'da "Yâ Meryem Allah seni seçti ve tertemiz yaptı" buyrulmuştur. (Âl-i İmrân 3/42) Âyette geçen temiz ifadesine hem maddî hem de manevî mana vermek mümkündür. Hz. Meryem, sürekli mabedde bulunması hasebiyle maddi kirlilerden temiz idi hatta onun hayız görmediği yönünde rivayetler vardır. (Râzî, 1989, 6:305) Manevi açıdan temiz olması ise onun günahlardan korunmuş olmasıdır. Nitekim Meryem'in annesi şöyle dua etmiştir: "Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum" (Âl-i İmrân 3/36) Hadis-i şerifte "Yeni doğan hiç bir çocuk yoktur ki şeytan ona doğumu esnasında dokunmuş olmasın. Çocuk şeytanın dokunmuş olmasından dolayı ağlar. Meryem ve oğlu ise bundan müstesnadır." (Buhârî, "Enbiyâ", 46; Müslim, "Fedâil", 146) Âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere Hz. Meryem ve oğlu günah işlemekten uzaktırlar. Peygamberlerin bir özelliği de ismet sıfatıdır. Dolayısıyla Hz. Meryem'in peygamber olduğunu iddia edenlere göre onun günahsız oluşu önemli bir delildir. İslam tasavvufunda peygamberler masum olduğu gibi velîler de mahfuzdur. Dolayısıyla Hz. Meryem de günahlardan mahfuzdur. Bu hususla ilgili küçük bir parantez açmakta yarar vardır: Velînin günahdan mahfuz olması peygamberler gibi günahsız olması anlamına gelmez. Velî'den şer, fesat, afet, hata zuhur edebilir, fakat velî bu gibi günahlarda ısrar etmez. (Kuşeyrî, 1999, 438) Yani velî günahı ısrardan korunmuştur.

Kur'an'da Hz. Meryem'in iffetli oluşuna vurgu yapılmış, namusunu koruduğu açıkça belirtilmiştir. (et-Tahrîm 66/12; el-Enbiyâ 21/91) Lakabı olan "betül"ün bir manası da erkeklerden uzaklaşan demektir. (İbnü'l-Arabî, 2016, 13:117) Meleğin Hz. Meryem'e yakışıklı bir erkek gibi görünmesi onun için bir imtihandır ve bu yolla onun ne kadar iffetli olduğu gösterilmiştir. (Zemahşerî, 2016, 4:54) Böylelikle Hz. Meryem'in kötülüklerden ne kadar sakındığı ve iffet sahibi olduğu ortaya çıkmıştır. (İbn Acîbe, 2011, 5:496)

Kur'an'da Hz. Yûsuf ve Hz. Meryem iki iffet abidesi olarak yer alır, tehlike anında verdikleri tepkilerden hareketle Hz. Meryem'in Hz. Yûsuf'tan daha dirayetli olduğunu söylemek yanlış olmaz şöyle ki; Hz. Yûsuf hakkında Yüce Allah "Andolsun kadın onu arzu etmişti. Eğer Rabbinin doğruyu gösteren delilini görmeseydi O da onu arzu etmişti (fakat rabbinin delilini gördüğü için azmetmedi)" (Yûsuf 12/24) buyurmuştur. Oysa ki meleği genç bir delikanlı gibi gören Hz. Meryem'in tavrı şu şekilde anlatılmıştır: "(Meryem) şöyle dedi: Ben senden Rahman'a sığınırım, Eğer Allah'tan korkuyorsan (bana dokunma)" (Meryem 19/18) Hz. Meryem'in kendi bu işe azmetmediği gibi insan

suretindeki meleği de bu işten nehyetmiştir. (Amulî, 2015, 107,109) Olay anında hiç bir tereddüt yaşamamıştır.

Sonuç

Hiz. Meryem İslam tasavvufunda insan-ı kâmil olarak kabul edilir zira bizzat Hiz. Peygamber onun kemâle erdiğini ifade etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de de seçkin, siddîka, temiz, iffetli gibi kemâlini vurgulayan vasıflarla zikredilmiştir. Hiz. Meryem'in bir kadın olarak böylesi yüce bir makama erişmiş olması tasavvuftaki kadın görüşüne etki etmiş neticede de tasavvufî düşüncede diğer İslâmî disiplinlere nazaran daha olumlu bir kadın algısı ortaya konmuştur. Nitekim tasavvufta kadınların da erkekler gibi manevi merhaleleri aşır hakikate ulaşabileceği kabul edilmiş, tabakât kitaplarında Râbia el-Adeviyye gibi çok sayıda kadın velîden bahsedilmiştir.

Hiç şüphesiz, Hiz. Meryem'i kemâle erdiren sıfatlarının başında onun siddîka oluşu gelir. Öyle ki, tasavvufta siddîklık nübüvvetin bir altındaki makamdır ve Hiz. Meryem Allah Teâlâ'nın kendisi için takdir ettiği kadere itirazsız teslim olduğundan bu makama ulaşmıştır. O teslimiyetin simgesidir. Hiz. Meryem'i üstün kılan bir diğer özelliği onun seçilmiş olmasıdır. Daha dünyaya gelmeden annesi tarafından mabede adanmış, kız olmasına rağmen annesinin adağı kabul edilmiş ve bizzat Allah Teâlâ tarafından güzel bir bitki gibi yetiştirilip, terbiye edilmiştir. Hiz. İsbâ'nın doğumuna kadar mabede kendine ayrılan kısımda ibadetle meşgul olmuş, dünyadan ve onun kirlerinden uzak durmuş, tertemiz, her türlü dünya bağından azade yaşam sürmüştür. Karşısına yakışıklı bir delikanlı şeklinde çıkan Cebrâil'e karşı takındığı tavrıyla da ne denli iffetli olduğunu göstermiştir. Gerek Cebrâil aracılığıyla gerekse doğrudan vahye muhatap olması onun ne boyutta yüce bir makama sahip olduğunun delillerindedir. Bunun yanında onda zuhur eden olağan üstü hadiseler de sayılan diğer özellikleri gibi Allah'ın velî kullarından biri olduğunun kanıtlarındandır.

Neticede zikredilen bu özellikler nefis-i kâmile mertebesine ulaşmış insan-ı kâmilin vasıflarıdır ve bu yönüyle Hiz. Meryem müslüman sûfi kadınların ilhâm kaynağı olmuştur.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*, thk. Şeyh Yusuf b. Mahmud, 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.

Altıntaş, Hayranî. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Amulî, Cevâdî. *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.

Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirlerde Hiz. Meryem". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011): 123-138.

- Eflâkî, Ahmed. *Menâkibü'l-Ârifîn Ariflerin Menkibeleri*, çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Bilici, Faruk. "Massignon, Louis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 100-103. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân Kur'ân Meâli ve Tefsiri*. çev. Ali Hüsrevoğlu. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*. çev. Abdülaziz Mecdi Torun. İstanbul: Literâ Yayıncılık, 2014.
- Gündüzöz, Güldane. "Kur'ân-ı Kerim Işığında Mümin Kadın Şahsiyeti -Zahir ve Batın İlimleri Arakesitinde Bir bakış-". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. (10-12 Haziran 2016). ed. Yavuz Ünal- Şevket Pekdemir- Yusuf Bahri Gündoğdu- Orhan İyibilgin- Sait Kar. 1:259-270. Ordu, 2016.
- Gürer, Betül. *Gönül Gözüyle Kur'ân İbn Atâ Tefsiri*. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Hucvîrî, Ebû'l-Hasen. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İbn Acîbe, el-Hasenî. *Bahri'l Medîd fî Tefsîri'l Kur'âni'l-Mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 12 Cilt. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2011.
- İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 17 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kâdî Beyzâvî. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*. çev. Şadi Eren. 2 Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tefsir-i Kebir Te'vilât*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Kitsan Kitap, ts.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Risale-i Meryem (Hz. Meryem ve Hz. İsâ'ya Dair Risale-i Mühimme)*. sad. A. Sadık Yivlik. Dizgi. İlhami Sorkun. ts..
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri Letâifu'l-İşârât*. çev. Mehmet Yalar. 6 Cilt. İstanbul: İlkharf Yayımevi, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Fadıl Ayğan. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Memiş, Murat. "İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd'un Tefsirlerinde Hz. Meryem". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 153 (2016): 101-141.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Nahşebî, Ziyâüddîn. *Silku's- Sulûk Ariflerin Yolu*. çev. Mustafa Çiçekler-Halil Toker. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebir Mefâtîhu'l-Gayb*. (ed.). Ahmet Hikmet Ünalmiş. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Sargut, Cemâlnur. *Kadınlık Makamının En Yücesi Meryem Sûresi -2*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- Schimmel, Annemarie. *Ruhum Bir Kadındır*. çev. Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz yayıncılık, 1999.
- Schleifer, Aliah. *Peygamber mi Evliya mı? İslâm'ın Kutsal Meryem'i*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Tekcan, Münevver. "Hazret-i Meryem Kitabı". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi*. 33 (2005): 207-238.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l Evliyâ Velîliğinin Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. çev. Muhammed Çoşkun. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

KUR'ÂN'IN KORUNMASINDA HIFZ VE KİTÂBET

İrfan Çakıcı*

Öz

İnsanlık için eşsiz bir hidâyet ve rahmet kaynağı olan Kur'an, Allah Teâlâ'nın muradına uygun olarak önce Levh-i Mahfûz'dan dünya semasında bulunan Beytü'l-İzze'ye, oradan da emin bir elçiyle, emin bir peygambere indirilmiştir. Ahir zaman peygamberi de bir yandan kendisine tevdi edilen bu ağır emaneti büyük bir titizlik içinde insanlara tebliğ etmiş diğer taraftan Kur'an'ın sağlam bir şekilde muhafaza edilebilmesi için de bir takım tedbirler almıştır. Bu anlamda Kutlu Nebî (as), Kur'an'ın okunması, öğretilmesi, öğrenilenlerin kayıt altına alınması ve başkalarına aktarılması gibi faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi için hıfz ve kitâbet yöntemini devreye sokmuştur. Nübüvvetin ilk yıllarında bunlardan özellikle de hıfza ağırlık verilmiş bu süreçte kitâbet ise ikinci planda kalmıştır. Bunda mevcut şartların zorluğu, şifâhî kültürün yaygınlığı ve insanların buna yatkın olması, günlük ibadetlerin yerine getirilmesinde ezbere ihtiyaç duyulması, okuryazar oranının düşük olması, yazım malzemelerinin eksikliği gibi sebepler etkili olmuştur. Ancak ilerleyen zaman içinde ve özellikle de Medine döneminde imkânların artmasıyla birlikte yazım faaliyeti büyük bir ivme kazanmış hatta sahâbenin en seçkinlerinin de içinde bulunduğu vahiy kâtipliği müessesesi ihdas edilmiştir. Böylelikle nâzil olan sûre ya da âyetlerin mümkün olan en kısa zamanda yazıyla da kayıt altına alınması çok daha düzenli hale gelmiştir. Biz de başlangıçtan itibaren yaşanan bütün bu süreçleri "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet" adlı araştırmamızda ele alıp incelemeye tabi tuttuk.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hıfz, Kitâbet, Hâfız, Kâtip

MEMORİZATION AND LITERARY COMPOSITION IN PROTECTION OF QUR'AN

Abstract

Qur'an is a unique source of guidance and mercy for humanity, had been sent to "Beytü'l-İzze", which is located in the firmament of the world from "Levh-i Mahfûz" and then from there it was revealed to the trustworthy prophet. The last prophet, on the one hand he preached this precious message which entrusted to him to the people with great a care, on the other hand he took some precautions to protect the Qur'an with originality.

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:24/02/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.531685

*Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, irfancakici@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3079-465X>

In this sense, the blessed prophet put into the practice two methods which are memorization and literary composition to encourage his companions for reading and teaching of Qur'an and transferring the practices to the public. In the first years of the prophethood, there was a particular concentration on the memorization method rather than literary composition. The reasons for that was based on certain circumstances of that age such as inclination of people to verbal culture, prevalence of illiteracy, and requirement of reciting Quran in daily prayers. However, the circumstances were changed so that opportunities are increased in the favour of the Islam by time particularly in Madinah period. Therefore, writing activities have gained a great acceleration and a secretariat which include even the most elite of companions were established for recording revelations. In this way, it was much more regular to record the chapters or verses of the time with the letter in soon times. In the current study, we have examined all those processes which are memorization and literary composition from the beginning of the revelation regarding the Protection of the Qur'an.

Keywords: Qur'an, Memorization, Literary composition, Memorizers, Clerk

GİRİŞ

Vahiy zincirinin son halkasını oluşturan Kur'an'ın hem lafız ve hem de mânâ olarak muhafaza edildiği hususu, İmamiye Şiası'na mensup bazı marjinal gruplar,¹ kilise eğitimi almış bazı batılilar ve müsteşriklerin çoğu² hariç insanların üzerinde ittifak ettiği en temel konulardan biridir. Buna göre Kur'an, Allah Teâlâ'nın taahhüdü çerçevesinde muhafaza edilerek bu güne gelmiştir. İlk dönemden itibaren bazı muhalifler bunun aksini ispat etmek için bir hayli çaba içine girmiş olsalar da herhangi bir sonuca ulaşamamışlardır.³ Kaldı ki bu yönde ilmî değeri olan herhangi bir somut kanıt ortaya konabilmiş olsaydı bu durumda vahyin korunmuşluğu ile ilgili dinî naslarda yer alan iddialar gerçekliğini kaybeder ve Kur'an tıpkı diğer semavî kitaplar gibi tahrif riskiyle karşı karşıya kalırdı. Dahası Kur'an'ın da diğer semavî kitaplar gibi tahrif edilmiş olabileceğine dair kanaatler ve söylemler itibar kazanabilirdi. Zira Kur'an, içinde bulunan her bir sûresi, âyeti ve kelimesi ile bir bütündür. Bu bütünün bir kısmının gerçekliğini kaybetmesiyle tamamının kaybetmesi aynı şeydir. Bundan dolayı da Kur'an birçok âyette kendisine iftira atanları, ileri sürdükleri iddialarını ispat etmeye çağırmıştır.⁴ Buna rağmen Kur'an'ın Allah kelamı olmadığını iddia eden hiç kimse Kur'an'ın meydan okumasına karşılık verememiştir.⁵ Aslında ilk günden itibaren bu

¹ İsnâaşeriye/İmâmiyye Şiası'nın Ahbarî koluna mensup bazı kimseler Kur'an'da bazı lafzî tahriflerin olduğunu iddia etmiş fakat gerek Şia'nın diğer grupları ve gerekse ehl-i sünnet âlimleri bu tür iddiaların asılsız olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymuşlardır. Bkz. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları* 22/22 (Ocak 2014): 46.

² Batı dünyasında özellikle kilise eğitimi alan birçok kişi Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan gelen bir vahiy olmadığına, Hz. Muhammed'in (sav) Allah elçisi olarak gönderilmediğine inanmaktadır. Müsteşriklerin çoğu ise Kur'an'ın orijinal bir vahiy ürünü olmadığı, Yahudilik, Hristiyanlık ve putperestlik gibi diğer din ve inanışların etkisiyle şekillendiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e (sav) Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/Özel Sayı (ts.): 189-193.

³ Osman Keskioglu, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, 3. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 309-323.

⁴ el-A'râf 7/37; el-En'âm 6/93; el-Furkân 25/4.

⁵ el-Bakara 2/23; Yûnus 10/37-38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/49; et-Tûr 52/34.

yönde bir takım girişimler olmuş fakat bunlar için ehli olan ulemâ nezdinde dikkate değer bulunmamıştır.⁶

Hiz. Peygamber nüzulünden itibaren vahyin korunması ve bu konuda herhangi bir eksikliğin yaşanmaması için son derece titiz davranmıştır. Bunu temin etmek için de hıfz ve kitâbet şeklinde iki temel yöntemi uygulamaya koymuştur. Bunlardan hıfz, vahyin inişinden itibaren en pratik ve en etkili yol olarak Müslümanlar tarafından kullanılmış,⁷ zaman içinde imkânlar artmasına rağmen bu özelliğini de hiç kaybetmemiştir. İlk dönemlerde sahâbenin hususiyle ezberi tercih etmesinde, iman edenlerin büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmemesi ve Kur'an okumak için başka bir alternatifin olmaması, âyet ve hadislerin muhatapları Kur'an okumaya teşvik etmesi,⁸ sahâbenin güçlü bir hâfızaya sahip olması gibi bir takım sebepler etkili olmuştur. Kitâbete gelince Hiz. Peygamber bu konu üzerinde de hassasiyetle durmuş ve yazım için şartlar olgunlaştığı andan itibaren⁹ sahâbenin en seçkinlerinden bu işle görevli kâtipler seçmiştir.¹⁰ Resûlullah'ı böyle bir uygulamaya sevkeden pek çok sebepten söz edilebilir. Mesela ezberde yaşanabilecek hata ve tereddütlerin yazılı metinlerle kontrol edilmesi, unutulabilecek kimi âyetlerin okunması ve yeniden ezberlenmesi için yazılı metne ihtiyaç duyulması, değişik amaçlarla şehir dışına çıkan sahâbenin yanlarında yazılı metin bulundurmaya gereksinim duymaları,¹¹ en önemlisi Kur'an'ın kitâbetle de korunarak sonraki nesillere aktarılması gibi daha pek çok sebepten bahsedilebilir. Biz de Kur'an'ın korunmasında söz konusu edilebilecek bütün bu hususları iki ana başlık halinde ele aldık ve ilgili başlıkları kendi içinde alt başlıklara ayırmak suretiyle konuyu incelemeye tabi tuttuk.

1. Kur'an'ın Korunmasında Hıfzın Yeri

Kur'an'ın hiçbir tağyir ve tebdile uğramadan indiği haliyle bu güne kadar gelmesinde hıfzın çok büyük bir rolü olmuştur. İlk neslin Kur'an'ı korumak için öncelikli olarak hıfza yönelmesinde etkisi olan pek çok husustan bahsedilebilir. Bu anlamda Kur'an'a ait bazı özelliklerin sahâbeyi ezbere yöneltmesi, Hiz. Peygamber'in ashabını ezbere teşvik etmesi, sahâbenin kendilerini Kur'an'a adanmaları, mevcut şartların insanları ezbere mecbur bırakması, ilk dönemde şifâhî kültürün yaygın olması gibi hususlar sahâbenin hıfza ağırlık vermesinde etkili olmuştur. Kur'an'ın korunmasında hayatî öneme sahip olan bu hususlar, bazı alt başlıklarla birlikte ele alınacaktır.

⁶ Mustafa Sadık Abdülkadir er-Râfi, *İ'cazû'l-Kur'an ve'l-belağati'n-nebeviyye*, 8. Baskı (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 63; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, (Kahire: Meketebe, ts.), 2: 118; Nüreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Dımeşk: Matbaatü't-tıbak, 1993), 180.

⁷ Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd (b.y.: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1: 7; Abdu's-Sabûr Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, (Kahire: Dârü'l-Kahire, 1996), 91; Ebû Şühbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, 3. Baskı (Riyad: Darü's-sevâ, 1987), 263.

⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21, "Tevhid" 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 16, "Edeb", 52; Ebû Dâvud, "Salât", 349; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 1.

⁹ Kitâbet konusunun müstakil olarak ele alındığı bölümde konu daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

¹⁰ Mennâ Halil el-Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 118; Necati Akbaş, *Hiz. Peygamber Dönemi Kur'an'ın Yazım Tarihi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 67-68.

¹¹ Abdullah b. Ömer'den şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: "Hiz. Peygamber bizi, düşmanın eline geçerek korkusuyla üzerimizde Kur'an nüshası olduğu halde düşman memleketlerine gitmekten menetmişti." Pek çok hadis kaynağında geçen bu rivâyete göre, sahabe-i kirâm herhangi bir amaçla şehir dışına çıktıklarında yanlarında Kur'an metni bulundurlardı. Esasında sahabe Kur'an'ı korumada önceliği hıfza verseler de yanlarında yazılı metin bulundurmak onlar için de bir ihtiyaçtı. Bkz. Müslim, "İmare", 24; İbn Mâce, "Cihad", 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 121; Ebû Dâvud, "Cihad", 89.

1.1. Kur'an'a Ait Bazı Özelliklerin Hıfza Etkisi

Allah kelâmı olması hasebiyle Kur'an, kendine has pek çok özelliğe sahiptir. O hidâyet, huzur ve şifa kaynağıdır. Onda hiçbir çelişki yoktur.¹² Onda acâiplikler hiçbir zaman son bulmaz.¹³ O tevatüren nakledilen kesin bir bilgidir. Bütün insanlar bir araya gelse benzerini ortaya koyamazlar.¹⁴ Kur'an'ın sahip olduğu bu gibi özelliklerin her biri insanın Kur'an'la ilişkisine katkı sağlar ve O'ndan daha fazlasıyla istifade etmesine vesile olur. Bu bağlamda Kur'an'ın lafız yönü ve mana zenginliği de, O'nun daha kolay ve daha kalıcı bir şekilde ezberlenmesine katkı sağlayan özelliklerdendir. Şöyle ki bir kişi Kur'an okurken O'nun harf, kelime ve cümlelerinin eşsiz nazım ve telifi sayesinde bazen bir şiir bazen bir nesir okuduğu hissine kapılır. Hâlbuki kişinin okuduğu ne şiirdir ne nesirdir. O, şiirin ve nesrin bütün üstün özelliklerini kendinde bulunduran muciz bir kitaptır.¹⁵ Bu durum hem okumada ve hem de okunanı ezberlemede muhataplara kolaylık sağlar. Kişi, dilin akıcılığı, müzikal ahengi ve ritmi sayesinde¹⁶ okuduğunu kolaylıkla ezberler ve ezberlediğini de uzun yıllar zihninde muhafaza eder. Kur'an'ın nazım ve telifinin ezbere katkısı olduğu gibi O'nun mana yönünün de ezbere katkı sağladığı söylenebilir. Zira Kur'an, geçmişten geleceğe, dünyadan âhirete, insandan topluma hulasa pek çok konuyla ilgili geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Buna göre bir kişinin böyle derinlikli bir kitabı okuyup da ondan etkilenmemesi mümkün değildir. Bu etkinin tesiri öncelikle kişinin manevi dünyasına olsa da bunun zihinsel bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Mana yönüyle insanın gönlünde bu denli etki eden bir metnin, söz konusu manaları taşıyan lafızlarının da benzer şekilde insanın zihninde yer etmesi son derece tabii bir durumdur. Bu gibi genel özelliklerle birlikte Kur'an'ın, daha özelde ezbere katkısı olduğu düşünülen başka özelliklerinden de bahsetmek gerekir ki aşağıda bunlardan üçüne ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

1.1.1. Kur'an'ın Münecemen/Peyder Pey Nâzil Olması

Bilindiği üzere Kur'an'ın nüzülü yirmi üç yıl gibi uzun bir sürede tamamlanmıştır.¹⁷ Bu özellik nâzil olan kitaplar içinde sadece Kur'an'a has bir durumdur. Zira diğer semavî dinlere ait kitaplar tek seferde nâzil olmuştur.¹⁸ Bundan dolayı Kur'an'ın inmeye başladığı ilk dönemlerde ehl-i kitapla ilişkisi bulunan ve bu sayede belli bir vahiy kültürüne sahip olan insanlar Kur'an'ın tek seferde değil de zamana yayılarak parça parça inzaline itiraz etmişlerdir.¹⁹ İlgili âyetler de Kur'an'ın hangi hikmetlere binaen bu şekilde indirildiğini gerekçeleriyle birlikte beyan etmiştir.²⁰ Buna göre Kur'an'ın parça parça gönderilmesiyle ilgili kimi âyetlerde sarahaten, kimi âyetlerde ise zımnen değinildiği üzere pek çok hikmetten söz edilebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in

¹² en-Nisâ 4/82.

¹³ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 91.

¹⁴ el-Bakara, 2/23; el-İsrâ, 17/88; el-Hûd, 11/13.

¹⁵ Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İ'cazı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2009/2): 72.

¹⁶ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, trc. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 75.

¹⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-azîz*, thk Tayyar Altıkulaç (Beirut: Dârüs'sâdir, 1975) 29; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, ts.), 1: 228.

¹⁸ Fahrettin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3. Baskı (Beirut: Dârü ihyai't-turâs, 1999), 26: 457; Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şüayb Arnâvûtî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 98.

¹⁹ Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 29; Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 28.

²⁰ el-Furkân 25/32.

desteklenmesi, teselli edilmesi, daraldığı ve bunaldığı anlarda gönlünün ferahlatılması ve sıkıntılarının giderilmesi,²¹ ibadet, muamelat ve ukubata yönelik bir takım mükellefiyetlerin zamana yayılarak insana sunulmasının insan fitratına daha uygun olması,²² toplumun bir halden başka bir hale dönüşümünün ve yeni bir medeniyetin inşasının zamanla gerçekleşebilmesi bunlardan bazılarıdır.²³ Kur'an'ın peyderpey indirilmesinin muhataplara sağladığı en önemli kolaylıklardan biri de inen vahyin zamana yayılarak kolaylıkla ezberlenmesine imkân vermesidir.²⁴ Şayet Kur'an bir seferde toplu olarak indirilmiş olsaydı bu şekilde kolaylıkla ezberlenmesi mümkün olmazdı.²⁵ Bu durum doğal olarak yeni Müslüman olan sahâbe toplumunun bir takım sıkıntılarla karşı karşıya kalmasına sebep olabilirdi. Dolayısıyla sahâbe toplumu peyderpey nâzil olan Kur'an'ı ya doğrudan Hz. Peygamber'den ya da sahâbenin önde gelen muallimlerinden, dinlemiş ve ezberlemişlerdir. Tabiatıyla vahyin zamana yayılarak nâzil olması Kur'an'ın daha kolay bir şekilde ezberlenmesinde rol oynamıştır.

1.1.2. Kitâbette Hareke ve Noktanın Bulunmaması

Nâzil olan âyetler ağırlıklı olarak ezber yoluyla okunmuş ve koruma altına alınmış olsa da belli bir zaman sonra Hz. Peygamber'in denetiminde yazıya aktarılmıştır.²⁶ Bu anlamda bir yandan ezber faaliyeti yürütülürken diğer taraftan vahiy kâtipleri bir takım yazı malzemelerine belli bir tertip üzere âyetleri yazmışlardır. Kullanılan yazı dili ise doğal olarak o günün toplumunda hâkim olan yazı dili ile aynı özellikleri taşımıştır. Dolayısıyla âyetlerin yazımında da, tıpkı o günün yazısında olduğu gibi hareke ve nokta kullanılmamıştır.²⁷ Vahyin yazımında hareke ve noktanın kullanılmaması ise bir ölçüde ezberi de gerekli kılmıştır.²⁸ Zira ezber olmadan bir takım basit malzemeler üzerine yazılı bir metnin hatasız bir şekilde okunması çoğu zaman mümkün değildir. Bunda insanların kendi kültürel hayatlarında pek de aşına olmadıkları içerikte bir metinle ilk defa karşılaşmış olmaları ve Kur'an'ın kendine has kıraat şekli etkili olmuştur. Bu konuda pek çok örnekten söz edilebilir. Mesela Fatiha sûresinde geçen “ملك” kelimesi Asım, Kisâi, Halef Âşır ve Ya'kub gibi bazı kıraat âlimleri tarafından “م” harfinin meddiyle; Nâfi, Hamze, İbn Âmir, Ebû Amr gibi bazı kıraat âlimleri tarafından ise kasr ile okunmaktadır.²⁹ Öte yandan Âl-i İmrân sûresinde geçen “ملك” kelimesinin ilk harfi med yapılarak,³⁰ en-Nâs sûresinde geçen “ملك” kelimesinin ilk harfi ise med yapılmadan okunmaktadır.³¹ Görüldüğü üzere yazımı aynı olan bir kelime bir yerde hem med, hem

²¹ İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 29; Musa İbrahim el-İbrahim, *el-Buhûs menheciyyetü fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. Baskı (Amman: Dâr-i ummâr, 1996), 14.

²² Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 72-74; el-Kattân, *el-Mebâhis*, 106-110.

²³ Muhammed Bekir İsmail, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı (Mısır: Dârü'l-menâr, 1999), 31-33; Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 69-83; Musa İbrahim, *el-Buhûs* 48.

²⁴ İsmail, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân*, 31; Musa İbrahim, *el-Buhûs*, 25; Kattân, *el-Mebâhis*, 105-106.

²⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 28.

²⁶ Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995), 1: 202; Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İfav Yayınları, 1993), 41.

²⁷ Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 111; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 14. Baskı (Riyad: b.y., 2005), 494.

²⁸ Başlangıçta nokta ve harekeden yoksun olan Kur'an'a bu tür işaretlerin konması hicri birinci asırda gerçekleşmiştir. Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından bu iş, talebeleri Yahya b. Ya'mer ve Asam el-Leysî tarafından tamamlanmıştır. Bkz. Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 10. Baskı (Beyrut: Dârü'l-ilm, 1977), 90.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 11; Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, (Dımeşk: Dâru sa'di'd-dîn, 2002), 1: 8-9.

³⁰ Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 1: 370.

³¹ Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 10: 653.

de kasr ile bir yerde sadece med ile bir yerde de sadece kasr ile okunmaktadır. İnsanların bu durumu ayırt edebilmeleri ve her bir kelimeyi aslına uygun şekilde okuyabilmeleri için ezbere ihtiyaç duymaları elbette tabî bir durumdur.³²

Başka bir örnekte, *يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ* “Onlar (kendi akıllarınca güya) Allah’ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki bunun farkında değiller; ancak onlar sadece kendilerini aldatırlar.”³³ âyetinde geçen ع - د - خ fiilini içlerinde Âsım’ın bulunduğu çoğu kıraat imamı *يُخَادِعُونَ* şeklinde okumuşlardır.³⁴ Ancak yine sahih kıraat imamı olarak bilinen Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr ise bu fiili *يُخَادِعُونَ* şeklinde müfâale babında okumuşlardır. Bu okuyuşa göre ise âyetin anlamı şöyle olur: “Onlar (akıllarınca) Allah’ı ve müminleri aldatma yarışına girerler. Farkında değiller ama onlar böyle yaparak ancak kendilerini aldatmış olurlar.”³⁵ Esasında bu iki farklı kıraat, âyetin anlamında herhangi bir çelişkiye sebep olmamakta aksine âyete anlam çeşitliliği kazandırmaktadır³⁶ ki bu tür okuyuşların temeli tamamen Hz. Peygamber’e dayanmaktadır.³⁷ Bununla birlikte bir âyeti farklı şekillerde okumaya müsait bir durum olmasına rağmen bir kişinin onu vahye uygun şekilde okuması, söz konusu âyeti Hz. Peygamber’den duyması ve o şekliyle ezberlemesine bağlıdır. Kıraat kaynaklarında gerek mana ve gerekse telaffuz yönünden aralarında farklılık bulunun ve ancak ezberle birbirinden ayırt edilebilen yüzlerce örnek yer almaktadır.³⁸

1.1.3. Dinî Nasların Muhatapları Hıfza Teşvik Etmesi

Kur’an’da yer alan konular inanç, ahlak ve ibadet olmak üzere temelde üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ibadet Allah için yapılan her şeyi içine alsa da bunun en önemli unsuru namazdır. Farz ve nafil olmak üzere gece ve gündüzün belli vakitlerine yerleştirilmiş olan namazın en önemli rüknü ise kıraattir. Bunun gerçekleşebilmesi için kişinin belli bir miktar da olsa Kur’an’dan ezberinin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde namaz ibadetinin yerine getirilmesi mümkün değildir. Sahâbe ise ibadetlerde hiçbir zaman azla yetinmemiş hep daha fazlasını yapmak için çaba sarf etmiştir. Asr-ı saadet döneminde bunun pek çok örneği vardır. Mesela sahâbeden bazıları İslam’ı daha güzel yaşamak için büyük bir heyecanla Kur’an’ı bir gecede okumaya,³⁹ bazıları

³² Bilindiği üzere ahurf-i seb’a olarak bilinen, Kur’an’ın farklı şekillerde okunması şeklindeki uygulama Medine döneminde verilmiş bir ruhsata dayanır. Bununla birlikte yukarıdaki örnekte olduğu gibi pek çok kelimeyi ezber olmadan aslına uygun şekilde okumak mümkün değildir. Bundan dolayı da sahabe kıraati; “tabi olunan bir sünnet” olarak tanımlanmışlardır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 10-11.

³³ el-Bakara 2/9.

³⁴ Abdüllatif el-Hatîb, *Mu‘cemü’l-kırâât*, 1: 41.

³⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Udfeyş, 3. Baskı (Kahire: Dârü’l-kütübi’l-mısriyye, 1964), 1: 196.

³⁶ İrfan Çakıcı, *Şaz Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 121.

³⁷ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, el-Mekkî, *el-İbâne an meâni’l-kırâât*, nşr. Abdulfettah İsmail Şelebî (Kahire: Külliyyetü dâri’l-ulûm, 1960), 51; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 14, 51; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1: 423.

³⁸ Sahih kıraat farklılıklarını görebilmek için bu alanda yazılan pek çok esere bakılabilir. Mesela İbnü’l-Cezerî’ye ait *en-Neşr fi kırâati’l-aşr*, Ebû Amr ed-Dânî’ye ait *et-Teyisr fi’l-kırâati’s-seb’a*, Muhammed Fehd Haruf’e ait *el-Kırâü’l-aşri’l-mütevâtir*, bu eserlerden bazıları olarak zikredilebilir.

³⁹ Sahâbe-i Kirâm Kur’an okumaya olan düşkünlükleri sebebiyle nazil olduğu kadarıyla Kur’an’ın tamamını kısa sürede okumak istiyorlardı. Bununla ilgili kaynaklarda birçok olaydan bahsedilir. Mesela bunlardan birinde Hz. Peygamber Abdullah b. Amr’a Kur’an’ı bir ayda hatmetmesini söylemiş, Abdullah’ın ısrarı üzerine Kutlu Nebî (as) bu süreyi önce yirmi güne sonra on güne ve nihayet bir haftaya indirmiş ve bunun altına inilmemesini emretmiştir. Yine Kur’an’ı bir gecede hatmeden bir sahâbîyi Hz. Peygamber bundan menetmiştir. Bkz. Buhârî, “Savm”, 58, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 34; Müslim, “Sıyâm”, 182, 184; Nesaî, “Sıyâm”, 76, 78.

gündüzleri oruç tutmaya, bazıları da geceleri ibadetle geçirmeye karar vermişti.⁴⁰ Hâlbuki İslam hiçbir şekilde insanlara böyle bir sorumluluk yüklememiştir.⁴¹ Kaldı ki, Hz. Peygamber de bu tür girişimlere hiçbir şekilde müsaade etmemiş ve bu talepleri makul bir seviyeye indirgemıştır.⁴² Ancak burada dikkat çeken husus şu ki, sahâbe İslam'a ve onun ana kaynağı olan Kur'an'a karşı o denli büyük bir arzu ve istek duymuşlardı ki hiçbir zaman azla yetinmemiş, hep daha fazlasını yapmanın gayreti içinde olmuşlardı. Zira onlar Kur'an'dan bir âyet daha fazla okumanın ve ezberlemenin kişiyi Allah ve Resûlü nezdinde daha faziletli kılacağına⁴³ ve ayrıca bunun âhirette büyük bir karşılığının olacağına yürekten inanmışlardı.⁴⁴ Şu halde gerek Kur'an'ı daha kısa sürede okuma talebinde bulunanlar ve gerekse bütün geceyi ibadetle geçirmeyi arzu eden kişilerin doğal olarak hıfzının buna yeterli olması gerekirdi. Aksi takdirde söz konusu ibadetleri eda edebilmeleri mümkün değildi. Dolayısıyla sahâbe öncelikle belli bir takım ibadetleri yerine getirebilmek, ikinci olarak da âhret günü için va'd edilen mükâfatlara nail olabilmek için Kur'an'ı ezberlemiştir.⁴⁵

1.2. Kur'an'ın Ezberlenmesinde Hz. Peygamber'in Rolü

Hz. Peygamber nâzil olan âyetleri, Allah Teâlâ'nın muradıyla gönlünde hazır bulmuş ve ayrıca bu iş için herhangi bir gayret sarf etmesine ihtiyaç kalmamıştır. Aslında ilk dönemlerde Nebî (as) vahiy esnasında, aklında tutamam endişesiyle nâzil olan âyetleri tekrar etme ve Cibril'i Emin'e yetişme çabası içine girmişti. Fakat nâzil olan âyetlerin bizzat Cenâb-ı Hakk tarafından Allah Resûlü'nün gönlünde muhafaza edileceği⁴⁶ ve bu âyetlerin hiçbir şekilde unutulmayacağı⁴⁷ teminatının verilmesi Hz. Peygamber'i rahatlatmış ve bu tür endişelere gerek olmadığı yönünde teskin edilmiştir. Burada bahsi geçen olaylar bilindiği üzere nübüvvetin ilk yıllarında gerçekleşmiştir.⁴⁸ Bu dönemde Hz. Peygamber nâzil olan vahiy aile yakınları ve yakın dostları diyebileceğimiz başta Hz. Hatice, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Bilâl-i Habeşî olmak üzere az sayıdaki insanlara iletebilmiş, henüz daha şartlar oluşmadığından dışarıya açılmamıştır.⁴⁹ Kitâbetin olmadığı sadece ezberin olduğu bu yılların yaklaşık beş yıl kadar sürdüğü tahmin edilmektedir.⁵⁰ Bu süre zarfında her ne kadar nâzil olan vahiy miktarı fazla olmasa da, bu az sayıdaki âyetler öncelikle Hz. Peygamberin göğsünde sonra da az sayıdaki sahâbenin ezberinde muhafaza edilmiştir.

Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi ve iyice kavranması noktasında Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarından da söz etmek gerekir. Bunlardan biri cemaatle birlikte kılınan namazlardır. Hz. Peygamber namazlarda bazen uzun bazen kısa âyetler okur ve böylelikle sahâbe de Kur'an'ı doğrudan kendilerinden duyma imkânına sahip olurdu.⁵¹

⁴⁰ Buhârî, "Nikah", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 267.

⁴¹ el-Bakara 2/185; el-Maide 5/77; et-Taha 20/1-2; Nesâî, "Hacc", 217.

⁴² Buhârî, "İmân", 29, 32, "Teheccüd", 18, "Rikak", 18; Müslim, "Müsâfirîn", 221; Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 17.

⁴³ Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 72.

⁴⁴ **Tirmizî, "Sevabü'l-Kur'ân", 16.**

⁴⁵ Tirmizî, "Sevabü'l-Kur'an", 13; Ebû Dâvud, "Vitr", 14; İbn-i Mâce, "Mukaddime", 16.

⁴⁶ el-Kıyâme 75/16-18.

⁴⁷ el-A'la, 87/6.

⁴⁸ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 75; Müslim, "Salât", 147.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 17: 654-664.

⁵⁰ Hamîdullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, 41.

⁵¹ Buhârî, "Teheccüd", 28; Müslim, "Salât", 165-168, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 92, 93, 98-100; Tirmizî, "Mevâkîf" 191; Ebû Dâvud, "Tatavvu", 3; Nesâî, "İftitah", 38, "Kıyâmü'l-Leyl", 46.

Bunun yanında Hz. Peygamber namaz dışında da sıklıkla Kur'an okumayla meşgul olur özellikle de gecenin belli bir bölümünü bu işe tahsis ederdi.⁵² Bir rehber ve bir önder olarak hayatlarının her anında Resûlullah'ı kendilerine örnek alan sahâbe Kur'an tilavetinde de O'nun yolunu takip etmiş ve böylelikle Kur'an okuma alışkanlığı sahâbenin hayatında çok önemli bir ibadet olarak yerini almıştır.⁵³

Gecenin belli bir vaktinde kalkıp namaz kılma ve Kur'an okuma emrine muhatap olduktan sonra hayatı boyunca bu ibadete devam eden Hz. Peygamber söz ve uygulamalarıyla⁵⁴ sahâbe üzerinde o denli etkili olmuştu ki sahâbeden pek çok kişi de gece Kur'an okumalarına büyük önem vermiş ve bunu alışkanlık haline getirmişlerdi.⁵⁵ O kadar ki geceleyin evlerin önünden geçenler içerden sanki arı uğultusuna benzer bir ses işitirlerdi.⁵⁶ Hatta bir gece Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile birlikte, Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin kapısından geçerken, onun güzel sesiyle Kur'ân okuduğunu duymuş ve bekleyip bir süre dinlemişlerdi. Sabahleyin durumu kendisine anlatınca, Ebû Musa el-Eşarî, "Ya Resûlellah, eğer beni dinlediğinizin farkına varsaydım, daha güzel okumaya gayret ederdim" diye karşılık vermişti.⁵⁷

Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesine büyük önem veren rahmet peygamberi sözleri ve uygulamalarıyla bu konuda ne kadar hassas olduğunu sahâbeye göstermiştir. Bu anlamda bazen ezberinde bir miktar daha fazla bulunan kişileri diğerlerinden ayrı tutmuş ve yeri geldiğinde bu kişileri içinde buldukları topluluğa imam⁵⁸ ya da reis tayin etmiş,⁵⁹ bazen şehit olan iki sahâbeyi aynı kabre defnederken ezberi daha fazla olan kişiyi diğerinin önüne geçirmiştir.⁶⁰ Bunun yanında Hz. Peygamber, Kur'an'la meşgul olmanın asıl ve en büyük mükâfatının ise âhirette olacağı müjdesini vermiştir ki hadis kitaplarında bu gibi müjdelere vâ'd eden pek çok sahih hadisten söz edilebilir.⁶¹

Hz. Peygamber'in en çok zaman ayırdığı ve titizlikle üzerinde durduğu konulardan biri de Kur'an merkezli eğitim ve öğretim faaliyeti olmuştur. Öyle ki bizzat kendisi bu işin içinde olmuş bazen insanlara Kur'an okumuş,⁶² bazen tıpkı bir hocanın talebesini karşısına alarak ilgilendiği gibi sahâbeyle ilgilenmiş ve onlara Kur'an öğretmiştir.⁶³ Bu faaliyet ilk dönemlerde daha çok bireysel ölçekte ya da küçük gruplar şeklinde gerçekleşmiş ancak Müslümanların sayısının artmasına paralel olarak halka genişletilmiş, bireysel faaliyetler yanında, artık belli özel mekânlarda daha büyük okuma grupları oluşmaya başlamıştır. Medine'ye hicret edildikten sonra ise imkânlar daha da artmış ve Mescid-i Nebvî'nin bitişiğinde ashâbu's-suffe veya dârü'l-kurra adıyla özel bir yer tahsis edilmiştir. Burada kalanlar, hayatlarını bütünüyle ilme

⁵² el-Müzzemmil 73/1-4.

⁵³ Buhârî, "Meğâzî", 38.

⁵⁴ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 10, 13; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 17; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 174.

⁵⁵ Buhârî, "Meğâzî", 38, "Şehâdât", 11.

⁵⁶ Darimî, "Mukaddime", 2; Ebû Şeybe, "Fedlû'l-İbâde", 6.

⁵⁷ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâü'l-esfiya*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1974), 1: 258

⁵⁸ Müslim, "Mesâcid", 289-291; Tirmizî, "Salât", 60.

⁵⁹ İbn-i Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, 1991), 4: 185; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru Sadr, 1957), 5: 508

⁶⁰ Buhârî, "Cenâiz", 73, 75; Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 72.

⁶¹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 23. Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 18, "Sevâbu'l-Kur'ân", 25, "Kıraat", 4.

⁶² el-İsrâ 17/106.

⁶³ el-Cuma 62/2; Tirmizî, "Kıraat", 4; Ebu Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayen*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 1: 757.

adamışlardı. Bunun için de öncelikle nâzil olan vahyi hıfzederler sonra ilgili âyetleri birbirleriyle müzakere ederler ve bu öğrendiklerini gece gündüz hayatlarına tatbik ederlerdi.⁶⁴ Bugünkü anlamda İslâm'ın ilk üniversitesi olma özelliğini taşıyan bu mekânda yetişen ve kendilerine kurrâ denilen sahâbenin sayısı 400'e kadar ulaşmıştı.⁶⁵ Sahâbenin zenginlerinin finanse ettiği, daha çok bekâr ve fakir sahâbenin iştirak ettiği bu eğitim faaliyeti, bizzat Hz. Peygamber tarafından yürütülmüş⁶⁶ ve belli bir eğitim sürecinden sonra da bu kişiler civar beldele muallim olarak gönderilmişti.⁶⁷

Hayatının her anında Kur'an'la meşgul olmaya önem veren Kutlu Nebî (as), ramazan ayı geldiğinde bu hassasiyetini çok daha ileri boyutlara taşırdı. Öncelikle bu ayda o ana kadar nâzil olan Kur'an metnini baştan sona kadar Cebrail (as)' ile birlikte birbirlerine okurlardı ki buna "arza" adı verilmiştir.⁶⁸ Bu durum Hz. Peygamber'in ahir ömründe iki defa gerçekleşmiştir ki buna da "arza-i ahira" denir.⁶⁹ Böylelikle ramazan ayı gibi Kur'an'ın indiği mübarek bir ayda o ana kadar gelen vahyin baştan sona gözden geçirilmesi sağlanmıştır.

1.3. Kur'an'ın Hıfz Yoluyla Korunmasında Sahâbenin Rolü

Nübüvvetin ilk yıllarında İslam'ı kabul edenlerin büyük zorluklarla karşıya kalmaları, eğitim öğretim için rahat koşulların bulunmaması, yaşanan sürgünler, tecrit ve dışlanmalar gibi daha pek çok olumsuzluktan söz edilebilir.⁷⁰ Bütün bu olumsuz koşullara rağmen sahâbe Resûlullah'tan aldığı emanete harfiyyen sahip çıkmış ve tabiin nesline aktarmıştır. Bunun nasıl gerçekleştiğine gelince biz bu konuyu sahâbenin kendilerini Kur'an'a adanmış olmaları, dinî nasrlara ittiba etmede aşırı hassas olmaları ve mevcut şartların sahâbeyi özellikle Kur'an'ı ezberlemeye sevk etmesi şeklinde üç başlık halinde ele aldık.

1.3.1. Kur'an'a Karşı Sahâbenin Adanmışlığı

Ümmet içinde adanmışlık kavramını kendileri için kullanabileceğimiz en seçkin toplum sahâbedir.⁷¹ Zira onlar inançlarından dolayı her türlü baskı ve zulümle karşı karşıya kaldılar fakat hiçbir şekilde dinlerinden vazgeçmediler. Kimileri bu uğurda sahip olduğu toplumsal statüsünü kaybetti, kimileri anne-baba dahil tüm yakınlarını kaybetti, kimileri yerini-yurdunu, malını-mülkünü kaybetti ama yine de gönül verdikleri davalarından vazgeçmediler.⁷² Özellikle de Mekke döneminde sahâbenin zorluklar karşısındaki fedakârlıkları, hiçbir şekilde inançlarından vazgeçmemeleri, sonuna kadar İslam davasına peygamberlerinin davasına sahip çıkmaları ve bunun gibi daha pek çok durumdan söz edilebilir.⁷³ Sahâbenin bütün bu zorlukları göze almalarının temelinde ise

⁶⁴ Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 366.

⁶⁵ Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 469-470.

⁶⁶ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2: 769.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru Sadr, 1957), 3: 118; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 198-199; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 773.

⁶⁸ Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 5.

⁶⁹ Hamîdullah, *Kur'an'ı Kerîm Tarihi*, 42-43.

⁷⁰ Cafer Acar, "Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü", *GÜİFD* 2/1 (2014): 46.

⁷¹ **Âl-i İmrân, 3/110**; Buhârî, "Şehadet", 9, "Fedailü'l-Ashab", 1; Müslim, "Fedailü's-Sahâbe", 214; Tirmizî, "Fiten", 45, "Şehadet", 4 Ebû Dâvud, "Sünnet", 10; Nesai, "Eyman", 29.

⁷² Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 529; el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 121; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 165.

⁷³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Dağıtım, 1992), 4: 204.

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an yer almaktadır. Onlar canlarını mallarını, ömürlerini kendisine adadıkları Kur'an'ı okumak, iyice kavramak ve ezberlemek için hicretten önce Darü'l-Erkam'da,⁷⁴ hicretten sonra da Mescid-i Nebevî'de halkalar oluşturdular ve zamanlarının büyük bir kısmını bu işe hasrettiler.⁷⁵ Sonuç itibariyle az sayıdaki okuma yazma bilen sahâbe, Hz. Peygamber'in gözetiminde gelen vahyi hem yazmış hem de hıfz etmiş, geri kalan büyük çoğunluk ise belli seviyede de olsa sahip oldukları üstün kabiliyetler sayesinde adım adım Kur'an'ı ezberlemiştir.⁷⁶

1.3.2. Dinî Naslara Karşı Sahâbenin Tutumu

Dinî naslar ifadesiyle Kur'an ve Sünnet'te yer alan metinlerin açık delaleti kast edilir. İslam'ın bu temel iki kaynağında insanları Kur'an okumaya teşvik eden çok sayıda nassın yer aldığı vâkîdir. En başta, Kur'an lafzı bu ismin müştak bir isim olduğu kanaatinde olan ulemanın tercih ettiği görüş itibariyle "okunan" manasına gelen bir mastardır. Hâkezâ ilk âyetleri "oku" emriyle gelmiştir. Başka birçok âyette de doğrudan ya da dolaylı olarak muhataplardan Kur'an'ı okumaları istenmektedir.⁷⁷ Bu amaçla da Kur'an'da nicelik ve nitelik açısından farklı özelliklerdeki okumaları ifade eden kırâat,⁷⁸ tilâvet,⁷⁹ tertîl⁸⁰ gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır. Sahâbe dinî nasların yönlendirmesiyle Kur'an okumaya o kadar önem vermişlerdir ki, zamanlarının büyük bir kısmını bu işe ayırmışlardır. Hatta bu konuda o kadar ileri gidenler olmuştur ki, bazıları bir ya da birkaç gün içinde Kur'an'ın tamamını okumak için Hz. Peygamber'den kendilerine izin verilmesini istemiştir.⁸¹ Ancak her zaman insan fitratını dikkate alan ve şer'î sınırlar içinde hep kolaylığı öğütleyen Kutlu Nebî (as) bu tür aşırılıklara müsaade etmemiş ve bunu makul bir seviyede tutmuştur.

İkinci olarak sahâbeyi Kur'an okumaya teşvik eden çok sayıda hadisten de söz edilebilir.⁸² Bilindiği gibi Hz. Peygamber sözleri ve bir takım uygulamalarıyla Kur'an'la meşgul olma üzerinde hassasiyetle durmuş ve böyle bir meşguliyeti en hayırlı iş olarak nitelemiştir.⁸³ Kutlu Nebî'nin (as) Kur'an'la ilgili sözleri hadis kitapları içinde en geniş hacme sahip olan konulardan biri olmuştur.⁸⁴ İlgili hadisler incelendiğinde Kur'an'ın okunmasından anlaşılmasına, ibret alınmasından hayata tatbik edilmesine, ezberlenmesinden başkalarına okutulmasına kadar Kur'an'la ilgili her şeyi bulmak mümkündür. Çoğunluğu okuma yazma bilmeyen sahâbe toplumu hadislerde geçen bu tür yönlendirmeleri yerine getirebilmek için Kur'an okumaya, okumak için de ezberlemeye mecbur kalmıştır. Onlar da büyük bir iştiaqla bu kutlu çağrıya karşılık

⁷⁴ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâü'l-esfiya*, 1: 40; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 184.

⁷⁵ İbn-i Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 75-76; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Halidi, 2. Baskı (Beyrut: y.b., ts.), 2: 151.

⁷⁶ Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, *Lemhât fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990), 102.

⁷⁷ el-A'râf 7/204; el-İsrâ 17/45; ez-Zümer 39/23.

⁷⁸ el-Bakara 2/44; el-Müzzemmil 73/20; el-Kiyâme 75/18.

⁷⁹ el-Bakara 2/121; Âl-i İmrân 3/113; el-Fatır 35/29.

⁸⁰ el-Furkan 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

⁸¹ **Buhârî, "Savm", 55, "Nikâh", 89, "Teheccüd", 20; Müslim, "Sıyâm", 192; Nesâî, "Sıyâm", 76; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 194.**

⁸² Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 21, "Tevhid", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243.

⁸³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Muhyiddin Mesut, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990), 95.

⁸⁴ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21, "Tevhid", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243, "Salât", 38, 40, "Misâfirîn", 264; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, "Sevâbu'l-Kur'ân", 12; İbn Mâce, "Mukaddime", 16, "Edeb", 52; Ebû Dâvud, "Salât", 132.

vermişler ve büyük bir teveccühle Kur'an'ın muhâfızı olma şerefinden pay almışlardır. Sahâbeyle birlikte başlayan Kur'an'ı ezberleme alışkanlığı daha sonraki dönemlerde de Müslüman toplumlarda büyük ilgi görmüş bu iş için müstakil kurumlar ihdas edilmiştir. Bu kurumlar sayesinde hâfızlık uygulaması, benzeri başka hiçbir kültürde görülmeyecek şekilde İslam dünyasında gelenekselleşmiş ve yaygınlık kazanmıştır.

1.3.3. Mevcut Şartların Sahâbeyi Hıfza Yönelmesi

Nübüvvetin ilk dönemlerinde İslam'ı kabul edenlerin çoğu tıpkı Hz. Peygamber gibi ümmî idi. Buna ekonomik ve siyasî şartların getirdiği zorluklar da ilave edildiğinde sahâbenin içinde bulunduğu şartların çok ağır olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kur'an ve sünnet sıklıkla kendilerine Kur'an okumaları yönünde telkinde bulunmuştur. Sahâbe hem bu telkinler ve hem de İslam'a gönülden bağlı olmaları sayesinde Kur'an okumaya karşı büyük bir ilgi göstermiş ve hiçbir zaman yılgınlık göstermemişlerdir. Hatta sahip oldukları özellikler ve içinde buldukları şartlar onların Kur'an'a karşı heveslerini kırmadığı gibi bu durum onların isteklerini daha da artırmış ve Allah'ın lütfuyla içinde buldukları zorlukları fırsata dönüştürmüşlerdir. Aşağıda sahâbenin içinde bulunduğu şartlardan bazılarına yer verilmiştir.

1.3.3.1. Sahâbenin Genelinin Okuma Yazma Bilmemesi

İçinde bulunulan şartlar insanın kabiliyetlerini etkileyen en önemli unsurlardan biridir. Bu anlamda okur-yazar olmamak normalde olumsuz bir durum olarak gözükebilir. Bunun Mekke toplumu içinde içinde yetişip büyüyen sahâbeye sağladığı bazı olumlu yönlerinden bahsedilebilir. Bunların başında da bu insanların kültür ve toplum hayatıyla ilgili birçok şeyi ezber yoluyla muhafaza etmeleriydi.⁸⁵ Mesela bu dönemde insanlar panayırlarda okunan şiirleri, geçmişleri ilgili nesep bilgilerini, tarihî mirası çoğunlukla ezber yoluyla muhafaza eder ve sonraki nesillere aktarırlardı.⁸⁶ Dolayısıyla sahâbe de sahip olduğu kalbî ve zihnî potansiyeli, uğruna her şeylerini feda ettikleri Kur'an için kullanmışlardır.

1.3.3.2. Sahâbenin Güçlü Bir Zekâyâ Sahip Olması

Bireysel farklılıklar olmakla birlikte sahâbenin çoğu ileri seviyede bir ezber kabiliyetine ve güçlü bir zekâyâ sahipti.⁸⁷ Öyle ki onlardan bazıları uzunca bir şiiri bir kere duymak suretiyle ezberleyebiliyordu.⁸⁸ Bunun yanında sahâbenin bu denli kuvvetli bir zekâyâ sahip olmalarına katkı sağlayan bir başka husus da onların vahiy ortamında bulunmalarıydı. Esasında vahiy ortamında bulunmak başlı başına büyük bir feyiz ve bereket vesilesiydi. Zira vahyin son halkasını oluşturan Kur'an Allah katında o denli büyük bir değere sahipti ki indiği kişiyi peygamberlerin seyyidi yapmış, indiği geceyi bin aydan daha değerli kılmış,⁸⁹ ulaştığı kişiye hayat vermiş,⁹⁰ daha ilginç olanı vahyin inzaline ev sahipliği yapan sıradan bir kayalığı, değer verilen bir dağ haline dönüştürmüştü. Diğer taraftan Cibril-i Emin'in zaman zaman insanların aralarına kadar sokulup onlara dinlerini öğrettiği⁹¹ böyle bir ortamda bulunmak elbette sahâbenin zihin ve gönül dünyasına etki etmiştir. Dolayısıyla bütün bunlar sahâbenin Kur'an'ı ezberlemesine katkı sağlamıştır.

⁸⁵ Sâbûnî, *et-Tibyân*, 74-75.

⁸⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 238; Kattân, *el-Mebâhis*, 115.

⁸⁷ İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 162.

⁸⁸ Sâbûnî, *et-Tibyân*, 75.

⁸⁹ el-Kadr 97/3.

⁹⁰ el-Enfal 8/24.

⁹¹ Buhârî, "İman", 1; Müslim, "İman", 1.

1.3.3.3. Sahâbenin Sade Bir Hayat Yaşamaları

Sahâbe bir yandan sade bir hayatı benimsemiş, diğer taraftan günlük hayatta kendi aralarında bir takım tartışma ve çekişmelerden uzak durmuşlardır. Bu durum onların zihinlerinin daha berrak, gönüllerinin de daha temiz kalmasına vesile olmuştur.⁹² Sahâbenin çoğu günlük ihtiyaçlarını asgari düzeyde gidermekle yetinmiş, dünyaya karşı müstağni davranmış, konforun ve lüksün her türlü çekiciliğinden uzak durmuşlardır.⁹³ Esasında dünya ve içindeki güzelliklere karşı her insan fitraten arzuldur. Öyle ki dünya her dönemde potansiyel olarak insanın aklını ve kalbini en çok meşgul eden şeylerdendir. İnsanın bu zaafiyeti sebebiyle şeytan da, Allah (cc) adına yemin ederek dünyayı, onu aldatmak için kullanacağına ahdetmiştir.⁹⁴ Her dönemde olmak üzere insanın zihinsel kabiliyetlerini kullanmayı azaltan ve onu içsel olarak normal seviyesinin altına indiren böyle bir etkiden insan ne ölçüde kendini kurtarırsa o nispette başarılı olur. Sahâbe de dünyaya bağlılığı minimum düzeyde tutmaları sayesinde, iman, ibadet, cihad gibi diğer konularda olduğu gibi Kur'an'ı ezberlemede de başarılı olmuşlardır. Bu yönüyle çoğu insanın dünya uğruna harcadığı bilgiyi, tecrübeyi, zamanı ve enerjiyi onlar Kur'an'la meşgul olma gibi çok daha değerli bir yolda harcamışlardır. Bunun dışında sahâbenin hayatlarını bütünüyle Kur'an'a göre tanzim etmeleri, Kur'an ezberini gerekli kılan farz ve nafil namazlara aşırı düşkün olmaları gibi daha pek çok sebepten söz edilebilir.

1.4. Sahâbe İçinden Hâfız Olanların Sayısı

Sahâbenin çoğu Kur'an'dan daha fazla ezbere sahip olmak için ciddi çaba sarf etmiştir. Bununla birlikte sahip oldukları imkânlar ve kabiliyetler neticesinde onlardan bazıları Kur'an'dan az bir miktar ezberleyebilmiş, çoğu Kur'an'ın büyük bir kısmını ezberlemiş, onlardan bazıları ise Kur'an'ın tamamını ezberlemiştir.⁹⁵ Kur'an'ın ezberlenmesi ile ilgili rivâyetler ve bu çerçevede yaşanan bazı hâdiseler⁹⁶ incelendiğinde belli bir kanaate sahip olunsu da, net olarak şu kadar kişinin Kur'an'ın tamamını ezberlediğini söylemek oldukça zordur. Bu itibarla konu üzerinde görüş beyan eden araştırmacılar bazı meşhur sahâbilerin hâfız⁹⁷ olduğu üzerinde ittifak etmiş⁹⁸ ancak bunun dışında genellikle birbirinden farklı sayılar belirtmişlerdir.⁹⁹

⁹² Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 239.

⁹³ Buhârî, "Savm", 51, 55.

⁹⁴ el-Hicr, 15/39.

⁹⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 33.

⁹⁶ Sahâbe içinden hâfız olanların sayısı ile ilgili belli bir kanaate sahip olmamıza katkı sağlayan iki önemli hadiseden söz edilmektedir. Bunlardan Bi'r-i Maüne olayı hicretin dördüncü senesinde, Yemâme savaşı ise Hz. Ebi Bekir döneminde yaşanmış ve sadece bu iki olayda yüz kırka yakın kurra şehit edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 156; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 199, 200; İbn-i Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3: 137.

⁹⁷ Arapça'da "korumak, ezberlemek" mânasındaki hıfz kökünden türemiş bir sıfat olan hâfız sözlükte "koruyan, ezberleyen" anlamına gelir. Kur'an'ın tamamını ezberleyene hâfız denilmiştir. Hafız kelimesi günümüzde Kur'an'ın tamamını ezberleyen anlamına istilahlaşmış bir kelime olarak kullanılmaktayken, ilk dönemlerde bu kelime Kur'an bilgisine sahip olmak gibi daha genel bir anlamda kullanılmıştır. Biz ise bu kavramı Kur'an'dan nâzil olan âyet ve surelerin büyük çoğunluğunu ezberlemiş, fakat hastalık, meişet, sefer, cihat gibi bir takım sebeplerden dolayı eksik kalan kısımları ise ilk fırsatta tamamlamış kimseler için kullandık. Bu anlamda Hz. Peygamber hayattayken nâzil olan âyet ve sûrelerin çoğunluğunu ezberlemiş, Kutlu Nebî (as)'nin irtihalinden hemen sonra da geri kalan kısımları tamamlamış kişileri de hafız diye nitelemeyi tercih ettik ve makalede hafız kelimesini bu anlamda kullandık. Geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Hafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XV: 74; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, (Ankara: Kitabiyat, 2004), 54-55.

Sahâbenin ezber konusunda büyük bir hırsa sahip olması Kur'an'ın korunması noktasında hem Hz. Peygamber'e ve hem de sahâbeye büyük bir güven vermiş ve hiç kimsenin Kur'an'ın tahrif olacağı ya da bir bölümünün kaybolacağı yönünde bir endişesi kalmamıştı. Kaldı ki şayet ezberle ilgili bir zafiyet ya da gevşeklik olsaydı Hz. Peygamber tıpkı kitâbette olduğu gibi ezberde de belli sahâbeleri görevlendirir, belli aralıklarla onları takip eder ve böylelikle bütün kontrolü elinde bulundurabilirdi. Ancak sahâbenin genelinin Kur'an'ı ezberlemeye olan iştihakı, gayreti ve kabiliyeti sebebiyle böyle bir uygulamaya gerek kalmamıştı.

Bütün bunlardan sonra konuyla ilgili rivâyetlerden hareketle sahâbe içinden hâfız olanların sayısı ile ilgili bazı öngörülerde bulunmak mümkündür. Buna göre asr-ı saadet dönemini önce hicret öncesi ve sonrası dönem diye ikiye ayırmak, sonra da Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönem ve irtihallerinden sonraki dönem diye ikiye ayırmak gerekir. Hicret öncesi dönemde genel itibariyle ezbere ağırlık verilmiştir. Daha özeldense bu dönemde hangi sahâbenin Kur'an'ın ne kadarını ezberlediğine dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte bir öngörü olarak bu dönemde nübüvvetin beşinci yılından itibaren Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle vahiy kâtipliği yapanlar, bunun yanında böyle bir görevi olmasa da zamanlarının büyük çoğunluğunu Resûlullah'ın yanında geçiren sahâbenin, nâzil olduğu kadarıyla büyük ölçüde Kur'an'ı ezberledikleri söylenebilir. Bu az sayıdaki kişilerin dışında kalan sahâbenin geneli ise yaşanan baskı, sürgün ve tehcîr sebebiyle Kur'an'dan ancak belli âyet ve sûreleri ezberleyebilmişlerdir. Dolayısıyla Mekke döneminde hâfız olanların sayısı, Medine dönemine göre son derece sınırlı olmuştur. Hicretten sonra ise siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan imkânlar gelişmiş, İslam'a girenlerin sayısı artmış, güvenlik sıkıntıları büyük ölçüde ortadan kalkmış, eğitim öğretim faaliyetleri çok daha düzenli ve sistematik bir hale gelmiştir.

Sahâbe, Mekke döneminde çok istekli olmakla beraber şartların zorluğu sebebiyle birçok şeyden mahrum kalsa da Medine'de işler tamamen Müslümanların lehine değişmiştir. Dolayısıyla bu durum ezbere yönelen sahâbe sayısını arttırmıştır. Bilindiği üzere Müslümanlar hicretle birlikte cami merkezli bir hayat tarzına sahip olmuşlardır. Medine'de bulunan erkeklerin çoğunluğu ve kadınların da bir bölümü günde en az beş defa, imamlığını Allah Resûlü'nün yaptığı camide bir araya gelmişlerdir. Hz. Peygamber burada özellikle sabah namazlarından sonra¹⁰⁰ kendilerine nâzil olan vahiy Müslümanlara tebliğ etmiştir.¹⁰¹ Hatta Nebî (as) sadece tebliğle yetinmemiş bazen açıklamalarda bulunmuş, bazen de yaparak gösterme şeklindeki tatbik yöntemine başvurmuştur.¹⁰² Aslında bu yapılanlar bir nevi yaygın eğitim olarak sahâbenin hayatına yön vermiş ve böylelikle sahâbenin çoğu gelen vahiyden haberdar olmuştur. Bunun yanında örgün eğitim diyebileceğimiz bir faaliyet de düzenli bir şekilde Mescid-i Nebvî'nin hemen bitişiğinde organize edilmiştir. Ehli Suffe adıyla bilinen bu faaliyet yatılı ve gündüzlü olmak üzere iki farklı öğrenci katılımıyla yürütülmüştür. Zamana

⁹⁸ Kaynaklarda hâfız olan sahâbenin sayısı konusunda ihtilaf olsa da belli isimler üzerinde ittifak edilmiştir. Bunlar muhacirlerden dört halife başta olmak üzere, Talha, Sa'd, İbn Mesud, Huzeyfe, Salim, Ebû Hureyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah b. ez-Zübeyr, Hz. Aişe, Hafsa ve Ümmü Seleme'dir. Ensardan ise Ubeyy b. Kâb, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit, Ebu'd-Derdâ, Mücemmi' b. Harise, Enes b. Malik, Ubade b. Sâmî, Fudâle b. Ubeyd, Mesleme b. Mahled'dir. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 158; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 199.

⁹⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an ilimlerine Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 61.

¹⁰⁰ Müslim, "Mesâcid", 286; Ebû Dâvud, "Salat", 301.

¹⁰¹ el-Ankebût 29/18.

¹⁰² el-Maide 5/67; en-Nahl 16/44; en-Nisâ 4/105.

göre değişkenlik göstermekle birlikte burada kalan dört yüz kadar sahâbe tüm zamanını ilme adanmıştır.¹⁰³ Çok gerekli olmadıkça savaşa dahi katılmayan bu kişiler¹⁰⁴ bir yandan kendilerini yetiştirmişler diğer taraftan toplumun eğitim ve öğretim ihtiyacını gidermişlerdir.

Sonuç itibariyle düzenli olarak vahiy kâtipliği yapanların ve ashab-ı suffenin tamamının¹⁰⁵ ve de düzenli olarak Mescid-i Nebvî'ye devam edenlerin büyük çoğunluğunun hâfız olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Abdullah Draz da, Hz. Peygamber hayattayken sahâbe içinden yüzlercesinin hâfız olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶ Bu arada vahiy süreci devam ettiğinden dolayı doğaldır ki sahâbenin hepsi aynı anda hıfzını devam ettirebilmiş değildir. Ancak kısa süreli gecikmelerle de olsa bu kişiler eksik kalan ezberlerini tamamlama yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁷

Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahâbe için artık vahiy akışının son bulduğu yeni bir dönem başlamıştır. Ahir zaman peygamberi ardında, Kur'an'a karşı son derece düşkün, gökteki yıldızlar gibi güzide bir topluluk bırakmıştır. Ümmetin en hayırlıları olarak kabul edilen bu topluluktan binlercesinin ezberinde, vahiy akışının devam ediyor olması ve de o günün koşulları çerçevesinde nâzil olan âyetlere hemen ulaşmanın zorluğu gibi sebeplerden dolayı bir miktar eksiklik olması garipsenecek bir durum değildir. Kaldı ki bu kişiler Hz. Peygamber'in irtihalinin hemen ardından hızla ezberlerini tamamlamışlardır.¹⁰⁸ Doğrusu ümmetin en seçkin nesli olarak sahâbenin böyle bir yönelim içine girmeleri, zaten kendilerinden beklenen bir durumdu. Zira sahâbe gibi kendilerini Kur'an'a adanmış bir neslin böyle davranmasını gerektiren pek çok sebepten söz edilebilir. Sonuç itibariyle sahâbe içinden yaşı, zamanı ve imkânı müsait olan binlerce kişinin hâfız olduğu söylenebilir.

2. Kur'an'ın Korunmasında Kitâbetin Yeri

Kur'an'ın korunmasında ezberden sonra başvuru en önemli yöntem kitâbettir. Aslında pek çok âyette Kur'an'ın "el-Kitab" diye nitelendirilmesi,¹⁰⁹ daha işin başında O'nun teorik anlamda yazılı bir metin olduğuna delildir. Bunun yanında Kur'an'ın pratikte de yazıyla kayıt altına alındığına dair ümmet nezdinde görüş birliği vardır.¹¹⁰ Şartlar oluştuğu andan itibaren başlanan yazım faaliyeti ise iki şekilde yürütülmüştür. Bunlardan biri bizzat Hz. Peygamber'in rehberliğinde bir nevi resmî boyutta gerçekleşmiş diğeri ise imkânı olan kimi sahâbilerin bireysel çabalarıyla gerçekleşmiştir. Başlangıçtan itibaren şartların olgunlaşmasına paralel olarak da hem görevli ve hem de gönüllü vahiy kâtiplerinin sayısı artmış ve yazım faaliyeti geniş bir tabana yayılmıştır.¹¹¹

Kur'an'ın yazım faaliyeti ile ilgili tarihî öneme sahip üç farklı dönemden bahsedilebilir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber döneminde, ikincisi Hz. Ebû Bekir döneminde ve

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 3: 118; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 77; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 199-200.

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/122.

¹⁰⁵ Buhârî, "İlim", 42.

¹⁰⁶ Muhammed Abdullah Draz, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Kuvveyt: Dârü'l-kalem, 1984), 35.

¹⁰⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 234-235; Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 266.

¹⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 156; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I/201; Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 266.

¹⁰⁹ et-Tûr, 52/2,3.

¹¹⁰ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997), 130.

¹¹¹ Kur'an'ın yazımıyla ilgili bizzat Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen vahiy kâtiplerinin yanında bir de sahâbe içinden bu işle gönüllü olarak ilgilenenler olmuştur. Bkz. Sabbâğ, *Lemhât fî ulûmi'l-Kur'an*, 102, 103.

üçüncüsü de Hz. Osman döneminde gerçekleştirilmiştir.¹¹² Aslında hem yazıldığı dönemler ve hem de sonraki dönemler açısından bunların her biri önemli olsa da ilk olması hasebiyle Hz. Peygamber döneminde yapılan yazım faaliyeti diğerlerine nispetle daha büyük bir önceliğe sahiptir. Bu vesileyle aşağıda nübüvvet döneminde gerçekleşen yazım faaliyeti, bunun hangi şartlar içinde gerçekleştiği, kimlerin bu işte görev aldığı, yazım faaliyetlerinde ne tür malzemelerin kullanıldığı gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

2.1. Hz. Peygamber Döneminde Kitâbet

Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığı konusunda tam bir ittifak olmakla birlikte¹¹³ bunun ilk defa olarak ne zamandan itibaren başladığı ile ilgili katî bir delil yoktur. Bu anlamda nübüvvetin ilk yıllarına bakıldığında vahiy miktarının az olması, nâzil olan âyetlerin ilk Müslümanlar tarafından kolaylıkla ezberlenebilmesi ve kitâbet için henüz daha şartların oluşmaması gibi sebeplerden dolayı birinci derecede kitâbete ihtiyaç duyulmamıştır. Buna göre üç yıllık fetret döneminin ardından geçirilen birkaç yıllık süre zarfında da henüz daha yazım faaliyetinin başlamamış olduğu söylenebilir ki bu sürenin beş yıl kadar olduğu öngörülmektedir. Bu yönde bir düşüncenin oluşmasına ise nübüvvetin beşinci yılında Hz. Ömer'in Müslüman olması hadisesi delil olarak gösterilmektedir.¹¹⁴ Kitâbetin ilk örneği olarak gösterilebilecek bu hadiseden sonra şartlar giderek yazım faaliyetini daha gerekli hale getirmeye başlamıştır. Zira gün geçtikçe bir yandan nâzil olan vahiy miktarı artmış, bir yandan Kur'an'ın daha fazla insana ulaştırılma ihtiyacı oluşmuş bir yandan da yapılan ezberin kontrol edileceği ilave bir desteğe ihtiyaç duyulmuştur.¹¹⁵ Bütün bunlar vahyin yazımı konusunda Hz. Peygamber'i tedbirler almaya sevk etmiş, Kutlu Nebî (as) de sahâbenin en seçkinlerinden olan bazı kişileri nâzil olan âyetleri yazmakla görevlendirmiştir.¹¹⁶

Öte yandan Hz. Peygamber sadece kitâbetle görevli kişileri seçmekle kalmamış bunun yanında bu işin takibini de bizzat kendisi yapmış ve herhangi bir eksikliğin yaşanmasına fırsat vermemiştir. Bu bağlamda Allah Resûlü bir yandan nâzil olan âyet ya da sûreleri yazdırmış bir yandan da giderek hacmi büyüyen Kur'an'ın belli bir tertib üzere tanzim edilmesi için vahiy kâtiplerini yönlendirmiştir. Şöyle ki âyetleri önce vahiy kâtiplerine yazdırmış sonra da okutmuş, varsa bir takım eksiklikler onları düzeltmiş,¹¹⁷ âyetlerin tertip bakımından nereye yerleştirileceğini belirtmiş,¹¹⁸ hususiyetle ramazan aylarında yapılan tekrarlarla birlikte o ana kadar yazılanların gözden geçirilmesini temin etmiş,¹¹⁹ Kur'an metniyle karışır endişesiyle kendisinden Kur'an dışında herhangi bir şeyin yazılmasını yasaklamıştır.¹²⁰

¹¹² Süyûtî, *el-İtkân*, 129; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, 69.

¹¹³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 86.

¹¹⁴ Bilindiği üzere Hz. Ömer kız kardeşinin evinde Tâhâ Suresi'nin yazılı olduğu bir metinle karşılaşmış ve orada yaşananlardan sonra Müslüman olmuştur. Hicretin beşinci yılında yaşanan bu olaydan hareketle kitâbetin en geç bu tarihlerde başladığını söylemek mümkündür. Hatta bazı araştırmacılar yazım faaliyetinin bu tarihten önce başladığını belirtmiştir. Bkz. Hamîdullah, *Kur'an'ı Kerîm Tarihi*, 41-42; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 132.

¹¹⁵ Ebû Şühbe, *el-Medhal*, 267.

¹¹⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 202.

¹¹⁷ A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 16-17.

¹¹⁸ Buharî, "Fedâilü'l-Kur'an", 4; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 232; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, 59; Ebû Şühbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 267.

¹¹⁹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 700.

¹²⁰ Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 12; Ebû Dâvûd, "İlim", 3.

Hız. Peygamber'in yazım faaliyetiyle bu denli ilgilenmesi Kur'an'ın nübüvvet döneminde planlı bir şekilde yazıldığını göstermektedir ki gerçekten âlimler nezdinde bu yönde tam bir mutabakat vardır.¹²¹ Bununla birlikte yazılanların nerede, kimde ve nasıl korunduğu konusunda ise bir takım ihtilaflar yaşanmıştır. Bunda da Kur'an'ın Hız. Peygamber döneminde iki kapak arasında olacak şekilde Mushaf haline getirilmemiş olması, vahyin farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından yazılması, yazım malzemelerinin hem nicelik ve hem de nitelik açısından sınırlı olması gibi sebepler etkili olmuştur. Esasında bu gibi hususlar detaylı bir şekilde araştırılıp daha somut verilere ulaşıldıkça Kur'an'ın korunması bağlamında nübüvvet döneminde gerçekleştirilen kitâbetin nasıl bir fonksiyona sahip olduğu da daha anlaşılır hale gelecektir.

2.2. Nübüvvet Döneminde Gerçekleştirilen Yazım Faaliyetinin Mahiyeti

Nâzil olan her bir sûre ve âyet nübüvvet döneminde yazılmış olsa da bu dönemde yazılan metinler mushaf olacak şekilde iki kapak arasına getirilmemiştir. Bilindiği üzere Kur'an Hız. Ebû Bekir'in hilafetinin birinci yılında Mushaf haline getirilmiştir. Böyle önemli bir çalışmanın neden Hız. Peygamber hayattayken yapılmadığı konusuna gelince doğrusu bu meseleyle ilgili pek çok sebepten bahsedilebilir. Doğrusu bu sebepler arasında en önemli olanı; Hız. Peygamber'in böyle bir şeyi emretmemiş olmasıdır.¹²² Kutlu Nebî (as) böyle sahabeden böyle bir talepte bulunmayınca doğal olarak sahabe de böyle bir düzenlemeye gitmemiş ve Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi işini tabîî akışına bırakmışlardır. Öte yandan Hız. Peygamber bazı hadiselerden hareketle irtihal vaktinin yaklaştığını hissetmiş ve bunu da bazı yakınlarıyla paylaşmış,¹²³ fakat buna rağmen ashabinin bu yönde bir görev tevdi etmemiştir. Kanaatimize göre bunun iki nedeni olabilir. Birincisi; Hız. Peygamber, başından itibaren sahabenin eğitimiyle bizzat kendileri ilgilenmiş, onlara her konuda olduğu gibi bu konuda da güvenmiş ve buna binaen de Kur'an'ın kaybolması ile ilgili herhangi bir endişe yaşamamıştır. İkincisi; Kutlu Nebî (as) böyle önemli bir işi, çok değer verdiği¹²⁴ ashabına bırakmış ve onların bu ulvî görevi yerine getirmelerine imkân tanımıştır.

Diğer taraftan Kur'an'ın Hız. Peygamber döneminde Mushaf haline getirilmemesinin başka sebeplerinden de söz etmek mümkündür. Buna göre, Kutlu Nebî (as)'nin hayatta olması ve vahyin ne zaman son bulacağını bilinememesi,¹²⁵ Müslümanların birlik içinde olmaları, insanların toplumu sarsacak fitnelere kaçınmaları, sahabeden çok sayıda kişinin hâfiz olması, sahabenin Kur'an'ın yazımına büyük önem vermesi ve pek çok kişinin elinde yazılı metin bulunması konuyla ilgili sebepler arasında zikredilebilir.¹²⁶ Ayrıca vahyin devam etmesi ve gelen âyetlerin durumuna göre yazılı metinlerin düzen ve tertibinin her an değişmesi,¹²⁷ Hız. Peygamber ve sahabenin sık aralıklarla sefere çıkmaları gibi hususlar da yine böyle bir çalışmanın nübüvvet döneminde yapılmamasının gerekçeleri arasında sıralanabilir.

¹²¹ Draz, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*, 33.

¹²² Hız. Peygamber vahyin yazımını emretmiş ve bunun takibini yapmış olsa da farklı zamanlarda farklı kâtipler tarafından yazılan nüshalar bir araya getirilmek suretiyle bir Mushaf haline dönüştürülmemiştir. Şayet böyle olsaydı Hız. Ömer'in girişimiyle iki kapak arasına getirilen Mushaf için bundan istifade edilir ve sahabeye herhangi bir çağrıda bulunmaya gerek kalmazdı. Bkz. Hamîdullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, 45-46; Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, 61.

¹²³ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 7; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 98,

¹²⁴ Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 1; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 214; Tirmizî, "Menâkib", 57, "Fiten", 45.

¹²⁵ Kattân, *el-Mebâhis*, 120.

¹²⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 204.

¹²⁷ Sâbûnî, *et-Tibyân*, 83; Keskiöglü, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, 105.

2.3. Vahiy Kâtipliği Müessesesinin Oluşumu ve İşlevi

Vahiy kâtipliği müessesesinin oluşumunu hicret öncesi ve hicret sonrası olmak üzere iki farklı dönem olarak ele almak mümkündür. Hicret öncesi Mekke dönemi her yönüyle Müslümanların imkânlarının dar, sıkıntılarının çok olduğu bir dönemdi.¹²⁸ Bu durum vahiy kâtiplerinin sayısına ve bu işe devamlılığına da etki etmiştir. Buna göre Mekke döneminde başta dört halife olmak üzere Halid b. Saîd ve Amir b. Führeyre vahiy kâtipliği görevinde bulunmuştur. Bu sayının daha az¹²⁹ ya da daha fazla¹³⁰ olduğunu bildirenler de olmuştur. Bu anlamda sayı ve isim konusunda ihtilaf olsa da Mekke döneminde vahiy kâtipliği müessesesinin temeli atılmış ve zaman içinde yeni katılımlarla birlikte gelişerek büyümüştür.

Medine dönemine gelindiğinde ise şartlar değişmiş, Mekke'de hiçbir söz hakkı bulunmayan Müslümanlar, artık devlet idaresine kadar yaşamın her alanında söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bu durum doğal olarak birçok avantajı beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri de Mekke'de zor şartlar altında yürütülen kitâbet faaliyetinin burada çok daha düzenli hale gelmesidir. Buna eğitim öğretim faaliyetlerinin kurumsal anlamda sistematik hale gelmesi, okuma yazma bilenlerin sayısının artması, yazım malzemelerine sahip olma imkânının artması gibi hususlar da etki etmiştir. Böylelikle vahiy kâtipliği müessesesi, çok sayıda sahâbenin katılımıyla birlikte genişlemiş, sefer ya da gazve için çıkılan yolculuklarda dahi bu iş ihmal edilmemiştir.¹³¹ Bu gibi olağanüstü durumlarda bile Hz. Peygamber yanında bir ya da birden çok vahiy kâtibi bulundurmış ve gelen vahyi onlara yazdırmıştır. Normal şartlarda ise çok daha fazla sayıda vahiy kâtibi yazım işiyle meşgul olmuştur.

Vahiy kâtiplerinin düzenli bir şekilde bu işi devam ettirip ettiremediği meselesine gelince, doğrusu Mekke döneminde bu işin düzenli bir şekilde yürütüldüğü söylenemez.¹³² Zira Müslümanlar güvenlik zaafiyeti sebebiyle çoğu zaman, zulüm tehcir ve sürgünlere maruz kalmıştı.¹³³ Fakat Medine dönemi için durum çok farklıdır. Artık burada cami merkezli bir hayata geçilmiş, sadece vahiy kâtipleri değil Müslümanların çoğu zaruri işlerinden arta kalan zamanlarını Mescid-i Nebvî'de, Hz. Peygamber'in meclislerinde geçirme imkânına sahip olmuşlardı. Dolayısıyla vahiy kâtipleri açısından son derece uygun şartlar oluşmuş ve bu sayede Mekke'dekine oranla çok daha fazla sayıda kişi bu işle meşgul olmuştur. Hz. Peygamber'in yönlendirmesi, sahâbenin büyük iştiyakı ve şartların uygun olması sayesinde Medine döneminde vahiy kâtipliği müessesesi büyük bir gelişme kaydetmiştir. Bu sayede Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbas, Cafer es-Sadık,¹³⁴ Ebû Mûsâ el-Eşari, Mikdad b. Esved, Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân, Hz. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Fatıma, Hafsa gibi sahâbenin önde gelenleri özel Mushaflara sahip olmuşlardır.¹³⁵ Hatta bu

¹²⁸ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 765.

¹²⁹ Draz, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*, 34; Ziya Şen, "Vahiy Kâtipliği Müessesesi", *OMÜİFD*, -/30 (2011): 190.

¹³⁰ Halid Abdurrahman el-Akk, *Tarihu tevsiki nassi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 3. Baskı (Dımeşk: Dârü'l-fıkr, 1986), 29-30.

¹³¹ Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45; Nesâî, "Kasâme", 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 176; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, trc. Kemal Kuşçu (Ankara: Beyan Yayınları, 2007), 32,33.

¹³² Şen, *Vahiy Kâtipliği Müessesesi*, 190.

¹³³ İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 301, 319, 346, 2: 19.

¹³⁴ M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 50-54.

¹³⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, 2: Baskı (Beyrut: Dârü'l-meâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1: 153-195; İtr, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerim*, 168.

dönemde vahiy yazmakla görevlendirilmiş kâtipler yanında bir de kişisel imkânlarıyla yazım faaliyetinde bulunanlar olmuştur.¹³⁶ Buna resmî Mushaf çalışması yapılırken sahâbeden yazılı malzeme talebinde bulunulması,¹³⁷ Kur'an'ın çoğaltılıp belli merkezlere gönderildikten sonra insanlardan ellerinde bulunan Kur'an metinlerinin yakılmasının istenmesi,¹³⁸ hadislerin tedbir amacıyla bir zaman için¹³⁹ yazılmasının yasaklanması,¹⁴⁰ Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamaların bazı sahâbiler tarafından Kur'an metninin kenarına yazılması¹⁴¹ gibi birçok rivâyet delil olarak gösterilebilir.

Vahiy yazmakla görevli olan kâtiplerin yanında, bir de devlet işlerinde bazı resmi işler için kâtiplere ihtiyaç olmuştur. Zira bir devlet başkanı olarak Kutlu Nebî (as), yazışmayı gerektirecek birçok durumla karşı karşıya kalmıştır. Bu bazen kabileler arasında tesis edilen antlaşmaların yazıyla teminat altına alınması, bazen devletin gelir ve giderlerinin tespit edilmesi, bazen de dönemin devlet başkanlarına davet mektupları gönderilmesi şeklinde tezahür etmiştir.¹⁴² Muhammed Hamidullah ve Mustafa el-A'zamî bu tür işler için vahiy kâtiplerinden ayrı olarak özel kâtipler istihdam edildiğini belirtmiştir.¹⁴³ Buna göre Medine'de iki grup kâtipten söz edilebilir ki bunlardan biri vahiy yazmakla görevli olan kâtipler, diğeri ise devlet işlerinde ihtiyaç duyulan şeyleri yazmakla görevli olan kâtiplerdir. Bu iki grupta yer alan kâtipler tamamen birbirinden bağımsız olmayıp Zeyd b. Sabit, Hz. Ali, Muğîre b. Şu'be gibi bazı kâtipler hem vahyin yazımında ve hem de diğer yazışmalarda görev almıştır.¹⁴⁴

Vahiy kâtiplerinin sayısı ve bunların kimlerden oluştuğu meselesi ise yine üzerinde ihtilaf edilen konulardan biridir. Buna göre vahiy kâtiplerinin beş kişiden ibaret olduğunu söyleyen olduğu¹⁴⁵ gibi bu sayının kırk sekiz olduğunu söyleyen de olmuştur.¹⁴⁶ Bununla birlikte âlimlerin geneli bu iki sayının arasında bir sayı belirtmiştir. Mesela Kurtubî (ö. 671/1272) bu sayının yirmi altı olduğunu,¹⁴⁷ Tayyib Okiç (ö. 1397/1977) yirmi dokuz olduğunu,¹⁴⁸ Abdu's-Sabûr Şâhin kırk üç olduğunu¹⁴⁹ belirtmiştir. Kettânî (ö. 1345/1927) ise âlimlerin bu gibi farklı görüşlerini değerlendirmiş ve sonuç itibarıyla bu sayının yirmi üç ile kırk üç arası bir sayı olabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁰ Rivâyetlerde bu isimlerin kimlerden oluştuğu da ihtilaflıdır. Bununla birlikte belli isimler üzerinde ittifak edilmekteyken, bazı isimler üzerinde ise ihtilaf söz konusudur. Doğrusu bu alanda pek çok çalışmadan söz edilebilir ki bunların en kapsamlı olanı ise Mustafa el-A'zamî tarafından yapılmıştır. A'zamî telif ettiği Küttâbu'n-Nebî adlı eserinde biyografileriyle birlikte kırk sekiz vahiy kâtibinin ismine yer ermiştir.¹⁵¹ Bir diğer çalışmada İbn Hadîde el-Ensârî de aynı şekilde vahiy

¹³⁶ Akk, *Târihu tevsiki nassi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29.

¹³⁷ Musa İbrahim, *el-Buhûs*, 48-49.

¹³⁸ Seyyid Rizk et-Tavîl, *el-Medhal fî ulûmi'l-kirâât*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 59.

¹³⁹ Hz. Peygamber ilk dönemlerde hadislerin yazımını yasaklasa da daha sonra buna müsaade etmiştir. Bkz. Buharî, "İlim", 39; Ebû Dâvud, "İlim", 3.

¹⁴⁰ Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 12; Ebû Dâvud, "İlim", 3.

¹⁴¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 429.

¹⁴² Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, 1: 159; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 308.

¹⁴³ Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, 32-33.

¹⁴⁴ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 3. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978), 14.

¹⁴⁵ Akbaş, *Hz. Peygamber Dönemi Kur'an'ın Yazım Tarihi*, 91.

¹⁴⁶ A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 25-112.

¹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 13: 353.

¹⁴⁸ Okiç, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, 91.

¹⁴⁹ Şâhin, *Târihu'l-Kur'ân*, 119.

¹⁵⁰ Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, 1: 151-153.

¹⁵¹ A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 25-112.

kâtiplerinin sayısının kırk sekiz olduğunu,¹⁵² günümüz araştırmacılarından Ziya Şen ise bu sayının kırk yedi olduğunu belirtmiştir.¹⁵³

Bütün bu gelişmeler başta vahyin yazılması olmak üzere diğer işlerde de artık şifâhî geleneğin yanında yazı alışkanlığının da ne kadar geliştiğini ve yaygınlaştığını göstermektedir. Tabiatıyla bir yandan hıfzın diğer taraftan kitâbetin bu denli yaygınlık kazanması Kur'an'ın korunması noktasında hem Hz. Peygambere ve hem de sahâbeye büyük bir güven vermiş ve başlangıçta sahabe arasında yaşanan korku ve endişeler bu sayede ortadan kalkmıştır.

2.3. Kur'an'ın Yazımında Kullanılan Malzemeler ve Bunların Mahiyeti

Mekke'nin ekonomik, siyasî ve kültürel açıdan bir takım imkânlarla sahip olması bu şehre özel bir statü kazandırmıştır. Bu özellikler aynı zamanda bu bölgenin sözlü ve yazılı kültür açısından gelişmesine de etki etmiştir. Zira yazım imkânlarının oldukça sınırlı olduğu bir dönemde sanatsal değeri olan bazı edebî metin ve şiirlerin başta Kabe'nin duvarı olmak üzere belli yerlere asılması, bölge insanının bu tür faaliyetlere ne kadar değer verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁵⁴ Bu anlamda genel itibariyle İslam'ın ilk yıllarında Mekke toplumu kitâbeti ve bu iş için ihtiyaç duyulan belli malzemeleri kullanmaktaydı. Tabiatıyla böyle bir toplum içinde büyüüp yetişen ve sonrasında Müslüman olan insanlar, uğruna her şeylerini feda ettikleri Kur'an'ı yazıyla kayıt altına almada bölgenin imkânlarından istifade etmişlerdir. Kitâbetin Mekke döneminde başladığı ile ilgili herhangi bir tereddüt olmasa da¹⁵⁵ yazım işlerinde kullanılan nitelikli malzemelerin temin edilmesi ve yazım faaliyetinin düzenli bir şekilde devam ettirilmesinde bazı sıkıntılar yaşanmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere bu dönemde Müslümanların her yönüyle içinde buldukları ağır yaşam koşulları bunda etkili olmuştur. Bu anlamda Mekke döneminde Kur'an'ın yazımında kullanılan malzemeler nitelik açısından basit, nicelik açısından da sınırlı olmuştur.

Medine dönemine gelindiğinde ise temelleri yeni atılan, gün geçtikçe büyüyen ve gelişen devletin sağladığı imkânlar sayesinde yazı malzemesi temini çok daha kolay olmuştur. Hatta bu sayede hem vahiy yazmakla görevli kâtiplerin sayısı ve hem de gönüllü olarak bu işle meşgul olan sahâbe sayısı artmıştır. Ayrıca bu dönemde yazım faaliyeti sadece vahiyle sınırlı kalmamış, yazı kültürü adım adım hayatın her alanına yayılmaya başlamıştır. Öyle ki hadisler, devletin gelir ve giderleri, antlaşmalar, davet mektupları ve daha pek çok şey yazıyla kayıt altına alınmıştır. Bilindiği üzere Kur'an'ın yazımında birbirinden farklı pek çok malzeme kullanılmıştır. Konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde genel itibariyle bu malzemelerin nelerden ibaret olduğunu tespit etmek mümkündür. Mesela Zeyd b. Sabit'ten nakledilen rivâyetlerde Kur'an'ın "rika", "kürek kemiği", "hurma dalları", "beyaz ince taş", "ince deri" şeklindeki malzemelere yazıldığı bildirilmektedir.¹⁵⁶

¹⁵² Abu Abdullah Muhammed b. Ali İbn Hadîde el-Ensârî, *el-Misbâhü'l-müdiyyu fî kuttâbi'n-nebiyyi'l-ümmiyyi*, *Alemü'l-Kütüb*, 2. Baskı (Beyrut: b.y., 1985), 29-261.

¹⁵³ Şen, *Vahiy Kâtipliği Müessesesi*, 201-203.

¹⁵⁴ Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 310.

¹⁵⁵ Muhammed Hamîdullah, Resûlüllah Muhammed, trc. Sâlih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 2000), 196; Abdülhamit Birişik "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2002), 26: 385.

¹⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 237; Süyûtî, *el-İtkân*, 132; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, 59; İsmail Karaçam, *Kur'an'ın Nüzulü ve Kiraati*, (İstanbul: MUIFAV Yayınları, 1995), 158.

Diğer taraftan âlimler de ilgili rivâyetler ve tarihi kaynaklardan hareketle yazım malzemeleri hakkında benzer tespitlerde bulunmuşlardır.¹⁵⁷ Buna göre Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) Kur'an'ın tabaklanmış deri, kumaş parçaları, tahta levhalar, hurma dalları ve kürek kemiklerine yazıldığını belirtmişlerdir.¹⁵⁸ Muhammed Hamidullah ise parşömen (yazı için özel deri) parçaları, tabaklanmış deri, tahtadan yapılmış tabletler, develerin kürek kemikleri, yassı beyaz taşlar, hurma yaprakları, kırık seramik kap parçalarına yazıldığını dile getirmiştir.¹⁵⁹ Aslında daha pek çok kaynaktan Kur'an'ın yazıldığı malzemelerle ilgili buna benzer bilgilere yer verilmiştir.¹⁶⁰ Bu tür rivâyet ve tespitlerden hareketle Kur'an'ın yazımında kullanılan malzemelerin neler olduğu büyük ölçüde bilirse de bu malzemelerin hangi dönemde ve ne ölçüde kullanıldığı gibi daha ayrıntılı bilgilere ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Şayet söz konusu malzemeler nitelik itibarıyla benzer özellikte olsaydı belki daha fazla bir bilgiye gerek olmazdı. Ancak parşömen, tabaklanmış deri gibi bunlardan bazıları yazı yazılmaya, okunmaya, korunmaya, taşınmaya Mushaf şeklinde tasnif edilmeye son derece müsaitken; hurma yaprakları, kemik parçaları gibi malzemeler doğal olarak bu kadar kullanışlı değildir. Dolayısıyla "Kur'an şu malzemelere yazılmıştır" ifadesini mutlak olarak değerlendirmemek gerekir. Zira akıl tabîi olarak nâzil olan kısa bir sûrenin ya da bir bölüm âyetin hurma dalına nasıl yazıldığını sorgular ve doğrusu buna mantıklı bir cevap da bulamaz. Bu bağlamda yazı malzemelerini hicret öncesi ve sonrasının şartlarını dikkate alarak değerlendirmek mümkündür. Kanaatimize göre Müslümanların gücünün zayıf, imkânlarının dar olduğu ilk dönemlerde çoğunlukla hurma yaprakları ve dalları, hayvan kemikleri, yassı taşlar gibi daha basit malzemeler kullanılmış, tabaklanmış deri, rika gibi nitelikli malzemeler ise daha sınırlı düzeyde kullanılmıştır.

Medine döneminde yukarıda adı geçen yazı malzemelerinin tamamının kullanıldığı söylenebilir. Fakat bu dönemde kullanılan malzemeleri; geçici olarak kullanılan ve kalıcı olarak kullanılan malzemeler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Zira Medine'deki imkânlar düşünüldüğünde özellikle vahiy kâtipleri için nitelikli malzeme temininde herhangi bir zorluk yaşanmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde resmî ya da gönüllü vahiy yazma işiyle meşgul olan sahâbe mümkün olduğunca parşömen, deri, rika gibi nitelikli yazım malzemelerini kullanmışlardır. Bununla birlikte sefer, gazve veya başka sebeplerden dolayı rutin hayatın dışına çıkıldığında o zaman da Hz. Peygamber'in yanında bulunan herhangi bir vahiy kâtibi ya da yazma imkânı olan herhangi bir sahâbî hurma dalları, yassı taşlar, kemik parçaları gibi o an için tedarik edebildikleri malzemelerden istifade etmişlerdir. Ancak bu tür malzemeler geçici süreyle kullanılmış, olağan şartlara dönüldüğünde ise bunlar kimi sahâbe tarafından daha kalıcı malzemelere aktarılmıştır.¹⁶¹ Zira sahâbeden bazılarının müstakil Mushafa sahip olması,¹⁶² bunun dışında birçok kişide yazılı metinlerin olması Medine şartlarının bu uygulamaya imkân verdiğini göstermektedir. Kaldı ki bu dönemde sadece Kur'an yazılmamış yukarıda belirtildiği üzere bunun yanında artık pek çok alanda yazım faaliyeti yaygınlık kazanmıştır. Bu gibi uygulamalar hem nicelik ve hem de nitelik açısından yazı

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 132; Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 80-81.

¹⁵⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 44; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 238.

¹⁵⁹ Hamidullah, *Kuran Tarihi*, 43.

¹⁶⁰ İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 167; Keskiöglü, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*, 77.

¹⁶¹ Zürkânî *Menâhilü'l-irfân*, 1: 246-247; Hamidullah, *Kur'an'ı Kerîm Tarihi*, 43.

¹⁶² Hz. Aişe sahâbeden Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Ebu'd-Derda, Said b. Ubeyd ve Ebû Zeyd'in müstakil Mushafalarının olduğunu belirtmiştir. Bir başka rivâyette Hz. Osman'ın da ismi zikredilmiştir. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 38.

malzemeleri temin etmenin ilk dönemlere göre çok daha kolay olduğunu göstermektedir. Sonuç itibariyle sahâbe Hz. Peygamber'in rehberliğinde devletin imkânlarını da kullanarak Kur'an'ın yazımı konusunda büyük bir titizlik göstermiş, hıfzın yanında kitâbeti de kullanmış ve birbirini destekleyen bu iki yolla sağlam bir şekilde Kur'an'ı sonraki döneme taşımıştır.

Sonuç

Yirmi üç yıllık nübüvvet dönemi dikkate alındığında nasların ve mevcut şartların da etkisiyle sahâbenin Kur'an'ı korumada özellikle hıfza ağırlık verdiği rahatlıkla söylenebilir. Bu konuda ittifak edilse de sahâbe içinden kaç kişinin hâfız olduğu konusu ihtilafli bir meseledir. Kanaatimize göre bu ihtilafın temel sebebi ise hâfız sahâbiler özelinde rivâyet edilen hadislerden hareket edilerek sahâbe içinden Kur'an'ı ezberleyenlerle ilgili genel bir hükme varılmasıdır. Hâlbuki bu noktada daha sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için konuyla ilgisi olan rivâyetlerin tamamı, o günün şartları, sahâbenin Kur'an'a karşı tutumu, hırsı, kabiliyeti ve daha pek çok husus birlikte düşünülmeli ve ona göre bir kanaate varılmalıdır. Aksi takdirde Kur'an'ı ezberleyen sahâbilerin sayısı ile ilgili gerçekçi bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Biz de araştırmamızda meseleye belli rivâyetler özelinde değil de daha genel bir perspektiften bakmaya çalıştık ve sonuç itibariyle sahâbe içinden hâfız olanların sayısının kaynaklarda belirtilenden çok daha fazla olduğu kanaatine ulaştık. Doğrusu bu konuda yanıltıcı olabilir düşüncesiyle de net bir rakam vermekten kaçındık. Bununla birlikte Hz. Peygamber hayatayken bu sayının yüzlerle, irtihallerinden sonra ise bunun binlerle ifade edilebileceği kanaatindeyiz. Böyle bir sonuca ulaşmamızda bize ışık tutan pek çok durumdan da söz edilebilir. Buna göre başta dört yüz kadar suffe ashabı olmak üzere sahâbenin büyük çoğunluğunun kendilerini Kur'an'a adanmaları, Kur'an'ı Allah ve Resûlünün emaneti olarak görmeleri, ezberde gösterilecek zafiyetin çok büyük bir vebal olduğu bilincini taşımaları, hadislerden hareketle hâfızlığa büyük bir makam gözüyle bakmaları ve bunun gibi daha pek husustan bahsedilebilir. Ayrıca gelecekle ilgili birçok konuda ümmeti hakkında endişesi bulunan Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın kaybolacağı konusunda kaynaklara yansıyan herhangi bir endişesinin olmaması da son derece önemlidir. Kutlu Nebî (as)'nin Kur'an'ın sağlam bir şekilde korunarak sonraki nesillere aktarılacağına emin olmasında sahâbenin Kur'an'ı ezberleme konusundaki gayreti etkili olmuştur. Hatta denilebilir ki sahâbenin bu çabası ve hırsı sebebiyle Hz. Peygamber kendi döneminde Kur'an'ı Mushaf olacak şekilde bir araya getirme ihtiyacı hissetmemiştir.

Hz. Peygamber hıfza büyük önem verse de bunu Kur'an'ın korunması bağlamında tek başına yeterli görmemiş; ilaveten ikinci bir yol olarak yazım faaliyetini de başlatmıştır. Bu iş için de erken dönemden itibaren sahâbenin en seçkinlerinden vahiy kâtipliği görevinde bulunacak kişileri seçmiş ve en zor şartlarda dahi onları yanında buldurmaya özen göstermiştir. Bunların sayısının kaç olduğu âlimler arasında tartışma konusu olmuş birbiriyle uyuşmayan farklı rakamlar zikredilmiştir ki biz de ilgili bölümde meseleyi etraflıca ele aldık. Buna göre en geç nübüvvetin beşinci yılından itibaren başlanan kitâbet faaliyetinde 20-25 kadar bir grup düzenli olarak vahiy kâtipliği hizmetinde bulunmuş, bunun dışında bir o kadar da belli zamanlarda bu görevde bulunanlar olmuştur. Dolayısıyla bir kerede olsa Hz. Peygamber'in yanında yazım faaliyetinde bulunan her sahâbî vahiy kâtipliği müessesesinin bir üyesi olarak nitelendirilebilir.

Araştırmamızda kitâbette kullanılan malzemeler ve bunların niteliği konusu da etraflıca ele alınmıştır. Kaynaklarda Kur'an'ın yazımında kullanılan malzemelerin neler olduğu ile ilgili geniş bir listeden söz edilebilir. Kanaatimize göre söz konusu listede yer alan malzemelerin her biri aynı ölçüde ve aynı sıklıkta kullanılmamıştır. Buna göre hurma yaprağı, yassı taş, kürek kemiği gibi bir takım basit ve kullanışsız malzemeler geçici süreliğine kullanılmış, ancak parşömen ve rika gibi daha nitelikli malzemeler ise Mushaf olacak şekilde kalıcı olarak kullanılmıştır. Doğrusu vakıaya uygun olarak böyle bir ayrıma gidilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Aksi takdirde Kur'an'ın hurma dalı, kemik, tahta gibi bazı malzemelere yazılarak korunduğu anlaşılabilir. Hâlbuki bu malzemeler geçici bir süre için ihtiyacı karşılamak üzere kullanılmış, sonra da bu bilgiler daha kalıcı olan malzemelere aktarılmıştır.

Sonuç itibarıyla Kur'an, hıfz ve kitâbet yoluyla korunarak bu güne gelmiştir. Bu iki uygulamanın her biri diğerini takviye etmiş ve ona katkı sağlamıştır. Bununla birlikte gerek kolaylığı ve pratikliği, gerekse güvenilirliği sayesinde hıfz, Kur'an'ın korunmasında kitâbetten daha etkin bir yol olarak tercih edilmiş ve sahâbeden itibaren de sistematik bir boyut kazanarak bu güne kadar uygulanagelmiştir.

Kaynakça

Acar, Cafer, “Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü”. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2014): 43-68.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Darü'l-hadis, 1416/1995.

Akbaş, Necati. *Hız Peygamber Dönemi Kur'an'ın Yazım Tarihi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Akdemir, Salih. “Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e (sav) Yaklaşımları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31/Özel Sayı (ts.): 179-210.

Akk, Halid Abdurrahman. *Târîhu tevsîki nassi'l-Kur'âni'l-Kêrim*. 3. Baskı. Dimeşk: Darü'l-fıkr, 1407/1986.

Baktır, Mustafa. “Suffe” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37: 469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Birişik, Abdülhamit. “Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bozkurt, Nebi. “Hafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XV: 74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dimeşk: Dârü tavki'n-necât, 1422/2001.

Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. 13. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Dağdeviren, Alican, "Kur'an'ın Fonetik İ'cazı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2009/2): 69- 88.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen-ü Dârimî*. 4 Cilt. Suud: Darü'l-muğni, 1412/2000.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kêrim*. Kuveyt: Dârü'l-kalem, 1401/1984.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Muhyi'd-Dîn. 4Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, el-İsbehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâü'l-esfîya*. Beyrut: 10 Cilt. Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1409/1988.
- Ebû Şâme, el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dârü's-sâdir, 1395/1975.
- Ebû Şuhbe. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3. Baskı. Riyad: Dârü's-sevâ, 1408/1987.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *Kitabü'l-Müsennef fi'l-ehadis ve'l-asar*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988.
- Hâkim, Ebu Abdullah. *Müstedrek ale's-sahihayen*. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an'ı Kerim Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İfav Yayınları, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*. Trc. Kemal Kuşçu. Ankara: Beyan Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *Resûlullah Muhammed*. Trc. Sâlih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. Trc. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hafîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-kırâât*, 11 Cilt. Dımeşk: Dâru sa'di'd-dîn, 2002.
- Itr, Nüreddin. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dımeşk: Matbaatü't-kıbâk, 1993.
- İbn Hadîd el-Ensârî, Abu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Misbâhü'l-müdiyyu fi kuttâbi'n-nebiyyi'l-ümîyyi*. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- İbn Hişam, Abdümelik. *Siretü'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüs's-Selami. 4 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabi, 1410/1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 2 Cilt. 4. Baskı. B.y.: Dâru İhyâi kütübü'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed b. Salim es-Sülemî. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-sâdik. 1414/1993.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fî kırââtî'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd. 2 Cilt. B.y.: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İsmail, Muhammed Bekir. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı. Mısır: Dârü'l-Menâr, 1419/1999.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ın Nüzulü ve Kıraati*. İstanbul: MUIFAV Yayınları, 1995.
- Kattân, Mennâ Halil. *el-Mebâhis fî ulûmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Keskioğlu, Osman. *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. Thk. Abdullah el- Hâlidî 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Udfeyş, 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-mısıryye, 1384/1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. Nşr. Abdulfettah İsmail Şelebî. Kahire: Külliyyetü dâri'l-ulûm, 1380/1960.
- Musa, İbrahim el-İbrahim. *el-Buhûs menheciyyetü fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. Baskı Amman: Dâr-i Ummâr, 1415/1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu'l-Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi türâsi'l-Arabî, 1363/1943.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdu'l-Mün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Ezkâr*. Thk. Muhyiddin Mestu. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990.
- Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Râfi, Mustafa Sadık Abdülkadir. *İ'cazü'l-Kur'an ve'l-belağati'n-nebeviyye*. 8. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2005.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâs, 1420/2000.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 14. Baskı. Riyad: B.y., 1426/2005.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi. *Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l- İslâmî, 1411/1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaâdet, ts.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as. *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmîyye 1423/2002.
- Subhi es-Sâlih. *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1397/1977.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnâvûtî. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1468/2008.

Şahavatov, Sabuhi. “İmamiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usûl İslam Araştırmaları* 22/22 (Ocak 2014): 43-61.

Şâhin, Abdu's-Sabur. *Târihu'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kahire, 1415/1996.

Şen, Ziya. “Vahiy Kâtipliği Müessesesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* -/30 (2011): 185-210.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dârü'l-hicr, 1421/2001.

Tavîl, Seyyid Rizk. *Medhal fî ulûmi'l-Kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1405/1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşar Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996.

Tülücü, Süleyman. “Muallakât”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yıldırım, Suat. *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an ilimlerine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. Kahire: Mektebe, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Şur'an*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü dâri't-turas, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

MOLLA SADRÂ'DA İLÂHİ FÂİLİYETİN NİTELİĞİ

Sedat Baran*

Öz

Müslüman filozoflar Aristo'nun dillendirdiği dört illetten maddî ve formel illetleri mâhiyetsel, fâil ve ereksel illetleri de varlıksal illetler diye ayırdılar. Molla Sadrâ fâil illeti; tabîi ve ilâhi (icadî) illet olmak üzere iki kısımda ele alır. Tabîi fâil hazırlayıcı fâil, icadî fâil ise varlık bahşedici fâildir. Bir muvahhide göre her şeyin fâili Allah'tır. Ancak Allah'ın nasıl bir fâil olduğu hususunda ihtilaflar vardır. Müslüman filozoflar ilâhi fâiliyetin niteliğini ortaya koymak için bütün fâil türlerini ele almışlardır. Bu fâillerden Bi'l-kasd, Bi'r-rıza, Bi'l-inâye ve Bi't-tecellî fâiller ilim ve iradeye sahip fâillerdir. Bi'l-kasd fâil bir gayeye binaen fiillerini gerçekleştirir. Fiillerine ilmi de tafsilîdir. Bi'r-rızâ fâilin ilmi icattan önce icmâlî, icattan sonra ise tafsilîdir. Bi'l-inâye fâilin zâtına ilmi huzurî, fiillerine ise husulî ve tafsilîdir. Bi't-tecellî fâil ise icattan önce fiillerini huzurî ilimle tafsilî bilir. Bu çalışmada Allah'a nispet edilme olasılığı olan bütün bu fâil türleri incelenecek ve bu fâil türleri arasında Allah'a nispet edilme olasılığı olan fâil türü tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Tabîi İlet, İlâhi İlet, Fâil İlet, Bi'l-inâye Fâil, Bi't-tecellî Fâil

THE ATTRIBUTE OF EMANATIVE PERPETRATION IN MULLA SADRA

Abstract

Muslim philosophers separated the material cause and formal cause as essential, and the efficient cause and intention cause as existential, which are the four causes stated by Aristoteles. Mulla Sadra addresses the efficient cause in two parts which are natural and emanative (creative) causes. Natural perpetrator is preparatory perpetrator and the creative perpetrator is the perpetrator bestowing entity. According to a almohad, Allah is the perpetrator of everything. However, there are disputes concerning what kind of perpetrator Allah is.

Muslim philosophers dealt with all types of perpetrator to put forth the attributes of emanative perpetration. Agents by Intentional, Agreement, Providence, Manifestation are perpetrators who have knowledge and will. Agents by intentional perform their actions by the virtue of a purpose. Their knowledge is detailed in their actions. The knowledge of agent by agreement is collective before creation and detailed after creation. The knowledge of agents by providence on their entity is presential and their knowledge on their actions is conceptual and detailed. On the other hand, agents by

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:28/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.571242

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, sedat.baran@batman.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9875-6046>

manifestation have a detailed presential knowledge on their actions. This study addresses all the perpetrator types which may be attributed to Allah and identifies the perpetrator type which can possibly be attributed to Allah.

Keywords: Mulla Sadra, Natural Cause, Emanative Cause, Efficient Cause, Agent by Providence, Agent by Manifestation.

GİRİŞ

İlk bedihilerden olan nedensellik ilkesinin bilinmesi için delil ve istidlale gerek yoktur. Nitekim Fârâbî (ö. 328/950), İbn Sînâ (ö. 416/1037), Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1640) gibi İslâm dünyasının önde gelen filozofları hiçbir zaman bunun varlığını ispatlamaya çalışmamışlardır. Çünkü her insan fitri bir şekilde illet olmadan ma'lûlün mevcut olmayacağını bilir. Bu "Her ma'lûl illete muhtaçtır" önermesi şeklinde de beyan edilebilir. Buna göre nesnel âlemde ma'lûlün tahakkuk bulması illetin tahakkukuna bağlıdır ve illet olmadan ma'lûl sıfatına sahip hiçbir varlık mevcut olmaz.¹ Bu illet, mâ'lûlün kendisinden meydana geldiği fâil illettir. Fâil illet hem cisimlerin hareket kaynağı tabîi fâili ve hem de ma'lûlü meydana getirerek vücut bahşeden icadî fâili kapsar.

İslam felsefesi geleneğinde Allah Teâlâ'nın varlık bahşedici icadî fâil olması hususunda ihtilaf yoktur. Ancak Allah Teâlâ'nın nasıl bir fâil olduğu hususunda hem Müslüman filozoflar arasında ve hem de İslâm dünyasındaki diğer düşünce ekolleri arasında ihtilaflar vardır. Bu makalede nedensellik ilkesi bağlamında Molla Sadrâ felsefesinde ilahi fâiliyet problemi ele alınacak ve Allah'ın nasıl bir fâil olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

1. MOLLA SADRÂ'DA NEDENSELLİK BAĞLAMINDA FÂİL İLLET

Felsefe tarihi açısından Sofistler dışında ilkçağda yaşayan filozofların çoğu nedensellik ilkesini benimsemiş² olsa da felsefi açıdan nedensellik ilkesini ele alan ilk kişi Demokritos ve üstadı Leukippus'tur.³ Bu iki atomcu filozof şans ve tesadüfün olmadığını ve bütün olay ve olguların birbirinin illet ve ma'lûlü olduğunu söylüyor ve nedensellik ilkesinin vuku bulmasının zorunlu olduğuna inanıyorlardı. Ancak bu ilkeyi sistematik bir şekilde ele alan ilk kişi Aristo'dur.⁴ O, illet ve ma'lûl meselesinde illetleri maddî, formel/suret, etkin/fâil ve ereksel/gâî illet olmak üzere dörde ayırdı.⁵ Akabinde bu dört illeti de; yakın, uzak, bi'l-araz, bi'z-zât, bi'l-fiil ve bi'l-kuvve illetler şeklinde farklı kısımlara ayırdı.⁶

¹ Muhammed Taki Misbah Yazdî, *Amuzeş-i Felsefe* (Kum: Sazmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 28.

² Frederick Charles Copleston, *Tarih-i Felsefe*, trc. Seyyid Celaleddin Müçtebevî (Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1368/1989), 1: 34.

³ Seyyid Yahya Yesribî, *Tarih-i Tahlîli İntikâdi-i Felsefe İslâmî* (Tahran: Pejohişgâh-ı Ferheng ve Endişe İslâmî, 1387/2008), 226.

⁴ Jean Wall, *Ma Ba'de't-Tabia*, trc. Yahya Mehdevî (Tahran: İntişârât-ı Harezmi, 1370/1991), 315.

⁵ Aristo, *Metafizik*, trc. Şerafeddin Horasanî (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1389/2010), 48.

⁶ Bu illetlerden maddi illet, kendisinde değişimin ortaya çıktığı dayanak ya da malzemedir. Başka bir ifade ile bir şeyin kendisinden yapıldığı veya kendisinden meydana geldiği şeydir. Formel illet, bir şeyin şekli veya kalıbıdır. Fâil illet, kendisi vesilesiyle değişim ve dinginliğin meydana geldiği illettir. Ereksel illet, bir şeyin uğruna yapıldığı amaç ya da hedefdir. Bir heykeli ele aldığımızda heykelin malzemesi olan bronz heykelin maddi illetine, şekli formel illetine, heykeltıraş fâil illetine, heykelin süsleme için yapılması ereksel illetine örnektir. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 6. Baskı (İstanbul: Say Yayınları,

Aristo'dan sonra gelen bütün filozofların nedensellik ilkesi hakkındaki mihveri tartışmaları Aristo'nun düşünceleri olmuştur. Bazıları Aristo'nun konu hakkındaki düşüncelerini ispatlamaya çalışırken bazıları da Aristo'nun düşüncelerini şerh edip eksikliklerini gidermeye çalışmıştır.⁷

Molla Sadrâ felsefesinde Aristo'nun bu dört illeti eksik illet unvanıyla ele alınmıştır. Eksik illet; ma'lûlün tahakkuku için tek başına yeterli olmayan ve ma'lûlün varlığının zorunlu olması için başka illetlere ihtiyaç duyan illettir. Eksik illetin karşısında yer alan tam illet ise fiilin tahakkuku için tek başına yeterli olan ve ma'lûlün varlığını zorunlu kılan illettir. Eksik illet ile tam illet arasındaki en önemli fark tam illetin varlığı ma'lûlün tahakkukunu zorunlu kılarken eksik illetin varlığı ma'lûlün tahakkukunu zorunlu kılmamasıdır. Ortak noktaları ise her ikisinin yokluklarının ma'lûlün yokluğunu zorunlu kılmasıdır.⁸

Bu dört illetten maddî ve formel illetler mâhiyetsel illetler, fâil ve ereksel illetler de varlıksal illetler olarak kabul edilmiştir. Tabi maddî ve formel illetlere iç illetler, fâil ve ereksel illetlere dış illetler de denilmektedir.⁹ Mâhiyetsel illetler ma'lûlün özünün bir parçası olup onunla müttehittir ve her zaman onunla birlikte baki kalır. Mâhiyetsel illetlerden maddî illet, nesnelere istidat ve kuvvelerini temin eder. Formel illet ise eşyanın kendisi vesilesiyle bi'l-fiil olduğu ve eşyanın fiiliyat boyutunu oluşturan şeydir. Örneğin insanın nâtık nefsi madde ile ölçüldüğünde suret ve form, madde ve suret mecmuasıyla ölçüldüğünde de formel illettir. Varlıksal illetler ise ma'lûlün özünün bir parçası olmayıp dışındadır. Varlıksal illetlerden fâil illet ma'lûlün varlığının kendisinden sadır olduğu illettir. Ereksel illet ise insanın ihtiyari fiilleri için göz önünde bulundurduğu hedefler gibi ma'lûlün kendisi için meydana geldiği illettir.¹⁰

Varlıksal illetlerden olan fâil illeti ilk defa dile getiren kişi Aristo'dur. O kendisinden önce kimsenin bu illet türünü dillendirmediğini iddia eder.¹¹ Müslüman filozoflar Aristo'nun fâil illet tanımını göz önünde bulundurmamakla beraber konuya yaklaşımlarıyla fâil illetin muhtevasını değiştirdiler.

Fâil illet meselesinde Molla Sadrâ daha çok İbn Sînâ'nın görüşlerini tekrarlar ve fâil illetin kendi zâtından ayrı varlık bahşeden bir fâil olduğunu söyler.¹² Molla Sadrâ fâil illeti; tabîi illet (hazırlayıcı illet, tabîi fâil, hareket kaynağı ve hareket bağışlayıcı) ve ilâhi illet (gerçek illet, ilâhi fâil, icadî fâil, varlık kaynağı ve varlık bahşedici) olmak üzere iki kısımda ele alır. Buna göre fâil illet hakkında iki terim vardır; biri fizikte kendisine "tabîi fâil" denilen ve bundan kastın; cisimlerin hareket kaynağı ve değişimler

2015), 124; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 3: 175; Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, trc. Serdar Uslu, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 1: 219.

⁷ Wall, *Ma Ba'de't-Tabia*, 312-353.

⁸ Muhsin Gareviyân, *İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 109.

⁹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye* (Meşhed: Müesses-e-i Metbuât-ı Dinî, 1388/2009), 1: 68; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2: 20.

¹⁰ Ali Şîrvânî, *Şerh-e Mustelihat-ı Felsefi* (Kum: Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1391/2012), 103-104.

¹¹ Yesribî, *Tarih-i Tahlili*, 226.

¹² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Risâle fi'l-Hudus*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan (Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i Sadrâ, 1378/1999), 36.

olduğu terimdir. Diğeri de “ilâhi fâil” denilen ve ilahiyatta incelenen terimdir. Bundan kasıt; ma‘lûlû meydana getirerek vücut bahşeden varlıktır.¹³

Molla Sadrâ felsefesinde tabîi illet hazırlayıcı illet unvanıyla ele alınmıştır. Buna göre gerçek fâil olan icadî/ilâhi fâil ma‘lûlûn her durumda kendisine bağlı olduğu ve her durumda ma‘lûlle birlikte olan illettir. Ama tabîi fâil ma‘lûlûn varlığa gelmesi için gerekli olan ancak ma‘lûlûn varlığının devamının kendisine bağlı olmadığı illettir. Bu yüzden tabîi illette fâil her zaman ma‘lûl ile birlikte değildir. İletin ortadan kalkması ma‘lûlûn ortadan kalkmasını gerektirmez ve ma‘lûl yerinde sabit kalır. Nitekim evladına nispetle tabîi illet olan babanın ölümü evladının ölmesini gerektirmez. Evlat babasından sonra da hayatını devam ettirebilir. Tabîi illetlerin rolü, maddede icadî fâilden gelen varlık feyzini kabul etmesi için gerekli zeminleri hazırlamaktır.¹⁴

İlk defa fâil illeti Aristo dile getirmiş olsa da Aristo’nun zihin dünyasında Molla Sadra’nın dillendirdiği icadî fail tasavvuru yoktur. Aristo fâil illeti bir kuvvenin fiiliyata ulaşmasına neden olan tabîi hareketlerin muharriki anlamında ele alır. O’na göre madde âleminde fâil illetin varlığının gereksinimi bu hareket ve değişimdir.¹⁵ Başka bir ifade ile Aristo maddeyi ezeli bildiğinden gündeminde varlık bahşetme anlamındaki icadî fâil yoktur.

Aristo’nun tabîi fâil illet yaklaşımına karşı Molla Sadrâ Meşşâi filozoflar gibi icadî/ilâhi fâil illete dikkat çekerek hakiki fâilin fiilinin varlık bahşetme olduğunu söyler. Nitekim İbn Sînâ da varlık âleminde sadece tabîi fâilin olmadığını ve gerçek fâillığın göstergesi olan ilâhi fâilin de mevcut olduğunu söyler ve devamında şunları kaydeder: “İlâhi filozofların fâilden kasıtları doğa filozoflarının zannettikleri gibi salt bir şekilde hareket kaynağı değildir. Bilakis kasıtları Allah’ın âleme nispeti gibi varlığın yararlı kaynağıdır. Tabîi fâil illet ise sadece bir tür hareket icat eder ama varlık bahşetmez.”¹⁶

Molla Sadrâ felsefesinde icadî illet ile tabîi illet arasında fark gözetilmiştir. Bu farkların en önemlisi hareket bahşedici tabîi fâilin sadece cisimler zemininde icadî fâillığın ise mücerretler âleminde tahakkuk bulmasıdır. Bu yüzden tabîi fâilde mekânsal devamlılık yani eser ve müessir arasında bir tür maddî ittisal söz konusu iken icadî fâilliyette mekânsal devamlılığın bir anlamı yoktur. Tabi icadî illiyette de illet ve ma‘lûl arasında bir tür varlıksal ittisal mevcuttur. Başka bir ifade ile tabîi fâilliyette maddî ve mekânsal ittisal ile birlikte varlıksal infisal hâkim iken icadî fâillikte maddî ve mekânsal ittisal olmadan varlıksal ittisal hâkimdir.¹⁷

İcadî illette fâil varlıksal açıdan ma‘lûlünden daha güçlü ve şiddetlidir. Oysa cisimler farklı özelliklere sahip olsalar da tek bir varlıksal dereceye sahiptirler. Nitekim Molla

¹³ Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2: 20; Gareviyân, *İslâm Felsefesine Giriş*, 112.

¹⁴ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyyât*, thk. G. C. Anawati - Said Zayed (Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363/1984), 265-266.

¹⁵ İbn Rüşd, Aristo’nun düşüncelerini şu sözlerle açıklar: “Fâilin fiili; bi’l-kuvve bir hakikati bi’l-fiil yapmasından ibarettir... Eğer bir kimse icat ve i’dam’dan (yokluk) farklı bir şey yani fâili; yokluğu varlığa veya varlığı yokluğa dönüştürme şeklinde anlarsa bu şey kesinlikle imkânsızdır. Çünkü karşıt olgular bütün karşıtlarda imkânsızdır. Varlık ve yokluk da karşıttır.” Bk. Ebû’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Tehafetü’l-Tehâfe*, trc. Hasan Fethi (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1387/2008), 124-125.

¹⁶ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, 257.

¹⁷ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrûkiyye*, thk. Sedat Baran (Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emirü’l-Müminîn, 1395/2016), 54-57.

Sadrâ da varlıksal açıdan ma'lûlün illet ile eşit olmadığını söyler.¹⁸ Dolayısıyla varlık âleminde göz önünde bulunduracağımız her varlık ya illet veya başka bir illetin ma'lûlüdür. Tabîi fâil gibi fâiller hem illet ve hem de ma'lûldür. Bazı tabîi olaylara nispetle illet iken icadî illete nispetle ma'lûldür. İcadî fâil ise illetler silsilesinde hiçbir illetin ma'lûlü değildir. Bütün illetlerin ilk illeti olup illet silsilesinin kendisiyle son bulunduğu tam illettir.¹⁹ Molla Sadrâ'ya göre tam illet olan Allah dışındaki illetler bağımlı illetlerdir.²⁰ Fâillikleri de sadece ma'lûlün kabul edicilik şartlarını hazırlamaktır.²¹

Molla Sadrâ'da ilahi fâiliyetin varlık bahşedici icadî fâillik olduğu açıklandıktan sonra icadî fâillğin niteliği yani Allah'ın nasıl bir fâil olduğu meselesi de açıklığa kavuşmalıdır. Zira İslam felsefesinin Meşşâi, İşrakî ve Hikmet-i Mûteâliye ekolü olmak üzere bütün ekolleri ile mütekellimler ve mutasavvıflar ilahi failiyetin varlık bahşedici icadî faillik olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak bütün bu ekoller icadî failin niteliği hakkında farklı düşünceler öne sürmüşlerdir ki aşağıda bütün bu düşünceler Molla Sadrâ'nın yaklaşımları çerçevesinde incelenecektir.

2. İCADÎ/İLÂHÎ FÂİL HAKKINDAKİ YAKLAŞIMLAR

İlâhi fâiliyetin çözüm anahtarı ilâhi ilim meselesidir. Zira mümkün varlıklar yaratılmadan önce ilmi varlığa sahip olduklarından yaratılmalarındaki mebde Allah'ın zâtî ilmidir. Bu yüzden Allah'ın icat öncesi ve sonrası ilmi hakkında doğru bir analiz ilâhi fâiliyetin hakikatini de aşikâr kılar. Nitekim Molla Sadrâ da ilâhi fâiliyet meselesinde ilâhi ilmi ele almış ve icat öncesi ve sonrası ilim hakkında açıklamalarda bulunmuştur. İslam dünyasında icadî fâil hakkında farklı yaklaşımlar dillendirilmiş ve Allah'a birçok fâil türü nispet edilmiştir. Aşağıda Allah'a nispet etme olasılığı olan bu fâil türleri incelenecektir.

¹⁸ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-Mûte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa* (Beyrut: Daru İhyai't-Tûras, 1401/1981), 5: 147.

¹⁹ Müslüman mütekellimlerin çoğu nedensellik ilkesini reddettiklerinden Allah'ın tam illet olmasını da kabul etmemişlerdir. Bu gruba göre Allah'ın tam illet olması fiilin ondan zorunlu bir şekilde sudûrunu gerektirir. Çünkü tam illet tahakkuk bulunduğu zaman ma'lûl de kesin ve zorunlu bir şekilde tahakkuk bulur. Buna göre eğer Allah tam illet olursa fiilin tahakkukunda mecbur olması gerekir. Oysa Allah mutlak kadirdir. İsteddiği fiili yapar istediğini terk eder. Filozoflar, mütekellimlerin bu iddialarına şu şekilde cevap vermişlerdir. Allah'ın tam illet olması onun mecbur olmasını gerektirmez. Çünkü nesnel âlemden Allah'ı mecbur kılacak hiçbir varlık yoktur. Eğer olsa bile bu mecbur kılıcı varlık ya Allah'ın ma'lûlüdür veya ma'lûlü değildir. Eğer Allah'ın ma'lûlü olursa, varlık feyzini Allah'tan aldığından ilahi mertebeden sonraki mertebede yer alır. Bu yüzden kendisinden önceki mertebede illeti olarak yer alan fâili her hangi bir fiile mecbur kılamaz. Ama eğer mecbur edici varlık Allah'ın ma'lûlü değilse ya müstakil veya başka bir varlığın ma'lûlüdür. Bu da Allah'ın vahdeti ve yalın/basit varlık olmasıyla çelişir. Dolayısıyla Allah için bir mecbur kılıcı tasavvur etmek yanlıştır. Bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1370/1991), 1: 622; Mesûd b. Ömer Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd* (Kum: İntişârât-ı Râzî, 1412/1991), 2: 136; Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 6: 319.

²⁰ Kindî (ö. 260/873), Allah dışındaki fâillerin gerçek fâil olmadıklarını belirterek şöyle der: "Ondan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakiki değil mecâzî fâil adı verilir. Yani bunların hepsi, gerçek anlamda edilgin durumundadırlar. Bunların ilki, yaradan'dan etkilenmiş, sonrada birbirlerini etkilemişlerdir... İlk edilgin, başkasını etkilediği için ona mecâzî anlamda fâil denilmiştir." Bk. Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: 7 Renk Basım Yayıncılık, 2009), 119.

²¹ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 2: 114-117.

2.1. Bi'l-kasd Fâil

Bu fâil türü fiillerini belli bir gayeye binaen kendi özgür iradesi ile eyleme döker. Bunun için gerekli ilme sahiptir ve ilmi de fiilin vukuundan önce olup tafsilîdir. Fâilin gayesi zâta zait olduğundan fâilin fiilin yapımına ve terkine nispeti eşittir. İnsanın özgür iradesi ile bir yerden başka bir yere hareket etmesi buna örnektir.²²

Mu'tezilî mütekellimlerin Allah'ın fâilliği için dillendirdikleri bi'l-kasd fâilliği filozoflar kabul etmeyip eleştirmişlerdir ki bu eleştirilerin en önemlileri şunlardır:

1- Bi'l-kasd fâil her ne kadar özgür iradesi ile bir fiili eyleme dökse de bi'l-kasd kavramının içinde bir tür zorunluluk gizlidir. Zira söz konusu fiil göz önünde bulundurulmuş gaye ve da'inin (sebebin) etkisiyle meydana gelir. Bu gaye ve da'i fiilin ereksel illeti mesabesindedir. Yani kendisinden fiil sadır olan fâilin illeti hükmündedir. Bu yüzden fâilin fâilliği fiilin ereksel illeti veya gayesinin hükümler altındadır. Bu da fâilin mutlak ihtiyar ve iradesini sınırladığından Allah'a nispet edilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Mu'tezilî mütekellimlerin ilâhi fiiller için dillendirdikleri gaye ve da'i iddiası yanlış ve batıldır.²³ Nitekim İbn Sînâ da *Dânişnâme-i 'Alâ'i* adlı eserinde "Gaye fâilin hareket ettiricisi" olduğunu söylemektedir.²⁴

2- Mu'tezilî mütekellimler aklî hüsn ve kubh kaidesine binaen Allah'ın başkalarına iyilik ulaştırmaktan ibaret olan hüsn sıfatına sahip güzel fiilleri yapması söz konusu fiilleri terk etmesinden evla ve daha güzel olduğundan âlemi yarattığını iddia etmişlerdir. Ancak filozoflar ilâhi zattan başka bir gayeye binaen yapılan her fiilin fâilin zâtını kâmil kıldığından bu iddianın ilâhi zatta eksikliğe sebep olacağını söylemişlerdir. Bu istidlal Fârâbî'nin eserlerinde de göze çarpmaktadır. O, bu hususta şöyle der: "Eğer Allah'ın fiilleri hedef ve gayeye sahip olursa bunun anlamı zâtının kemalleri ve varlığının gerçekliği dışında olan bir kemale sahip olmak için varlık bahşetmesidir. Nitekim biz insanlar da başkalarına mal bahşetmekle lezzet, keramet, riyaset... vb. kemaller elde ederiz. Hâlbuki bunun elde edilmesi Allah için imkansızdır. Bu olasılık onu kadim ve evvel olmaktan çıkarır."²⁵

3- Allah bi'z-zât ganidir ve fiillerinde zâtından başka bir gaye ve hedefi gözetmesi bu sıfatıyla çelişir. Nitekim İbn Sînâ *el-İşarat* adlı eserinde zâtı ve özü itibarıyla gani olan kimsenin ne zâtından, ne zâti sıfatlarından, ne âlimlik ve kadirlik gibi izafî kemali sıfatlarından ve ne de başka bir şeyden zâtından başkasına hiçbir şekilde taallukunun olmaması gerektiğini aksi durumda fakir ve muhtaç olacağını söyler.²⁶

Molla Sadrâ da farklı eserlerinde Allah'ın tam ve muhtar fâil olduğunu ve bundan ötürü fiillerinin gayesi olduğunu, bu gayenin de ilâhi zattan başka bir şey olmadığını ifade eder.²⁷ Nitekim Allah'ın tam fâil olmasını bi'z-zât fâil olmasından kaynaklandığını, zâtı dışında bir şeyin fâilliğine neden olması durumunda fâilliğinin eksik bir fâillik olacağını

²² Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2: 103; Yezdî, *Amuzeş-i Felsefe*, 2: 92.

²³ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1411/1990), 53.

²⁴ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'i*, thk. Muhammed Muin (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Asâr-ı Millî, 1383/2004), 97.

²⁵ Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, trc. Hasan Melekşâhî (Tahran: İntişârât-ı Suruş, 1376/1997), 71-71.

²⁶ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Tahran: İntişârât-ı Defter-i Neşr-i Kitap, 1403/1983), 3: 140.

²⁷ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, trc. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1408/1988), 303.

oysa bi'z-zât fâil olmanın gereksinimi fiil ve fâillik sebebinin fâilin kendisi olması gerektiğini belirtir.²⁸

2.2. Bi'r-rızâ Fâil

İşrâkî filozoflar tarafından dillendirilen bi'r-rızâ fâil;²⁹ özgür iradesiyle fiillerini yapan ve fiillerinin kaynağı kendi zâtına bilgisi olan fâildir. Tabi bu bilgi fiilin tahakkukundan önce icmâlî iken fiil mertebesinde tafsilî olup fiilin aynısıdır.

Bi'r-rızâ fâilin malumu hakkında ilki fiilden önce diğeri de fiilden sonra olmak üzere iki ilmi vardır. Fiilden önceki ilmi de zâtın zâta ilmi ve zât makamında zâtın eşyaya ilmi olmak üzere iki kısımda ele alınır. Zâtın zâta olan ilmi huzurî bir ilim olup icmâlîdir. Huzur da zuhur ve nurdan başka bir şey değildir. İşrâkî filozoflara göre kendisi için zahir olan yegâne şey nurdur ve mücerret olan her nurun kendisine ilmi vardır. Allah da Nûrû'l-Envâr ve mutlak nurdur. Bu yüzden zâtı zât için aşikâr ve zahirdir. Bu, hiçbir aracı olmadan insanın kendi zâtını ve özünü algılamasına benzer.³⁰ Zâtın zât makamında eşyaya olan ilmi de huzurî ve icmâlîdir. Bu ilmin kaynağı ilâhi zâtın kendisidir. Yani zât fiilin illeti olduğundan illet hakkındaki ilim malum hakkındaki ilmi gerektirir. İşrâkî filozoflara göre Allah bu ilim vesilesiyle zâtından sadır olan fiilleri icmâlî bir şekilde bilir. Bu, zâtı vesileyle icat ettiği hayali formlara icmâlî ilmi olan insanın fâillliği gibidir.³¹

Bi'r-rızâ fâilin fiilden sonraki ilmi de huzurîdir. Ancak bu mertebede ilmi icmâlî değil tafsilîdir ve fiil mertebesinde fiilin aynısıdır. İşrâkî filozofların beyanına göre İşrâkî izafe ile bütün eşya kendi varlık elbisesi içinde Allah'ın malumudur. Yani Nûrû'l-envâr olan Allah'ın eşyaya tafsilî ilmi eşyanın onun nezdindeki huzurudur.³² Sühreverdî bu hususta şöyle der: “İlâhi ilmin hakikati işrâk kaidesinin kendisidir. Bunun anlamı şudur: Allah'ın kendi zâtına ilmi zâtı için nur ve zahir olmasıdır. Onun eşyaya ilmi eşyanın onun nezdinde zahir olmasının kendisi olup ya kendileri veya gereksinimleri onun için zahir ve hazırır.”³³

Sühreverdî'den sonra gelen birçok düşünür bi'r-rızâ fâil düşüncesini eleştirmiştir. Bu eleştirilerin en önemlisi şudur: Sühreverdî'ye göre Allah fiilin icadından önce fiili hakkında tafsilî değil icmâlî ilme sahiptir. Ancak fiilden önce tafsilî olmayıp icmâlî ilme sahip olmak Allah için bir eksiklikler. Çünkü Allah'ın mutlak kemal olmasının gereksinimi icattan önce de fiili hakkında tafsilî ilme sahip olmasıdır.³⁴

Hikmet-i Müteâliye ekolü filozofları Sühreverdî'nin Allah'ın icat öncesi ilim hakkında söz konusu düşünceye sahip olmasını Sühreverdî'nin düşünce dünyasında “Yalın hakikat, kendi basitliği/yalınlığı içerisinde her şeyi kuşatmıştır” ilkesinin olmamasına bağlamaktadırlar. Molla Sadrâ bu hususta şöyle der: “Allah'ın zâtı ve ahadi varlığıyla

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 6: 327.

²⁹ Sühreverdî ve diğer İşrâkî filozofların eserlerinde fâil bi'r-rızâ kavramı dillendirilmemiştir. Molla Sadrâ bu felsefi ekolün düşüncelerine ve yaklaşımlarına binaen bu grubun ilâhi fâiliyet hakkındaki görüşlerine bu ismi vermiştir.

³⁰ Ebü'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Mecmuâ-i Müsannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 2: 152.

³¹ Sühreverdî, *Mecmuâ-i müsannefât*, 1: 485.

³² Sühreverdî, *Mecmuâ-i müsannefât*, 1: 487, 2: 152-153.

³³ Sühreverdî, *Mecmuâ-i müsannefât*, 1: 152.

³⁴ Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzûme*, 2: 592.

bütün hissi ve aklî eşyanın varlığı ve ilmi sureti olduğu bu kaidenin keyfiyetini galiba Sühreverdî derk etmemiş ve buna ulaşamamıştır.”³⁵

Molla Hâdî Sebzevârî (ö. 1289/1872) de bu hususta şunları söylemektedir: “Eğer Şeyh Şahabettin Sühreverdî ve tabileri olan İşrâkî filozoflar bu kaideyi bilmiş olsalardı asla Allah’ın zâtî ve kemali ilminin icmâlî olduğuna ve tafsilî ilminin de eşyanın tafsilî varlıkları olduğuna inanmazlardı”³⁶

2.3. Bi’l-inâye Fâil

Fillerini özgür iradesi ile yapan, zâtına zait bir da’i (sebe) olmadan kendisinden fiilin sadır olduğu ve fiilleri hakkında icattan önce tafsilî ilme sahip olan fâildir.³⁷ Meşşâî filozoflar ile Hikmet-i Müteâliye ekolü filozoflarının ilâhi ilim problemine farklı çözümler sunması bi’l-inâye fâili farklı şekillerde ele almalarını neden olmuştur. Burada tarihi önceliğinden ötürü önce Meşşâî felsefesi özelinde İbn Sînâ’nın ardından da Hikmet-i Müteâliye ekolü özelinden Molla Sadrâ’nın düşünceleri incelenecektir.

2.3.1. İbn Sînâ’da Bi’l-inâye Fâil

İbn Sînâ ilâhi inayetin niteliğini açıklamak için öncelikle ilâhi ilim hakkında bazı ilkeler dillendirir. Akabinde de ilâhi inayeti açıklar. İbn Sînâ’nın dillendirdiği bu ilkeler özetle şunlardır:

1. İlke: “Her mücerret akıllıdır” felsefî kaidesine binaen Allah’ın huzurî bir şekilde kendi zâtına ilmi vardır. Zira akletmeye engel olan tek şey madde ve maddenin gereksinimleridir. Eğer bir varlık maddeden mücerret olursa akletmesi için hiçbir engeli olmayacaktır.³⁸

2. İlke: Allah bi’z-zât bütün mümkün varlıkların fâil ve illeti olduğundan fâiliyeti de tamdır ve fiili için başka bir şeye muhtaç değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere Allah dışındaki bütün illetler hazırlayıcı illet mesabesinde olup eksik iletir.

3. İlke: Mümkün varlıklar hakkındaki ilâhi ilim, ilâhi zâtın kendi zâtına olan ilmi gibi huzurî olmayıp husulîdir. Tabi bu husulî ilim külli olup kesret ve değişimden uzaktır. Allah mümkün varlıklara zâta resmedilmiş bu suretler vesilesiyle ilim sahibidir.

İbn Sînâ resmedilmiş bu suretleri ikiye ayırır. Bunların ilki nesnel âlemde tahakkuk bulan nesnelere sahip oldukları suretlerin zihinde oluşmaları diğeri de zihinde mevcut olan surete göre nesnel âlemde bir şeylerin icat edilmesidir. Dolayısıyla ilkinde mevcut olan şeylerden suret elde edilirken ikincisinde zihinde mevcut olan suretten nesnel varlıklar mevcut olur. İbn Sînâ’nın, Allah için resmedilmiş suretlerden kastı bu ikinci kategorideki surettir. Yani Allah ilmini nesnel varlıklardan almamıştır. Nesnel varlıklar onun ilminden meydana gelmişlerdir.³⁹

İbn Sînâ bu üç ilkeyi dillendirdikten sonra bi’l-inâye fâili şu şekilde tanımlar: “İnayet: Vâcibü’l-Vücûd’un ilminin bütün varlıkları ihata edip kapsamasıdır. En güzel nizam

³⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Ta’lîka Ber Şerh-i Hikmetü’l-İşrâk* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, ts.), 362.

³⁶ Sebzevârî, *Şerhü’l-Manzûme*, 2: 599.

³⁷ Abdullah Cevâdî Amulî, *Felsefe Sadrâ* (Kum: İntişârât-ı İsrâ, 1387/2008), 2: 252.

³⁸ Gulam Hüseyin İbrahimî Dinanî, *Kavâid-i Külli-i Felsefî Der Felsefe İslâmî* (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001), 1: 374.

³⁹ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Şerhü’l-İşârât vet-Tenbihât* (Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitap, 1386/2007), 3: 902.

üzere ayan olması için bütün varlıkların buna mutabık olması gerekir. Böylesi bir nizam ilminin kapsayıcılığından Vâcibü'l-Vücûd'un zâtının ma'lûlüdür. Buna göre mevcut varlıklar en güzel nizamla uyum içindedirler. En güzel nizam Vâcibü'l-Vücûd'tan bir kasıt ve talep olmaksızın ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Vâcibü'l-Vücûd'un bütün varlıkların düzenlerinin niteliği hakkındaki ilmi, bütün varlıklara hayrın ifâze kaynağıdır.”⁴⁰

İbn Sînâ'nın inâyet hakkındaki bu tanımı kendi içinde üç ögeyi barındırır. Bu üç ögenin ilki olan hayır düzenine ilim, bi'l-inâye fâillikte mihveri role sahiptir. Çünkü Vâcibü'l-Vücûd'un kendi zâtına olan ilmi bütün hayırların feyezân sebebi ve bütün varlıkların sudûr kaynağıdır. İkinci öge olan Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı itibarıyla bütün varlıkların illeti olması, fillerinde zâtından başka gayesinin olmamasındandır. Belirtildiği üzere Vâcibü'l-Vücûd zâtına zait olmayan bir fâillik ile ilk illet olup zâtı itibarıyla bütün fiillerin fâilidir. Üçüncü öge olan Vâcibü'l-Vücûd'un hayır nizamına razı olması fiillerinin zâtıyla uyumlu ve zâtının rızasıyla tahakkuk bulmasındandır. İbn Sînâ bu hususta şöyle der: “Bu şeylerin ondan sadır olması kendisine âşık olan zatının gereksinimidir ve eşyaya olan rızası da fiilin gayesi olan zâtından ötürüdür”⁴¹

Meşşâî filozofların ilâhi fâiliyet hakkında dile getirdikleri iddialar her ne kadar Mu'tezilî mütekellimlerin ilâhi fâiliyet hakkındaki düşüncelerine nispetle daha dakik ve daha kâmil olsa da kendi içinde bazı problemler barındırır. Nitekim bu problemlerden ötürü birçok düşünür Meşşâîlerin bi'l-inâye fâil teorisine karşı çıkmıştır.

Hace Nasreddin Tûsî (ö. 1274), İbn Sînâ'nın *el-İşarat* adlı eserine yazdığı şerhte resmedilmiş suretlerin ilâhi zâtın gereksinimi olduğu iddiasından kaynaklı daha önce Sühreverdi tarafında dile getirilen problemleri açıklar. Tabi Molla Sadrâ, Tûsî'nin dile getirdiği bu problem ve eleştirilerden hiçbirinin doğru olmadığını ifade eder. Ardından söz konusu problemlere cevap verir ve eleştirilerin doğru olmadığını delilleriyle ortaya koyar.⁴² Ancak kendisi başka açılardan İbn Sînâ'nın ilâhi inâyet ilmi düşüncesinin doğru olmadığını belirterek bunu eleştirir.

Molla Sadrâ'ya göre Meşşâîlerin bi'l-inâye fâil teorisinin asıl problemi onların ilâhi zatta resmedilmiş suretleri araz, varlık türünü de zihni/özel varlık bilmeleridir. O, bu

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 151.

⁴¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 157.

⁴² Tûsî'ye göre eğer resmedilmiş suretler ilâhi zâtın gereksinimi olurlarsa özetle şu problemler karşımıza çıkar:

1. Problem: İlâhi Zât hem etken ve hem de edilgen yani hem fâil ve hem de kabil olur.
2. Problem: İlâhi Zât selbi de olmayan gayri izafî sıfatlarla vasıflanır.
3. Problem: İlâhi Zât mümkün ve mütekesir ma'lûllerin mekân ve mahali olur.
4. Problem: İlet ile ma'lûlün birbirinden farklı olmaması gerekir.
5. Problem: İlâhi kudretin sınırlı olmasını gerektirir.

Molla Sadrâ bu problemlere özetle şu şekilde cevap verir:

1. Problemin Cevabı: Kabul; “infial” ve “ittisaf” olmak üzere iki farklı anlamda kullanılır. Meşşâîler bunu ilmi suretlere zâtın infiali değil ittisafı anlamıyla ele alırlar.
2. Problemin Cevabı: İlmi suretler Allah'ın hakiki sıfatları değildir. Onun hakiki sıfatı zâtına zait olan ilmidir ve bu ilim tafsilli suretlerin kaynağı ve bunlar hakkındaki ilimdir.
3. Problemin Cevabı: Resmedilmiş suretlerin kesreti zâttan sonradır ve illet ile ma'lûlün tertibi esasıncadır.
4. ve 5. Problemin Cevabı: Bu iki problem felsefenin ihtilafı konularındandır. Bk. Merziye Ahlaki, *Şerh-i Şevâhidü'r-rubûbiyye: Huda Şinâsî* (Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1391/2012), 87; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 1: 54.

hususta şöyle der: “Bizim onlarla muhalefetimiz onların bu suretleri araz ve varlıklarını da zihni varlık bilmeleridir”⁴³

Meşşâilere göre Allah’ın fiillerine ilmi resmedilmiş suretler vesilesiyledir. Buna göre resmedilmiş suretler zihni varlık sayılır. Zihni varlığın özelliği de nesnel varlığı göstermesidir. Meşşâilere göre bu suretler fiilin icadından önce mevcuttur. Bu iddianın gereksinimi nesnel varlık olmadan zihni varlığın mevcut olmasıdır ki bu da imkânsızdır.⁴⁴ Molla Sadrâ akabinde Meşşâilerin bi’l-inâye düşüncesine başka eleştiriler de yöneltir ki bu eleştiriler özetle şunlardır:

1- Meşşâilere göre Allah’ın fiillerine ilmi suretlerin zâta resmedilmesi vesilesiyle husulî olup zâta zaittir.⁴⁵ Bunun anlamı bütün kemal ve yetkinliklere sahip Allah’ın ilmi kemalden arî olmasıdır. Keza felsefede nefis sahibi maddî varlıkların husulî bilgiye sahip olabileceği söylenmektedir. Allah ise mutlak mücerrettir.

2- Meşşâilere göre resmedilmiş suretler ilâhi zâtın gereksinimleridir. Bir şeyin gereksinimi ya nesnel, ya öznel veya mâhiyetin gereksinimidir. Eğer ilmi suretler Allah’ın nesnel gereksinim olursa lazım ile melzumun birbirinden ayrılmayacağı kaidesine binaen melzumu gibi yani Allah gibi nesnel âlemde mevcut olması gerekir. Eğer ilmi suretler Allah’ın mâhiyetinin gereksinimi olursa (ister Allah’ın mâhiyeti yoktur ve ister mâhiyeti varlığının kendisidir denilsin) yine de bu suretler nesnel varlıklarıyla onun gereksinimi olacağından cevheri suretler de nesnel cevher olacaktır. Allah nesnel hakikat olduğundan Meşşâilerin dedikleri gibi bunlar zihni olmayacaktır.

3- İmkân-ı Eşref kaidesine binaen ilk mebdeye yakın olan varlık, varlık derecesi bakımında daha yoğun ve zâtı itibarıyla daha şeriftir. Ancak Meşşâilerin resmedilmiş suretler nazariyesine göre bu kaide batıl olacaktır. Çünkü onlara göre suretler ilâhi zâta kaim arazlardır. Oysa arazlar imkân âleminde cevherlerden daha aşağı mertebede yer alırlar.

Molla Sadrâ bu eleştirilerden sonra ilâhi ilmin eşyanın mâhiyetine değil varlığına taalluk bulunduğunu bu yüzden bütün varlıklar husulî suretleri vesilesiyle değil nesnel huzurları vesilesiyle ilâhi zâta mevcut olduklarını belirtir.⁴⁶

2.3.2. Molla Sadrâ’da Bi’l-inâye Fâil

Molla Sadrâ, İbn Sînâ’nın bi’l-inâye fâil nazariyesini eleştirdikten sonra kendisi Meşşâî yöntemle bi’l-inâye fâil hakkında yeni bir teori açıkladı. Buna göre ilki Allah’ın kendi zâtına ikincisi de zâtı mertebesinde fiillerine olan ilmi olmak üzere ilâhi ilmin taalluku iki kısımda ele alınır. Allah’ın kendi zâtına olan ilmi meselesinde Molla Sadrâ, Allah’ın huzurî ilimle kendi zâtını zâtı vesilesiyle bildiğini söyler ve bunun için bazı deliller zikreder ki bu deliller şunlardır:

1. Delil: Öncelikle maddeden arî olan her zât kendi nezdinde hazırır. Yani huzurî bilgi ile kendi zâtını bilir. İkincisi varlığın teşkiki ve farklı yoğunluk derecelerine binaen varlığı daha yoğun ve şiddetli olan varlık akıl ve akledilen açısından daha kâmindir ve kendisini daha açık ve şiddetli akleder. İlâhi zât da yoğunluk derecesi açısından en şiddetli varlık olup varlığın en üst mertebesinde yer alır. Keza salt yalın/basît olup

⁴³ Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-erbaa*, 6: 227.

⁴⁴ Tabâtabâî, *Nihâyetü’l-hikme*, 1: 138.

⁴⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 81.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-erbaa*, 6: 232.

madde ve maddenin bütün gereksinimlerinden arî ve ıraktır. Bu yüzden akıl ve akledilen açısından en kâmil olup en şiddetli şekilde zâtını akleder ve zâtı vesilesiyle zâtını bilir.

2. Delil: Aklın, var olması babında yetkinlik addettiği her kemale Vâcibü'l-Vücûd sahiptir. Bu felsefî kaideye binaen zât hakkındaki ilim var olması yönüyle varlık için kemeldir ve Allah bi'z-zât bu kemale sahiptir. Çünkü Vâcibü'l-Vücûd için sabit olan kemalin varlığı vâcip ve zorunlu olmazsa Vâcibü'l-Vücûd'un zatında kuvve ve istidada yol açar. Dolayısıyla zât hakkındaki ilim Vâcibü'l-Vücûd için bi'z-zât olup vâcip ve zorunludur.⁴⁷

3. Delil: “Bir kemale sahip olmayan o kemali başkasına bahşedemez” felsefî kaidesine binaen bütün kemallerin kaynağı mutlak kemal olan Allah'tır. Mahlûklar arasında insan nefsi ve mücerret akıllar gibi bazı varlıklar kendi zâtları hakkında ilim sahibi olma kemaline sahiptirler. Dolayısıyla bazı varlıklara zât ilmi bahşeden Allah'ın kendi zâtına âlim olmaması düşünülemez.⁴⁸

Molla Sadrâ Allah'ın kendi zâtı vesilesiyle zâtını bilmesini delilleriyle ispatladıktan sonra ilki varlığın asaleti diğeri de varlığın teşkîki olmak üzere iki ilkeyi öncül unvanıyla zikreder. Ardından da “Yalın hakikat her şeyi kuşatmış olup mevcut şeylerden bir şey değildir” ilkesi çerçevesinde Allah'ın zât makamında fiillerine olan huzurî ilmini ispatlar. Bu felsefî ilkeye göre varlık Allah için zâtidir. O bütün varlıksal kemallere eksiksiz ve yalın/basît bir şekilde sahiptir. Ama hiçbir varlığın zâtına ve mâhiyetine de benzemez.⁴⁹

Daha önce ispatlandığı üzere Allah zâtı vesilesiyle zâtına âlimdir. “Yalın hakikat” ilkesine binaen de zâtı mevcut şeylerden bir şey olmamakla beraber her şeyi kuşatmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kendi zâtına olan ilmi bütün varlıklara olan ilminin kendisidir. Yani Allah'ın kendi zâtını akletmesi eşyanın varlığını akletmesidir.

Molla Sadrâ'ya göre bu ilmin en önemli özelliği icmâlî yani yalın/basît olmakla beraber zât mertebesinde icattan önce varlıklar hakkında tafsilî olmasıdır. Bu ilmin taalluku mevcudatın mâhiyetleri değil varlıklarıdır. Molla Sadrâ icattan önce zât mertebesindeki bu ilmi “yalın/basît ve icmâlî olmakla beraber tafsilînin keşfi ilim” diye adlandırır.

2.4. Bi't-tecellî Fâil

Ariflere ve mutasavvıflara göre Allah kendi zâtına âşıktır ve zât merhalesinde hiçbir taayyünü yoktur. Zâtan sonra zuhur merhalesinde ise feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olmak üzere iki zuhuru vardır. Feyz-i akdes ile varlıklar Allah'ın ilminde feyz-i mukaddes ile nesnel âlemde ayan olurlar. Bu yüzden bütün hakikatlerin zuhur kaynağı zâtın zâta aşkı ve zâtın zât için zuhurudur.⁵⁰

Bi't-tecellî fâil özgür irade sahibi fâildir ve zâtına olan huzurî ilim vesilesiyle tahakkukundan önce tafsilî bir şekilde fiili bilir. Onun fiilleri hakkındaki tafsilî ilmi zâtı

⁴⁷ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. Seyyid Celaledin Aştîyanî (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1380/2001), 89.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 6: 176.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 2: 368, 6: 110.

⁵⁰ Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *Nakdü'n-nusûs fi Şerh-i Nakşü'l-fusûs* (Tahran: Müessesese-i Mutaliât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1370/1991), 118.

hakkındaki icmâlî ilminin aynısıdır. Yani zâtına zait ve arız bir sebep fiillerinin sudûr sebebi değildir.⁵¹

Molla Sadrâ ilâhi fâiliyet meselesini Meşşâî yöntemle incelemekle yetinmez. İşrâki yöntemle de konuyu ele alır. Tabi hem Meşşâî yöntemle ele aldığı bi'l-inâye fâillikte ve hem de İşrâki yöntemle ele aldığı bi't-tecellî fâillikte “Yalın hakikat her şeyi kuşatmış olup mevcut şeylerden bir şey değildir” ilkesinden istifade eder ve ilâhi ilmin yalın/basît ve icmâlî olmakla birlikte tafsilî keşif olduğunu söyler.

Ancak Molla Sadrâ burada bi'l-inâye fâillikten farklı olarak varlığın teşkiki vahdeti düşüncesini değil varlığın şahsi vahdeti düşüncesini dillendirir.⁵² Varlığın şahsi vahdeti düşüncesine⁵³ de ilahi teveccüh ile ulaştığını ifade ederek şöyle der “Allah Teâla fazlından ve rahmetinden beni mecazi durumlar ile mümkün mahiyetlerin ezeli bir şekilde batıl ve sermedî'nin helak olduğunu bilmeye muvaffak kıldı ve arşi nurani burhan ile doğru yola hidayet etti. Bu doğru yol; varlık ve mevcudun şahsi bir hakikatle sınırlı olduğu, varlık ve hakikatinde bir ortağının bulunmadığı, ayanda kendisi için bir ikincisinin ve varlık diyarında ondan başkasının olmadığı gerçeğidir. Varlık âleminde mabud olan vacip dışında görünen her şey aslında onun zatının zuhuru ve zatiyla aynı olan sıfatlarının tecellisidir.”⁵⁴

Molla Sadrâ bi'l-inâye fâillikten farklı olarak bi't-tecellî fâillikte varlık âleminin Allah ile olan ilişkisini de nedensellik ilkesi çerçevesinde ve illet ve ma'lûl bağlamında ele almaz. Mutasavvıflar gibi zuhur ve tecelli bağlamında konuyu inceler. Akabinde ilâhi fâilliğin bi't-tecellî fâillik olduğunu açıklar ve şöyle der: “Mâhiyetler hakkın isim ve sıfatlarının mazharı ve kemallerinin suretleri olup önce ilimde daha sonra ayanda/nesnel âlemde iradesi ve zâtına olan aşkı hasebince zahir olur.”⁵⁵ Bu teoriye göre Allah varlıkları icat etmez. Varlıklar Hakk Teâlâ'nın varlığının aynı ile mevcut olurlar. Bu yüzden mümkün varlıklar Hakk Teâlâ'nın ma'lûlleri olmayıp varlığının tecellileri ve şunlarıdır.

İrfânda Allah'ın kendi zâtına olan ilmi, isim ve sıfatlara ve bunların iktizalarına ilmi gerekli kılar. Buna göre varlık düzeni ayanı sabite kalıbında Allah'ın ilmi hazretinde ve vâhidiyet makamında mevcuttur. Allah icmalde tafsilî şuhûd ile âlemin tafsilîni zâtının yalınlığıyla şuhûd eder. En güzel nizam olan bu ilmi nizam, Allah'ın zuhur ve ifâzesinin sebebi ve imkân âleminin tahakkuk nedenidir.

⁵¹ Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidayetü'l-Hikme* (Kum: İntişarat-ı Darü'l-İlm, 1377/1998), 180.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 2: 341; 2: 236; 7: 107;

⁵³ Hikmet-i Müteâliye ekolünün önemli şarihlerinden biri olan Abdullah Cevâdî Amulî, Molla Sadrâ'nın hem varlığın teşkiki vahdetini ve hem de varlığın şahsi vahdetini dillendirdiğini ancak Molla Sadrâ'nın konu hakkındaki nihai görüşünün varlığın şahsi vahdeti düşüncesi olduğunu söylemektedir. Amulî'ye göre Molla Sadrâ öğrencilerin durumunu ve eğitimde aşılması gereken merhaleleri göz önünde bulundurduğu için *Esfar* adlı eserinin farklı yerlerinde varlığın teşkiki vahdetini dillendirmiştir. Amulî başka bir yerde de Molla Sadrâ'nın *Esfar*'da illet ve ma'lûl meselesinin son on iki faslının sonunda varlığın vahdetini ispatlamak için verdiği söze amel ettiğini ve varlığın şahsi vahdetini ispatlamakla varlığın teşkiki zemininde hareket eden felsefeyi tamama erdirdiğini ancak Allame Tabâtabâî'nin *Esfar*'ın bu faslını tedris etmediğini söylemektedir. Bk. Abdullah Cevâdî Amulî, *Rahika-i Mahtum Şerh-i Hikmet-i Müteâliye* (Kum: İntişârât-ı İsra, 1389/2010), 1: 479; 5: 564.

⁵⁴ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*, 2: 292.

⁵⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Meftâihü'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1363/1984), 326.

Molla Sadrâ'da da Allah'ın ifâze ve tecellisi ancak Allah'ın kendi zâtına olan ilmi -ki bu ilim onun bütün varlıklara ilminin aynısıdır- vesilesiyle hâsıl olur. ⁵⁶ Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere Molla Sadrâ'da bu konunun esası “Yalın hakikat, kendi basitliği/yalınlığı içerisinde her şeyi kuşatmıştır” ilkesi üzerine bina edilmiştir. ⁵⁷

Sonuç

Aristo fizik ve metafizik adlı eserlerinden dört illetten biri olan fâil illeti geniş bir şekilde ele alır ve fâil illette madde ve suret ayırımını mebna olarak alır. Böylece fâiliyet hususunda tabîi ve tahriki fâili benimser. Tabi fâiliyetin tabîi ve tahriki fâillige indirgenmesi birçok ezeli varlığın mevcut olmasını gerekli kıldığından İbn Sînâ varlık ve mâhiyet ayırımını, Sühreverdî nurun hakikatini, Molla Sadrâ da varlığın asaletini felsefî sistemlerinin temeline yerleştirerek varlık bahşedici icadî illetin varlığını ispatladılar. Tabi Müslüman filozoflar varlık bahşedici icadî bir fâilin varlığını ispatlamakla yetinmediler. İlâhi fâillğin niteliğini ortaya koymak için varlık bahşeden tek ve gerçek icadî fâil olan Allah'a nispeti mümkün bütün olası fâil türlerini de incelediler.

Bu olası fâil türleri arasında Mu'tezilî mütakellimlerin dillendirdikleri bi'l-kasr fâil ilim ve irade sahibi olmakla beraber belli bir gayeye binaen fiilini eyleme döktüğü için bu gaye fâilin illeti hükmünde olacağından bu tür bir fâillik Allah'a nispet edilemez.

İşrâkî filozofların ilâhi fâiliyetin niteliğini ortaya koymak için dile getirdikleri bi'r-rızâ fâilin fiilden önce tafsilî olmayan icmâlî ilme sahip olması mutlak kemal olan Allah için bir eksiklik sayılacağından böylesi bir fâillği de Allah'a nispet etmek doğru değildir.

⁵⁶ Ali Muhammed Sacidî, “Sadru'l-Mütellihîn Şirâzî ve Nahve Fâiliyet-i Hakk Teâlâ Der Nizâm-ı Aferinîş”, *Faslnâme Endîşe-i Dinî Danışgah-ı Şirâz* 1/1 (1383/2004): 58.

⁵⁷ Molla Sadrâ fâil illet meselesinde yukarıda zikredilen fâil türlerine ilave olarak hiçbir şekilde Allah'a nispet etme olasılığı bulunmayan fâil türlerini zikreder. Bu fâil türleri şunlardır:

Bi't-tab Fâil: İslâm dünyasında fizik ve metafizik gerçekleri doğaya ve maddeye indirgeyen ve tabiatı dayalı tecrübeyi ön plana çıkaran Natüralistlere göre âlemin icat edicisi tabiattır. Bu yüzden fiilleri ilim ve ihtiyar olmadan sadır olur. Fiilleri de tabiatıyla uyumlu olup normal halette vuku bulur. Yani fiilleri daima belli bir şekildedir. Yağmurun her zaman yukarıdan aşağıya doğru yağması veya dünyanın belli bir yörüngede hareket etmesi bi't-tab fâile örnektir. Tabîi fâilin anlamında bir selbî bir de sübûtî kayıt göze çarpmaktadır. Selbî kayıt ilim ve iradenin olmaması, sübûtî kayıt ise fiilin fâilin tabiatıyla uyumlu olmasıdır.

Bi'l-kasr Fâil: Tabîi fâil gibi ilim ve irade olmadan kendisinden fiilin sadır olduğu fâildir. Ancak tabîi fâilden farklı olarak sadır olan fiil bi'l-kasr fâilin tabiatıyla uyumlu değildir. Yani fiil bir dış etkenin zorlamasıyla kendisinden vuku bulur ve bu etken olmadan fâil söz konusu fiilin kaynağı olmaz. Taşın yukarıya doğru fırlatılması veya rüzgâr estiğinde toz toprağın yukarıya doğru çıkması bi'l-kasr fâile örnektir.

Bi'l-cebr Fâil: Fiili hakkında ilim sahibi olmakla beraber fiilin sudûru hususunda ihtiyar ve seçme gücü olmayan ve fiili ikrah ile sadır olan fâildir. Bir insanın tehdit ile evini terk etmesi bu fâil türüne örnektir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere örnekteki söz konusu fâil evini terk etme fiili hakkında bilgi sahibidir. Ancak kendi istek ve temayülü ile değil, dış bir etkenin zorlamasıyla evini terk etmektedir.

Zikredilen bu üç fâil türü de ihtiyar ve seçme özgürlüğünden yoksundur ve dış bir etkenin zorlamasıyla kendilerinden fiil sadır olur. Bu yüzden bu fâil türlerinin mutlak kudret ve irade sahibi Allah'a taallukları söz konusu değildir. Nitekim Molla Sadrâ bu üç fâil türünün mecbur olma hususunda ortak olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Resailü İbn Sînâ* (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1400/1980), 250; Hasan Muallimi, *Hikmet-i Sadrâ-i: Şerh ve Talika Ber Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye* (Kum: İntişarat-ı Hikmet-i İslamî, 1394/2015), 240; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *el-Arşîyye* (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1391/2012), 145; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî Molla Sadrâ, *el-Meşâ'ir*, trc. Gulam Hüseyin Aheni (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1392/2013), 79; Muhsin Dehkânî, *Furuğ-i Hikmet* (Kum: İntişarat-ı Bustan-ı Kitap, 1388/2009), 226.

İbn Sînâ'nın dile getirdiği bi'l-inâye fâil teorisinde fiil zâttan başka bir gayeye binaen sadır olmadığından bi'l-kasd fâilin problemini barındırmaz. Aynı şekilde fiilin sudûrundan önce fâilin tafsilî ilme sahip olması onu bi'r-rızâ fâilin sahip olduğu probleminden de uzak kılar. Ancak fiilin sudûr kaynağı, fâil nezdindeki zâta zait husulî suretlerinin olduğu iddiası fâili fiilin sudûrunda araçlara yani husulî suretlere muhtaç kılar. Bu yüzden bu tür bir fâillığın zâtı itibarıyla gani olan Allah'a nispet edilmesi doğru değildir.

Molla Sadrâ da bi'l-inâye fâili Meşşâi yöntemle ama İbn Sînâ'dan farklı bir şekilde ele alır. Öncelikle Allah'ın huzurî ilimle zâtını zâtı vesilesiyle bildiğini ispatlar. Akabinde de varlığın asaleti ve teşkiki ilkelerini öncül olarak zikredip “Yalın hakikat, kendi basitliği/yalınlığı içerisinde her şeyi kuşatmıştır” ilkesi esasınca Allah'ın zât mertebesinde fiillerini huzurî bir şekilde bildiğini söyler. Bu felsefi ilkeye göre Allah bütün varlıksal kemallere eksiksiz ve yalın/basît bir şekilde sahiptir. Dolayısıyla kendi zâtına olan ilmi bütün varlıklara olan ilminin kendisidir. Yani Allah'ın kendi zâtını akletmesi, eşyanın varlığını akletmesidir. Bu ilmin en önemli özelliği hem fiilden önce ve hem de fiilden sonra huzurî ve tafsilî olmasıdır. Molla Sadrâ bu ilmin icmâlî (yalın/basît) olmakla beraber tafsilî keşfi olduğunu söyler.

Molla Sadrâ birçok felsefi konuyu hem Meşşâi ve hem de İşrâkî yöntemle incelediği gibi bu konuyu da her iki yöntemle inceler. İşrâkî yöntemle ilâhî fâiliyetin niteliğini incelediği zaman varlığın teşkiki ilkesi yerine varlığın şahsi vahdeti düşüncesini ikame eder ve nedensellik ilkesini ilâhî tecelli olarak ele alır. Bu vesileyle Müslüman mutasavvıfların dillendirdiği bi't-tecellî fâil düşüncesini Hikmet-i Mûteâliye ekolünün ilkeleri çerçevesinde açıklar. Molla Sadrâ bi'l-inâye fâillikte olduğu gibi burada da “Yalın hakikat, kendi basitliği/yalınlığı içerisinde her şeyi kuşatmıştır” ilkesinden istifade ederek Allah'ın zâtını ve tecellileri olan fiillerini huzurî ve tafsilî bir şekilde bildiğini söyler. Aslında Molla Sadrâ'nın dillendirdiği bi'l-inâye fâil ile bi't-tecellî fâil birbirine zıt fâiller değildir. Farklı öncüllerden aynı sonuca ulaşan fâillerdir. Nitekim Molla Sadrâ da son kitaplarından biri olan *Mefâtihü'l-gayb*'da her iki fâil türünü de savunmuştur.

Görüldüğü üzere Molla Sadrâ, hem bi'l-inâye fâillikte ve hem bi't-tecellî fâillikte ilâhî ilmi zât ve fiil makamında huzurî ve tafsilî bildiğinden açıklamaları, diğer fâil türlerinin sahip olduğu hiçbir problemi barındırmaz. Bu yüzden rahatlıkla Allah'ın (Molla Sadrâ'nın yorumuyla) bi'l-inâye ve bi't-tecellî fâil olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Ahlakî, Merziye. *Şerh-i Şevâhidü'r-Rubûbiyye: Huda Şinasî*. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1391/2012.

Amulî, Abdullah Cevâdî. *Felsefe Sadrâ*. Kum: İntişârât-ı İsrâ, 1387/2008.

Amulî, Abdullah Cevâdî. *Rahika-i Mahtum Şerh-i Hikmet-i Mûteâliye*. Kum: İntişârât-ı İsrâ, 1389/2010.

Aristo. *Metafizik*. Trc. Şerafeddin Horasanî. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1389/2010.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: 7 Renk Basım Yayıncılık, 2009.

- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed. *Nakdü'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşü'l-Fusûs*. Tahran: Müessesesi-i Mutalât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1370/1991.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. 6. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Copleston, Frederick Charles. *Tarîh-i Felsefe*. Trc. Seyyid Celaleddin Müçtebevî. 9 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, 1368/1989.
- Dehkânî, Muhsin. *Furuğ-i Hikmet*. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitap, 1388/2009.
- Dinanî, Gulam Hüseyin İbrahimî. *Kavâid-i Külli-i Felsefî Der Felsefe İslâmî*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sânî Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Trc. Hasan Melekşâhî. Tahran: İntişârât-ı Suruş, 1376/1997.
- Gareviyân, Muhsin. *İslâm Felsefesine Giriş*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Tehafetü't-Tehâfe*. Trc. Hasan Fethi. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1387/2008.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Dânişnâme-i 'Alâ'i*. Thk. Muhammed Muin. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Asar-ı Milli, 1383/2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*. Thk. Sedat Baran. Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emirü'l-Müminîn, 1395/2016.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *el-İşarât ve't-Tenbihât*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Defter-i Neşr-i Kitap, 1403/1983.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *eş-Şifâ: el-İlahiyyât*. Thk. G. C. Anawati - Said Zayed. Tahran: İntişârât-ı Nâsir-ı Hüsrev, 1363/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *et-Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1411/1990.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Resâilü İbn Sînâ*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1400/1980.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Trc. Serdar Uslu. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Arşîyye*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1391/2012.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1401/1981.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Thk. Seyyid Celaleddin Aştîyânî. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1380/2001.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Meşâ'ir*. Trc. Gulam Hüseyin Ahenî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1392/2013.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *Hudusü'l-Âlem*. Trc. Muhammed Hacevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1408/1988.

- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *Mefâtihi'l-gayb*. Thk. Muhammed Hacevî. Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1363/1984.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *Risâle fi'l-Hudus*. Thk. Seyyid Hüseyin Museviyan. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i Sadrâ, 1378/1999.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. 2 Cilt. Meşhed: Müessesesi-i Metbuât-ı Dinî, 1388/2009.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *Ta'lika Ber Şerh-i Hikmetü'l-İsrâk*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, ts.
- Muallimî, Hasan. *Hikmet-i Sadrâ-i: Şerh ve Talika Ber Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. Kum: İntişârât-ı Hikmet-i İslâmî, 1394/2015.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1370/1991.
- Sacidî, Ali Muhammed. “Sadr’ul-Mütellihin Şirazi ve Nahve Fâiliyet-i Hakk Teâlâ Der Nizam-ı Aferiniş”. *Faslname Endişe-i Dini Danışgah-ı Şiraz* 1/1 (1383/2004): 41-62.
- Sebzevârî, Molla Hâdî b. Mehdi. *Şerhü'l-Manzume*. Thk. Muhsin Bidârfer. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1390/2011.
- Sühreverdi, Ebû'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş. *Hikmetü'l-İsrâk*. Thk. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1373/1994.
- Sühreverdi, Ebû'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş. *Mecmuâ-i Müsannefât-ı Şeyh-i İsrâk*. Thk. Henry Corbin. 4 Cilt. Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütalaât-ı Ferhengî, 1380/2001.
- Şirvânî, Ali. *Hesti ve İlele An Der Hikmet-i Meşşâ*. Kum: Pejohişhâh-ı Havza ve Danışgâh, 1363/1984.
- Şirvânî, Ali. *Şerh-e Mustelihat-ı Felsefî*. Kum: Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1391/2012.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*. Kum: İntişârât-ı Dârü'l-İlm, 1377/1998.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikme*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1378/1999.
- Teftazânî, Mesûd b.Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd*. 5 Cilt. Kum: İntişârât-ı Râzî, 1412/1991.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Şerhü'l-İşârât vet-Tenbihât*. 3 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitap, 1386/2007.
- Wall, Jean. *Ma Ba'de't-Tabia*. Trc. Yahya Mehdevi. Tahran: İntişârât-ı Harezmi, 1370/1991.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *Tarih-i Tahlîli İntikâdi-i Felsefe İslâmî*. Tahran: Pejohişgâh-ı Ferheng ve Endişe İslâmî, 1387/2008.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbah. *Amuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sazmân-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1378/1999.

البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك

Mohamad Alahmad*

ملخص

تمنح الرواية النفسية كاتبها مجالاً واسعاً يبدع فيه، ويطلق المكبوتات والرغبات الدفينة في نفوس شخصياته؛ فهي فضاء خصب للتححرر من قيود الواقع، وإطلاق العنان للنفس البشرية لتعبر عن ذاتها بحرية، وذلك من خلال أقوال شخصيات الرواية وأفعالها.

وتسلك الرواية النفسية في بنائها منهجاً خاصاً، يجعلها تتعد بخصائصها عن الرواية التقليدية؛ فهي تتكىء في بنائها بشكل رئيسي على ما يساعد الروائي على إضاءة دواخل شخصيات روايته.

ورواية "حمامات بيض ونارجيلة" إحدى الروايات التي اهتمت بالجانب النفسي لشخصياتها، واستطاعت أن تجسد هذا الجانب في الإنسان الحلي؛ أبرزت فيه مشاعره وأفكاره، وبينت ما يعانیه نتيجة التغيرات الاجتماعية.

يسعى هذا البحث إلى تعريف بهذه الرواية، ودراسة أبعادها النفسية. وذلك من خلال تتبع تيار الوعي في بنائها، بالإضافة إلى دراسة الجوانب النفسية، والصراع النفسي، والأحلام لدى شخصياتها.

كلمات مفتاحية: الرواية النفسية، حمامات بيض، نارجيلة، أحمد زياد، محبك

AHMED ZIYÂD MUHABBIK'IN BEYAZ DIŞI GÜVERCİNLER VE NARGİLE ADLI ROMANININ PSİKOLOJİK BOYUTU

Öz

Psikolojik romanlar, roman kahramanlarının eylem ve söylemleri aracılığıyla insanın içindeki duygu, düşünce ve eğilimlerin ortaya çıkarılmasında; bu duygu ve düşüncelerin açıklanması ve yaşadığı toplumun baskısından nasıl kurtulacağı konusunda okuyucuya aktarmakta, özgür ve elverişli bir hareket alanı sunmaktadır.

Psikolojik romanlar yapısı ve özel anlatım yöntemleriyle diğer klasik romanlardan ayrılırlar. Bu türün yazarları eserlerinde, kahramanlarının iç dünyasını ele alır.

"Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile" Romanı ise, kahramanlarının psikolojik yönüne değinen önemli romanlardan biri olup Halepli bir kişinin; iç dünyasını ortaya koymada

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi: 20/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.568127

*Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. mohamadalahmad@gumushane.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3690-236X>

başarılı olmuş bir eserdir. Ayrıca içinde yaşadığı toplumsal değişikliklerin getirdiği sıkıntıları ele almaktadır.

Bu araştırma, böyle bir romanı ve romanda ele alınan bilinç akışı süreciyle psikolojik boyutunu açıklamaya çalışmış, kahramanlarının psikolojik yönlerine, iç çatışmalarına ve hayallerine değinmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Psikolojik roman, Beyaz Dişi Güvercinler, Nargile, Ahmed Ziyâd, Muhabbik

THE PSYCHOLOGICAL FRAMEWORK OF AHMAD ZIAD MUHABBEK'S NOVEL, WHITE DOVES AND NARGILE

Abstract

A psychological novel endows its author with a wide space to excel in, brings out impulses in his psyches' characters. It is a fertile place to dismiss reality constraints, and allow to human psyche to express itself freely through characters' remarks and acts in the novel.

A psychological novel follows a particular approach in its framework whose characteristics make it different from conventional novels. Psychological novels rely in its framework upon what lets the novelist demonstrate his characters' depths.

"White Doves and Nargile Novel" is a novel in which the psychic dimension of its figures was considered. It was possible to embody this side in Aleppian human, show his thoughts and emotions, and demonstrate what they suffers due to social transformations.

This study aims to define this novel, demonstrate its psychological framework through exploring stream of consciousness in its settings, characters' psychological space, internal conflict, and daydreams.

Keywords: Psychological novel, white doves, nargile, Ahmed Ziyâd, Muhabbek

مقدمة

تتكئ دراسة البعد النفسي في الرواية على المنهج النفسي الذي يقصد به في النقد "الآليات والأدوات الإجرائية التي يعتمدها الناقد في فهم أسرار الأدب ودراسته، مرتكزا على نظريات علم النفس التي جاء بها سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (ت. 1939)، وتبعه فيها عدد من علماء النفس".¹

ويعد التحليل النفسي للشخصيات الروائية في الرواية الأساس الذي ينطلق منه هذا النوع من الدراسات بهدف التعرف إلى شخصية الروائي، والكشف عن المكبوتات الداخلية له.² ويعتمد هذا التحليل على فهم فرويد لنفس الإنسان، كما يستعين بآراء وأفكار علماء نفس آخرين.

ينطلق فرويد من فكرة رئيسية في فهم النفس البشرية، مفادها أن اللاوعي يغطي المساحة الأكبر والأهم من نفس الإنسان، بينما يحتل الوعي مساحة صغيرة،³ ويرى أن الشخصية حصيلة التفاعل بين ثلاثة أنظمة تكونها، هي:⁴

¹ صالح الدين ملفوف، "نظريات علم النفس في الرواية الحديثة رواية السراب نموذجا"، مجلة الآداب واللغات في جامعة قاصدي مرياح 9 (مايو 2010)، 314.

² قطر الندى برناوي، البعد السيكلولوجي في رواية أحلام مدينة لفريدة إبراهيم (رسالة ماجستير في اللغة العربية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2017)، 10-12.

الهو: هو المجهول الذي لا نعلمه إلا من خلال تأثيراته، ويمثل ما نولد به من مكونات نفسية وراثية، ويطلق عليه فرويد الليبيدو أو مبدأ اللذة، ويهتم بالغرائز والمكبوتات. إنه الواقع النفسي الحقيقي للشخصية، ومخزن الرغبات الخفية. "وهو لا يراعي المنطق أو الأخلاق أو الواقع، واللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في الهو".⁵

الأنا: ويشرف "على الحركة الإرادية، ويقوم بمهمة حفظ الذات ويقبض على زمام الرغبات الغريزية التي تنبعث عن الهو فيسمح بإشباع ما يشاء منها ويكبت ما يرى ضرورة كبتة مراعيًا مبدأ الواقع، ويمثل الأنا الحكمة وسلامة العقل".⁶ والأنا جزء من الهو يتخارج عنه، ويعيش بطاقة الهو، وإذا كان الهو لا منطقي فالأنا منطقي ومنظم، ولأن عمليات الأنا ليست أصلية أو أولية كعمليات الهو فإن فرويد يسميها عمليات ثانوية.

الأنا الأعلى: هو الأثر الذي يبقى في نفس الإنسان من فترة الطفولة التي يعتمد فيها الطفل على والديه، ويخضع لأوامرهما ونواهيهما، ويقوم عادة بتقمص شخصيتهما، ومن يشبههما من المدرسين والمربين، وبذلك تتحول سلطة هؤلاء الأشخاص الخارجية إلى سلطة نفسية داخلية في نفس الطفل تراقب أفعاله.⁷ فالأنا الأعلى ينير الطريق أمام الإنسان، ويهدف إلى إبعاده إلى بر الأمان، ويجاوب دائماً أن يبعده عن الغرائز التي قد تدمره وتقضي عليه.

ويرى فرويد أن "مبدأ اللذة، دون غيره، هو الذي يحدد هدف الحياة، ويتحكم من البدء بعمليات الجهاز النفسي"،⁸ وأن الهو يعمل على التخلص من الضيق والألم اللذين يحدثهما التوتر وينشد اللذة، ويستخدم لذلك العمليات الأولية التي تتجلى في الاستجابات البسيطة؛ إذ بفضلها تتشكل صور موضوعات إشباع الحاجات الفطرية التي تساعد على تفرغ الشحنات الزائدة من الطاقة وتخفف من توتر الكائن البشري.⁹ ويرى أن الأنا هو الجهاز الإداري المنفذ للشخصية، يتحكم بالهو وينظمه، ويدير شؤون الأنا الأعلى ويضبطها، وذلك لأنه جزء من الهو لصيقاً به، ومنفتحة على العالم الخارجي. وإذا ما أحسن الأنا القيام بوظائفه وتمكن من التوفيق بين حاجات الهو ومتطلبات الأنا الأعلى فإنه يضمن للشخصية انسجامها وتوازنها، بيد أنه يسبب في اختلال الشخصية واضطرابها إذا ما مال إلى أحد الطرفين ووقع تحت تأثيره.¹⁰ كما يرى أن الإنسان يولد بعدد من الغرائز، ويتوقف بقاؤه واستمراره على إشباع هذه الغرائز، وهذا الإشباع يتم عبر تبادل الأشياء العضوية والعناصر الحيوية مع العالم الخارجي.¹¹

ويمكن القول وفق فهم فرويد إن المشاعر النفسية من حب وكراهية وحزن وقلق وغيرها ذات طبيعة فطرية تولد مع الإنسان، وتمتلك طاقة تحرك النشاط النفسي للشخص وتوجهه نحو إشباعها، لكنها ربما اصطدمت بعوائق خارجية مصدرها المجتمع؛

³ بدر الدين عامود، علم النفس في القرن العشرين (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001)، 1: 263-266.

⁴ فيصل عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، ط1 (بيروت: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1996)، 33.

⁵ سيغموند فرويد، الأنا والهو، ترج. محمد عثمان نجاتي، ط4 (بيروت: دار الشرق، 1982)، 16.

⁶ فرويد، الأنا والهو، 16.

⁷ فرويد، الأنا والهو، 17.

⁸ سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترج. جورج طرايشي، ط4 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996)، 23.

⁹ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 281.

¹⁰ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 282.

¹¹ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 269.

لمخالفتها الأشكال والأساليب المتبعة في هذا النشاط للقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، وهذا ما يقود إلى كبت الانفعالات والأفكار التي رافقت أو نجمت عن حرمان الغريزة من الإشباع.¹²

وتمّة آراء في التحليل النفسي تتعارض مع آراء فرويد، فالفرد أدلر (Alfred W. Adler) (ت. 1937) صاحب كتاب "قانون العصاب" الذي عُده بمثابة الإعلان عن ميلاد "علم النفس الفردي"، هو أحد أعضاء جماعة التحليل النفسي الذين عارضوا موقف فرويد من "الغريزة الجنسية" واعتبارها الدافع المركزي للسلوك البشري. ويرى أدلر أن التعويض والتعويض الأعلى هو الدافع للسلوك البشري؛ أي إن رغبة الإنسان في تجاوز عقدة النقص فيه وتأكيد ذاته وإرادته في السيطرة تحددان تطوره اللاحق، ويعتقد أن الطفل يتعرف إلى صفاته وإمكاناته العضوية من خلال تجربته الاجتماعية، وأن العامل الاجتماعي هو الذي يقرر وضع الفرد في الحاضر والمستقبل. ويرى أن مهمة المحلل النفسي تكمن في الحكم على الهدف النهائي للإنسان، وهذا ما لا يتيسر إلا عبر معرفة الكيفيات التي يتجاوز بها الفرد مصاعب الحياة، وأن هذه المهمة تفسح المجال واسعاً أمام التعرف إلى أسباب ظهور هذه الخصائص النفسية أو تلك، والتنبؤ بالملاحم التي سوف تتخذها الشخصية في المستقبل (الطبع، الانفعال، الخلق، الحس الجمالي، التفكير...).¹³ كما يرى أن لكل فرد أسلوباً حياتياً خاصاً به، يطبع نشاطه ويوجهه تمثله للتجربة الذاتية منذ الصغر؛ فالحادثة الواحدة لا تثير لدى شخصين نفس المشاعر وردود الأفعال.¹⁴

ويمكن القول وفق آراء أدلر إن تحقيق الرغبات ليس هدفه إشباع اللذة، إنما تأكيد الذات وإظهار التفوق والسيطرة في المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد.

ويعترض كارل يونغ (Carl Jung) (ت. 1961) أيضاً على موقف فرويد الذي أكد أن الرغبات الجنسية تلعب دوراً استثنائياً في الحياة النفسية للإنسان، ويرى أن الليبدو طاقة نفسية، وليس طاقة جنسية كما يرى فرويد، وأن هذه الطاقة النفسية تتضمن فيما تتضمن الرغبة الجنسية بوصفها شكلاً من أشكال تجلياتها. ويرى أن اللاوعي ذو صبغة سيكولوجية وليست بيولوجية كما يرى فرويد، وأن ثمة أفكاراً رمزية وشاملة تنتقل بالفطرة عبر الأجيال، وتؤلف قاعدة لكل ما سوف يكتسبه أو يتمثله المرء من تصورات خلال مراحل حياته. ويطلق يونغ على هذه الأفكار اسم "الأنماط الأصلية أو الأولية"، وتؤلف هذه الأنماط جزءاً هاماً من اللاوعي يسميه يونغ "اللاوعي الجمعي"، ويضم إلى جانبه لاوعي فردي يرتبط بالسيرة الذاتية للفرد وبتجاربه الحياتية.¹⁵

وكورت ليفين (Kurt Lewin) (ت. 1947) الذي أسس مدرسة "المجال النفسي" يرفض الطابع البيولوجي الفطري الذي طبع فرويد الدوافع به، ويستبدله بطابع اجتماعي-سيكولوجي. فهو يرى أن الدوافع تتكون عبر شبكة العلاقات المتبادلة والمباشرة بين الشخص وبينته في لحظة معينة، وأن الدوافع لا تعمل بمعزل عن الوسط الذي يتحرك فيه الفرد؛ أي إن الذات تؤلف مع الموضوع مجالاً دينامياً تؤثر فيه وتتأثر به، وأن أي توتر يحل بإحداها يستجر-بالضرورة- العمل على التخلص من هذا التوتر واستعادة التوازن للمجال بأكمله، وهو ما يطلق عليه "الحيز الحيوي" الذي تجري الوقائع

¹² عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 270.

¹³ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 292-295.

¹⁴ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 295.

¹⁵ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 302-304.

السيكولوجية ضمن حدوده. ويتألف هذا الحيز من دوافع الفرد وقدراته، وعناصر البيئة التي تقع ضمن ساحته الإدراكية، والتي يمكن التعامل معها في لحظة ما.¹⁶

ومن المفيد العودة إلى الفكر الإسلامي للاستفادة منه في هذه الدراسة، فقد حظيت مسألة النفس اهتماما وافرا لديهم، ولا سيما الفارابي (ت. 950/339) وابن سينا (ت. 1037/427).

تشمل النفس عند الفارابي خمس قوى متعاقبة من حيث وجودها الزماني وأهميتها، هي: القوة الغذائية، والقوة الحاسة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الناطقة، وتتركب كل قوة من هذه القوى من قوة رئيسية واحدة، وقوى أخرى ثانوية تعمل لمصلحتها، باستثناء القوة الناطقة التي لا تتفرع عنها أي قوة؛ لأنها قوة رئيسية بين سائر قوى النفس. والقوة النزوعية عنده هي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه وهذه القوى هي التي بها تكون، والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما أو عمل شيء ما.¹⁷

وينطلق ابن سينا من نظريته الثنائية إلى الإنسان، ويرى أن النفس تختلف جوهريا عن الجسد. ولما كانت النفس جزءا من العالم العلوي، على العكس من الجسد الذي يتكون من العناصر الأربعة (التراب والماء والنار والهواء)، فإنها تتحد به عقب الولادة، وتفارقه بعد الموت لتعود إلى الباري عز وجل فتحاسب على ما فعلت أثناء وجودها على الأرض. وينظر إلى النفس من خلال ثلاثة مستويات: النباتي والحيواني والإنساني، ويقوم المستوى النباتي بوظيفة التغذية والنمو والتكاثر، وتقوم النفس الحيوانية بوظائف الإحساس والتخيل والحركة، أما المستوى الإنساني فوظيفته العقل. وتحدث ابن سينا عن إدراك ظاهري تقوم به الحواس الخمس، وإدراك باطني تقوم به حواس داخلية، وربط بين النفس والعالم الخارجي. ورأى أن دور التربية لا يقتصر على النمو الجسمي عند الفرد فحسب، بل يشمل الخصائص النفسية أيضا، ذلك لأن النفس تؤثر على البنية الثابتة العضوية؛ فمواقف الإنسان ومشاعره نحو العالم الخارجي تغير مجرى العمليات الفزيولوجية لديه، ووجودها لا يحدث بشكل عفوي أو تلقائي، وإنما نتيجة تأثير الآخرين عليه خلال مراحل حياته المتعاقبة.¹⁸

1. ملخص الرواية

"حمامات بيض ونارجيلة"¹⁹ لأحمد زياد محبك²⁰ رواية قصيرة جاءت في مئة واثنين عشرة صفحة، تدور أحداثها في مدينة حلب في النصف الثاني من القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، فترة بزوغ الفكر الاشتراكي وتطوره لدى جيل الشباب في خمسينيات القرن العشرين وبعدها نتيجة انتشار المطبوعات المروجة لهذا الفكر، وتتناول الرواية المشكلات الاجتماعية والإدارية في تلك الفترة، ولا سيما مشكلة الفساد والتزوير والتلاعب والغش والسرقة واستغلال الناس ونقل

¹⁶ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 311-312.

¹⁷ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 38-39.

¹⁸ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 41-42.

¹⁹ أحمد زياد محبك، حمامات بيض ونارجيلة (حلب: دار الفرقان، 2011).

²⁰ قاص وروائي وناقد سوري، وأستاذ الأدب العربي في جامعة حلب. ولد في مدينة حلب عام 1949، وحاز على الدكتوراه في الأدب العربي الحديث من جامعة دمشق عام 1984. حاضر في عدد من الجامعات السورية والعربية والعالمية، وله مؤلفات كثيرة في دراسة المسرحية والشعر والرواية. نشر خمس عشرة مجموعة قصصية، منها: "يوم لرجل واحد" (1986)، و"حجارة أرضنا" (1989)، و"وردات في الليل الأخير" (2005)، و"نجوم صغيرة" (2006)، و"الأعمدة والغزاة" (2009). كما نشر ثلاث روايات، هي: "الكوبرا تصنع العسل" (1996)، و"حمامات بيض ونارجيلة" (2001)، و"شقة على شارع النيل" (2018). وله رواية كتبها عام 2010 عنوانها "النيل لا يجف"، لم تنشر بعد.

الملكيات من دون علم أصحابها بدعم أصحاب النفوذ والسلطة وتواطى القضاء. وتحدثت عن الصحافة ودورها في الحياة، وأثرها في الناس، وشكل الصحف، وأساليبها في جذب المشترين، وما ينبغي أن تكون عليه، ودور المطالعة في الحياة، واستخدام الشبكة العالمية.

وترصد الرواية حالة المرأة في المجتمع الخلي في تلك الفترة، فتبدو مظلومة لا حول لها ولا قوة في مجتمع شرقي ذكوري غير مكترث بحقوقها وواجباته نحوها. وتصف البيئة الحلبية بأمكناتها وعادات أهلها في أفراحهم وأحزانهم وألبستهم وأطعمتهم والعلاقات الودية الأسرية الحميمة. كما تصف بزوغ بعض الأفكار الجديدة لدى جيل الشباب تتعارض مع أفكار الآباء، وتؤثر سلباً في العادات الحلبية، وتدعو إلى علاقات دافئة بين الأجيال، والتمسك بعادات الآباء والأجداد وتعاليمهم التي تؤدي بدورها إلى تماسك المجتمع وتخفيف الضغط على جيل الشباب الذي يبدو متخماً بمشكلات اجتماعية ناشئة ناتجة عن تغييرات اجتماعية.

وتركز على الجانب النفسي في شخصياتها، وتكشف معاناة الحلبيين بسبب ظروف الفقر الصعبة التي يمر بها الموظفون، والاستغلال الذي يتعرضون له من مديريهم، مما ينعكس على حياتهم ويدفعهم إلى ردود أفعال غير متوقعة نتيجة الضغط النفسي.

وتقدم الرواية هذه الطروحات من خلال شبكة من العلاقات الاجتماعية بين شخصيات متعددة في الرواية تتقدمها شخصيتان رئيسيتان، هما: بكري وهشام.

يقيم بكري صاحب الخمسة والستين عاماً وحيداً في بيته في حي العرقوب الخلي في شبه عزلة لا يزوره فيها إلا جاره هشام، ولا يملك تواصلًا مع أقارب إلا ابنته ليلي التي تعيش في أمريكا وتتواصل معه في المناسبات فحسب. وكان قد درس الحقوق وعمل في مكتب البريد مدة ثلاثين عاماً ثم أحيل إلى التقاعد.

تثقف بالفكر الاشتراكي المناهض للإقطاع والرأسمالية، وآمن به أيام دراسته الثانوية والجامعية، وقرأ لماركس ولينين، وتشبه بيجفارا وقلد كاسترو، وظن أباه صاحب المعمل الصغير رأسماليًا مستغلاً، لكنه عدل عن هذا الفكر في أواخر حياته، وفهم حقيقته، وأدرك الخطأ المنضوي تحته. كما قرأ لاسبينوزا وديكارت ونيتشه وسارتر في أواخر حياته. ويبدو بكري مثقفاً مطلعاً على مختلف أنواع الثقافات التاريخية والجغرافية والسياسية والوجودية والشيوعية وعلم الأديان، وهو يستخدم الشبكة العالمية التي وفرت له منافذ على العالم كله.

خبر بكري الحياة وخبر فيها أنواعاً من الرجال والنساء خلال سنوات عمره، ومرّ بعدة علاقات نسوية، ولا سيما روضة زميلته في كلية الحقوق، التي بقي على علاقة بها مدة ستة أشهر، ثم انصرف عنها لاكتشافه علاقتها بأحد المتنفذين، وهو مدير أحد المصارف. ونجوى خريجة علوم تعرف إليها في مكتب البريد حين أخبرها برسالة عقد عمل من المملكة السعودية، وعرض عليها الزواج فقبلت بشرط مرافقتها لكنه رفض، فاصطحبت غيره. ونوال زميلته في الوظيفة التي تزوج بها بعد وفاة زوجها وكان في الخمسين من عمره، وعاشا عشر سنوات ثم ماتت. ودلال طالبة دكتوراه كانت تزوره قبل ثلاث سنوات، حين استعانت به لإتمام رسالتها الدكتوراه، وحوارته حول التدريس والمناهج والعلاقة بين الزملاء والعلاقة مع الأساتذة والمشكلات الامتحانية في كلية الحقوق.

وبكري شخصية رومانسية يحب الزهور والرياحين والحمامات والفراشات البيض، ويملك إحساساً مرهفاً، ويجب الخير للناس. ويرى المرأة مظلومة، ويبدو متعاطفاً معها إلى حد بعيد. ويجب الحرية؛ لهذا أهدى الحمامات البيض في نهاية الرواية

إلى أبي محمود لتعيش في فضاء القرية بدلا من القفص الحديدي. كما يحب السعادة وعمقت البكاء والحزن؛ لذا اعترض على لوحة الطفل الباكي التي علقها جاره هشام في بيته. ويرى بكرى نفسه مقصرا في أداء فرائضه الدينية؛ ولهذا يججل من نفسه، ويتساءل كيف سيلقى الله وهو على هذا الحال.

وهشام جار بكرى، يعمل محاسبا في معمل نسيج، وهو متزوج وله طفلة، لكنه يعاني مشكلات زوجية سببها الضائقة المالية التي يعيشها، والضغط الذي يسببه له مديره؛ فقد طلب منه تزوير دفاتر الحسابات ليسرح عمال المعمل ويتخلص من دفع الضرائب، لكنه ما استطاع أن ينفذ أوامر مديره، فازدادت حدة مشكلاته مع زوجته كما ازداد الضغط النفسي الذي يعانیه، ودفعه إلى الانتحار.

وتضع الرواية كلا من بكرى وهشام المحاسب اللذين يمثلان الفئة الاجتماعية المظلومة مقابل هشام المدير المستغل المؤذي المخادع الذي سرق المعمل من صاحبه الأساسي والد بكرى، وتحكم بعدها بمشام الموظف وبالعمال. وهشام المدير يمثل الفئة الاجتماعية الاستغلالية الظالمة المتحكمة المسترة بالدين، التي تفسد حيوات الناس حولها، وتسبب لهم مشكلات نفسية ومادية واجتماعية. فهو السبب الرئيسي بعزلة بكرى، وهو السبب أيضا في مشكلات هشام المحاسب مع زوجته، والدافع إلى انتحاره.

2. تيار الوعي والتداعي الحر

رواية "حمامات بيض و نارجيلة" من نوع الروايات النفسية التي تهتم بما تحمله النفس البشرية من أسرار؛ فتتغلغل في ذوات شخصياتها، وتنبش ما في دواخلها من عقد نفسية، وتبرز مشاعرها وأحاسيسها للمتلقي. وهي تمكن قارئها من فهم الكثير من الجوانب النفسية لمؤلّفها، بسبب الصلة المباشرة بينه وبين شخصياته الروائية.

ويبدو الاهتمام بالجانب النفسي في الرواية من خلال تصوير مشاعر الشخصيات وعواطفها وسلوكها، وطباعها ومواقفها من القضايا المحيطة بها. كما يبدو من العقد والأمراض النفسية التي ألمت بها بسبب مصاعب واجهتها في الحياة، أو نتيجة ندمها على أخطاء ارتكبتها، أو نتيجة كونها ضحية ممارسات ظالمة مارسها شخصيات أخرى بحقها.

ويمتاز البعد النفسي في الرواية بالتوتر والقلق والاضطراب الذي يبدو قاسما مشتركا بين الشخصيات رغم اختلاف الأسباب، ويومئ إلى أن ثمة أزمة إنسانية في الرواية تدفع شخصياتها إلى عدم الشعور بالطمأنينة.

ويمكن القول إن الرواية تنتمي إلى ما يعرف في الكتابة الواقعية النقدية؛²¹ فالرواية تستغور الحياة النفسية الداخلية وتفصح عما يهدد الإنسان نتيجة الفساد الاجتماعي. ويتأرجح البعد النفسي لدى شخصياتها بين الإحباط من الواقع الراهن نتيجة الأمراض الاجتماعية السائدة من ظلم واستغلال و فساد إداري، والإحباط من الماضي نتيجة الندم على ما فات من أخطاء وقع بها بعض أشخاص الرواية، وبين الأمل في المستقبل من خلال تغيير القوانين وتنشئة الأطفال وتوعيتهم بما يتناسب مع مستقبل أفضل تنتفي فيه هذه الأمراض أو تتضاءل.

لجأ الروائي لإبراز الجوانب النفسية في الرواية إلى تيار الوعي، وهو عبارة أطلقها عالم النفس وليم جيمس؛ ليعبر عن الانسياب المتواصل للأفكار والمشاعر داخل الذهن، واعتمدها نقاد الأدب من بعده؛ لوصف نمط من السرد الحديث

²¹ س. بيتروف، الواقعية النقدية في الأدب، ترح. شوكت يوسف (دمشق: وزارة الثقافة، 2012)، 5-11.

يعتمد الشكل الانسيابي، ولا سيما في الرواية التي برعت في إبراز تجربة الفرد الداخلية، ونقلت الانفعالات والأحاسيس والذكريات.²²

يتيح تيار الوعي لشخصيات الرواية التعبير عن نفسها، والكشف عما يدور بداخلها دون قيود، ودون أهمية للتسلسل المنطقي في تقديم المعلومات.²³ وهو ما طبقه فرويد نفسه على إحدى مريضاته وتدعى "أيمس فون"، التي طلبت منه أثناء جلسات علاجها ألا يقاطعها بأسئلته ويدعها تسترسل في استرجاع ذكرياتها بالشكل الذي تريده.²⁴

وقد اتكأ الروائي أحمد زياد محبك على تيار الوعي في بناء روايته بشكل رئيسي، واستطاع من خلاله أن يسرد بزمن قصير نسبياً، امتد من الصباح إلى الظهر، حياة شخصياته التي امتدت منذ طفولة بكري إلى بلوغه الخامسة والستين؛ فقدم ماضي الشخصيات، ولا سيما بكري وهشام المحاسب، وفسح لهما التداعي الحر المجال واسعاً للتعبير عن أفكارهما، والكشف عن معاناتهما ومشاعرهما تجاه العالم الروائي الذي يعيشان فيه.

فقد كشف بكري عن معاناته مع هشام المدير، ومديره في مكتب البريد، وكشف عن ثقافته، وعن شبكة علاقات جمعته بالنساء خلال مراحل حياته، وعبر عن مشاعره تجاه كل منهن، كما كشف عن موقفه من بعض القضايا الاجتماعية، ولا سيما قضية المرأة عامة، ومشكلة الخلافات الزوجية، وموقفه من الثورة الاشتراكية، ومن الدين، وغيرها.

إن بكري يشبه إلى حد بعيد "برثا بابنهايم"،²⁵ ولا سيما في استعادته لذكرياته العاطفية، فقد أشار بكري إلى أنه سيوحي بعلاقاته العاطفية كلها، يقول: "تذكرت نجوة ونوال وابنتها ليلي وروضة، بحت بأسمائهن جميعاً، بقيت دلال، لماذا لا أتحدث عنها؟...".²⁶ وكأنه لن يصل إلى الارتياح ما لم يكشف عن علاقاتها العاطفية كلها.

كما كشف هشام المحاسب عن معاناته بسبب هشام المدير ومشاعره تجاهه، وذكرياته مع زوجته قبل الزواج، وموقفه منها، ومن أمه، وجاره بكري، ومن الدين، والحياة.

ولم تخضع الرواية للتسلسل المنطقي لاعتمادها على التداعي الحر، فترك الروائي شخصياته تسعيد ذكرياته دون رابط زمني، فتداخلت المعلومات المقدمة، وتداخل الحاضر بالماضي، والمنولوج الداخلي مع حوار الشخصيات. وقد عمد الروائي إلى جعل روايته في مقاطع صغيرة غالباً، اقتصر بعضها على نصف سطر، وبعضها سطر أو سطرين، وقد طال بعضها ليصل إلى صفحة كاملة، وفصل كل مقطع عن الآخر بإشارة استخدمها طوال روايته. فقد قدّم السرد - على سبيل المثال - مقطعا لزيارة هشام المحاسب بحوالي ستة أسطر، تلاه مقطع من خمسة أسطر أبدى فيه بكري عبر منولوج داخلي عدم حبه للجلاية البيضاء، ثم تلاه مقطع من عشرة أسطر تقريبا عاد إلى حوار الجارين وصف فيه بكري النارجيلة وعبر هشام عن موقفه من الزواج، ثم تلاه مقطع منولوج داخلي عبر فيه بكري عن موقفه الخلافات الزوجية، ثم عاد الحوار، وبعده مقطع استرجاع قدم فيه هشام في منولوج داخلي ذكرياته الأولى مع زوجته، ثم عاد الحوار بين الجارين، ثم عبر هشام المحاسب في

²² لطيف زيتون، معجم مصطلحات نقد الرواية، ط1 (لبنان: دار النهار للنشر والتوزيع، 2002)، 66.

²³ برناوي، البعد السيكلوجي في رواية أحلام مدينة لفريدة إبراهيم، 63.

²⁴ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 263.

²⁵ هي إحدى مريضات المستيريا التي أشرف فرويد وزميله بروير على علاجها، واستطاعت أن تستعيد الوقائع والأحداث المتصلة بماضيها العاطفي، وأعربت عن ارتياحها وامتنانها بعد تلك الاستعادة. ينظر عامود، علم النفس في القرن العشرين، 261.

²⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 93.

منولوج داخلي عن مشاعره تجاه زوجته وبعض ذكرياته معها. وهكذا استمر القسم الأول من الرواية، الذي انضم إلى الحوار فيه كل من أم هشام وزوجته وابنته، وتداخل بين جمل الحوار ذكريات كل من بكري وهشام.

إن تيار الوعي الذي اعتمد عليه الروائي في بناء هذه الرواية أتاح للشخصيات أن تنبش ما في نفوسها من مشاعر ظلم وكراهية وحب وخوف وقلق وحزن واغتراب وأمل وغيرها، وتكشف عن صراعاتها النفسية، وتسرد أحلامها للقارئ، وهو ما سنتبعه بالتفصيل في الجزئيات التالية من البحث.

3. الجوانب النفسية للشخصيات

1.3. الظلم

معنى الظلم لغة: وضع الشيء في غير موضعه،²⁷ والظلم: الجور ومجاوزة الحد.²⁸ أما إصطلاحاً فيعني: التعدي عن الحق إلى الباطل وهو الجور، والتصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد.²⁹

ينتج الظلم من الحياة الاجتماعية التي يجيهاها الإنسان مع بني جنسه، والذين ليسوا بعيدين عن ممارسة الظلم إزاء بعضهم البعض؛ ولهذا يرى فرويد أن الإنسان ليس "بذلك الكائن الطيب السمح، ذي القلب الضمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنما هو على العكس كائن تنطوي معطيته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية".³⁰ كما يرى أن "الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قربه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسيا بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب الإنسان".³¹

يشكل الظلم المركز الذي تنطلق منه أحداث الرواية، وتدور في فلكه معظم شخصياتها؛ فهي إما مظلومة أو ظالمة، ومبعث الظلم في الرواية الاستغلال على اختلاف طرقه. ويبدو هشام مغتصب المعمل في قمة هرم الظلم، فهو الظالم الأكبر في الرواية، فقد استغل وظيفته وسرق معمل والد بكري، يقول بكري: "فوجئت، كل شيء مسجل باسمه، لم يمض على استلامه المعمل مديراً له سوى ست سنوات حتى كان قد جعل كل شيء باسمه، مع العلم بأن والدي لم يكتب له أي تفويض رسمي ولا وكالة عامة ولا خاصة، كيف استطاع جعل كل شيء باسمه، لا أعرف؟".³²

لقد أعلن هشام استلاءه على المعمل بعد وفاة والد بكري، ثم ماتت أمه بعد سنتين من وفاة والده حزناً وكمداً على فقدان كل شيء،³³ وبعدها راح هشام هذا يمارس ظلمه على عمال المعمل، ويستغلهم كما يريد، ويحقق ما يشاء، يتزوج بمن يشاء من النساء، ويطلق من يشاء، وحين أراد تسريح معظم العمال أمر محاسبه الذي يحمل الاسم ذاته (هشام) أن يزور دفاتر الحساب؛ ليعلن خسارة المعمل، وتسريح العمال. ولم يكتف بذلك، بل وضع عينه على زوجة هشام المحاسب أيضاً،

²⁷ محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "ظلم"، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426)، 1134.

²⁸ ابن منظور، "ظلم"، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، طبعة جديدة (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 4: 2756.

²⁹ علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، "ظلم"، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت)، 121.

³⁰ فرويد، قلق في الحضارة، 72.

³¹ فرويد، قلق في الحضارة، 72.

³² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 12.

³³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 15.

فتسبب بشقائه، يقول هشام المحاسب: "المدير سبب شقائي كله، جعل حياتي كلها مُرّةً مثل هذه القهوة المرة، ضع الدلة كلها هنا إلى جوارى بعد إذنك، لأَجْرَعُها كلها، المدير لم يجعل حياتي مرّةً فقط، المدير سمّم حياتي كلّها".³⁴

إن الظلم الذي مارسه هشام المدير أدى إلى موت والدة بكري، وعزوف بكري عن الزواج، وعجزه الجنسي فيما بعد، كما سبب انتحار هشام المحاسب في نهاية الرواية.

وثمة ظلم نتج عن الاستغلال الإداري الذي مارسه مدير البنك عبد القادر إسماعيل على نجوى، وذلك حين استغل ضعفها في فترة سكر، وفض غشاء بكارتها بقطعة نقدية ملفوفة من فئة الدولار، ثم أشاع بين موظفيه بعلاقته بها ليغطي عجزه الجنسي، وفضحها بين زملائها، وحول حياتها جحيما. وعندما حاولت إنقاذ حياتها بحب بكري، تخلى عنها حين علم بقصتها، تقول لبكري وهي تحبس دموعها: "عبد القادر حاول النيل مني فوق سرير الدولارات، أنا وهبتك نفسي في شقة غير مكتملة، أنا باب من غير زجاج، كسرني عبد القادر مرة، لكن أنت حطمتني".³⁵

إنها مظلومة من مديرها الذي استغلها، ومن الرجل الذي أحبته، فاستغل حبها وحصل على ما يريد. ويمكن أن يشعر المتلقي بمدى معاناتها الظلم من قولها لبكري في آخر لقاء لهما:

"أنا أحببتك، أحببتك، والله أحببتك، ما طلبت منك أي شيء، لم أطلب أن تتزوجني، لم أخدعك، لم أكذب عليك، نعم، عبد القادر اغتصبني، أنا أكرهه، أود أن أقتله، ولكن لا أريد أن ألوث يدي به، لا أريد أن أنهي عمري عنده، أنا أحبك، اقتلني، اذبحني، لا، أنا مستعدة لأعيش العمر كله معك، هكذا، لا زواج ولا بيت ولا أولاد، لا أريد أي شيء، لا أنكر، أتمنى أن تملأ رحي بولد، أتمنى أن أحمل منك بولد يشبهك، اسميه باسمك بكري، ولكن لن أفعل هذا، لا أريد أن أوطئك، أنا أحبك، أنا مستعدة للتخلي عن كل شيء لأجلك، لا أريد أكثر من أن تحبني، أنا منحتك كل شيء، عقلي وقلبي وروحي وجسدي، أخشى أن تكون أخذت فقط جسدي، ألم تشعر بعواطفني، ألم تدرك مدى حبي لك...".³⁶

إن الرواية تضع المتلقي أمام الآثار السلبية للظلم في نفس الإنسان؛ فالشعور بالظلم يرهق النفس، ويؤدي إلى الحسرة والمرارة والقهر، وقد يؤدي إلى اضطرابات نفسية، ولا سيما حين يجد الإنسان نفسه مغلوبا على أمره، وغير قادر على رد الظلم عن نفسه.

2.3. الكراهية

الكراهية لغة: ما أكرهك غيرك عليه.³⁷ أما اصطلاحا، فهي مشاعر سلبية تؤثر على تصرفات البشر وما يصدر عنهم، وتختلف من شخص لآخر، وتنشأ نتيجة تعارض الشيء المكروه مع حاجات الفرد ودوافعه ومعتقداته.³⁸

وتبرز الكراهية لدى الشخصيات في الرواية بوصفها نتيجة طبيعية للظلم الحاصل عليها، وقد تكرر لفظ الكراهية ستا وثلاثين مرة أغلبها في صيغة الفعل الماضي (كرهت) وصيغة الفعل المضارع (أكره)، وهذا دليل واضح على حجم المعاناة

³⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 7.

³⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 89.

³⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 86.

³⁷ الفرووزآبادي، "كره"، 1252.

³⁸ عبد الله العمرو، "ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلامية والغربية"، مجلة العلوم الشرعية 34 (بحرم 1436هـ)، 350.

التي عاشتها شخصيات الرواية وولدت عندها الكراهية. وهشام المحاسب أكثر الناطقين بهذه الكلمات، فقد نطق بها سبع مرات في مقطع صغير، عبّر فيه عن كرهه لكل شيء في حياته بسبب هشام المدير، يقول: "أنا كرهت حياتي، أنا، أنا، أنا رميتها، كرهت الحديقة والورود كرهت زوجتي، كرهت نفسي، زوجتي وردة بنفسج، وأنا كرهتها، شقتي تطلّ على الجنة، وأنا كرهت الشقة والجنة والدنيا كلها، حتى جاري كرهته، فردة الحذاء هذه هي أنا، المدير، يا أمي، جعلني أكره كل شيء".³⁹ إن قوة كراهية هشام المحاسب لهشام المدير دفعته إلى تمنّي قتله شر قتلة، يقول: "أتمنى أن أحز عنقه بالسكين التي أمامه على المنضدة ولكنها سكين غير حادة، يفتح بها الرسائل وأطراف الجرائد، لا بأس، هي أشد إيلاماً له".⁴⁰

لقد سيطرت هذه الكراهية على حياته كلها، وحين لم يجد فائدة من طول أمد حياته قرّر الانتحار، وكأنه بانتحاره هذا يستجيب للحل الذي أشار إليه فرويد بقوله: "وماذا نجني أخيراً من طول أمد الحياة، إذا كانت هذه الحياة عينها تهرق كواهلنا بأعباء ومشاق لا تقع تحت حصر، وإذا كانت فقيرة بالأفراح، غنية بالآلام، إلى حد نرحب معه بالموت بوصفه خلاصاً سعيداً؟".⁴¹

يبدو الحل الذي لجأ إليه هشام المحاسب يتماشى مع نزعة عدوانية فطرية لدى بني البشر، تدفعهم نحو التدمير كما يرى فرويد.⁴² فسيطرة هذه النزعة على نفسه دفعته إلى الفكر التدميري الذي كان موجهاً في البداية نحو الخارج، الذي يتمثل بهشام المدير بوصفه السبب الرئيسي في معاناته، بيد أنه لم يستطع بلوغ هذا الهدف، فأعاد توجيه ذلك الفكر نحو نفسه، وأنهى حياته بالانتحار.

ولدى بكري الشعور نفسه إزاء هشام مغتصب حقه والمتسبب في موت أمه، فهو يكرهه ويكره سبخته؛ لأنه سبب شقائه، وشقاء أمه، وجدته، وحياة كل من عرف وأحب، وحياة كل من حوله.⁴³ إن هذه الكراهية دفعت بكري إلى الشك بعلاقة هشام المدير بانتحار هشام المحاسب، يتساءل: "هل أرسل هو إليه من خنقه، ثم علّقه في الحب؟!".⁴⁴

وثمة مظهر آخر للكراهية في الرواية، لكن دافعها مبهم وغير واضح، وهي كراهية بكري لمديره أكرم في مؤسسة البريد؛ فرغم احترام وتقدير المدير أكرم له وثقته به، وتعامله معه بلباقة واحترام، ومشاورته في العمل، وتقديم النصح له، بالإضافة إلى ترشيحه لموقع مهم في مكتب البريد، ومحاولته غير مرّة دعوته لزيارته بعد إحالتهما إلى التقاعد، غير أن بكري يكرهه، يقول: "لا أعرف لماذا أكرهه، ليس سيئاً، ليس مخطئاً، هو يقوم بواجبه، هو على صواب، ولكن أكرهه، أكره عمله، أكره جلايته البيضاء، ولا أعرف إن كان حقيقة قد ارتدى جلاية بيضاء؟، أكره نظارته السوداء، الأمر لا يتعلق بعقل ولا منطق، يتعلق بمزاج".⁴⁵

ويبدو أن اللذة التي كانت تبدو على المدير أكرم في تطبيقه للقانون هي التي دفعت بكري إلى كراهيته، يقول بكري: "تطبيق القانون يا صديقي لم يعد مسؤولية ولا أمانة، أصبح لذة يمارسها من بيده تطبيق القانون، يشعر في تطبيقها بقوته

³⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 27-28.

⁴⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 22.

⁴¹ فرويد، قلق في الحضارة، 40.

⁴² عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 286.

⁴³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 7.

⁴⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 110.

⁴⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 73.

ويحقق بها ذاته، يتمترس خلف القانون بدعوى تطبيقه، والقانون بعد ذلك يضعه القوي، المنتصر، المغتصب، يعدّله أو يفبتره كما يشاء، أو يخرقه".⁴⁶

ولم يكتف بكري بكراهية هاتين الشخصيتين في الرواية، بل كان يكره أيضا الأشياء المتعلقة بهما؛ ككراهيته للسبحة الكهرمانية التي يحملها هشام المدير، وللنظارة الطبية السوداء لأكرم وجلايته البيضاء.

كما يكره الحكم والمواظ والخلاصات، ويكره اسمه، فقد كان يجب أن ينادى بكرا بدلا من بكري. كما كره في فترة ما أباه، حين ظنه رأسماليا مغتصبا لحقوق العمال ويمتص دم العمال، حتى أنه تمنى موته، وذلك حين كان يقرأ لأصحاب الفكر الاشتراكي في مرحلة شبابه، يقول: "وفي الشباب قرأت ماركس ولينين، قرأت فرويد وسارتر، مرة أتقمص هذا وأخرى أقلّد ذلك، حتى إنني في الشباب وضعت قبعة مثل جيفارا، وعلقت صورة لينين في صدر غرفتي، واشترت سيكاراً فخماً وقلدت كاسترو، وأنا في أوائل المرحلة الثانوية، مع المراهقة، كنت أظن أبي رأسمالياً، كرهته، تمنيت موته، قلت هو ربّ عمل، يمتصّ دم العمال ... ثلاث وعشرون آلة نسيج صغيرة قديمة تعود إلى عام 1950 حسبها من حق العمال، هم المالكون الحقيقيون لها، من حقهم أن يستولوا عليها، هكذا قرأت في الكتب، طبّقْتُ ما قرأتُ على أبي، رأيت أبي أكبر رأسمالي...".⁴⁷

بعد تتبع مشاعر الكراهية لدى كل من بكري وهشام المحاسب في الرواية يمكن القول إن كراهيتهما لهشام المدير تبدو منطقية ومبررة لوضوح أسبابها، وهي نتيجة منطقية للظلم الذي تعرض له كلاهما، بيد أن أسباب كراهية بكري للمدير أكرم تبدو ضبابية غير واضحة للمتلقّي، وهو ما صرح به بكري صراحة؛ فكراهيته له لا تتعلق بعقل ولا منطق. ومع هذا يستطيع الدارس أن يعثر على إشارات تقود إلى تفسير مقبول لهذه الكراهية، هو أن بكري يكره الأذى عامة، سواء أكان له أو لغيره من الناس، وكراهيته للمدير أكرم بسبب الأذى الذي كان يلحقه بالناس المتعاملين معه بحجة تطبيق القوانين.

3.3. الحب

الحب لغة: الوداد.⁴⁸ أما في الاصطلاح فهو "الشعور بالتعلق بشخص أو بشيء ما، وهو ظاهرة نفسية انفعالية ناجمة عن تأجج الإحساسات والمشاعر، ذاك الذي يطلق عليه اسم العاطفة".⁴⁹

وثمة نوعان للحب عند فرويد؛ يطلق الأول على العلاقة بين الرجل والمرأة بداعي حاجتهما الجنسية، أما الثاني فيطلق على العواطف الإيجابية التي تقوم ضمن نطاق الأسرة بين الأهل والأولاد، بين الإخوة والأخوات. ويميل فرويد إلى تسمية النوع الثاني الحب المكفوف من حيث الهدف، أي محبة.⁵⁰

وحاز الحب بنوعيه الجنسي والمكفوف حسب تعبير فرويد على اهتمام في الرواية، وأخذ دورا مهما في تحريك أحداثها؛ فشخصية بكري التي تعد إحدى الشخصيتين الرئيسيتين في الرواية تنطوي على كثير من حبّ للمرأة، فقد أحبّ الأنتى

⁴⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 72.

⁴⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 26.

⁴⁸ الفيروزآبادي، "حب"، 70.

⁴⁹ جلال الدين سعيد، "حب"، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (تونس: دار الجنوب للنشر، 2004)، 143.

⁵⁰ فرويد، قلق في الحضارة، 59.

بجميع نماذجها في الرواية، أحب الأنتى الزوجة، والعشيقة، والطالبة، والجارة، والجدة، والطفلة، وتعاطف مع هذه النماذج كلها، ووجد لها مبرزاً لكل أخطائها.

أحب بكري نوال وقبل بشروطها كلها ليتزوج بها؛ فقد قبل أن يعيش في شقتها الصغيرة رغم ملكه لبيت كبير وحديقة جميلة، وقبل أن يعرى ابنتها ليلى، وأن يتخلى عن الأولاد رغم عدم وجود ولد منه، وأخلص لها، كما أخلصت له أيضاً. إن مشاعر الحب هذه هي التي أشعرته بالأمن والطمأنينة بجوارها، يقول: "عشر سنوات عشقتها مع نوال. رعاية، وعناية، هي لي كالأم، وأنا لها كالأب، عطف وحنان ورعاية. هي لي الزوجة، وأنا لها الزوج، هي لباس لي وأنا لباس لها، كما قال المولى تعالى".⁵¹

وكان قد أحب نجوى قبلها، وعرضت عليه الزواج بشرط مرافقتها إلى المملكة حيث ستذهب للتدريس هناك، وقد فكر بكري بقبول عرضها، والتخلي عن حياته في وطنه، وعمله، ومقاضاته لمغتصب حقه، يقول: "هي في الثانية والعشرين، وأنا في الخامسة والثلاثين، جننت بها، تفجرت كل قواي، عشقتها، عشقتُ حركتها غنجها سمرتها، رأيت فيها السفر والأحلام والحب، وكدت أوافق على السفر معها".⁵² لكنه ما سافر معها؛ فتمت عوائق كثيرة منعت سفره معها، ودفعته للتخلي عن حبه لها.

ويبدو حبه المكفوف على درجة عالية من السمو؛ فحبه لأمه يتشح بحالة قدسية، يقول عن أمه: "لو بعث الله امرأة نبياً أو رسولاً لبعثها هي، ولكن الله لم يبعث امرأة نبياً أو رسولاً، ولكنه خلق نساء صالحات تقيات، امرأة فرعون، زوجة زكريا، امرأة عمران، السيدة مريم، السيدة خديجة، السيدة عائشة، السيدة فاطمة".⁵³ كما يبدو محبا لجذته متعلقا به، ولكثرة تعلقه بها كانت كثيرا ما تزوره في أحلامه بعد موتها. وكذلك أظهر حبا عظيما لطفلة جاره هشام المحاسب.

والحقيقة أن بكري يبدو متعاطفا مع كل الشخصيات الأنثوية في الرواية، بالإضافة إلى تعاطفه مع الشخصيات الذكورية المظلومة، كأبي محمود حارس العمارة، وجاره هشام. وقد أبدى بكري في مراحل حياته المتأخرة ميلا واضحا إلى القيم النبيلة التي تنبثق عن الحب عادة، وخاصة التجرد من المنفعة، والانجذاب إلى القيم المثالية، والزهد في الأشياء المادية والارتقاء إلى مرتبة سامية من المحبة الروحانية، وما يدل على ما نذهب إليه قوله:⁵⁴

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

⁵¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 67.

⁵² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 60.

⁵³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 22.

⁵⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 22.

وتبدو مشاعر الحب تملأ قلب هشام المحاسب لزوجته رغم الخلافات معها، يقول في نفسه: "أحرنّ إلى زوجتي، وأشتاق، وهي فوق، أتمنى لو أضمتها إلى صدري، لو أنام على صدرها، أستشعر دفئها الناعم، وأتحسّ نبضها الهادئ، كم أنا محتاج إليها".⁵⁵ ويعبر عن الحب المتبادل بينه وبين زوجته في خطابه لأمه: "هذا ما يؤلمني يا أمي، أحببتها، وأحبها، وما أزال أحبها، وهي تحبني".⁵⁶

وروضة كذلك يطغى حب بكري ليس على قلبها فحسب، بل على كيانها ووجودها، فتندفع للتصريح له بهذا الحب، تقول: "أنا صادقة معك، أنا أحبك، لا لشيء، أحبك، بالجسد والروح والعقل، بكل قواي، يمكن أن نلتقي هنا إلى الأبد، ...".⁵⁷

إن المرأة في الرواية عامة أكثر حبا وإخلاصا لهذا الحب من الرجل؛ فجدة بكري، وزوجته نوال، وأم هشام، وزوجته امتلأت قلوبهن بالحب وبإخلاصهن لهذا الحب، وكن يفكرن بالعبء بلا مقابل، وبجلب المنفعة للغير فحسب. فقد كانت جدة بكري تمنح الدفء لحياته بسبب حبها الكبير له، ولهذا يفتقدها بكري بعد ممانتها، فتأتيه في الأحلام. وأم هشام المحاسب نسخة ثانية عن جدة بكري في حبها لابنها وللآخرين، وفي السعي إلى إصلاح أفراد مجتمعتها وإسعادهم. وكذلك زوجة هشام المحاسب التي لولا قلبها المليء بالحب لما صبرت عليه، ولما قبلت العودة إلى البيت بعد قرارها الرحيل، لكن حبها لزوجها وطفلتها وبيتها هو الذي دفعها إلى البقاء.

4.3. الخوف

الخوف لغة: الفرع.⁵⁸ أما اصطلاحاً فهو "توقع حلول مكروه أو فوات محبوب".⁵⁹ وعند الفلاسفة: هو انفعال نفساني يعرض عن تصور شر قريب الوقوع، وله درجات متفاوتة الشدة أدناها الخشية وأعلىها الذعر، وشدته تكون عادة متناسبة مع عظم المكروه المتوقع.⁶⁰

إن معنى الخوف بمعناه اللغوي والفلسفي واضح لدى الشخصيات في الرواية؛ فبكري الذي أحب المرأة وتعاطف معها، ابتعد عنها أحيانا بسبب الخوف، والدافع إلى خوفه هذا هو العادات والتقاليد الشرقية التي تربي عليها. فتلك العادات منعتة من الاستمرار في علاقته مع روضة رغم حبه لها وتعلقه بها مدة ستة أشهر كاملة؛ لهذا نراه يهرب منها إلى غير رجعة بعد اكتشاف علاقتها بمدبر البنك عبد القادر إسماعيل، يقول: "وأنا واحد من هذا المجتمع، خفت من عبد القادر، خفت من المجتمع، خفت من روضة، خفت من نفسي، هربت".⁶¹

يرى فرويد أن الأنا هو ذلك الجزء من الهو الذي تعدل بنتيجة تأثير العالم الخارجي فيه بواسطة جهاز الإدراك الحسي - الشعور. وهو يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي إلى الهو، ويحاول أن يضع مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو،

⁵⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 7.

⁵⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 27.

⁵⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 89.

⁵⁸ ابن منظور، "خوف"، 2: 1290.

⁵⁹ الجرجاني، "خوف"، 90.

⁶⁰ جميل صليبا، "خوف"، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 1: 545.

⁶¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 90.

ويتجلى مبدأ الواقع في أن يحتل المرء التوتر وينتظر تفريغ الطاقة حتى يتم إحضار الموضوع الذي يلبي الحاجة، ويتضح من خلال ذلك أن هذا المبدأ لا يلغي اللذة التي يشدها، بل يسعى إليها بشكل واقعي ومناسب.⁶²

إن مشاعر الخوف لدى بكري يمكن تفسيرها وفق قول فرويد السابق بأن الأنا لدى بكري أرغمه على اتخاذ هذا القرار بضغط الأنا الأعلى رغم دافع الهو، فثمة صراع جرى بين الهو مدفوعاً باللذة وبين الأنا مدفوعاً برقابة الأنا الأعلى، الذي يسعى دائماً إلى توافق المرء مع واقعه الذي يعيش فيه، نتج عنه انتصار للأنا على حساب الهو، ونتج عن هذا الانتصار هروب بكري وابتعاده عن روضة.

ويعترف بكري بأنه وروضة ليسا مذنبين، ويندم في أواخر حياته على ضياعها، يقول: "أضعتها، أضعت حياتي. ثم فكرت، لا، ليس ذنبي أنا، وليس ذنبها هي. أنا أصدق كل ما قالت. عنها أشاع عبد القادر أنها عشيقته، هو لم يُلاحق، ولم يُجاسب، لأنه الرجل، لأنه المدير، لأن له علاقاته، لأن المجتمع يسمح للرجل بكل شيء، ولا يسمح للمرأة بشيء".⁶³

ويمكننا أن نفسر سبب عدم تصريح بكري باشتهاهه لدلال بخوفه من المجتمع أيضاً؛ فالأنا الأعلى بحسب فرويد الذي أرغمه على الابتعاد عن روضة، دفعه أيضاً إلى كبت رغبته الجنسية بدلال، وعزوفه عنها؛ "فالعزوف في الأصل نتيجة القلق الذي توحى به السلطة الخارجية؛ فالإنسان يعزف عن إشباعات معينة حتى لا يخسر حب تلك السلطة".⁶⁴

وخوف بكري على مصالحه الشخصية هو الذي منعه من السفر مع نجوى إلى المملكة، فكان عليه أن يبقى حرصاً على مصالحه المتمثلة في استمراره بوظيفته واستمراره في متابعة الدعاوى ضد هشام مغتصب حقه.⁶⁵ وهذا يتسق أيضاً مع التفسير السابق لمشاعر الخوف، ويعني أن الأعلى لدى بكري لها الغلبة في نفسه، فهي دائماً تدفع الأنا إلى كبت رغبات الهو وتأجيلها.

ويبدو بكري خائفاً من الموت لتقصيره في عبادة ربه، ورغم تصريحه بأنه لا يخاف الموت؛ لأنه حق، فهو في الحقيقة يخافه؛ لأنه طريق المرور للقاء الله عز وجل، يقول في حوار داخلي في نفسه:

"يا إلهي، لبت لي مصحفاً لأقرأ فيه الآن، ساحني يارب، أنا عبثٌ على هشام المدير وضعه مصحفاً أمامه في السيارة وراء المقود، وأنا ليس عندي مصحف لأقرأ فيه الآن؟! ماذا لو كانت مني قد حانت؟ أنا لا أخاف الموت، لا بد من الموت، هو انتقال من هذه الدار، دار الشقاء والفناء، إلى دار النعيم والبقاء، هو لقاء مع وجه الله تعالى، ولكن ويلي؟! كيف سألقاه، وأنا ما صمت ولا صليت، ولا حججت ولا زكيت، ولم أقرأ كتابه الكريم؟ أمس انقضى، اليوم مضى، العمر كله راح، ماذا جنبيت في حياتي؟ ماذا قدمت لنفسي؟ ويلي؟!".⁶⁶

ويمكن القول إن الخوف سمة بارزة في شخصية بكري، فهو يحرص على سمعة جيدة تضعه في علاقة اجتماعية مرضية. إنه متمسك بعادات اجتماعية لا يقوى على الانفكاك منها، وحين يحاول الهو دفعه إلى تحقيق رغبة غريزية لا تتوافق مع تلك العادات سرعان ما يصطدم برادع قوي من الأنا الأعلى، وغالباً ما تمثل بجدته التي تأتيه في الأحلام ناصحة له ومرشدة. إن

⁶² ينظر عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 283.

⁶³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 90.

⁶⁴ فرويد، قلق في الحضارة، 94.

⁶⁵ ينظر محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 63.

⁶⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 57.

هذا الحرص دفعه سنين طويلة إلى الخشية من الاستماع إلى أغنية أم كلثوم التي كان يسمعها مع روضة؛ لأنه يخاف ذكراها، كما أنه لم يجرؤ على تقصي أخبار دلال، يقول معترفاً بجبنه: "مر شهر، شهران، ثلاثة، مرّ عام، مرّ عامان، دلال لم تتصل. لم أعرف عنها أي شيء. لم أسأل، لم أحاول المعرفة. لعلني لا أريد أن أعرف. أعتزف، أنا جبان، أنا، سلمي، لا أحب المغامرة".⁶⁷

ونلمح الخوف لدى جاره المحاسب هشام الذي خاف باستمرار من فقدان عمله وطرده إذا لم يستجب لرغبات مديره في تزوير دفاتر الحسابات في المعمل. يقول في حوار مع بكري: "إذا لم أنقذ فأنا أول المسرحين، وسيطردي من الشقة، أنت تعرف، الشقة التي أسكنها هي ملكه، أجرتني الشقة بأجرة زهيدة، وأنا أعيش فيها مع زوجتي وابنتي منذ سنة ونصف السنة".⁶⁸

وهو يدرك مدى نفوذ هشام المدير وسلطته، ولهذا يخاف من تنفيذ فكرة أمه التي اقترحت عليه تصوير السجلات، وتقديم شكوى ضده، يقول: "ولكن يا أمي هي عشرة سجلات يومية، لا يمكن حملها، ومكتب التصوير يمكن أن يخبر المدير، أصدقاؤه، أعوانه، في كل مكان، هو سلطة يا أمي، سلطة بكل معنى الكلمة، أنت لا يمكن أن تعرني، حتى جاري الكريم، لا يمكن أن يقدر مدى نفوذه".⁶⁹

إن مصدر الخوف لدى هشام المحاسب ذو منشأ نفسي يتسق مع قاعدة رؤية "الأنماط الأصلية أو الأولية" التي تنتقل بالفطرة عبر الأجيال، وتؤلف جزءاً من اللاوعي الجمعي عند يونغ. فالخوف عنده ذو منشأ نفسي يرتبط بتجاربه الحياتية؛ فهو يتوقع عدم عجزه عن الإنفاق على أسرته إذا طرد من عمله. إن الإنفاق مسؤولية الذكر وفق العادات الاجتماعية الشرقية التي تنظم العلاقة بين أفراد الأسرة، وهشام المحاسب يدرك هذه المسؤولية الملقاة على عاتقه، وهو ما يفسر سبب الخوف لديه؛ فالطرد يعني فقدان العمل، وهو بدوره يعني فقدان المورد المادي الوحيد التي يعتمد عليه هشام المحاسب في تدبير شؤون أسرته.

وتبدو المرأة في الرواية خائفة على ابنتها وزوجها وحفيدها، وحببيها؛ فأم هشام المحاسب تتدخل للإصلاح بين ابنتها وزوجته وتقدم له المساعدة المالية خوفاً عليه، وزوجة بكري تخاف عليه حين تراه في وضع نفسي غير طبيعي، وكذلك الجدة التي تخاف على حفيدها بكري، وروضة لم تصرح بمشاكلتها لبكري خوفاً من خسارة حبها له، يقول بكري مستغراباً: "كانت أول صدمة لي في الحب، والحياة، والجنس. لماذا لم تخبرني؟ لماذا لم تصارحني؟".⁷⁰

لتفسير هؤلاء النساء في الرواية نستطيع أن نستعين بفهم ليفين مؤلف مدرسة "المجال النفسي" للدوافع. إن الخوف هنا نتج عن علاقة تأثر وتأثير بين هؤلاء النساء والمجتمع الذي يعشن فيه؛ فأم هشام ترى أمام أعينها حال ابنتها وأسرته غير الطبيعي، فينعكس هذا الحال خوفاً في نفسها، فتخاف أن تصاب هذه الأسرة التي هي أسرتها أيضاً بضرر؛ لهذا تسعى بما استطاعت أن تقدم مساعدة تحفظ هذه الأسرة. وهذا التفسير يشبه ما يمكن قوله عن خوف زوجة هشام على أسرتها، وخوف جدة بكري عليه. وكذلك دافع الخوف لدى زوجة بكري تجاه زوجها.

⁶⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 107.

⁶⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 7.

⁶⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 29.

⁷⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 85.

أما دافع الخوف لدى روضة فيبدو مختلفاً؛ إنه يتعلق بمبدأ التعويض وتجاوز عقدة النقص بحسب فهم آدلر. فروضة وجدت في بكري ما يحقق لها تأكيد الذات في المجتمع بوصفها امرأة لها حق في الحب والزواج وتكوين أسرة، لكن اكتشاف بكري لقصتها مع مدير البنك دفعها إلى الخوف من هروبه منها؛ لأنها ستفقد حينئذ حلمها في تأكيد ذاتها. وهذا ما حدث لها، فقد غادرها بكري إلى غير رجعة حين علم بقصتها.

5.3. القلق

القلق لغة: الانزعاج، وعدم الاستقرار في مكان.⁷¹ ويعني اصطلاحاً: حالة من التوتر الشامل والمستمر لتوقع تهديد فعلي أو رمزي قد يحدث، يصحبه خوف غامض وأعراض نفسية واجتماعية.⁷² أما عند الفلاسفة فإن القلق يعني: الشعور بالضيق أو الانزعاج الذي يسبق الفعل الإرادي، وله درجتان: أولاهما درجة الانزعاج وعدم الرضا، وثانيتهما درجة الجزع والكرب.⁷³

ويرى فرويد أن ثمة مصدرين للقلق الذي يصيب الأنا: مصدر داخلي، وآخر خارجي، ويميز ثلاثة أنواع للقلق: القلق الواقعي، أو الموضوعي، ومصدره العالم الخارجي، والقلق الأخلاقي، ومصدره الأنا الأعلى، والقلق العصبي ومصدره الهو.⁷⁴ ويبدو القلق صفة عامة يتصف بها هشام المحاسب في الرواية، والسبب الظاهر عدم راحة نفسه بسبب مديره من ناحية، وفقره من ناحية أخرى، يصفه بكري بأنه "هادئ وديع مطيع، في الظاهر، وعلى السطح، ولكنه في الداخل والعمق قلق جداً ومتوتر وحاد المزاج، كأنه بركان، سطحه غابات ومروج وحول فوهته ثلوج بيضاء ناصعة، لكنه قد يقذف الحمم فجأة".⁷⁵ فعدم راحة النفس أدى إلى عدم استقرارها، كما أدى إلى تقلب مزاجه، كأنه شخصيتين مختلفتين، يقول في حوار مسترجع مع زوجته:

"مرة قالت لي: أنت مثل الدكتور جيكل ومستر هايد، حكمت لي قصة رجل صاحب شخصيتين مختلفتين اختلاف الليل والنهار، بل إن شخصيته في النهار تختلف عن شخصيته في الليل، حقيقة أنا كذلك. أرجع من المعمل، وأنا فحمة أشتعل تعباً وغضباً، من المعمل ومن المدير، أنظفي في جسدها. ثم سرعان ما أشتعل غضباً، ولا أعرف كيف أنظفي".⁷⁶

إن هذه الحالة بحسب فرويد تعود إلى عدم إشباع رغبة ما لدى هشام المحاسب، وربما هي الرغبة في الانتقام من هشام المدير الذي يعد السبب الرئيسي لقلقه واضطرابه. وعدم إشباع هذه الرغبة أدى إلى كبتها في لا وعيه، واستمرار تأثيرها عليه، فنجم عنها اضطرابات في سلوكه غير معروفة السبب أو المصدر.⁷⁷

ويبدو القلق أيضاً في بعض مواقف بكري، ولا سيما موقفه من الجلالية البيضاء، فمرة يقول أكرها ومرة يقول أحبها: "هل أتحدث عن الجلالية البيضاء التي لا أحبها، بل أحبها وأكرها؟"⁷⁸.

⁷¹ ابن منظور، "قلق"، 5: 3726.

⁷² عبد الحميد الشاذلي، الصحة النفسية وسكولوجية الشخصية، ط2 (القاهرة: دار المكتبة الجامعية، 2001)، 124.

⁷³ صليبا، "قلق"، 2: 199.

⁷⁴ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 282.

⁷⁵ محبك، حمامات بيض و نارجيله، 4.

⁷⁶ محبك، حمامات بيض و نارجيله، 7.

⁷⁷ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 263.

والحقيقة أن الجلايية البيضاء تقترن بمشاعر الحب والكراهية في الوقت نفسه لدى بكري؛ فهي هدية نجوى التي أحبها، لكن حبّه لها انعكس كراهية لأنها لم توافق على البقاء في الوطن مع بكري، وهي ستار ديني يتخذها ظالمو الناس ومستغليهم حين يلبسونها ويذهبون إلى المسجد متظاهرين بحسن الأخلاق.

إن مصدر القلق لدى بكري عصابي أخلاقي؛ فالهو يدفعه إلى حب الجلايية البيضاء؛ لأنها تقترن بالحصول على تحقيق رغبة جنسية، بيد أن الأنا الأعلى يدفعه إلى كراهيتها؛ لأن صاحبها تخلّت عن الحب الذي ينتهي بالزواج بوصفه قيمة اجتماعية نبيلة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يدفع الأنا الأعلى إلى حب الجلايية البيضاء بوصفها رمزا للطهر والنقاء والالتزام الديني؛ فهذا اللون يقترن بالزواج وإقامة الشعائر الدينية في المجتمع. بيد أن اقتران الجلايية البيضاء بشخصيات ظالمة في الرواية عملت على ستر عيوبها بارتدائها والذهاب بها إلى المساجد للصلاة، ولا سيما هشام المدير والمدير أكرم دفعت باتخاذ موقف مضاد تجاهها، ودفعت إلى كراهيتها.

ويبدو القلق أيضا على شخصية روضة بعد معرفة بكري بقصتها مع عبد القادر إسماعيل، يقدم بكري حورا مسترجعا معها:

"تلقي بنفسها على الأريكة إلى جوارى، تسند رأسها إلى صدري هنيهة، تنهض:
 . أجبني، هل تحبني؟ ستة أشهر، لم تنطق بكلمة حب، سأعد فنجان قهوة، وإلى أن أرجع، فكر.
 تمضي إلى المطبخ، تتأخر قليلاً، أحس بالخطر، أخشى أن تقدم على شيء ما، أنفض، أراها قادمة.
 تقعد قبالي، تستل من الخزانة علبة تبغ، تدخن، أول مرة أراها تدخن، ترشف قهوتها، أناملها ترتعش، تحاول السيطرة على نفسها، تتكلم بهدوء بحمس:
 . سأحككي لك كل شيء، فقط أرجوك، اسمعني، عيّني مديرة مكتبه، سنة كاملة وهو يعاملني بلطف وهدوء، ضمن أصول العمل، عملت عنده فور نيلي الشهادة الثانوية، مع دخولي إلى كلية الحقوق، شابة جامعية متفتحة، أردت أن يكون لي حضوري، أن تكون لي شخصيتي، أبي يتعامل معه، هو مدير مصرف خاص
 79 .."

إننا هنا أمام قلق موضوعي مصدره العالم الخارجي، الذي تمثل هنا ببكري نفسه؛ فروضة لم تكن تشعر بهذا القلق من قبل، لكن معرفة بكري بقصتها هي التي سببت مشاعر القلق لديها، فبدت متوترة لا تكاد تستقر في مكان، نتيجة الضيق والانزعاج اللذين تشعر بهما.

ويمكن أن نفسر القلق هنا وفق فهم ليفين؛ فالقلق كان نتيجة العلاقات المتبادلة والمباشرة بين روضة وبيئتها في لحظة معينة، هي لحظة اكتشافها معرفة بكري بقصتها مع مدير البنك، هذا الاكتشاف أحدث توترا في نفسها، واستجر هذا التوتر قيامها بردات فعل للتخلص من هذا التوتر، وتمثلت ردت الفعل هذه بعدم استقرارها بمكان وتدخينها وارتعاشها.

⁷⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 59.

⁷⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 86.

6.3. الحزن

الحزن لغة: "تقيض الفرح، وهو خلاف السرور".⁸⁰ أما اصطلاحاً فهو "ما يحصل لوقوع مكروه أو فوات محبوب في الماضي".⁸¹ ويعني عند علماء النفس: "ألم نفسي يغمر النفس كلها... والحزن إما أن يحصل للنفس بالعرض لوقوع مكروه، أو فراق محبوب، وإما أن يحصل لها بالطبع لانطواء مزاجها على القلق والاضطراب".⁸²

إن مشاعر الحزن تخيم على الجو العام للرواية؛ فبكري وهشام وزوجته حزينون، وهم صورة عن المجتمع الحلبي الذي انتشرت لوحة الطفل الباكي في كل ركن من أركانه: يقول بكري "قبالي على الجدار لوحة الطفل الباكي، اللوحة الشعبية الرخيصة، حيثما ذهبت طالعتني، على الرصيف، عند الحلاق، في غرفة الانتظار عند الطبيب، لا أعرف لماذا يريدون للطفولة أن تبكي؟ لا أعرف لماذا يحبون الطفولة الباكية؟".⁸³

إنها صورة هشام وهو صغير كما أوحى إلى طفلته: "تقول الطفلة هناء تعليقا على لوحة الطفل الباكي: "بابا وهو صغير كان يبكي".⁸⁴ وهو ما يراه بكري في شخصية هشام، يقول:

"صدقت يا بنتي، ما مضى على معرفتي بوالدك غير سنة وبضعة أشهر، منذ سكنه هنا فوق شقتي، حتى عرفته، نعم، هذه صورة والدك وهو طفل، وهذه صورته وهو شاب، وهذه صورته وهو رجل، وهذه صورته حتى آخر لحظة في حياته، والدك وُلِدَ وهو يبكي، وظل طول عمره يبكي، لا ينطق الأطفال إلا بالحق، صوتهم هو صوت الحق، الأطفال لا يكذبون".⁸⁵

وسناء زوجة هشام تشعر بمرارة الحزن بسبب ما نتج عن خلافاتها مع زوجها، فهي عاجزة عن تقديم حل ينهي هذه الخلافات الزوجية، ويعيد الهدوء إلى أسرتها، فلا تملك حيال هذا الأمر إلا ذرف الدموع.⁸⁶

وبكري نفسه حزين لفقدان حقه في المعمل، ولندمه على تفريطه بروضة التي أحبته، ولموت زوجته نوال التي كانت تؤنسه. ويبدو حزنه لفقدانه حب المرأة أعظم بكثير من حزنه على ضياع حقه في المعمل، وهو لا يجد شفاء لنفسه من الألم الذي يسببه حزنه لفقدان المرأة التي أحبته. ويلتقي المتلقي مع هذا الحزن في غير موضع في الرواية، يقول بكري في أحدها، يصف فيه مدى حزنه على فقدان زوجته نوال التي ماتت وتركته وحيدا: "كم تمنيت أن أموت على صدرها، ولكنها ماتت قبلي، ماتت وحدها، ماتت في الوقت الذي كنت فيه بحاجة إليها، والآن، في آخر عمري، أنا الآن إليها أحوج".⁸⁷

ويصف فرويد هذا النوع من الأحران بقوله: "فنحن لا نحمي أنفسنا من الألم أسوأ حماية ممكنة مثلما نحميها عندما نحب، ولا نعاني من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعاني حين نفقد الشخص المحبوب أو نفقد حبه".⁸⁸

⁸⁰ ابن منظور، "حزن"، 2: 861.

⁸¹ الجرجاني، "حزن"، 77.

⁸² صليبا، "حزن"، 1: 466.

⁸³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 43.

⁸⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 43.

⁸⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 44.

⁸⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 40.

⁸⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 34.

⁸⁸ فرويد، قلق في الحضارة، 31.

وثمة مشاهد حزن أخرى في الرواية، كحزن نوال على زوجها المحامي عند مرضه وبعد وفاته، يصفها بكري بقوله: "مرت على هذه الحالة ثلاثة أشهر، نال منها النحول، اصفرّ لونُها أهملتُ مظهرها ... وقبل أن أسألها عن مرضه أضافت وهي تجهش في البكاء: "سرطان في الدم"، وأسرعت بها إلى المستشفى. طلبت لها من المدير إجازة لأسبوعين، بعد شهر توفي زوجها ...".⁸⁹

والحزن الذي بدا على روضة بعد معرفة بكري بقصتها مع عبد القادر إسماعيل مدير البنك، تقول في حوار مع بكري: "تصمت، تحبس الدموع، تمس: عبد القادر حاول النيل مني فوق سرير الدولارات، أنا وهبتك نفسي في شقة غير مكتملة، أنا باب من غير زجاج، كسرني عبد القادر مرة، لكن أنت حطمتني".⁹⁰

وقد ختم الروائي الرواية بمشهد حزين، يقول بكري: "مخيلتي تمتلئ... حبلٌ مدلى من السقف، تحته رزمة الجرائد، هشام بجسمه الصغير الناحل يتدلى بالحبل من عنقه داخل جلايته البيضاء... صورة الطفل على الجدار ممزقة... في الحديقة بقايا نارجيلة محطمة متناثرة قرب البنفسجات الناعمة الحزينة...".⁹¹

إن رغبات هذه الشخصيات لإثبات ذواتهم في المجتمع الذي يعيشون فيه، وفق آدلر، وفشلهم في تحقيق هذه الرغبات سبب لهم هذه المشاعر الحزينة؛ فبكري خسر المرأة التي استطاع من خلالها أن يثبت ذاته، ونوال خسرت الزوج الذي كان مصدر قوتها في المجتمع، وروضة خسرت بكري الذي كان أملها في تكوين أسرة في المجتمع.

7.3. الاغتراب

الاغتراب لغة: النزوح عن الوطن.⁹² أما بالمعنى النفسي، فهو "أن يشعر الإنسان بالوحدة وهو في وطنه، وبين أهله، وهذا النوع هو الصعب؛ لأنه يغرس في نفس الشخص عدم الاستقرار".⁹³ فالشخص الذي يشعر بالوحدة داخل بلاده لا بد أن يعاني الكآبة والقلق وعدم الاستقرار النفسي ما يشكل له أمراضاً نفسية وعقداً، قد تجعل من حياته صعبة يتجرع فيها طعم المرارة؛ لأن الإنسان بطبعه اجتماعي، ويميل إلى إنشاء علاقات وصلات اجتماعية مع الآخرين من بني جنسه، وحين يجد نفسه وحيداً فلا بد أن يناله الشقاء النفسي؛ لذلك يرى هيجل "أن تحقيق الطبيعة الجوهرية للإنسان تستدعي استنطاق وجوده في بنية اجتماعية تتضمن أنساقاً تتوافق وطموحاتها؛ لأن مجرد وجوده غير كاف، بل يتطلب التجاوز إلى ما هو أبعد؛ أي الاتصال والتفاعل الضروريين".⁹⁴

إن الاغتراب الذي يؤدي إلى انفصال الذات عن عالمها الخارجي، وابتعادها عن محيطها، هو ذلك الاغتراب النفسي الذي يجعل صاحبه عاجزاً عن التواصل مع محيطه الاجتماعي، غريباً عما يحيط به من أمور، يعيش في فراغ نفسي، ويعاني آلاماً داخلية من الصعب التخلص منها، ويفقد الإحساس بالانتماء إلى المجتمع، الذي لم يستطع أن يحتويه.⁹⁵ والاغتراب النفسي "ينشأ عن التناقض بين الإنسان والعالم الخارجي، بين الواقع وبين الخيال، بين ما هو عليه وما يحلم به، بين ما

⁸⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 65-66.

⁹⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 89.

⁹¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 110.

⁹² ابن منظور، "غرب"، 5: 3225.

⁹³ يحيى العبد الله، الاغتراب دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلول الروائية، ط1 (عمان: دار الفارس للنشر و التوزيع، 2005)، 21.

⁹⁴ سامح بن خروف، الاغتراب في رواية كراف الخطايا (رسالة ماجستير، جامعة حاج لخضر في باتنة، 2011)، 47.

⁹⁵ قطر الندى برناوي، البعد السيكولوجي في رواية أحلام مدينة، 73.

يملكه وما يطمح إليه، بين العالم ونظام تفكيره، بين عالم الآخرين وعالمه الخاص، فينفضل المرء عن ذاته الإنسانية الحقة، أو عن طبيعته الجوهرية".⁹⁶

يعاني بكري هذا النوع من الاغتراب، فهو يشعر بالوحدة والبعد عن مجتمعه رغم أنه يعيش بين ظهرائه؛ لهذا نجده يختار العزلة، ويفضل العيش وحيدا في بيته مع حماماته البيض وحديقته. إن الحل الذي لجأ إليه بكري يتسق مع مفهوم "الشيخ الحكيم" الذي استحدثه يونغ بوصفه أحد مستويات النفس الإنسانية، ويرمز إلى حلم الإنسان وحكمته، وتغليب الواقع وإخضاع ما سواه من رغبات وحاجات لمعاييره.⁹⁷

وتميز كارين هورني (ت. 1952) - وهي إحدى ممثلات الاتجاه السيكو- ثقافي في التحليل النفسي - انطلاقا من تحليلها لبنية الدافعية في علاقتها مع المحيط الاجتماعي ثلاثة أنواع من الحاجات: الحاجة إلى الآخرين، والحاجة إلى معاداة الآخرين، والحاجة إلى الابتعاد عن الآخرين، وترى أن في كل نوع من هذه الأنواع عنصرا من العناصر الرئيسية للقلق الأساسي يسيطر على تركيبه ويتغلب على العناصر الأخرى. ففي النوع الأول يتغلب الضعف الإنساني على بقية العناصر. وفي النوع الثاني تكون العدوانية هي الأقوى. بينما يتفوق الانسحاب والعزلة على غيرهما من العناصر في النوع الثالث.⁹⁸

إن الحاجة إلى الابتعاد عن الآخرين هي التي تفوقت على غيرها من الحاجات في نفس بكري، ويعود هذا إلى أثر الظلم الذي تعرض له من مغتصب حقه هشام المدير، والمجتمع المتمثل بالقضاء مشارك في هذا الظلم؛ لأنه لم يعد إليه حقه رغم كثرة شكاويه. إن الظلم أنتج الكراهية، وهي بدورها أنتجت العزلة، فهو لا يزور أحداً، ولا يأتي إليه إلا جاره هشام، ويأتيه الخادم أبو محمود لتلبية حاجاته، فهو يعيش في عزلة شبه تامة عن المجتمع. إن بكري يدرك صعوبة الحياة التي يعيشها، فهو يشعر أن حياته ليست بحياة؛ لهذا يشتهي أن يحيا كالناس، وأن يكون له زوجة مثلهم.

والحقيقة أن بكري اختار الانكفاء عن الآخرين هربا من الألم الذي تسببه له العلاقة بهم؛ إذ إن الاختلاء والانزواء الإرادي والابتعاد عن الآخرين يشكّل "التدبير المباشر للاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاكات الإنسانية... فحين يتهيب المرء من العالم الخارجي، فلا سبيل له إلى الاحتماء منه إلا بالتناهي والابتعاد في أي شكل كان - على الأقل إذا كان يريد تذليل ذلك الإشكال وحده".⁹⁹

إن الحالة النفسية لبكري تدفعه إلى الغربة حتى في بيته، فهو يرى أن كل شيء للمدير المغتصب، فليس له بيت ولا وطن، يخاطب أم هشام المحاسب في منولوج داخلي معبرا عن شعور عظيم بغرته: "ليس بيتها أيتها الأم، أيتها الجدة، ولا بيته، ولا بيتي، هو بيت المدير، نحن لا بيت لنا، هل أبالغ فأقول إنه لا وطن لنا أيضاً؟ الوطن كله له؟ أنت حتى الآن لم تعرفي كل شيء أيتها الجدة الأم".¹⁰⁰

⁹⁶ ابن خروف، الاغتراب في رواية كراف الخطايا، 17.

⁹⁷ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 306.

⁹⁸ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 358.

⁹⁹ فرويد، قلق في الحضارة، 24.

¹⁰⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 41.

ويعبر في موضع آخر في الرواية عن غربته بقوله: "كلية الحقوق هي كليتي، وفيها تخرجت، والأساتذة فيها هم أساتذتي، وإن كان فيها جيل جديد من الأساتذة لا أعرفهم، ولكن أنا بعيد عن هذه الأجواء، وأشعر بالغبية، وأنا في شبه عزلة عن العالم، لا أزور أحداً، ولا أحد يزورني".¹⁰¹

يبحث بكري عن الخلاص من هذه الغربة التي ألمت به، فلا يجده إلا بطوفان جديد، كالذي حدث في عهد نوح عليه السلام، يغرق الدنيا ولا يبقى فيها ولا يذر: "لا أعرف، لا خلاص إلا بالطوفان، طوفان جديد، ونوح جديد، وتظل زوجته وولده من الغارقين، قد يغرق هذه المرة نوح نفسه، فليغرق، وعلى الدنيا السلام، يبدو لن يكون على الدنيا السلام إلا بالطوفان".¹⁰²

وهشام المحاسب يشعر بالغبية النفسية أيضاً بسبب الظلم والقهر والخوف، ظلم مديره، وقهر الفقر، وخوفه من الطرد من العمل؛ لهذا نجده بائساً يائساً من الحياة ما عاد يقوى على البقاء فيها؛ إنه يريد لهذه الحياة أن تنتهي بطريقة مختلفة عن طريقة بكري، فيختار نهايتها بقنبلة ذرية كالتي ضربت هيروشيما في الحرب العالمية الثانية، يقول: "صدقت يا أمي، نارجيلتي الحقيقية فوق، لا هذه، ولكن سأحطم هذه النارجيلة وتلك النارجيلة، ما عادت تنفع، لا هذه ولا تلك، أنا ما عدت أعرف كيف أعيش لا مع النارجيلة ولا المرأة ولا الجار، ولا مع نفسي، ليت الدنيا كلها تحرب، ليت قنبلة ذرية مثل قنبلة هيروشيما تدمر العالم كله. لا جدوى".¹⁰³

إن كلا بكري وهشام المحاسب سئما الحياة، وأرادا نهاية لها، فكلاهما لا يجد حلاً لمشكلاته إلا بالموت، ويختار الموت للجميع. وهذه يعني أن رؤيا تدمير العالم بارزة في الرواية، فلا خلاص إلا بما كما يرى بطلاها بكري وهشام.

8.3. الأمل

الأمل لغة: الرجاء.¹⁰⁴ أما اصطلاحاً فهو "تعلق القلب بمحصول محبوب في المستقبل".¹⁰⁵

يتساءل القارئ: هل الخلاص من معاناة الشخصيات في الرواية ينحسر في التدمير أم أنها تضمنت أفكاراً أخرى تبعث على الأمل في حياة أفضل؟

الجواب: تضمنت الرواية أفكاراً تبعث على الأمل في حياة أفضل. فالرواية تصرّح بشكل واضح أن الأمل موجود بقوة، وثمة عاملان رئيسيان لتحقيق هذا الأمل: الأول: عامل الزمن، وهذا العامل تحقّق وبعضه، وبعضه الآخر في طور التحقيق. فقد ذكرت الرواية على لسان أم هشام أن الزمان يتغير، وكل شيء يتغير، لا أحد يعيش إلى الأبد، ولا شيء يستمر إلى الأبد، فالتغير هو قانون الحياة، ولكل ظالم نهاية، ولا بد بعد الضيق من فرج.¹⁰⁶

¹⁰¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 98.

¹⁰² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 56.

¹⁰³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 34.

¹⁰⁴ ابن منظور، "أمل"، 1: 132.

¹⁰⁵ صليبا، "رجاء"، 1: 609.

¹⁰⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 32.

تريد الرواية أن تقول إن دوام الحال من المحال، فإذا ما تغيّر الزمن فلا بد أن تتغير الظروف الاجتماعية، والتي بدورها تغيّر منظومة المجتمع. فأمور الحياة لا تبقى على حالها، بل لا بد أن يصبها التغيير. كما تؤكد الرواية على زوال الظلم، والذي بدوره يؤدي بالضرورة إلى تحقيق العدل الاجتماعي، الذي ينعكس راحة وطمأنينة على أفراد المجتمع.

إن الزمن يفعل فعله في الحياة دائماً، وقد حَقَّق شيئاً مهماً في الرواية، فقد انتشرت الشبكة العالمية، وأصبح العالم مفتوحاً، وما عادت الأخبار تُقدِّم فقط من خلال الجرائد التي تصدرها الحكومة بالتعاون مع حلفائها من رجال الأعمال والاقتصاد، وتؤكد رأياً واحداً وموقفاً واحداً يتسق مع القائمين على الأمر. لقد أعلن بكري مقاطعته لتلك الجرائد، وما عاد يقرؤها مطلقاً، بل يبحث عما يريد من أخبار ومعلومات في الشبكة العالمية، يقول: "أنا الآن لا أقرأ الجرائد، أيّاً كانت، أنا الآن أعيش مع الحاسوب، الشبكة العالمية وفرت لي منافذ على العالم كله، أصبح بإمكانك أن تعرف أكثر، وبصورة أقرب إلى الحقيقة، لأن العالم كله أصبح مفتوحاً أمامك، العالم تغير، وسيتغير أكثر".¹⁰⁷

أما العامل الثاني في التغيير فيتعلّق بالعمل الإنساني لتحقيق التغيير، وعدم الاكتفاء بانتظار الزمن ليقوم به. وقد طرحت الرواية هذه الفكرة من خلال شخصية أم هشام أيضاً، وذلك حين طلبت من بكري ألا ييأس ويستسلم لظلمه، وأن يرفع دعوى جديدة ضد هشام المدير معتصب حقّه.¹⁰⁸

ولم تكتف الرواية بالحديث عن الأمل في التغيير نحو الأفضل فحسب، بل حدّدت المجتمع المأمول لأهل حلب، إنه مجتمع يتكئ على أصالة المجتمع الحلبي، الأصالة النقية الصالحة المحبة للناس والخير، وتمثل في جدة بكري وأم هشام، اللتين ترمزان إلى العادات الأصيلة في هذا المجتمع. فكلتاها تمتلكان حباً وخيراً يفيض على كل من حولهما، بالإضافة إلى امتلاكهما ثقافة لافتة للنظر، يصف بكري التشابه بين جدته وأم هشام بقوله: "سيدة عجوز تطالني بوجه أبيض مشرق وبغطاء على رأسها أبيض، مثل حمامة، كأنها جدتي".¹⁰⁹ ويقول أيضاً: "هذه هي جدتي، نعم هي نفسها، تزورني في الحلم تحمل لي الخبز، وتزور جاري في اليقظة تحمل له عشرة آلاف ليرة".¹¹⁰

إن الأصالة الحلبية تنطلق من فلسفة خاصة لمعنى الحياة، فهي تدرك جمال الحياة، كما تدرك أن الحياة تستحق منا أن نعيشها وأن نستمتع بها ونقدّرها، تصفها أم هشام بقولها:

"الحياة جميلة، وتستحق أن نعيشها، لأنها نفحة من روح الله، هذه النسمات الربيعية الهادئة هي الحياة، استمتعوا بها وعيشوا حياتكم، لا تعكروها، متّعوا أرواحكم، ولا تحرموها متعة التأمل والصفاء، كل ما خلقه الله جميل، لماذا؟ حتى نقدرّ الجمال، ونعيش الجمال، ونكون جميلين، ونشكر الله، ونصنع الجمال مثله في الكون كله، وللناس جميعاً، ولكن نحن لا نقدر هذا الجمال، ولا نفهمه، ونفعل كل ما هو غير جميل".¹¹¹

¹⁰⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 48.

¹⁰⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 32.

¹⁰⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 20.

¹¹⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 21.

¹¹¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 26.

ويبدو الأمل كذلك في المرأة الحرة المثقفة الصبورة التي يراها بكري صانعة الحياة الحقيقية، يقول: "من هي مثل سناء زوجته لا يجوز أن تموت، وكذلك من هي مثل زوجتي نوال، ولكن نوال ماتت، ليمت هشام، ليمت ألف هشام. ليمت كل الذكور، ولتبق المرأة، صانعة الحياة".¹¹²

والرواية تؤكد على دور الطفولة في المستقبل المأمول؛ فهناك ابنة الخمس سنوات طفلة ذكية، تسأل كثيرا، وتستطيع الدخول إلى الشبكة الدولية، وتمتلك الحكمة مثل جدتها. وهي بشارة خير في نظر بكري، تأتيه كل صباح مثل فراشة صغيرة تبشره بالخير، كأنها روح جدته التي تأتيه كل صباح أيضا. فالجدة وهناء هما الحياة، تتصل الأجيال من خلالهما، وهما تستطيعان إكساب المجتمع أصالته، و"هما معاً الحياة، هما ضفتنا الحياة".¹¹³

إن الرواية تؤكد على دور الأنثى الرئيسي في التغيير الاجتماعي نحو الأفضل؛ فالأنثى هي الأمل في التغيير، أنثى الماضي التي تحمل أصالة حلب، وأنثى الحاضر المثقفة الصبورة التي تقف إلى جانب الرجل دائما، وأنثى المستقبل التي تشع ذكاء وفتنة، والقادرة على استخدام المخترعات الحديثة، إنها أنثى تجمع بين أصالة الماضي وثقافة الحاضر والقدرة على مواكبة التطور في المستقبل.

4. الصراع النفسي

الصراع النفسي هو أحد أنواع الصراع، وينشأ داخل المرء نفسه، كالصراع بين الحب والواجب.¹¹⁴ والصراع النفسي يعرف بأنه "تعارض الفرد بين قوتين إحداهما دافعة وأخرى مانعة، وكثيرا ما يجد الإنسان نفسه أنه لا يستطيع أن يشبع إحداهما، خوفا من أن يؤدي هذا الإشباع إلى الوقوف في صعوبات لا يرضى عنها المجتمع".¹¹⁵

وترى هورني أن الصراع النفسي هو ظاهرة ملازمة للإنسان، وأن هذا الصراع يرجع إلى "القلق الأساسي" الذي يعاني منه الإنسان بصورة دائمة ومستمرة، نتيجة إحساسه بضعفه وعجزه عن مواجهة القوى الطبيعية والاجتماعية.¹¹⁶

ويتجلى هذا الصراع في غير شخصية في الرواية؛ فالشخصيات عامة مأزومة تعيش صراعاً داخلياً بين عواطف متناقضة دفعتها إلى ردود أفعال متباينة تصل إلى حد الغرابة أحيانا. ويبدو أن الصراع النفسي في الرواية نتيجة لسببين: الأول: علاقة المظلوم بالظالم، والثاني: علاقة الرجل بالمرأة. ويتعلق السبب الثاني بضغط العادات الاجتماعية من جهة، وبالظلم من جهة أخرى.

إن علاقة بكري بهشام المدير هي علاقة مظلوم أعتصب ماله بظالم سارق معتصب لهذا المال. إن هذا الظلم دفع بكري إلى كراهية هشام المدير، ولكننا في الوقت نفسه نجد بيرة وجوده حين يعقد مقارنة بين وجوده ووجود هشام المحاسب جنبا إلى جنب، ويدعي أن قانون الطبيعة يتطلب وجود القوي إلى جانب وجود الضعيف، ثم نراه يتراجع عن ذلك التبرير، ويؤكد عدم صحته. إنه يعيش صراعا نفسيا في البحث عن تفسير مقنع لوجود أمثال هشام المدير في المجتمع، وهو في بحثه

¹¹² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 109.

¹¹³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 55.

¹¹⁴ روني ويلك- وأوستن وارن، نظرية الأدب، ترح. محي الدين صبحي (بيروت، مطبعة خالد طرايشي، 1972)، 282.

¹¹⁵ حسن الذاهر، سيكولوجية الإبداع والشخصية، ط 1 (عمان: دار الصفاء، 2008)، 132.

¹¹⁶ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 358.

يناقض نفسه، فحين يجد مسوغاً لوجود أمثاله سرعان ما يتراجع عنه ويؤكد خطأه. إن الصراع النفسي أوقعه في التناقض في إطلاق الأحكام، فهو في حيرة من أمره بين كرهه لهشام المعتصب المعمل وبين تبريره لوجوده، يقول:

"أقول لنفسي: وجود هشام المعتصب القوي ضروري، وجود هشام المعتصب الضعيف ضروري، كلاهما ضروريان للحياة، كوجود الأسد والغزال، كوجود الثعلب والأرنب، كوجود شجيرة الورد، وشجيرة القتاد، هذه هي الحياة، هذا هو قانون الطبيعة، هذا هو قانون المجتمع. ثم أرجع إلى نفسي فأقول: لا، هذا كله غير صحيح، نعم، هذا هو الواقع، ولكنه ليس الحقيقة. يا إلهي، كم نحن متناقضون؟!"¹¹⁷

ويقع بكري في التناقض نفسه حين يعقد مقارنة بينه وبين هشام المدير، ويبدو حائراً لا يدري من الصحيح أم ذاك الذي اغتصب حقه. هل ذاك المعتصب الذي يمثل حقيقة الحياة، والقوة الفاعلة في المجتمع، والذي قدّم له تسعة عشر ذكراً، وبنى وأنتج وأثر، وشبه الأسد في جبروته وعظمتته ونظرته الحارقة وقدرته على قهر أعدائه، أم المعتصب الضعيف الذي ما استطاع فعل شيء أمام ظالميه، ووقف عاجزاً أمامهم، كغزال وقع صيدا سهلاً للوحوش، وما عاد يستحقّ من الآخرين غير العطف والشفقة.¹¹⁸

والصراع النفسي الذي سببه علاقة الرجل بالمرأة نجده في الرواية لدى كل من بكري وهشام المحاسب، وهو نتيجة لعدم قدرتهما على الاستجابة المناسبة نحو المرأة خلال تعاملهما معها، واتخاذهما قرارات خاطئة تجاهها بضغط من المجتمع حيناً، وبضغط من الظالم حيناً آخر.

إن سوء معاملة بكري للمرأة في الرواية بدافع استجابته للعادات الاجتماعية سبّب له ندماً شديداً، ونتج عنه صراع نفسي أواخر حياته، وبرز هذا الصراع في حواراته وردود أفعاله ومنهج حياته. فقد أدى تخليه عن روضة التي أحبته وأحصلت له إلى ندمه الشديد في شبخوخته، وشعر بمدى خطئه حين تركها ومضى إلى غير رجعة، وفرّط بما وبجها له، وهي التي منحتة كل شيء، بينما هو لم يقدّم لها أي شيء، يقول: "هي ستة أشهر فقط، منحتني فيها كل شيء، حقيقة، عقلها وقلوبها وروحها، منحتني أيضاً جسدها. ماذا منحتها أنا؟ لا أعرف؟ ماذا أخذت هي؟ لا أعرف؟ هل حققت ذاتها بي؟ هل نسيت قهرها من خلالي؟ ولكن ماذا قدمت لها أنا؟ حتى كلمة حب لم أبح بها، إلا في لحظة الوداع، كم أنا أناني؟!"¹¹⁹

وكذلك عانى صراعاً نفسياً آخر نتيجة تفريطه بنجوى أيضاً، وندم على عدم اتخاذه قراراً صحيحاً حين عرضت عليه الزواج منها ومرافقتها إلى المملكة، فكان ينبغي عليه حينها أن يغامر من أجل حبها ويذهب معها؛ فبعض الملوك تخلوا عن العرش من أجل الحب، فكيف قصّر هو في هذا، يقول: "شاورت أحد زملائي، قال لي: "أحد ملوك إنكلترا تخلّى عن العرش من أجل امرأة يحبّها".¹²⁰

إن الازدواجية عند بكري تمثل قمة الصراع النفسي بين ما يريده الإنسان وما لا يريده، فثمة قيود تحد من حركته، كما أن هناك التزامات من المجتمع تضغط عليه وترهقه. فانتماؤه إلى مجتمع تسوده قيم متخلفة وتحكمه الأهواء، واستجابته إلى هذه الأهواء وتلك القيم في مرحلة شبابه، نتج عنها الندم على ما فعله، وأدّت إلى صراع نفسي في نهاية المطاف. فقد أدرك

¹¹⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 18.

¹¹⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 18.

¹¹⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 91.

¹²⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 61.

بكري في مرحلة شيخوخته مقدار الخطأ الذي ارتكبه حين استجاب لعادات مجتمعه، ولم يستجب لقلبه الذي أحب. فقد كان يعيش بين الحب، المطرقة، والخوف من المجتمع، السندان، وهو لم يمتلك الشجاعة حينها كي ينتصر لحبه، وكانت الغلبة للخوف؛ فحين علم بعلاقة روضة بمدير البنك هرب وهو لا يدري لماذا فعل هذا، وليس من تفسير إلا الخوف من المجتمع الذي ينتمي إليه بكري. إنه يبدو مكرها على أفعاله؛ لهذا نجد لسان حاله يتلفظ بالمثل العربي الشهير: مكره أخاك لا بطل.¹²¹

وثمة صراع نفسي آخر نشأ لديه مؤخرًا بسبب علاقته بدلال التي استعانت به لإتمام أطروحتها للدكتوراه، ويلحظ الدارس هذا الصراع من محاكمة داخلية يجريها بكري في نفسه، يكشف من خلالها عن تناقض في استجابته لإغراءاتها الأنثوية، يقول: "لم تمارس المحاماة ولا القضاء، ولكنك معها لبست ثوب المحاماة، بل لبست ثوب القضاء. لو أنها منحتك شيئاً من متعة لكنك استجبت، كنت قرأت الرسالة كلها، بل كنت كتبت الرسالة. ولكن لا، هذا غير صحيح، لو تبدلت واستهترت لكنك اعتذرت عن استقبالها في بيتك، ومثلها لا يفعل".¹²²

إن السبب الحقيقي وراء صراع بكري النفسي هذا هو حاجته الجنسية، التي تعد حاجة أساسية في الكائن البشري، والتي افتقدها نتيجة عزله هرباً من ظلم المجتمع. وحين التقى بدلال في بيته أثارت فيه هذه الحاجة الغريزية، وخطر بباله أن يستجيب لها، وينال دلال بعد أن يمزق ثوبها الأبيض. لكن تحقيقها اصطدم بعوائق عدة، يأتي في مقدمتها الأنا الأعلى الذي دفعه إلى كبت رغبته الجنسية بما كما ذكرنا من قبل.¹²³

وهشام المحاسب أيضاً يعيش صراعاً نفسياً أنتج ردود أفعال غريبة؛ فهشام يحب زوجته ويضربها بأن، يقول بكري: "صراخ، صوت تحطم موائد وصحون ووقوع أدوات وحاجات ثقيلة على الأرض كأنها تقع فوق رأسي، جاري هشام يخاصم زوجته كعادته كل صباح".¹²⁴

تأتي معاناته النفسية من ظنه أنه لا يمتلك زوجته، فرغم وجودها إلى جانبه، وعيشتهما في بيت واحد، يشعر أنها بعيدة عنه عقلاً وروحاً وفكراً. يخاطب أمه في منولوج داخلي: "هذا ما يؤلمني يا أمي، أحببتها، وأحبها، وما أزال أحبها، وهي تحبني، ولكن ما أزال أحس أن عقلها ليس معي، روحها ليست لي، أنا أختلف عنها وهي تختلف عني، أنا ألتمها، أفترسها، أنا لها كلها، ولكن في النهاية أحس أنني لم أمتلك لا عقلها ولا روحها ولا تفكيرها، أحس أنها ليست لي كلها".¹²⁵

إن الصراع النفسي حوَّله إلى مجنون، وجعله يضل الطريق، ولا يعرف كيف يفعل معها، يقول: "صدقت يا أمي، أنا والله أحبها، أحبها، أحبها، وأنا مختلف معها، ولكن لا أعرف كيف أتصرف، أود لو أقبلها وأنا أخاصمها، أنا مجنون".¹²⁶

قد يستغرب قارئ الرواية من الحالة النفسية التي وصل إليها كل من بكري وهشام، ويبدو أن ثمة مبالغة في الوضع النفسي الذي آلا إليه؛ فمثل هذه التصرفات لا تؤدّي عادة إلى مثل هذا الضغط النفسي، لكن الروائي أراد من وراء تضخيم

¹²¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 101.

¹²² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 96.

¹²³ ينظر دراسة الجوانب النفسية للشخصيات/الظلم.

¹²⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 3.

¹²⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 27.

¹²⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 28.

حالتهم النفسية لفت انتباه القارئ إلى وجودها من جهة، وإظهار الإحساس المرهف لبعض الشخصيات البشرية التي تستجيب بطريقة تتعدد كثيراً أو قليلاً عما يألفه العامة، فجعل لكل من بكري وهشام إحساساً مرهفاً وألماً مضاعفاً في نفسيهما؛ "فما الألم في خاتمة المطاف إلا إحساس، ولا وجود له إلا بقدر ما نشعر به. ونحن لا نشعر به إلا بفضل بعض الاستعدادات المتوفرة لجسمنا".¹²⁷

إن الرواية تريد أن تقول: ما زال الإنسان في المجتمع الشرقي متمسكاً بعادات مجتمعه وأعرافه، لا يستطيع فكاًك نفسه منها، ويجد ذاته منقاداً إليها، ومنساقاً خلفها رغم عدم صحتها ومخالفتها للعقل أحياناً. وهذا يعني أن هذا المجتمع بحاجة إلى إصلاحات تصوّب أخطائه، وتساعد أفرادها أن يسلكوا طريقاً سويّاً في قراراتهم. كما تريد أن تقول: إن عدم البحث الجاد عن حلول مناسبة للمشكلات الاجتماعية، واختيار الهروب بدل المواجهة لا يحلّ مشكلات المجتمع، الذي لا بدّ لأفراده من الإصرار على إيجاد حلول ناجعة لتصحيح الأخطاء.

ويمكن أن نتوصل من قراءة الرواية إلى نتيجة مفادها أن عدم تحمل أفراد المجتمع مسؤولياتهم حيال تصحيح عادات مجتمعه الخاطئة، وعدم إدراكهم ما يترتب عليهم من إجراءات لحل مشكلاته ستؤدي حتماً إلى صراعات نفسية لدى بعض أفرادهم.

5. الحلم في الرواية

يساعد الحلم المحلل النفسي في الكشف عن رغبات وميولات الشخصيات الروائية، و"جوهر الحلم هو حصول الإنسان لا شعورياً في الحلم على ما هو في تصوره في حالة الشعور".¹²⁸ فالحلم ابتعاد عن الواقع، وهروب من الحصار المفروض من المجتمع، وفيه يحقق الإنسان آماله المفقودة.

والسبب الذي يدفع الشخصية الروائية للحلم هو الواقع وهمومه وما يحتويه من ظروف تحيط بالشخصية، ولعل الحلم له علاقة بمسألة التوازن النفسي وملاءمة طبيعة النفس السيكولوجية. ويرى يونغ أن الحلم يعوّض الحالمين "عن نقائص شخصياتهم، وفقر واقعهم، والحصار المضروب حول حريتهم في الحركة والحياة".¹²⁹

ثمة نوعان للحلم في الرواية، الأول: الحلم الذي يراه المرء في النوم، والثاني: ما يطلق عليه أحلام اليقظة. واقتصر كلا النوعين على شخصية بكري. وقد برزت هذه الأحلام للقارئ من خلال اعترافات بكري في حواراته الداخلية، وكان للغريزة الجنسية التي استطاعت التفلت وتحقيق رغباتها دوراً مركزياً في هذه الأحلام، بالإضافة إلى دور الظلم الذي برز تأثيره في ظهور النوع الثاني.

لقد أدى عدم تحقيق بعض الغرائز الجنسية لدى بكري إلى كبتها، والكبت مصطلح في علم النفس "يشير إلى العمليات العقلية المفترضة التي تنشط من أجل حماية الفرد من الأفكار والاندفاعات والذكريات التي يمكن أن ينتج عنها القلق والخوف والشعور بالذنب إذا أصبحت واعية؛ أي في مجال الشعور الشخصي".¹³⁰ ويتعلق الكبت بالجانب "النفسي الذي

¹²⁷ فرويد، قلق في الحضارة، 25.

¹²⁸ سيغموند فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، ترح. جورج طرابيشي، ط2 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، 75.

¹²⁹ شاكر عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 81-82.

¹³⁰ عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، 52.

يشتمل على الوظائف المكبوتة الخاصة بالهوى؛ وهو ما يعرف عند فرويد بالجانب الخاص بالغرائز من النفس، وهو ما يسمى اللاشعور الذي يشتمل على الدوافع والرغبات البدائية وعلى الذكريات والصور والنزاعات التي تثير القلق إلى حد كبير ولا يمكن قبولها عند مستوى الشعور ومن ثم يتم تحويلها إلى منطقة اللاشعور وكتبها هناك".¹³¹

يرى فرويد أن "ما يتم كبته لا يحمد أو ينتهي أو يموت، بل يستمر في وجوده الحي عند مستوى اللاشعور، إنه يظهر ويكشف عن نفسه من خلال إسقاطه لنفسه في شكل رمزي مميز خاصة في الأحلام والأفعال اللاإرادية والأمراض النفسية وكذلك في الإبداع الفني".¹³² فالأفكار والمشاعر المكبوتة تناور الرقابة الصارمة وتفلت منها وتتسلل إلى الوعي في الأحلام.¹³³

إن لقاءات بكري المتكررة في بيته بدلال أثارت فيه الغريزة الجنسية، لكن عدم تحقيقها بضغط الأنا الأعلى الذي يرفض كل رغبة لا تتلائم مع أعراف المجتمع أدى إلى كبته، فكان الحلم السبيل الوحيد لتحقيق هذه الرغبة، ووصول الهوى إلى تحقيق ما عجز عنه في الواقع، يقول بكري:

"لا بد من الاعتراف. مرة واحدة فقط زارني من غير موعد، كانت زيارة وحيدة، غريبة، مفاجئة، لم تتكرر. قرع الباب، أو لعله لم يقرع، ما عدت أتذكر بالضبط، فتحت الباب، وإذا هي أمامي، دخلت على الفور، وهي تشير إلى المنديل حول عنقها، من غير أن تتكلم، كأنها تحتنق، كأنها لم تستطع فك العقدة، مددت أصابعي إلى المنديل، بدأت معالجة العقدة، أحاول فكها، عنقها بض، ناعم، أبيض شفاف كالبلور، فككت العقدة، أطبقت شفتي على عنقها، ألثمته، أرشفه، أكاد أغرس فيه أنيابي، يكاد الدم ينبثق من العنق، كالغزال يطبق الأسد فكيه على عنقه فيسيل الدم الأحمر على الثلج الأبيض، ألقت بنفسها بين يدي، كأنما أغمي عليها، حملتها بين يدي، لا أعرف كيف حملتها، وأنا الشيخ العجوز، ومضيت بها إلى الداخل، ولكن أحسست فجأة بحركة ورائي، فتح الباب، وأطلت جدتي العجوز بوجهها الأبيض النقي، وثوبها الأبيض الفضفاض. وأستيقظ، ولا جدة ولا دلال. بل تبقى الجدة، وتغيب دلال".¹³⁴

يتساءل القارئ هنا ماذا أراد الروائي بظهور الجدة في هذا الحلم؟! ويمكن القول إنه إشارة إلى الأنا الأعلى التي برزت للوقوف في وجه رغبات الهوى. إن جدة بكري التي كانت ترشده كي لا يضل طريقه في اليقظة، تأتيه لتبين له عيوبه وتهديه سبيل الرشاد في الحلم أيضا. إن الجدة في الحلم تقابل الأنا الأعلى في اليقظة.

وهنا لا بد من الحديث عن نوع آخر من الأحلام في الرواية، والتي يمكن تفسيرها بتجلي الأنا الأعلى فيها، وهي تلك الأحلام التي كانت جدة بكري تزوره فيها. وقد تكرر هذا النوع من الأحلام غير مرة، وكان اللون الأبيض اللصيق بالجدة قاسما مشتركا بين هذه الأحلام. يخبرنا بكري عن أحدها بقوله: "جدتي الآن تزورني في الأحلام، تزورني بثيابها البيضاء، أحيانا أراها تحمل لي أرغفة خبز بيضاء، لا أعرف معنى هذا؟ ولا أستطيع تأويله".¹³⁵

¹³¹ ينظر عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، 51-52.

¹³² عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، 52.

¹³³ عامود، علم النفس في القرن العشرين، 1: 268.

¹³⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 107.

¹³⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 19.

ويمكننا تفسير هذا النوع من الأحلام بالاستعانة بالنهج الإسلامي. يقول الرسول ﷺ: "الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان"¹³⁶. وانطلاقاً من هذا الحديث يقسم ابن سيرين ما يراه الإنسان في المنام إلى ثلاثة أقسام: قسم من الله، وقسم من الشيطان، وقسم ثالث أطلق عليه ضغنا، وهو ما كان مضطرباً من الأحلام، مختلطاً، لا يصح تأويله لاختلاطه، والتباسه.¹³⁷

إن حلم بكري هذا من القسم الأول وفق تقسيم ابن سيرين، وقد استثمره الروائي في روايته عن قصد، فهو يريد أن يبين للقارئ دور الجدة في تصويب أخطاء حفيدها بكري. وما يؤكد هذا القول ذكر بكري لرؤياه بعد كلامه عن علاقته غير الشرعية بروضة، يقول:

"شرارة كهرباء تقدح في الفاصل، النار تشتعل، الأسلاك الكهربائية تنفسخ، النار تمتد إلى باب الشقة. أنفض مذعوراً، أسرع إلى غرفة جدتي، أراها قاعدة تذكر الله، تتلو في القرآن، بعد أدائها صلاة الفجر. هل صليت يا ولدي؟ والدك كان لا يترك الصلاة، عليه رحمة الله. ما أزال أذكر ذلك الحلم، كان مرّوعاً، اليوم فقط، عرفت تأويله، بعد أربعين سنة أو أكثر عرفت تأويله، كنت في الثانية والعشرين"¹³⁸.

ما هذه الرؤى إلا تنبيه إلهي لبكري للعدول عما يقوم به من أخطاء وفق التفسير الديني للأحلام، وهي تجلي الأنا الأعلى لإرشاد بكري إلى الطريق الصحيح وفق قوانين الدين والمجتمع بحسب نظرة فرويد.

وثمة نوع آخر من الأحلام في الرواية لا علاقة لها بالمنام، وهي ما يطلق عليه أحلام اليقظة، التي تعد أهم مسببات تشتت انتباه الإنسان؛ وذلك حين ينغمس الشخص بأحلامه خلال يقظته، وتسبب الشرود وعدم الانتباه، ويحاول الإنسان من خلالها أن يحقق ما لم يتمكن من تحقيقه في الواقع، أو يعيد إلى خياله صور ذكريات قد مرّت به قبل، وقد تراوده أفكار ذات صلة باللحظة التي يعيشها.

وبرزت أحلام اليقظة غير مرّة في الرواية، وتعددت مسبباتها بتعدد دوافع بكري ومراحل حياته؛ فظهرت الأحلام التي تتصل بدافع الكراهية لهشام المدير في المرحلة المتأخرة من حياته، كما ظهرت في هذه المرحلة الأحلام ذات الصلة بالرغبة الجنسية، وظهرت الأحلام التي تتعلق بالمستقبل وتحقيق الآمال في مرحلة الطفولة.

إن المرحلة المتأخرة من حياة بكري هي الأكثر إظهاراً لأحلام اليقظة، وتضمن بعضها ما يشبه المحاكمة المنطقية التي حملت وجهة نظر تنتصر لهشام المدير ولمن يدور في فلكه، ولا سيما السلطة الحاكمة، يقول في منولوج داخلي حين كان في بيت هشام المحاسب:

"صوت ناعم هادئ كالهسيس لا أعرف من أين يأتي، يهمس لي بلين وهدوء:
- هنا، حبيبي، لا بد من أن أستوقفك قليلاً، وقد استمعت أنا إليك طويلاً، ما تركت أنت شيئاً إلا تناولته، من اقتصاد إلى سياسة إلى دين إلى ثقافة، كنت تعبر عن وجهة نظرك، وهي وجهة نظر انفعالية، تقوم على أحادية الرؤية، لاتدرك الواقع العملي، ولا تنتمي إلى الوطن، بل تعبر عن وجهة نظر خارجية، وفكر دخيل،

¹³⁶ البخاري، باب بدء الخلق، 3292

¹³⁷ محمد الأحمد، "البنية الفنية في قصة يوسف عليه السلام"، مجلة الإلهيات في جامعة جومشخانة 15/8 (كانون الثاني 2019): 165.

¹³⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 82.

هو الغزو الثقافي بعينه، وهو العولمة التي يبدو أنك تنتمي إليها، وحن الوقت لكي تستمع، استمعني أنت الآن إلى النهاية من غير مقاطعة، وحافظ أنت على هدوئك، ولا ضرورة للتوتر والانزعاج والانفعال والتشنج، هشام يجني، افتح قلبه، تجده يجني، انظر إلى صورتي، كيف ملأ بها الجدار.

أرفع رأسي، الطفل أمامي في الصورة يبتسم، يمسح دموعه، يكبر، تملأ صورته الجدار، أشقر، طويل، لم تحن ظهره الأيام، لم تسقط شعرة من رأسه، ذقنه حلقة، بشوش الوجه، يبتسم، بل يضحك، وهو يتكلم: . هذه العدائية لن تفيدك، ولن تضرنا، أنت من جيل انتهى، نحن لا نعول عليك، أنت في الخامسة والستين، كل من في جيلك ماتوا، ولم يبق منهم إلا القليل، نحن نعول على الجيل الجديد، لاحظ هشام، كم يجني، أبوه سماه باسمي، لأنه يجني، هل تعرف؟؟ في السنة التي تحولت فيها ملكية المعمل إلي بطرق شرعية، هي السنة نفسها التي مات فيها والدك، رحمه الله، وهي السنة نفسها التي ولد فيها هشام، الناس كلهم يجنونني، أنت تنطلق من العدا والكراهية، أنا معك حيث كنت، أسمع وأرى، كنت في شقتك تحدث نفسك كما تشاء، وأنا أستمع إليك، تغاضيت عنك".¹³⁹

حلم بكري هذا ذو صلة بمحاولة فهمه لواقع هشام وعلاقته بمشكلاته الزوجية. وقد رأى بكري في دخيلة نفسه أن ثمة علاقة بين هذه المشكلات وبين ما تروج له السلطة في الصحف التي كان هشام المدير يعطيها لهشام المحاسب. لقد أراد الروائي من خلال تقديم هذا الحلم أن يبين أن هشام المدير وأمثاله هم سند السلطة الحاكمة وأدواتها في الوقت نفسه، كما أراد أن يبين أساليب التلاعب التي يستخدمها هؤلاء في إقناع المجتمع بحسن إدارتهم وحرصهم على المواطنين وتحقيق راحتهم.

إن الروائي ينطلق في هذه الحلم من النظرة المناهضة لأفكار هشام المدير والسلطة الحاكمة، وهي وجهة نظر بكري التي تحمل في طياتها الكراهية نتيجة الظلم الذي لقيه. ويريد من خلال تقديم هذه الرؤيا إبراز الفكر المناقض لفكر بكري، أو النظرة المفارقة لنظرة بكري إلى هشام المدير وأمثاله، وترك الحكم للقارئ. والحقيقة أن الإنسان يتعرض لمثل هذه المحاكمات في حياته الشخصية، فكم منا من حاكم أفكاره بما يناقضها في دخيلة نفسه.

ونظرة بكري إلى مديره أكرم في البريد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرته إلى السلطة ونظرته إلى المدير هشام أيضاً، وهي نظرة تمتزج بكراهية غير مفهومة الأسباب كما ذكرنا من قبل، يقول بكري:

"لم أكن لأصارعها. تقفز إلى ذهني صورته، هيئته، يدخل في شراييني، يملأ مخيلتي، فأنتظفي. لا، ليس مدير المعمل، هشام، هو مدير آخر. قصير، بدين، ممتلئ، مدور، رأسه كبير، مدور مثل جسمه، كأنه كرة شوك، كأنه كرة قدم، عيناه مدورتان، نظره حادة شرسة عدوانية، كلما رأيته حسبته يخاصمك، في وجهه انقباض وانحباس، كأنه يتذوق الحامض دائماً، كأنه على وشك التقيؤ، كثر النفس، فمه واسع، شفثاه غليظتان، في زاويتي فمه بقايا من قهوة، وبين أصابعه آثار من سكاثر لا تنظفي ولا تنتهي، على عينيه نظارة طبية سوداء، ما يفتأ بين لحظة وأخرى يثبته على أنفه بدفعة من سبابته".¹⁴⁰

¹³⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 49.

¹⁴⁰ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 67.

كما تحلّيه بعد التقاعد: "تخيلته في جلاية بيضاء، ولحية بيضاء، وعمامة بيضاء، وهو يثبت نظارته الطبية السوداء على أنفه، لعله استبدل بها نظارة بيضاء".¹⁴¹

إن نظرتة تمتزج بالسخرية والاستهزاء من التناقضات التي تحملها هذه الشخصيات في الحياة، فكيف لمثل أكرم الاستغلالي أن يظهر بشكل نقيض لحقيقته في آخر حياته. وكأنه يريد أن يقول للقارئ احذر هذا الشكل من الناس، فهم يتنكرون بأزياء تخفي حقيقة شخصياتهم الشريرة؛ إن هؤلاء أمضوا جلّ حياتهم يفتنون سمومهم في المجتمع ويرتكبون الجرائم ضد أفراد.

بيد أن كراهية بكري للجلاية البيضاء شهدت تغيراً في نهاية الرواية، وذلك حين قرر هو نفسه أن يلبس الجلاية البيضاء. وكأن الروائي أراد أن يضع القارئ أمام حقيقة مهمة، وهي أن ليس كل من يلبس الجلاية البيضاء كان فاسداً من قبل، فربما هو إنسان جيد كبكري. وهذا يعني أن الجلاية البيضاء ما هي إلا ثقافة حلّية يلتزم معظم الناس في أواخر حياتهم بها، إنهم يلبسونها ويذهبون إلى المساجد، ولكن يجب على المرء أن يدرك أن هذه الجلاية ليست دليلاً على الصلاح فحسب، بل ربما ارتداها من أمضى حياته يفسد ويضر الناس.

وثمة أحلام يقظة تتعلق بالمرأة وتتصل برغبة بكري الجنسية، ولا سيما حلمه في نوال قبل الزواج بها، يقول:

"ذهبت ذات يوم بسيارتي في نزهة إلى مصيف قريب، هي وابنتها وزوجها، وأنا، أمضينا يوماً، رجعتنا مساءً، على المائدة كانت أنظارنا قد التقت، أحسست في نظرتها شيئاً، أو في نظرتي أنا، لعلني تمنيتها زوجة، أو اشتيتها، طردت الفكرة، مرّت عفو الخاطر، نسيتهما نهائياً".¹⁴² وكذلك حلمه في دلال أثناء قيادته السيارة: "زجاج السيارة أمامي يشف عن تسريحة شعرها واللفائف المثبتة بعناية، ومندبل عنقها المعقود عند الطرف الأيمن، كأنني أراها أمامي الآن، كم كنت أتشهى لو أفك ذلك المندبل ذات يوم".¹⁴³

ويبدو حلمه بنجوى مختلفاً من حيث دافعه عن الحلمين السابقين. إن دافع الشعور بالظلم هو الذي دفعه إلى هذا الحلم، ظلم هشام المدير أولاً، وظلم الرجل الذي سلبه نجوى ثانياً، يقول:

"أحياناً أتخيلها وقد عادت، وأتخيل زوجها قد أصبح مدير التربية، وزير التعليم، أتخيله قد سلبني زوجتي، حين زارتني بصحبته لتودعني لم تذكر اسمه، قالت: "زميل لي متخرج معي في الدورة نفسها في كلية العلوم، سنسافر معاً إلى القصيم، في نجد". حتى صورته نسيتهما، أتخيله مثل هشام، المدير الذي سلبني المعمل. أحياناً أتخيل أنها مبعوثة من طرف المدير، السيد هشام، أقول: "هو الذي أرسلها إليّ، كي تشقى بها حياتي"، ولكن أنا من اتصل بها، ودعاها لاستلام الرسالة المسجلة، أحياناً أتخيل زوجها واحداً من أقارب المدير، أحس أن الخيوط كلها بيد المدير، وأنه يحركني مثل دمية. أحس أني قمر تابع واقع في جاذبية المدير، أطوف حوله، أدور في فلكه، وكل ما في حياتي هو بتأثير منه، في بعض الأحيان أتوهم أنني سأعرض للاغتتيال فأسخر من نفسي".¹⁴⁴

¹⁴¹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 73.

¹⁴² محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 76.

¹⁴³ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 93.

¹⁴⁴ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 63.

إن هشام المدير سبب عقدة نفسية لبكري؛ إنه سبب آلامه كلها، والمسيطر على كل مفاصل حياته، والمتحكم الأوحى بكل جزئياتها.

أما حلمه بروضة فذو علاقة بثقافة الإنسان الخلي عامة، يقول: "أتخيلها الآن في شقتها الصغيرة في الدور الخامس، وهي في ثياب بيض تتعبد الله. لعلها أغلقت النافذة المطلة على البرج، سدتها نهائياً، وعلقت فوقها سجادة صلاة فيها رسم يمثل الكعبة المشرفة... جدتي، يرحمها الله، كانت تعلق مثل هذه السجادة في غرفتها".¹⁴⁵

إنها صورة لنهاية الإنسان الخلي عامة، فالمجتمع الخلي، ذكورا وإناثا يمشون حياتهم بملوها ومرها، بصحائرها وأخطائها لكنهم في النهاية يلجؤون إلى الدين، فالظالم منهم يحاول أن يتستر بالدين، ويتظاهر أمام أعين الآخرين بصلاحيته، وربما ندم عما اقترفه من جرائم، فيكون صادقا في ظهوره حينها. والمظلوم في هذا المجتمع يلجأ إلى الدين أيضا في نهاية المطاف، ويحاول أن يحقق سعادة طال انتظاره لها، وفشل في تحقيقها في حياته. ذلك هو المجتمع الخلي، وتلك هي الحياة في حلب. إنك تمشي فيها فترى كبار السن غالبا ما يلبسون الأبيض، يغطون به عيوبهم ومعاناتهم، ويحاولون أن يصلوا إلى راحة نفسية يجعلها لهم الالتجاء إلى الله عز وجل.

ومن أحلام اليقظة ما كان في طفولة بكري، يستعيد أحدها بقوله:

"عندما كنت في السادسة، أو السابعة، نظرت إلى السماء، صعدت إلى سطح هذه العمارة، نظرت إلى السماء، رأيت السحب وهي تمشي، شعرت بالقبة السماوية الهائلة، أحسست بالكون الكبير، انتابني شعور بأني نبي، وأن ملكاً من السماء سيهبط علي، وفي مرة أخرى تصورث طوفاناً سيغرق الأرض كلها، ويموت الناس جميعاً، ولا تبقى سوى امرأة واحدة، أتزوجها، فننجب ذرية جديدة تملأ الأرض".¹⁴⁶

إن هذا النوع من الأحلام يعبر عن الرغبة في تنمية الذات، والتمهيد للإبداع والاختراع، حيث يسعى الطفل إلى تحقيق الصورة الرائعة القوية التي كونها عن نفسه في خياله.¹⁴⁷ وهذا الحلم إشارة إلى الهدف العظيم للطفل بكري، وهي حالة صحية، فكثيرا ما يحلم الأطفال بهذا النوع من الأحلام وتكون مرتبطة بتفكيرهم وإرادتهم ورغباتهم رغم ابتعادها عن الواقع لكنها ذات أثر في المستقبل. إن بكري الطفل لم يحقق ما يريد عندما كبر بسبب هشام المدير. إن الروائي يريد أن يقول للقارئ إن أمثال هشام المدير يقتلون أحلام الطفولة.

وتخيل بكري في نهاية الرواية منظر المحاسب مشنوقا، يقول: "مخيلتي تمتلئ... حبلٌ مدلى من السقف، تحته رزمة الجرائد، هشام بجسمه الصغير الناحل يتدلى بالحبل من عنقه داخل جلايته البيضاء... صورة الطفل على الجدار ممزقة... في الحديقة بقايا نارجيلة محطمة متناثرة قرب البنفسجات الناعمة الحزينة... لقد برّ بقسمه، فلن يدخن النارجيلة بعد اليوم...".¹⁴⁸

وأخى روايته بتخيله لحماماته البيض حرة طليقة: "الحمامات البيض تحلق في فضاء الريف الحر".¹⁴⁹

¹⁴⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 92.

¹⁴⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 23.

¹⁴⁷ ممدوح الكنانى، سيكولوجية الطفل المبدع (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2010)، 327.

¹⁴⁸ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 110.

¹⁴⁹ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 110.

إن الصورة الأخيرة التي ارتسمت في مخيلة بكري تلخص الرواية؛ إنها صورة حزينة تعبر عن حزن مدينة حلب، كما تعبر في الوقت نفسه عن الأمل في حرية المرأة التي تشير إليها الحمامات البيض المحلقة في فضاء الريف.

خاتمة

عنيت الرواية بشكل رئيسي بالجانب النفسي، واستفادت من تقنية تيار الوعي، ونجحت إلى حد بعيد في الغور في نفسيات شخصياتها، والكشف عن محتواها النفسي والداخلي، ومنحت الحلم بنوعيه دوراً إيجابياً في إضاءة البواطن الداخلية للشخصيات وتعريفها للقارئ. كما استطاعت تعرية نفس الإنسان الحلبي، والكشف عن مشاعره وأحاسيسه وأفكاره. فقد أبرزت مستويات مشاعر الحب والكراهية والغربة التي يعانيتها، وأظهرت جانب الأمل الموجود في نفسه، كما بينت الجانب النفسي المشترك للإنسان الحلبي.

واستطاعت الرواية أن تقدّم البيئة الحلبية بوصفها مكاناً يشهد تغييرات ثقافية واجتماعية، ويهيئ تربة صالحة لنمو الفساد، الذي ينتج الاستغلال والظلم والكراهية والغربة النفسية. لكنّ حلب في الوقت نفسه تمتلك من الدماء الجديدة ما يجعل الأمل موجود لدى أبنائها لتجاوز المحنة التي تمر بها هذه المدينة.

ويمكن القول إن بكري يحمل الكثير من مشاعر وأفكار وأحاسيس المؤلف نفسه، والعارف للدكتور أحمد زياد محبك يدرك أن في بكري الكثير من صفاته. فمحبك عمره يقارب عمر بكري في الرواية، وهو يستخدم الحاسوب في حياته على نحو واسع، كما أنه يتمسك بعادات حلب وتقاليدها الاجتماعية، ويجب أم كلثوم وصباح فخري ومُجد عبد الوهاب، وهو متعاطف مع المرأة على نحو كبير كما هو بكري في الرواية.

وبناء على هذا نستطيع القول إن زياد محبك حمل شخصية بكري الجانب المظلم من شخصيته، فما الفكر الذي يتبناه بكري والثقافة التي يحملها، ومشاعر الحب والكراهية والغربة والأمل في داخله، إلا جزء لا يتجزأ من شخصية الكاتب نفسه.

المراجع

- ابن خروف، سامح. *الاغتراب في رواية كراف الخطايا*. رسالة ماجستير، جامعة حاج لخضر في باتنة، 2011.
- ابن منظور. "ظلم". *لسان العرب*. تح. عبد الله علي الكبير - مُجد أحمد حسب الله - هاشم مُجد الشاذلي. 4: 2756. 6 مجلدات. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الأحمد، مُجد. "البنية الفنية في قصة يوسف عليه السلام". مجلة الإلهيات في جامعة جومشخانة 15/8 (كانون الثاني 2019): 154-173.
- برناوي، قطر الندى. *البعد السيكلوجي في رواية أحلام مدينة لفريدة إبراهيم*. رسالة ماجستير، جامعة مُجد خيضر بسكرة، 2017.
- بيتروف، س. *الواقعية النقدية في الأدب*. ترج. شوكت يوسف. دمشق: وزارة الثقافة، 2012.
- الجرجاني، علي بن مُجد السيد الشريف. "ظلم". *معجم التعريفات*. تح. مُجد صديق المنشاوي. 121. مجلد واحد. القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.

- الداهري، حسن. سيكولوجية الإبداع والشخصية. عمان: دار الصفاء، 2008 .
- ويلك، رونيه - وارين، وأوستن. نظرية الأدب. ترح. محي الدين صبحي، بيروت، مطبعة خالد طرايشي، 1972.
- زيتون، لطيف. معجم مصطلحات نقد الرواية. لبنان: دار النهار للنشر والتوزيع، 2002.
- سعيد، جلال الدين. "حب". معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. 143. مجلد واحد. تونس: دار الجنوب للنشر، 2004.
- شاكر، عبد الحميد. الأسس النفسية للإبداع الأدبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.
- صليبا، جميل. "خوف". المعجم الفلسفي. 1: 545. مجلدان. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
- عامود، بدر الدين. علم النفس في القرن العشرين. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.
- عباس، فيصل. التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية. بيروت: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1996.
- العبد الله، يحيى. الاغتراب دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلول الروائية. عمان: دار الفارس للنشر و التوزيع، 2005.
- فرويد، سيغموند. الأنا والهو. ترح. مُجد عثمانى نجاتي. بيروت: دار الشرق، 1982.
- فرويد، سيغموند. مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، ترح. جورج طرايشي. بيروت: دار الطليعة، 1982.
- فرويد، سيغموند. قلق في الحضارة. ترح. جورج طرايشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996.
- الفيروزآبادي، مجد الدين مُجد بن يعقوب. "ظلم". القاموس المحيط. تحقق. مُجد نعيم العرقسوسي. 1134. مجلد واحد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426.
- الكناني، ممدوح. سيكولوجية الطفل المبدع. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2010.
- محبك، أحمد زياد. حمامات بيض و نارجيلية. حلب: دار الفرقان، 2011.
- ملفوف، صالح الدين. "نظريات علم النفس في الرواية الحديثة رواية السراب نموذجاً"، مجلة الآداب واللغات في جامعة قاصدي مرياح 9 (مايو 2010): 314-319.
- العمرى، عبد الله. "ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلامية والغربية"، مجلة العلوم الشرعية 34 (محرم 1436هـ): 345-386.
- الشاذلي، عبد الحميد. الصحة النفسية وسكولوجية الشخصية. القاهرة: دار المكتبة الجامعية، 2001.

Kaynakça

- İbn Harûf, Sâmiḥ. *el-İğtirâb fî Rivâyeti Kerrâf el-Hatâyâ*. Yüksek Lisans Tezi, Camiatu Hâc Lâhzar fî Bâtânâ, 2001.
- İbnu Menzûr. "Zulm". *Lisênu'l-A'rab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasebullah- Hâşim Muhammedu's-Şâzilî. 4: 2756. 6 Cilt. el-Kâhira: Daru'l-Mâa'rif, t.s.
- Ahmed, Muhammed. "*el-Bunye el-Fenniyye Fi Kissati Yusuf Alehi's-Selêm*". Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (Ocak 2019): 154-173.
- Bernâvî, Katru'n-Nedâ. *el-Bu'du's-Sikolojî fî Rivâyet Ahlâm el-Medîne li'Ferîde İbrahîm*. Yüksek Lisans Tezi, Camiatu Muhammed Hayzar, 2017.
- Bîtrûf, S. *el-Vâki'iyye e'n-Nekdiyye fî'l-Edeb*. Çev. Şevket Yûsuf. Dimeşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2012.

- Curcânî, Ali Bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. “Zulm”. *Mu‘cemu’t-Tâ‘rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahira: Daru’l-Fazîle, t.s.
- Dâhirî, Hasan. *Sikolojiyyetul-’İbdê‘i ve’l-Şahsiyye*. Ammân: Daru’s-Safâe, 2008.
- Wellek, Rene – Warren, Austin. *Nezeriyyetu’l-Edeb*. Çev. Muhyiddin Subhi. Beyrût: Matbaa’tu Halid Tarâbîşî, 1972.
- Zeytûn, Latîf. *Mu‘cem Mustalahât Nakdi’r-Rivâye*. Lübnân: Daru’n-Nehâr li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2002.
- Sa’id, Celaluddîn. “Hbb”. *Mu‘cemu’l-Mustalahât ve’ş-Şevâhid el-Felsefiyye*. 143. 1 Cilt. Tunus: Daru’l-Cenûb Linneşri, 2004.
- Şakir, Abdulhamid. *el-Ususu’n-Nefsiyye li’l-’İbdâi’el-Edebî*. Kâhire: el-Heyetu el-Masriyye el-Amme lilkitâb, 1992.
- Salîbê, Cemîl. “Hvf”. *el-Mu‘cemu’l-Felsefî*. 1: 545. 2 Cilt. Beyrût: Daru’l-Kitâb el-Lübnânî, 1982.
- ’Âmûd, Bedruddîn. *’İlmu’n-Nefs fi’l-Karnil-İşrîn*. Dimâşk: İttihâd el-Kuttâb el-‘Arab, 2001.
- Abbâs, Faysal. *et-Tehlîl en-Nefsî ve’l-’İtticâhât el-Frûydiyye*. Beyrût: Daru’l-Fikr el-Arabî lit-Tibâ’ti ven-Neşr, 1996.
- Abdullah, Yahya. *el-İğtirâb Dirâse Tahliliyye li-Şahsiyyet et-Tâhir Bin Cellûl er-Rivâ‘iyye*. Ammên: Daru’l-Fâris linneşr ve’t-Tevzî’, 2005.
- Freud, Sigmund. *el-Enâ ve’l-Huva*. Çev. Muhammed ‘Usmânî Necâtî. Beyrut: Daru’ş-Şark, 1982.
- Freud, Sigmund. *Musâheme fi Târîhi Harekti’t-Tahlîli’n-Nefsî*. Çev. Cörc Tarâbîşî, Beyrut: Daru’t-Talî’a li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1982.
- Freud, Sigmund. *Kalak fi’l-Hazâra*. Çev. Cörc Tarâbîşî, Beyrut: Daru’t-Talî’a li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed bin Ya‘Kûb. “Zlm”. *el-Kâmûsul-Muhît*. Thk. Muhammed Na‘îm el-A’raksûsî. 1134. 1 Cilt. Beyrut: Muessesetue’r-risâle, 1426/2005.
- Kenâni, Memdûh. *Sikolojiyyet et-Tiflu’l-Mubdi’*. Ammân: Daru’l-Mesira linneşri ve ‘l-Tevzî’, 2010.
- Muhabbik, Ahmed Ziyâd. *Hemâmât Bîz ve Nârcîle*. Halep: Daru’l-Furkân, 2011.
- Melfûf, Sâlihuddîn. “Nâzariyyât ‘İlmu’n-Nefs fi’r-Rivâye el-Hadîse Rivayetu’s-Serâb Nemûzecen”, *Mecelletu el-Édeb ve’l-Lugât fi Câmi‘at Kâsidî Mirbâh* 9 (Mayıs 2010): 314-319.
- Amr, Abdullah. “Sekâfetu’l-Kerâhiyye ve Siletuhâ b’s-Sekâfeteyn el-İslâmiyye ve’l-Garbiyye”. *Mecelletu’l-’Ulûmi’ş-Şer’iyye* 34 (Muharrem1436): 345-386.
- Şâzilî, Abdulhamid. *es-Sihetu’n-Nefsiyye ve Sikûlgüciyyetu’ş-Şahsiyye*. Kâhire: Dâru’l-Mektebetu’l-Câmi’iyye, 2001.

KLASİK ARAP EDEBİYATINDA ŞİİR SİRKATI HAKKINDAKİ KARŞIT GÖRÜŞLERİN BİR MUKAYESESİ

Rıfat Akbaş*

Öz

Şiir ve hitabet alanında kadim bir geçmişe sahip olan Arap toplumunda şair olarak tanınan bireylerin başkasına ait olan şiirleri kısmi bir değişikliğe giderek kendilerine atfettiklerini ispatlamak amacıyla gerek edebiyatçı gerekse eleştirmenlerce birçok eser kaleme alınmıştır. Buna mukabil bazı edebî eleştirmenlerin bu konu hakkında ihtiyatlı davranmayı tercih ettikleri ve şiir sirkati konusunda ortaya atılan iddialara bazen açık bazen de üstü örtülü bir şekilde cevap vermeye çalıştıkları görülmektedir. Bu yaklaşımlar perspektifinde “es-serikâtu’ş-şi’riyye”(şiir sirkati) kavramının kapsam alanı hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren sistematik bir şekilde incelenmeye tabi tutulmuştur.

Bu makalede de, şiir sirkatinin mahiyeti göz önünde bulundurularak bazı edip, eleştirmen ve belâgatçılar tarafından öne sürülen farklı isimlendirmelerin yanı sıra bu konu hakkındaki karşıt görüş ve abartılı açıklamalar ele alınarak ilgili alanda araştırma yapmak isteyenlere bir mukayese imkânı sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca makalede, nitel araştırma yöntemi perspektifinde ulaşılabilecek ilgili kaynaklar gözden geçirilmiş ve konunun sadece klasik dönemle sınırlı tutulmasına da özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap Edebiyatı, Şiir, Serikât, İntihal, Eleştiri

COMPARISON OF DIFFERENT OPINIONS ON POETRY THEFT IN CLASSICAL ARABIC LITERATURE

Abstract

In the Arab society, which has an ancient history in the field of poetry and rhetoric, many works have been written by both the literary and the critics in order to prove that the individuals who are known as poets have changed the poems belonging to another person by going to a partial change. On the other hand, it is seen that some literary critics prefer to be cautious about this subject and sometimes they try to respond to the claims put forward on the plagiarism. In the perspective of these approaches, the scope of the concept of as-serikatu-sh'riya(poetical plagiarism) has been subject to systematic review from the middle of the third century(AH).

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:06/03/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.536315

*Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, akbasakbasa.1988@hotmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

In this article, in addition to the different nomenclatures put forward by some writers, critics and critics, considering the nature of poetry theft, opposing views and exaggerated explanations about the theft of poetry have been examined and it has been tried to provide a comparison opportunity for those who want to do research in the related field. In the article, related sources which can be reached in the perspective of qualitative research method have been reviewed and attention was paid to keep the subject limited to the classical period.

Keywords: Classical Arabic Literature, Poetry, Plagiarism, Literary Theft, Criticism

GİRİŞ

Kültürü sözlü aktarıma başka bir ifadeyle ezbere dayanmakta olan Arap toplumunun özellikle hitabet ve şiir alanındaki maharetleri inkâr edilebilecek bir şey değildir. (Çıkar, 2005: 50). Aralıksız bir şekilde her yıl düzenlenen panayırarla da şiirin onlar nezdindeki konumu anlaşılabilir. Nitekim Suhâr, Zü'l-mecâz, 'Ukâz, Mecenne, Dümme'tü'l-cendel ve Hecer gibi birçok panayırın bulunduğu Arap toplumunda bir nevi edebî kongre şeklinde addedilebilecek bu panayırların şiir odaklı bir havada cereyan ettiği ve edebî eleştirinin de önünü açtığı çok açıktır. (Sa'îd el-Efgânî, 1394/1974: 315; Yılmaz, 1997: 3-7; Özdoğan, 2002: 144).

Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Sellâm el-Cumahî'nin, (ö. 231/846) "*Araplar ünlü şairleri ve şiirleriyle beraber kahramanları, asilleri ve savaş hikâyeleriyle de bilinirler. Arap kabileleri içerisinde şiirle ilgilenmeyen kabile bulamazsınız.*" (el-Cumahî, 1422/2001: 34, 35) şeklindeki açıklamasına binaen tüm Arap kabilelerin şiirle uğraştığı söylenebilir. "*Şiir Araplar nezdinde en kolay şey olarak görülmüş kadınlar da dâhil herkes şiirle iştigal etmiştir.*" diyen Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr de (ö. 637/1239) buna işaret etmektedir. (İbnu'l-Esîr, 1375/1956: 73, 74).

İslâm dininin benimsenmesinden sonra da şiire olan ilgi ve alaka aynen devam etmiş¹ özellikle gramercilerin dil kurallarını belirleme sürecinde neredeyse tek ölçüt haline gelerek ilmî anlamda hiçbir zaman gündemden düşmemiştir. (Çıkar, 2017: 50; Muhammed Ali, 1435/2014: 3; Timurtaş, 2018: 126; Daşkiran, 2015: 158; İhsân en-Nâss, 2012: 815, 816).

Şiire bu denli rağbet etmiş Arap toplumunun eleştirmen ve edebiyatçıları tarafından zamanla tenkit edilmeye başlanan bir takım davranış ve yaklaşımlar da olmuştur. Bunlar arasında "es-serikât" (السرقات), "serikâtü's-şi'riyye" (سرقات الشعريّة) şeklinde adlandırılan ve "şiir çalıntıları" anlamına gelen konu en dikkat çekenidir.

Bu konu Arap coğrafyasında Taha İbrahim, Mustafa Sâdık er-Râfi'î, İbrahim Selâme, Ahmed eş-Şâyıb, Muhammed Necîb el-Behbetî, Şevkî Dayf, Muhammed Mendür,

¹Bu konuda Şevkî Dayf, İbn Haldûn ve bazı çağdaş edebiyatçıların aksine İslâm ile birlikte Arap şiirinin dinî, siyasî ve sosyal gelişmelerden etkilenerek yeni temalar ve yeni yönelişler kazandığını ama asla bir gerileme yaşamadığını belirtir. (Dayf, 1995: 42, 43). İlgili edebiyat ve tarih kitaplarını delil olarak sunan Şevkî Dayf, İbn Sellâm el-Cumahî'nin "*İslâm dininin yayılmasından sonra, cihat ve benzeri nedenlerden dolayı şiir zayıflamıştır*" şeklindeki açıklamasının yanlış anlaşıldığını zira zayıflamadan kast edilen şeyin şiirin tedvin aşaması olduğunu özellikle vurgular. (el-Cumahî, 1422/2001: 34; Dayf, 1995: 41-43; Muhammed Şâkir, 1997: 93).

Abdüllatîf el-Hadîdî ve Bedevî Tabâne gibi birçok modern araştırmacı tarafından da hem müstakil hem de bir alt başlık şeklinde incelenmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde ise İbn Reşîk el-Kayrevânî'yi çalışan M. Akif Özdoğan tarafından bu konu bir alt başlık şeklinde incelenmeye çalışılmıştır. Özdoğan'ın Doktora çalışmasından yararlanarak yazdığı "Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu" adlı makalesi ise çok kapsamlı bir çalışmadır. Ayrıca "intihâl" başlığı altında ele alınan bir iki makale çalışması da bulunmaktadır.²

Bu çalışmanın da şiir sirkati alanında araştırma yapmak isteyenlere kaynak bakımından derli toplu bir bilgi birikimi sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle de ilgili alandaki karşıt görüşlerin mukayese edilmesi ve bir neticeye varılması açısından faydalı olacağı ümit edilmektedir.

1. SERİKÂT KAVRAMI VE SERİKÂTIN VARLIĞINA YÖNELİK BAZI RİVAYET VE YAKLAŞIMLAR

Serikât (السرقات) kelimesi sülâsî mücerredin ikinci babının vezninde gelen sereka (سَرَكَ) yesriku (يسرق) fillerinin es-serika (السرقَة) şeklindeki ism-i masdarın çoğul halidir; çalma, zorla sahip olma ve eklem zayıflığı anlamlarına gelir. (el-Cevherî, 1399/1979: IV, 1496; İbn Manzûr, 1431/2010: XII, 21, 22; el-Kefevî, 1419/1998: 512; Ahmed Matlûb, 1427/2006: III, 38). ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) çalıntı bir şekilde elde edilmiş şeyler için سُراقَة فلان و هذه سُراقَة فلان "Bunlar, falanın çalarak elde ettiği şeylerdir" şeklinde bir ifadenin kullanıldığını ve buna binaen bazı özel isimlendirmelerin de yapılabileceğini belirterek şiir alanındaki çalıntıların *surâkâtü's-şi'r* (سُرَاقَاتُ الشِّعْرِ) şeklinde isimlendirildiğine dikkat çeker. (ez-Zemahşerî, 1419/1998: 451).

Bir edebî eleştiri kavramı olarak serikât, özellikle başkasına ait olan şiirin lafız veya anlam farkı gözetilmeksizin ya tamamen ya da kısmen alınması ve sahiplenmesi olarak tanımlanmaktadır. (el-'Alevî, 1423/2002: III, 107; et-Tehânevî, 1996: 947). İlgili kaynak kitaplarında *es-serikât* (السرقات) başlığı altında, *el-intihâl* (الانتحال), *el-ihizâl* (الاختزال), *el-iktûdâb* (الاقتضاب), *el-isti'âre* (الاستعارة), *el-isâ'e* (الإساءة), *en-nakl* (النقل), *el-'aks* (العكس), *el-ihudâm* (الاهتمام), *el-isturâf* (الاصطراف), *el-ictilâb* (الاجتلاب), *el-istilhâk* (الاستلحاق), *el-iğâre* (الإغارة) ve *el-mürâfede* (المرافدة) gibi birçok alt başlığa da yer verilerek söz konusu mevzu işlenmeye çalışılmıştır. (İbnu'l-Muzaffer, 1979: II, 28-32; el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 280).

Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) serikâtı, *en-nesh* (النسخ), *es-selh* (السلخ) ve *el-mesh* (المسخ) şeklinde üç kategoriye ayırdıktan sonra şöyle bir detaylandırmaya gider: Başkasına ait olan şiirin lafız ve mana ayırımına gidilmeden tamamıyla alınması ve sahiplenmesi *nesh*; sadece mananın sahiplenmesi *selh*; mananın bir takım değişiklikler yapılarak aktarılması ise *mesh* şeklinde adlandırılır. İbnu'l-Esîr, manaya bazı ilavelerin yapılarak alınması ve mananın tamamıyla değiştirilerek alınması şeklinde *nesh*, *selh* ve *mesh* kategorileri altına girmeyen iki ayrı türden de söz eder. (İbnu'l-Esîr, 1358/1939: II, 366-367).

Bir Arap edebî eleştiri kavramı olarak üzerinde durulup tartışılmadan önce "serikât"ın sadece anlam boyutu gündeme getirildiği ve Câhiliye dönemine ait olan şairler arasında

² Hasan TAŞDELEN'in, Fuat SEZGİN'e ait "Orijinallik ve İntihâl Arasında Eski Arap Şiiri" başlığıyla çevirdiği ve 1993 yılında yayınlanan kısa makalesi ile Mehmet YALAR'ın 2008 yılında yayınlanan "Câhiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi" adlı çalışması örnek olarak verilebilir.

bile bu tür eleştirilerin yapıldığı birçok rivayetle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca şiir sirkati konusunda kendilerine yöneltilen eleştiri ve ithamlar karşısında savunma yapan ve bu tür eleştiri ve ithamlara cevap yetiştirmeye çalışan şairlerden de söz edilmektedir. Örneğin, başkasına ait şiirleri kendisininmiş gibi gösteren ve bundan dolayı Gassânî hükümdarı Nu‘mân b. Münzir tarafından zindana atılan Meymûn b. Kays el-A‘şâ (ö. 7/629);

فكيف أنا وانتحالي القوافي بعد المشيب كفى ذاك عارا

“Yaşlandıktan sonra ben nerde, kafiyeleri/şiirleri intihal etme (çalma) nerde, bu nasıl olur? (Ayrıca) bu, (kişiye) ayıp olarak yeterlidir.” diyerek kendisine isnat edilen suçlamalara karşı çıkmıştır. (el-Hâtimî, 1979: II, 29; ez-Zemahşerî, 1402/1982: 120; İbn Ebî Meryem, 2009: 217).

Şüphesiz ki A‘şâ’nın bu savunma niteliğindeki cevabı, şiir sirkati meselesinin söz konusu dönemde gündemde olduğunu gösterdiği gibi bunun yerilmesi gereken bir yaklaşım olduğunu da göstermektedir.

Mu‘allaka şairlerinden olan Ebû Amr Tarafe b. ‘Abd’ın (ö. 564m.);

ولا أغيرُ على الاثعار أسرقها عنها غنيثُ وشرَّ الناس من سرقا

“Ben şiirlere saldırıp onları çalmam/sahiplenmem, (zaten) buna ihtiyacım da yok. İnsanların en kötüsü şiir hırsızlığı yapandır.” şeklindeki açıklaması da şiir sirkatinin yapıldığına delil sayılan rivayetler arasında gösterilmiştir. (Tarafe b. ‘Abd, 1423/2002: 57).

Ebu’l-Velîd Hassân b. Sâbit’in (ö. 60/680) özgüvenle belirtmeye çalıştığı;

لا أسرقُ الشعراء ما نطقوا بل لا يوافقُ شعراً هم شعري

“Şairlerin söyledikleri şeyleri/şiirleri onlardan çalmam, aksine şiirim onların şiirleriyle uyumlu bile değildir.” tarzındaki ifadesi ise şiirler arasındaki benzerliklerin şiir sirkatinin yapıp yapılmadığı hususunda belirleyici rol oynadığını göstermektedir. (Hassân b. Sâbit, 1414/1994: 106).

İbn Sellâm el-Cumahî Gatafân kabilesine mensup olan şair Kurâd b. Haneş’e (ö. 609 m) ait şiirlerin yine Gatafânlılar tarafından sahiplendiğini aktarırken muallâka şairlerinden olan Züheyr b. Ebî Sülma’yı (ö. 609 m) da bunlardan sayarak şiir sirkatinin çok eskilere dayandığını belirtmeye çalışır. (el-Cumahî, 1422/2001: 199).

Şiir ve ahbâr ravisi olan el-Asma‘î el-Bâhilî’nin (ö. 216/831), Câhiliye devri şairlerinden olan Tufeyl el-Gânevî’nin (ö. 610 m) bazı şiirlerini İmruülkays b. Hucr’un (ö. 540 m) şiirlerine tercih ettiğini belirttikten sonra Tufeyl’in İmruülkays’tan şiir alıntısı yaptığı hususunda bir takım bilgiler paylaşır. İmruülkays’ın da şiir inşadında sa‘âliklerden³ istifade ettiğini aktaran el-Asma‘î bu söylemlerin kendisine ait olmadığını da beyan eder. (Asma‘î, 1400/1980: 10). İmruülkays’ın muhadram şairlerden olan ve Hutay’e olarak bilinen Ebû Müleyke Cervel b. Evs’ten (ö. 59/678) etkilendiği ve birçok alanda onun şiirlerinden istifade ettiği yönünde bilgiler de mevcuttur. (el-Kayrevânî, 1401/1981: I, 96, 97).

³Se‘âlik (صعاليك) Câhiliye döneminde yeri yurdu belli olmayıp insanların kendilerinden korktuğu bir nevi eşkıya grubu anlamına gelir. (Yusuf Halîf, 1966: 25).

Asma'î'nin tıpkı el-Hutay'e gibi muhadram şairlerden olan en-Nâbîga el-Ca'dî (ö. 65/685) hakkında "والشعر الأول من قوله جيدٌ والآخر كآته مسروقٌ" *İlk (dönemlerdeki) şiirleri güzeldir, daha sonra söylediği şiirleri (ise) sanki çalıntıdır.*" diyerek ona nispet edilen şiirlerin güvenilirliğini tartışma konusu yaptığı da aktarılmaktadır. (el-Merzûbânî: 1415/1995: 82).

Ünlü hiciv şairlerinden olan Cerîr b. 'Atiyye (ö. 110/728) ve el-Ferezdak lakabıyla bilinen Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib'in (ö. 114/732) birbirlerini karşılıklı olarak suçlamaları ise Emevî döneminin şiir sirkatiyle ilgili en fazla konuşulan konuları arasında yerini almıştır. (Ebû 'Ubeyde, 1419/1998: I, 311; el-Kâdî el-Cürçânî, 1386/1966: 214). Öte yandan Cerîr, Emevî devri şairlerinden olan el-Ahtal lakaplı Ebû Mâlik Gıyas b. Gavs'ın (ö. 92/710) kendisini tek başına sövmediğini, "Ahtal, elli şâirle beraber bir araya gelir, her biri tarafından söylenen şiirler tam bir kaside halini alınca Ahtal o şiirleri intihal yaparak beni öyle söver." şeklinde belirtmeye çalışırken bir yandan şiir sirkatine atıfta bulunurken bir yandan da bunun aleni bir şekilde yapıldığını belirtmeye çalışır. (el-Merzûbânî, 1415/1995: 174).

Emevî dönemi şairlerinden olan Ebû Sahr Küseyyir b. Abdîrahmân'ın (ö. 105/723) şiir konusunda etik davranmadığı için deccallıkla suçlandığı ve özellikle şiir sirkati konusunda çoğu zaman Ferezdak ile tartıştığı aktarılmaktadır. Hatta Küseyyir'in birçok şairin şiirini intihal ettiğini ispatlamak adına Zübeyr b. Bekâr el-Karaşî (ö. 256/870) tarafından *Kitâb-u İğâreti Küseyyir 'ala's-Şu 'arâ'i* isminde bir eser bile kaleme alınmıştır. (es-Safedî, 1420/2000: XIV: 126; el-Hamevî, 1993: III, 1325; Mustafa Heddâre, 1958: 22, 23).

Abbasî döneminde serikâtın şiirin dışındaki alanlara da kaydığı ve bu konuda başta Ebu'l-'Atahiyye (ö. 210/825) olmak üzere birçok şairin şiir intihali yaptığı nakledilmektedir. (el-Müberred, 1419/1998: II, 32; Mustafa Heddâre, 1958: 32, 33). Bu dönem şairlerinden olan Ebû Temmâm et-Tâî'nin (ö. 231/846), çağdaşı olan Ebû Ali Di'bil b. Ali el-Huzâ'î (ö. 246/860) tarafından, "إنّ ثلث شعره سرقه وثلاثة غنّ وثلاثة صالحٌ" *Onun (Ebû Temmâm'ın) şiirleri (üç kısma ayrılırsa bunların) üçte biri çalıntı, üçte biri son derece zayıf ve üçte biri ise sağlamdır.*" şeklinde bir eleştiriye maruz kaldığı ünlü tarihçi ve edip Ebu Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) tarafından aktarılmaktadır. (es-Sûlî, 1400/1980: 244; Muhammed 'Azzâm, 2010: 204).

Aynı şekilde başkalarını sert bir dille eleştirmekle ön plana çıkan Arap şair İbnü'r-Rûmî'nin (ö. 283/896), Buhtürî'yi (ö. 284/897), başkalarına ait şiirleri sahiplenmekle suçlayıp onu, "ölüleri soyan diri" şeklinde nitelendirdiği rivayet edilmektedir. (Bedevî Tabâne, 2008: 37; Tahir, 2012: 50). Buhtürî'nin, Câhiliye dönemi şairlerinden olan Evs b. Hacer'in (ö. 620 m) şiirlerini de sahiplenmeye çalıştığı ve bu yaklaşımından dolayı İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından da sert bir dille eleştirildiği nakledilmektedir. (Bedevî Tabâne, 2008: 37).

Asma'î'nin Ebû Amr b. el-'Alâ'dan (ö. 154/771) rivayet ettiği şu olay da o dönemde şiir sirkatine delil sayılmıştır: Rivayete göre Ebû Amr b. el-'Alâ' Mirbed panayırında Ferezdak (ö. 114/732) ile karşılaşmış ve özgün bir şeyler söyleyip söylemediğini sorduğunda Ferezdak,

كم دون مئة من مستعملٍ قَدَفٍ ومن فلاةٍ بها تُستودعُ العيسُ

"Meyyete (isimli kadından sonra) birçok uzak ve engebeli patika ile develerin bırakıldığı birçok sahradan (geçtim)" şeklindeki şiirini okumuştur. Amr b. 'Alâ', "bu Câhiliye devri şairlerinden Mütelemmis'e (ö. 569 m) aittir." şeklinde tepki verince

Ferezdak, “*Bunu gizle, ben şiir kaybını devenin (mal-mülkün) kaybindan daha fazla önemserim.*” demiştir. (el-Merzübânî, 1415/1995: 141, 142; el-Hâtimî, 1979: II, 32; el-Kareşî, 1981: 443; ‘Abdu’l-‘âl Sâlim Mükerrerem, 1413/1993: 192, 193).

Emevî dönemi ünlü hiciv şairlerinden olan Ferezdak’ın (ö. 114/732), başka şairlere ait olmasına rağmen hoşlandığı bir takım şiirleri zorla sahiplendiğine yönelik rivayetler ise o dönemde şiir sirkatinin zaman zaman alenen yapıldığını göstermektedir. Şairlerin, Ferezdak’ın bu tutumuna sessiz kalıp rıza göstermelerinin en önemli nedeni ise onun hakaret ve hicivleriyle karşı karşıya gelmeyi göze almamalarıdır. (Abdülazîz ‘Atîk, 1972: 311, 312).

Klasik Arap edebiyatında serikatin alenen yapıldığını gösteren olaylara örnek olarak Ebû Nüvâs’ın (ö. 198/813), Hüseyin b. Dahhâk el-Bâhilî (ö. 250/864) ve Ebu’ş-Şis el-Huzâ’î (ö. 196/811) ile yüz yüze yaptığı konuşması da verilebilir. Nitekim rivayete göre Ebû Nüvâs, Hüseyin b. Dahhâk el-Bâhilî’nin şarap ile ilgili kasidesini duyar duymaz ona, “*Bu tür vasıflar çoktandır içimden geçiyordu. Bu konuda tam bir kaside oluşturmayı düşünüyorken senin benden önce davrandığını gördüm. Onun için bu kasideni sahipleniyor ve senden zorla alıyorum, göreceksin insanlar da bu kasideyi bana dayandıracaklar*” demiştir⁴. (el-İsfahânî, 1429/2008: VII, 107, 108; Ebû İshâk el-Husrî, 1372/1953: 417, 418). Ebu Nüvâs, Ebu’ş-Şis el-Huzâ’î’ye ait bir takım kasideleri de onunla yüz yüze görüşerek sahiplenmiş ve Hüseyin b. Dehhâk’a söylediği şeylerin aynısını ona da söylemiştir. (İbnu’l-Mu‘tez, 1375/1956: 74).

Şiir sirkati hakkındaki itiraf gibi açıklamalara da rastlamak mümkün görünmektedir. Örneğin *Kitab Serikâti’ş-Şu‘ara* adında bir eser kaleme alan şair ve tarihçi İbn Ebî Tâhir (ö. 280/893), şiir sirkati hakkında Ferezdak’ın, “*وخير السرقة ما لم تقطع فيه اليد*” “*En iyi çalıntı (akabinde) elin kesilmediği çalıntıdır.*” şeklinde üstü örtülü bir itirafta bulunduğunu aktarmaktadır. (el-Merzübânî, 1415/1995: 135). Emevî dönemi şairlerinden olan Ebû Mâlik el-Ahtal’ın, “*نحن معاشر الشعراء أسرق من الصاعه*” “*Biz şairler sarraflardan daha soyguncuyuz*” şeklindeki öz eleştirisi ise açık bir itiraf olarak aktarıla gelmiştir. (el-Merzübânî, 1415/1995: 174).

Şiir sirkatinin yapıldığını ispatlamak amacıyla yazılan eserlerin, doğrudan serika ve serikât gibi sözcüklerle isimlendirilmesine bakılırsa özellikle bu konunun belli başlı şairler üzerinden tartışmaya açıldığı şeklinde bir yargıya varılabilir. Örneğin Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) “serika”, “serikât” ve benzeri isimlendirmelerle eser yazarları şu şekilde sıralar: İbnü’s-Sikkît (ö. 244/858), “*Serikâtü’ş-Şu‘arâ*”; Mühelhil b. Yemût (ö. 334/946), “*Serikât-u Ebî Nuvvâs*”; İbn Tayfûr el-Horâsânî (ö. 280/893), “*Serikâtü’l-Buhtürî min Ebî Temmâm*”; İbnu’l-Mu‘tez (ö. 296/909), “*es-Serikât*”; Ca‘fer b. Muhammed b. Hemdân, (ö. 323/935) “*es-Serikât*”; İbn Vekî‘ et-Tinnîsî (ö. 393/1003). “*Serikâtü’l-Mütenebbî*”; Ebû Sa‘id Muhammed b. Ahmed el-‘Umeydî (ö. 433/1041), “*el-İbâne an Serikâti’l-Mütenebbî*”; Ebû Ziyâ’ Büşr b. Yahyâ el-Kaynî (ö. ?), “*Serikâtü’l-Buhtürî min Ebî Temmâm*” ve “*es-Serikâtü’l-Kebîr*”. (el-Hamevî, 1993: VI, 3395).

Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin (ö. 354/965) başkalarının şiirlerini sahiplendiğini ortaya koyma adına Büveyhî veziri edip ve şair es-Sâhib b. ‘Abbâd (ö. 385/995) *el-Keşf ‘an*

⁴ Ebu’l-Ferec el-İsfahânî’nin (ö. 356/967) aktardığına göre Hüseyin b. Dahhâk, kendisi tarafından oluşturulmuş olmasına rağmen söz konusu kasidenin halk tarafından Ebû Nüvâs’a nispet edildiğini bizzat itiraf etmiştir. (el-İsfahânî, 1429/2008: VII, 107, 108).

Mesâvî'l-Mütenebbî isimli bir eser yazdığı da aktarılmaktadır. Keza bir edebiyat eleştirmeni ve kâtip olan Ebû Ali el-Hâtîmî'nin de (ö. 388/998) *er-Risâletü'l-Mûdiha fî Serikâti'l-Mütenebbî* adında bir eser kaleme aldığı nakledilmektedir. (Ali Muhammed, 2004: 548).

Burada şu hususun belirtilmesinde yarar vardır: Aktarılan rivayetlerin birçoğunda birilerinin başkalarını şiir hırsızlığı yapmakla suçlamasının yanı sıra gerek klasik sayılabilecek dönemde gerekse ilerleyen zamanlarda bir kesimin şiir sirkati yaptığını bizzat belirtmesi⁵ yan yana getirildiğine edebiyat alanındaki söz konusu eylemin (şiir sirkatinin) ilk dönem itibarıyla farklı değerlendirildiği sonucuna varılabilir. Başka bir ifadeyle şiirin lafız, anlam, üslup, ahenk ve kafiyesinin her birisiyle ilgili ufak bir benzerliğin bile serikât olarak değerlendirildiği anlaşılmakta ve bu yaklaşım gerek eleştirenler gerekse eleştirilenler tarafından yapılan savunmalarda bile görülmektedir.

Ayrıca farklı zamanlarda yaşamış olan şairlerin birkaç kaside, dize ve mısraları arasında görülebilen benzerliklerin doğal karşılanması varken bunun genele yayılması ancak abartıyla izah edilebilir. Şair Ebû Temmâm'ın altı yüz kasidesi ve sekiz yüz şiir parçasının (المقطع) olduğu hususundaki rivayetlere bakılırsa bu abartının dozu daha iyi anlaşılacaktır. (İbnu'l-Mu'tez, 1375/1956:285, 286; Dayf, 1960: 225).

Şüphesiz ki böyle bir yaklaşımın edebiyat alanındaki güveni sarsma hususundaki etkisi de fark edilmiş olmalı ki hem şiir sirkatinin gündeme getirildiği dönemler hem de daha sonraki dönemlerde özellikle bazı edebiyatçı ve belâgatçılar tarafından serikâtın kapsam alanı daraltılmaya çalışılmış ve sadece baştan sona özgün ifadelerle oluşturulmuş olan şiirlerin hem lafız hem anlam hem de üslup bakımından sahiplenilmesi serikât olarak değerlendirilmiştir.

Ayrıca bazı şairlerin şiirlerinin çalıntı olduğu hususunda görüş beyan eden eleştirmenlerin sadece zamanlama olarak bir tespiti gittikleri görülür. Yani eleştirmenler daha sonraki dönemlerde yazılmış olan bir şiirin daha önceki dönemlerde kaleme alınan bir şiirle olan benzerliği üzerinden hareket ederek ortada bir çalıntının olduğuna hükmetmeye çalışmışlardır. Bunun o kadar da sağlıklı bir yaklaşım ve değerlendirme olmadığı da ortadadır. Nitekim “*Serikâtın Kapsam Alanının Daraltılmaya Çalışılması ve Bu Konudaki Müspet Yaklaşımlar*” şeklindeki başlığın altında da detaylandırılacağı üzere bir şairin şiirlerinin çalıntı olduğunu göstermek adına müstakil eserler yazanlara karşı önemli edebiyatçı ve eleştirmenler tarafından da

⁵Örneğin Eyyübî ve Memlük dönemlerinde yaşamış olan Şâir Mucîruddîn Ebu Abdillâh el-İs'irdî'nin (ö. 684/1285), başkalarına ait olan şiirlerden bir şekilde istifade edilmesi gerektiği hususunda kendisi hakkında şu çarpıcı bilgiyi verdiği aktarılmaktadır:

أطلع كل ديوان أراه ولم أزر عن التضمين طيري
أضمن كل بيت فيه معنى فشعري نصفه من شعر غيري

“Gördüğüm her divânı incelerim. (Şiir ile ilgili olan) işimi tadminden (başkalarına ait şiirleri içermesinden) alıkoymam. Bir anlamı olan her şiiri alıntılarım. Bu yüzden şiirlerimin yarısı başkalarının şiirlerinden oluşmaktadır.” (es-Safedî, 1420/2000; V, 149; es-Salâh el-Ketbî, 1916: II, 272). Sekizinci yüzyılın ortalarında vefat eden şair Zeynüddîn İbnu'l-Verdî'nin, başkalarının şiirlerinden alıntı yapıp bunları kendisine atfetmesinin gerekçesini,

فإن الذرهم المضروب باسمي أحب إلي من دينار غيري

“İsmimin üzerinde yazılı bulunduğu gümüş bana başkasının altınından daha sevimlidir” diyerek belirtir. (İbnu'l-Verdî, 1427/2006: 149; Musa eş-Şerîf, 1415/1995: I, 154).

reddiyeler kaleme alınmıştır ki bunlar arasında İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr gibi dilci ve edebiyatçılar da bulunmaktadır.

Bu konu hakkında özellikle şiir râvilerinin rolü de unutulmamalıdır. Zira tedvin işlemi daha sonraları gerçekleştirildiği için klasik döneme ait tüm şiirler sözlü bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Nitekim Basra dil ekolünün öncü simalarından olan Asma'î'nin (ö. 216/831), Tarafe b. Abd (ö. 564/?), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604/?), İmruülkays (ö. 25/645), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609/?), Antere b. Şeddâd (ö. 614/?) ve Alkame b. Abede (ö. 3/625/?) gibi önemli şairlerin divanlarını şifahi olarak naklettiği belirtilmektedir. (Ahmed Mekkî, 1419/1999: 22, 23). Asma'î gibi sadece bir şairin şiirlerini rivayet etmekle kalmayıp gerek kendisinden önce yaşamış olan şairler gerekse çağdaşı olduğu şairlerden şiir rivayetinde bulunan birçok râvinin bulunduğu ve bu durumun Cerîr ve Ferezdak'ın zamanına kadar sürdüğü nakledilmektedir. (Nâsiruddîn el-Esed, 1996: 222, 223). Dolayısıyla bir şiirin iki farklı ağızdan çıkması bazı eleştirmenleri kuşkulandırdığı gibi onlarda şiir sirkatinin yapıldığına dair bir kanaat da oluşturmuş olabilir. (Mustafa Heddâre, 1958: 185, 186; Nâsiruddîn el-Esed, 1996: 222, 223; İzzuddîn İsmâil, 1975: 59, 60).

2. SERİKÂTIN KAPSAM ALANININ DARALTILMAYA ÇALIŞILMASI VE BU KONUDAKİ MÜSPET YAKLAŞIMLAR

Klasik Arap edebiyatında şiir sirkatinin yapıldığı hususunda aktarılan rivayetlerin Câhiliye dönemine kadar geriye götürüldüğünden yukarıda söz edilmişti. Aslında şiir sirkati hakkında orta yolu benimseyip bu konuda net bir eleştiri yapmaktan sakınan edebiyatçı ve eleştirmenler de kendi savundukları görüşleri çok geriye götürürler. Bu minvalde şiir sirkati konusunda Câhiliye döneminden, Arap dili ve belâgatında çığır açmış birisi olan el-Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) sonrası döneme kadar birçok edebiyatçı, eleştirmen ve belâgatçının müspet yaklaşımlarıyla karşılaşmak mümkün görünmektedir.

Aslında serika (çalma) sözcüğünden adeta nefret edilircesine bunun yerine zamanla otuzdan fazla ayrı ismin kullanılması müspet yaklaşımların bir yansıması olarak algılanabilir.⁶ Bununla birlikte şiirin anlam olarak alıntılanması ve şiirler arasındaki tesadüfi benzerliğin olabileceği hususu, müspet yaklaşımların en çok dillendirilen ve karşıt görüş olarak en fazla öne sürülen iki önemli konu olarak göze çarpmaktadır. Zira herhangi bir mevzuda daha önce yaşamış olan bir şairin bakış açısından yararlanılarak bir takım anlamların alıntılanması normal olduğu gibi iki şairin şiirlerinde lafız ve anlam açısından kısmî bir benzerliğin olabileceği de garipsenmemelidir. Ayrıca salt bir benzerlikten hareketle birilerinin şiir sirkati yaptığını iddia etmek sonraki nesillere özgünlük ve yaratıcılık kapısını kapatmak anlamına gelecektir ki İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) gibi âlimler buna karşı çıkmışlardır. (İbn Cinnî, 1376/1957: I, 190, 191; el-Cürcânî, 2004: 292).

⁶Örneğin el-Hatîb el-Kazvîni'yle beraber belâgat kitaplarında incelenmeye başlanan şiir sirkati yukarıda da değinildiği gibi zamanla *el-iktibâs* (الاقتباس), *el-ehz* (الأخذ), *et-tedmîn* (التضمين), *el-istişhâd* (الاستشهاد), *el-'akd* (العقد), *el-hill* (الحل), *et-telmîh* (التلميح), *el-istimdâd* (الاستمداد), *el-iğâre* (الإغارة), *el-mesh*, (المسح), *en-nesh* (النسخ), *aksu 'l-ma 'nâ* (عكس المعنى), *el-ilmâm* (الإمام), *en-nakl* (النقل), *el-mübbâлага* (المبالغة), *el-kalb* (القلب), *et-tahsîn* (التحسين), ve *el-isti'âne* (الاستعانة) gibi birçok isimlendirmeye tekrardan değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. (el-Cürcânî, 1991: 338; et-Teftâzânî, 1431/2010: II, 303-310; Muhammed b. Ali el-Cürcânî, 1418/1997: 280- 290; el-'Alevî, 1423/2002: III, 107, 110, 112; Bedevî Tabâne, 2008: 32; Özdoğan, 2005: 100, 101; Ahmed Matlûb, 1427/2006: 41).

2.1. Şiirin Anlam Olarak Alıntılanması

Klasik dönem itibariyle şairlerin birbirlerinden özellikle anlam olarak istifade ettikleri konusu serikatin yapıldığına dair gösterilen örneklerin en başına konula gelmiştir. Bu örnek o kadar çok abartılmıştır ki herhangi bir konu hakkında tek bir beyit bile kaleme alan bir şair o konunun yegâne sahibi olarak görülmüş ve aynı konu etrafında söylenmeye çalışılan en ufak bir benzerliğe bile tahammül edilmeyerek tabiri caizse ağzını açan herkese bir damga vurulmaya çalışılmıştır. Hâlbuki önceki şairlerin birikimlerinden istifade etmenin gerekliliğine vurgu yapan edebiyatçılar olduğu gibi şiirler arasındaki benzerliğin kaçınılmaz olduğuna dikkat çekenler de olmuştur.

Ayrıca bir şairin kendisinden sonra gelen şairler üzerinde herhangi bir etki bırakmadığını iddia etmek akla ters olduğu gibi realiteyle de örtüşmez. Hz. Ali'ye nispet edilen *لو لا أن الكلام يعاد لنفد* “Söz tekrar edilmeseydi, kesinlikle tükenirdi” şeklindeki açıklamaya binaen bu yönde olumlu açıklama yapan birçok edebiyatçı ve eleştirmen bulunmaktadır. (el-‘Askerî, 1371/1952: 196; el-Âmidî, 1994: I, 311, 312). Buna, *أخذُ الشعراء بعضهم معاني بعض* “Şairlerin birbirlerinden anlam alıntısı yapmaları” şeklindeki başlığın altında, nesir edebiyatının önde gelen simalarından Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz de (ö. 255/869) işaret eder. (el-Câhiz, 1385/1965: III, 311).

Konu olarak kendi ellerinde bir şeylerin kalmadığını itiraf edip söylenen şeylerin ise tekrarlamalardan ibaret olduğunu belirten Antere b. Şeddâd (ö. 614 m), Ka‘b b. Züheyr (ö. 24/645) ve Lebid b. Rabi‘a’nın (ö. 40/660) öz eleştirilerine bakılırsa bu yöndeki görüşlerin çok eskiye dayandığını söylemek mümkün görünmektedir. Zira Antere, *هل غادر الشعراء من متردّم* “Şairler, onarılmaması gereken bir şey bırakmışlar mı?” derken önceki şairlerin şiir alanında söylenilecek tüm konulara temas ettiklerini ifade ederek şiirler arasındaki benzerliğin kaçınılmaz olduğunu da ima etmeye çalışmıştır. (İbn Kuteybe, 1377/1985: I, 245; et-Tebrîzî, 1412/1992: 147).

Muhadram⁷ şairlerinden olan Ka‘b b. Züheyr’in;

ما أرانا نقول إلا معاراً أو مُعاداً من قولنا مكروراً

“Bizi, ancak başkalarının şiirlerini ödünç alan ya da (daha önce söylenilmiş olan şiirleri) tekrarlayanlar olarak görüyorum.”⁸ (İbn Abdırabbih, 1404/1983: VI, 186). şeklindeki öz eleştirisi ve bir başka muhadram şair olan Lebid b. Rabi‘a’nın;

والشاعرون الناطقون أراهم سلكوا طريق مرقش ومهل

“Konuşan/şiir söyleyen şairleri, Mürakkiş ve Mühelhil’in⁹ yolundan gittiklerini görüyorum.” (el-Câhiz, 1418/1998: II, 183). tarzındaki tespitine binaen de öncekilerin

⁷Muhadram terimi, karışıklık anlamına gelen *el-hadrame* (الخصرمة) sözcüğünden üretilmiştir. Ömürlerinin bir kısmını Câhiliye bir kısmını da İslâmî dönemde geçirmiş şairler için kullanılmaktadır. (Dayf, 1995: 46).

⁸Söz konusu beyiti mu‘allaka şairlerinden olan Züheyr b. Ebî Sülma‘ya (ö. 609 m) nispet edenler de vardır. (Cevâd Ali, 1380: IX, 440).

⁹Kaynaklar el-Mürakkişü'l-Ekber ve el-Mürakkişü'l-Asğar olarak iki Mürakkiş'ten bahseder. Birincisinin adı Amr b. Sa‘d b. Mâlik'tir. Miladî 552'de öldüğü söylenmektedir. İkincisinin adı Rabi‘a b. Harmele b. Süfyân b. Mâlik'tir. el-Mürakkişü'l-Ekber onun amcası olur. el-Mürakkişü'l-Asğarin ise Tarafe b. Abd'in amcası olduğu söylenmektedir. Şair Mühelhil b. Rabia et-Tağlibî'nin de miladî 525 civarlarında öldüğü aktarılmaktadır. Tam adı Ebû Leylâ Mühelhil b. Rabia b. Haristir. İlk şiir okuyan kişi olduğu için kendisine Mühelhil lakabı verilmiştir. (er-Ravdân, 2001: 297, 298, 314).

birikimlerinden istifade etmenin yadırganmayacak bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) huzurunda, muhadram şairlerden olan Ma'n b. Evs el-Müzenî'ye (ö. 64/684) ait bazı beyitleri okuyan Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Muaviye'nin durumun farkına varmasıyla, "*Beyitlerin lafzı ona (Ma'n b. Evs'e), manası ise bana aittir.*" diyerek kendisini savunduğunu aktaran Kâdi el-Cürcânî (ö. 392/1001), Cerîr, Ferezdak, Ebû Temmâm ve Ebû Nuhayla b. Hazen gibi birçok şairin de bazı şiirleri anlam olarak tekrardan ele aldıklarını naklederek bu durumun normalliğini göstermeye çalışır.(el-Kâdi el-Cürcânî, 1386/1966: 192-196; er-Râgıb el-İsfahânî, 1902: 42; et-Teftâzânî, 1431/2010: II, 308, 309; Muhammed b. Ali el-Cürcânî, 1418/1997: 297, 298).

Şiirlerin anlam olarak alıntılanma meselesini abartmayan edebiyatçıların başında Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Kuteybe ed-Dinevrî (ö. 276/889) gelmektedir. Zira o, Câhiliye devri şairlerinden A'sâ lakaplı Ebû Basîr Meymûn b. Kays el-Bekrî'ye (ö. 7/629) ait bir şiiri kendince değiştirip yorumlayan Ebû Nüvâs'a, bu tür değişikliği yaptığı için saygı duyulması gerektiğini söyler. A'sâ için sadece daha önce yaşadığı için öncülük üstünlüğü bulunduğunu dile getiren İbn Kuteybe bu tür yaklaşımları yermek aksine övmeye çalışmıştır. (İbn Kuteybe, 1377/1985: I, 74).

Abbâsî halifesi İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908) de müvelled şairleri ele aldığı *Tabakâtü's-Şu'arâ* adlı eserinde başta Ebû Nüvâs olmak üzere dönemin birçok şairinin, Ebu'l-Henediyy olarak bilinen Abdullah b. Rebiyy er-Reyyâhî'nin (ö. 180/796) şiirlerinden istifade ettiklerini aktarır. (İbnu'l-Mu'tez, 1375/1956: 142).

Şairlik açısından Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813), Beşşâr b. Bürd'den (ö. 167/783) daha iyi bir konumda olduğunu iddia eden bazı taassupçülere cevap vermeye çalışan tarihçi Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) bu kişilerin Beşşâr'ın şairlik konumundan haberdar olmadıklarını aktarır. Daha sonra başta Ebû Nüvâs olmak üzere tüm müvelled şairlerin Beşşâr'ın şiirlerinden anlam olarak istifade ettiğini aktaran es-Sûlî, şairlerin birbirlerinden istifade ettiklerini kabul ederek bu konuda herhangi bir eleştiri de bulunmaz. (es-Sûlî, 1400/1980: 141, 142).

Daha önce söylenmiş şiirlerin daha sonra gelen şairler tarafından kısmi bir değişiklik yapılarak tekrardan ele alınması hususuna olumlu yaklaşanlardan biri de hicri dördüncü yüzyılın başında vefat eden Ebû Hilâl el-'Askerî'dir. O, *إِنَّ جَلََّ الْمَنْظُومِ وَنَظْمَ الْمُخْلُولِ أَسْهَلُ مِنْ ابْتِدَائِهِمَا* "*Şüphesiz ki manzum (şiirin) tahlili ve tahlil edilmiş bir metnin nazmedilmesi (şiir veznine uyarlanması) yeni bir başlangıçtan daha kolaydır*" demek suretiyle şiir ve nesirlerde değişikliklerin yapılmasını doğal karşıladığı gibi zımmen teşvikte de bulunmuştur. (el-'Askerî, 1979: 216).

İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064) "*Şair, başkasının hissetmediği duyguları hissettiği için şair olarak adlandırılmıştır*" şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra gerek anlam olarak eksik bir şiirin tamamlanması gerekse lafız olarak uzun bir şiirin kısaltılıp tekrardan ele alınmasını uygun bulduğunu ifade eder. (el-Kayrevânî, 1401/1981: I, 116). Daha önce söylene gelmiş tüm şiirleri göz ardı edip yararlanmamayı da cehalet olarak nitelendiren İbn Reşîk şiir üzerinde yapılan anlam ve lafız değişiklikleri kabiliyet ve hüner sayarak kendisinden önce yapılmış olan sert eleştirilere de katılmadığını göstermeye çalışır. (el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 281).

Belagat sahasında da şiirlerin sadece anlam boyutunun alıntılanması durumu irdelenmiş ve başkasına ait bir şiirin yeni lafızlarla ele alınması belâgatçılar tarafından serikât

olarak değerlendirilmemiştir. (el-Kazvîni, 1904: 408, 409; et-Teftâzânî, 1431/2010: II, 304, 305; el-‘Âlevî, 1423/2002: III, 113). Serikât konusunu bedî‘ (البدیع) başlığı altında değerlendirmelerine binaen onların, aralarında mana benzerliği bulunan şiirleri yermediği aksine bu gibi tutumları iktibâs sanatı olarak gördükleri yönünde bir sonuca da varılabilir. (Özdoğan, 2005: 89).

2.2. Şiirler Arasındaki Tesadüfî Benzerlik

Şiirler arasındaki tesadüfî benzerlik doğal bir şey olarak görülmelidir. Bu konu hakkındaki rivayet ve açıklamaların en eskisi Câhiliye dönemine kadar götürülmektedir. Nitekim Muhadram şairlerden olan Nâbiğa el-Ca‘dî’ye, (ö. 65/685)

الحمدُ لله لا شريكَ له مَنْ لم يقُلها فنفسه ظلما

“Hamd, kendisinin hiçbir ortağı olmayan Allah’a mahsustur. Bunu demeyen kendine zulmetmiştir” şeklindeki şiirin Ümeyye b. Ebi’s-Salt’a (ö. 8/ 630) aidiyeti sorulduğunda kendisinin hiçbir zaman şiir sirkati yapmadığını ve söz konusu beyitin kendisine ait olduğunu ısrarcı bir şekilde anlatmaya çalıştığı nakledilmektedir. Şüphesiz ki Nâbiğa’nın bu tutumu şairlerin birbirlerinden istifade etme yönünden ziyade şiirler arasındaki tesadüfî bir benzerliğin olabileceğini göstermektedir. (el-Cumahî, 1422/2001: 54; el-İsfahânî, 1429/2008: V, 10).

Söz konusu yargıyı destekleyen bir rivayet de Asma‘î den gelmektedir. Şöyle ki; Şiir ve ahbâr râvisi el-Asma‘î (ö. 216/831), Ebû Amr b. ‘Alâ’ya (ö. 154/771), “Birbirlerini görmedikleri halde şiirlerinde hem anlam hem de lafız açısından benzerlikler bulunan şairler olabilir mi?” şeklinde bir soru ilettiği, Ebû Amr’ın تلكَ عقولُ رجالٍ توافقتُ على السِّنتِها “Bu, (sadece) dillerde/söylemlerde uyum sağlayan kişilerin idrakidir.” deyip bunu garipsemediği nakledilmektedir. (el-Hâtimi, 1979: II, 45; el-‘Askerî, 1371/1952: 229; el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 289; er-Râgib el-İsfahânî, 1902: 42).

Emevî ve Abbasî dönemlerinde yaşamış bir şair olan İbn Meyyâde el-Mudarî’ye (ö. 149/766), ünlü hiciv şairlerinden olan el-Hutay’e’den şiir alıntısı yaptığı hatırlatıldığında “İşte şimdi şair olduğuma inandım.” diyerek bu habere sevinmesi de örnek olarak verilebilir. (Muhammed b. Ali el-Cürcânî, 1418/1997: 280). Zira İbn Meyyâde, Hutay’e’den alıntı yaptığı söylenen beyitlerin gerçek sahibi olduğunu bildiği için bu sözleri sarf etmiştir. Çünkü o, bazı beyitlerinin Hutay’e gibi bir şairin beyitleriyle olan tevaffukluğunu öğrendiğinde haliyle sevinmiş ve bunu kendi şairliğine kanıt olarak sunmaya çalışmıştır.

Şiir sirkati konusunda edebiyatçı ve eleştirmenlerin en fazla konu edindiği Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin (ö. 354/965), الشعرُ جادةٌ وربّما وقع حافرٌ على حافرٍ “Şiir bir yoldur, (birilerinin) ayak izi (başkalarının) ayak izi üstüne (denk) gelebilir.” şeklindeki açıklaması da aynı kabiledendir. Çünkü el-Mütenebbî, Ebû Temmâm et-Tâ‘î (ö. 231/846) ve Buhtürî olarak bilinen Ebû ‘Ubâde Velîd et-Tâ‘î’nin (ö. 284/897) şiirlerinden anlam olarak istifade ettiği şeklindeki eleştirileri duyunca bu savunma niteliğindeki açıklamasını yapmış ve şiirler arasındaki benzerliklerin olağan karşılanması gerektiğini ifade etmiştir. (Ebu’l-Kâsım el-Esfahânî, 1968: 10; el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 289).

Şair el-Buhtürî’nin (ö. 284/897) kendisine ait şiirleri intihâl etmekle suçladığı İbn Ebî Tâhir (ö. 280/893) de,

والشعرُ ظهر طريقِ أنتَ راكبهُ فمَنه مُنشعبُ أو غيرُ مُنشعب
وربّما ضمَّ بينَ الركبِ منهجهُ وألصقَ الطَّنْبَ العالِي على الطَّنْبِ

“Şiir, üzerinde gidiverdiğin bir yoldur. Bu yolun bir kısmı çatallı ya da çatalsızdır. (Şiir) rotasıyla (bu yolda) kervanları bir araya getirebildiği gibi (yol üstünde kurulan çadırların) iplerinin de aynı hizada olmasını sağlayabilir” diyerek söz konusu suçlamayı kabul etmediğini ve şiirler arasında görülen benzerliklerin asla serikâta delil sayılamayacağını bir nevi mecaz dilini kullanarak öne sürer. (el-Kādî el-Cürcânî, 1386/1966: 215).

Bu konuda Yûsuf el-Bedî‘î (ö. 1073/1662), İbnu‘l-Kârih olarak bilinen Ali b. Mansûr el-Halebî‘nin (ö. 424/1033) İbn Vekî‘in önemli bir şair olduğunu ama Mütenebbî hakkında haksız suçlamalarda bulunduğunu aktarmaktadır. İbnu‘l-Kârih‘in İbn Vekî‘e ile yaptığı bir yolculuk esnasında bazı şiirlerinin ona (İbn Vekî‘e) ait olmadığını ispatlamasını da anlatan Yûsuf el-Bedî‘î, İbn Vekî‘in buna şaşırıldığını, İbnu‘l-Kârih‘in ise onu, “size ait olduğunu düşündüğünüz şiirlerin bir başkası tarafından da daha önce söylenmiş olma ihtimalinin olabileceğini bilmeniz gerek, bu yüzden Mütenebbî hakkındaki suçlamalarınızı gözden geçirmelisiniz” şeklinde bir uyarı yaptığını bildirmektedir. (Yûsuf el-Bedî‘î, 2009: 265, 266).

Ebû Hilal el-‘Askerî de şiirler arasında tesadüfî bir benzerliğin uzak görülmemesi gerektiğini şöyle ifade eder: *إني عملت شيئاً في صفة النساء ووطننت إني سبقت إلى هذه الأوصاف إلى أن وجدت بعينها لبعض البغداديين، فكثر تعجبي، فعزمت على ألا أحكم على المتأخر بالسرور* *Bayanlara özgü bir takım nitelermelerin yer aldığı birkaç beyit yazmıştım. Sonra yazdığım beyitlerin aynısını Bağdatlılardan duyduğumda çok şaşırılmıştım. Bundan dolayı sonraki dönemlerde yaşamış olan şairlerin önceki dönemlerde yaşamış olan şairlerin şiirlerini çaldıkları hususunda hüküm etmeyeceğime karar verdim.*” (Ebû Hilâl, 1979: 196, 197).

Aynı ortamda yetişen ve aynı kültür altında yoğrulan şairlerin bir olay hakkındaki benzer anlatım ve değerlendirmelerini de bu yaklaşımlara delil sayanlar vardır. Zira gelenek ve örfün sözlü kültüre yansımaları ne kadar doğalsaydı sözlü kültürün de gelenek ve örften yararlanması o kadar doğaldır. Dolayısıyla herhangi bir olaya şahit olması durumunda şair Cerîr‘in de tıpkı kendisi gibi sözlü tepki vereceğini (kaside oluşturacağını) dile getiren Ferezdak‘ın anlatmaya çalıştığı şey tam da budur. (Ahmed eş-Şâyib, 1994: 277, 278).

Kısacası şiir sirkati olarak değerlendirilen bir takım kaside ve beyitlere aslında herkesin gönlüne doğabilecek anlamların lafızlara dökülmüş şekli (tevârüd) olarak bakılması fikrine uzak durulmaması gerekir. Zira bu yönde görüş beyan eden birçok edebiyatçı, belagatçı ve eleştirmen bulunmaktadır. Örneğin edip, şair ve eleştirmen sıfatlarına haiz olan Ebu‘l-Hasan İbn Tabâtâbâ (ö. 322/934) *‘İyârü ‘ş-Şi‘r* adlı eserinde serikât konusunu “ortak anlamlar” (المعاني المشتركة) şeklindeki başlığın altında inceleyerek bu hususa dikkat çekmiştir. (İbn Tabâtâbâ, 1426/2005: 79). Aynı şekilde İbn Reşik el-Kayrevânî de *el-‘Umde* adlı eserinde “serikât ve benzerleri” (باب السرقات وما شاكلها) şeklinde bir başlığa yer vererek şiir sirkati konusuna ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini ima etmeye çalışmıştır. (el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 280).

Bu yaklaşıma, bazı eleştirmenlerin *تنازع الشاعرين في الشعر* “İki şairin şiirdeki çekişmesi” şeklindeki başlığın altında ele aldıkları açıklama ve örnekler de delil sayılabilir. Zira herkesin gözü önünde birbirlerini suçlamaktan çekinmeyen bazı şairlerin, kendilerine yakıştırılmaya çalışılan şiir sirkatini şiddetle reddetmeye çalıştıklarına dair birçok rivayet ve açıklama bulunmaktadır. (el-Hâtimî, 1979: II, 42). Bir şiir eleştirmeni olarak tanınan Kudâme b. Ca‘fer‘in (ö. 337/948) şiirle ilgili onlarca kusurdan çok etraflı bir şekilde söz ettiği halde doğrudan veya dolaylı olarak şiir sirkatinden söz etmemesi de bu

minvalde değerlendirilebilir. (Kudâme b. Ca'fer, 1352/1934: 10-130; Öznurhan, 2005: 132-155).

Hulasa, bir belâgatçı olan Muhammed b. Ali el-Cürcânî'nin de (ö. 729/1379) dediği gibi benzerlikleri delil gösterilerek şiir sirkati olarak değerlendirilen beyitlerin aslında herkesin gönlüne doğabilecek anlamların aynı lafızlarla dile getiriliş kabilinden sayılarak her birinin orijinal olduğuna hükmedilmesi gerektiği gibi böylesi durumlarda abartılı açıklamalardan da kaçınılmasına özen gösterilmesi gerekmektedir. (Muhammed b. Ali el-Cürcânî, 1418/1997: 280, 281).

Bu mevzu etrafında ele alınmış tüm kitaplarda serikâta örnek olarak takdim edilen şiirlerin lafız açısından kesinlikle birbirlerine benzemediği hususu da yukarıdaki söylemi desteklemektedir ki bir şiirin hem lafız hem de anlam olarak sahiplenilmesinin şiir sirkati olarak değerlendirilmesinde zaten kuşku duyulmamıştır.

2.3. Şiir Sirkati Hakkında Telif Edilen Eserlerin Eleştirilmesi ve Serikât İle İlgili Abartılı Açıklamalar

Şiir sirkatiyle ilgili görüş beyan edenlerin objektif olmadıkları, başka bir ifadeyle bir şaire aşırı bağlı kaldıkları halde diğerini gelişigüzel eleştirdikleri ve söz konusu alanı yıpratmaları hususunda bir takım serzenişler de yapılmıştır. (Mühehlil b. Yemut, 1957: 3; es-Sûlî, 1400/1980: 61; Mustafa Heddâre, 1958: 44). Nitekim İbn Cinnî, Mütenebbî hakkında ortaya atılan iddialardan ciddi bir şekilde rahatsız olmuş ki *en-Nakd 'alâ İbn Vekî' fi Şi'ri'l-Mütenebbî ve Tahti'etih* adında bir eser kaleme almıştır. (el-Hamevî, 1993: IV, 1600).

Büveyhî veziri, edip ve şair Ebu'l-Kâsım es-Sâhib b. Abbâd'ın da (ö. 385/995) *Kitâbü'l-Keşf 'an mesâvi'i şî'ri'l-Mütenebbî* adında bir eser kaleme aldığını, Ebu'l-Hasen el-Kâdî el-Cürcânî'nin (ö. 392/1001-1002) ise söz konusu kitaptaki eleştirilerin tamamen subjektif değerlendirmelerin bir ürünü olduğunu göstermek adına reddiye mahiyetinde olan *el-Vesâte beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* isimli eserini yazdığı bilinmektedir. Kaldı ki İbn Haldûn (ö. 808/4106) gibi birisi Mütenebbî'nin şiirlerini, Arap toplumunun üslubu ve geleneklerine uymadığını belirterek onun diğer şairlerden ayrı tutulması gerektiğine dikkat çeker ve bir nevi Mütenebbî'nin kendisine özgü bir tutumunun olduğuna işaret etmektedir. (İbn Haldûn, 1425/2004: II, 400)

Bazı şairler tarafından söylenen şiirlerin orijinalliği hususunda bir eser kaleme alan İbn Vekî' et-Tinnîsî (ö. 393/1003), İhşîdî hükümdarı Ebu'l-Misk Kâfûr'un (ö. 357/968) veziri olan Ebu'l-Fazl İbn Hinzâbe (ö. 391/1001) tarafından kendisine gönderilen mektupta şair Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir kesim tarafından aşırı bir şekilde övüldüğünü hatta daha önceki dönemlerde yaşamış şairlerden bile üstün tutulduğunu bundan dolayı vezirin, kendisinden Mütenebbî hakkında araştırma yapmasını istediğini belirtir. (İbn Vekî', 1994: 97-99).

İbn Vekî' et-Tinnîsî'nin söz konusu istek üzerine kaleme aldığı ve *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Masrûk minh* şeklinde adlandırdığı eseri İbn Reşîk el-Kayravânî tarafından eleştirilmiştir. Eserin adından hareket eden İbn Reşîk, İbn Vekî 'in tarafsız anlamına gelen *el-Munsif* adlı eserinde ne insaf ne de tarafsızlığın bulunduğunu belirterek şiir sirkati konusunda adaletin kulak ardı edilmesinden duyduğu rahatsızlığı açıkça ifade etmektedir. (el-Kayrevânî, 1401/1981: II, 281).

Bu konuda Mütenebbî'nin Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin şiirlerini anlam açısından intihâl edip sahiplendiğini ortaya koyma amacıyla *el-Me'âhizü'l-Kindiyye mine'l-Ma'âni't-Tâ'iyye* adlı eserini kaleme alan İbnü'd-Dehhân en-Nahvî de (ö. 569/1174)

Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Zira İbnu'l-Esîr, birisinin Arap gramerine olan hâkimiyetinin, edebî eleştirinin en önemli konularından sayılan intihal ve şiir sirkatini de bileceğine delil sayılmaması yönünde ısrarcı bir tutum sergiler. Başka bir ifadeyle İbnü'd-Dehhân'ın Arap grameri alanında uzman olduğunu ve gramerde uzman olan birisinin şiir eleştirisi yapamayacağını alaycı bir dille ifade eder. (İbnu'l-Esîr, 1958: 1-5).

Eleştiri sahasında önemli bir konuma sahip olan Hasen b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981) de Tay kabilesinin en önemli iki şairini mukayese ederken özellikle ikisi arasında herhangi bir tercihe gitmeyeceğini belirttikten sonra şu ifadelerle yer verir: “Ebû Temmâm'ın şiir sanatında daha usta ve mahir olduğunu söyleyenler, Buhtürînin onun öğrenci olduğunu ve birçok alanda ondan alıntı yaparak şiir yazdığını delil olarak sunmaya çalışırlar. Buhtürî'yi öne çıkarmak isteyenler de Buhtürî'nin asla Ebû Temmâm'ın öğrenciliğini yapmadığını, onun şiirlerinden istifade etmediğini ve zaten buna gerek olmadığını ısrarla belirtmeye çalışırlar.” (el-Âmidî, 1994: I, 7-24).

Binaenaleyh burada Âmidî, bir takım şairlerin sempatanlarının bulunduğu vurgu yaparak birilerinin delilsiz bir takım iddialarda bulunabileceğini göstermeye çalışmıştır. Âmidî, özellikle Ebû Temmâm'ın şiir sirkatı yaptığını söyleyen İbn Ebî Tâhir (ö. 280/893). hakkında, onun çoğu zaman delilsiz ve gelişigüzel şairleri eleştirdiğini söyleyerek tarafsız olmadığına dair serzenişlerde de bulunur. (el-Âmidî, 1994: I, 311, 312). Ebû Ziyâ' Büşr b. Yahyâ el-Kaynî'nin (ö. ?), de Buhtürî hakkında haksız suçlamalarda bulunduğunu belirten el-Âmidî, el-Kaynî'nin serikât konusunun inceliklerine vakıf olmadığı için çoğu zaman hataya düştüğünü söyleyerek onu da tıpkı İbn Ebî Tâhir gibi taraf tutmakla suçlar. (el-Âmidî, 1994: I, 123, 346).

el-Buhtürî ve Ebû Temmâm hakkında bir takım bilgilere yer verenlerden bir başka kişi, şair ve dip kişiliğiyle bilinen Ebû İshâk İbrahim el-Husri dir (ö. 413/1022). Zira Buhtürî ve Ebû Temmâm'ın mevzubahis edildiği bir toplantıda üçüncü bir kişinin ağzıyla konuşan el-Husrî, Buhtürî'nin Ebû Temmâm'a tercih edildiği hususunda bilgiler aktardıktan sonra Ebû Temmâm'ın haksız ve delilsiz bir şekilde eleştirildiği yönünde açıklamalar aktararak özellikle şiir sirkatı yapmadığı yönünde olumlu görüşlere yer verir. Her iki şairin şiirlerinde görülen benzerliklerin onların şairlik ve özgünlüğüne zarar vermediğini de aktaran el-Husrî'nin serika yerine *el-ahz* (الأخذ) ifadesini kullanması da dikkat çekmektedir. (Ebû İshâk el-Husrî, 1372/1953: 202, 601-610; Özdoğan, 2005: 87).

Serikât ile ilgili abartılı açıklamalar meselesi de oldukça önem arz eder. Zira şiir sirkatı konusunda öteden beri hem şair hem de edebiyatçılar arasında haksız ithamlar da bulunanlar hep olmuştur. (Bedevî Tabâne, 2008: 36). Örneğin Asma'î'nin Emeviler dönemi ünlü hiciv şairlerinden olan Ferezdak hakkında; “*Onun şiirlerinin onda dokuzu çalıntıdır.*” şeklindeki rivayeti aktaran Ebû Ubeydillâh el-Merzübânî (ö. 384/994), “*Şairlerin bir takım anlam ve temaları birbirlerinden almaları ve bunu sahiplenmeleri normaldir. Ferezdak gibi bir şairin şiirlerinin onda dokuzunun çalıntı olduğu meselesi ise kesinlikle doğru değildir. Kaldı ki Cerîr gibi bir şair onun şiirlerinden zaman zaman alıntı yapmıştır*” diyerek şiir sirkatı konusunda dile getirilen abartılı açıklamalardan duyduğu rahatsızlığı gizlememektedir. (el-Merzübânî, 1415/1995: 135).

Şairlerin kendi aralarındaki çekişmeleri ve birbirlerine karşı sergiledikleri düşmanca tavırları da göz ardı edilmemelidir. Örneğin Buhtürî'nin haset ve nefretten dolayı başka şairlere ait beş yüz tane şiir divanını yaktığı söylenmektedir. (el-'Umeydî, 1961: 23; Yusuf el-Bedî'î, 2009: 185).

Şiir sirkati konusunda lehte veya aleyhte aktarılan tüm rivayetlerin bir değerlendirmesi yapılacak olursa klasik Arap edebiyatında serikâtn kesinlikle yapıldığına dair bir hüküm doğru olmayacaktır. Zira ilgili kaynak kitapların tümünde iki şiir arasında en ufak bir benzerliğin bile şiir sirkati olarak değerlendirilmesi abartılı bir yaklaşımdır. Bu abartılı yaklaşımın en önemli kaynağı ise önce yaşamış olan edebiyatçıların birikimleri olmadan sonraki dönem edebiyatçıların özgünlük ve yaratıcılık adına hiçbir şey üretemeyeceklerine inanmış bir şekilde eser kaleme alan eleştirmenlerdir. Oysa edebiyat sahasında yaratıcılık ve özgünlük kapısının kıyamete kadar herkese açık olduğunu belirten birçok edebiyatçı bulunmaktadır. (İbnu'l-Esîr, 1358/1939:II, 362, 363).

Önceki dönem edebiyatçıların ilmî donanımlarını göstermek adına, ما ترك الأول للأخر “Öncekiler sonrakilere bir şey bırakmamıştır” tarzındaki görüş de birçok âlim tarafından karşılık bulmamış hatta söz konusu görüşün aksi olan كم ترك الأول للأخر شيئاً “Öncekiler sonrakilere birçok şey bırakmıştır” söylemi daha sahici kabul edilmiştir. (İbn Abdirabbih, 1404/1983: VI, 186; İbn Cinnî, 1376/1957: I, 190, 191; el-Cürçânî, 2004: 292; Kâtib Çelebî, 1360/1941: I, 39; el-Hamevî, 1993: IV, 2103).

Ayrıca şiir sirkatini gösteren yaklaşımların tümünde sonraki nesle bir güvensizliğin olduğu açık bir şekilde anlaşılmalı ve ortaya atılmaya çalışılan iddiaların da sadece şiirler arasındaki benzerliklerle kanıtlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Şüphesiz ki edebiyat alanındaki bu tür iddiaların kuru bir güvensizlik ve tesadüfi bir benzerliğin aksine somut delillere dayandırılma zorunluluğu olmalı ve ancak bu şekilde hareket edilerek bazı tespitlerde bulunulmalıdır.

Öte yandan Arap gramer kurallarının dayandırıldığı merci olarak şiire bakıldığında hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren yazılan gramer eserleri başta olmak üzere daha sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerin tümünde istişhâd bazında ayetlerden fazla klasik şiirlere yer verildiği görülecektir. Elimize ulaşan ilk gramer kitabı olan Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında bin elli şiirle istişhâd yaptığı bilinmektedir. Ondan sonra gelen Ebu'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900) ve İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) gibi önemli gramercilerin de Sîbeveyhi'nin izlediği metodu takip ettikleri yazdıkları eserlerden açıkça anlaşılmalıdır. Fakat söz konusu bu gramercilerin istişhâd olarak öne sürdükleri şiirler ve bu şiirlerin sahipleri hakkında herhangi bir eleştiri yaptıklarına rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda ki yaklaşımların da şiir sirkatinin gerçekten de çok abartıldığına delil sayılması mümkün görünmektedir.

Sonuç

Klasik dönem Arap edebiyatında şiirin eleştiri konusu yapıldığına dair söylemler Câhiliye dönemine kadar götürülmektedir. Sistemik bir şekilde şiirin eleştiri ölçütlerinin belirlenmediği bu dönemde özellikle şiir sirkatinin yapıldığına dair rivayetler bazen öz eleştiri bazen de sübjektif değerlendirmelerle irdelenmeye çalışılmıştır. Hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren bir takım ölçütler doğrultusunda gerek müstakil gerekse konu başlığı şeklinde ele alınan şiir sirkati belli başlı şairler üzerinden gündeme alınmaya çalışılmış olsa da birçok eleştirmenin tüm şairleri kapsayacak şekilde sert eleştirileri de olmuştur. Buna mukabil şiir sirkati meselesini bireyselleştirip isim vermekten çekinmeyen eleştirmenleri eleştirip bu konuda reddiye mesabesinde eser kaleme alanlar da mevcuttur.

Şiir sirkatinin yapıldığına dair görüş beyan edenlerin neredeyse tek delili, şiirler arasındaki benzerlik olduğu için onların bu tutumu, “şiir kimsenin tekelinde olamaz”

şeklindeki bir bakış açısıyla gerekçelendirilerek reddedilmiş ve şiiirlerin anlam benzerliği olağan görülerek edebiyat sahasının yıpratılmasına müsaade edilmemiştir. Bununla birlikte önceki şairlere ait şiiirlerin lafız, anlam, ahenk ve üslup bakımından tümüyle taklit edilmesine de karşı çıkılmış ve sadece bu gibi şiiirlerin serikât konusuna dâhil edilebileceğine hükmedilmiştir.

Kısacası söz konusu mevzunun, serikâtın kapsam alanını çok geniş tutanlar ile bu alanı oldukça daraltanlar arasında sıkışıp kaldığı ve klasik dönemde kabul edilebilir bir çözüme de kavuşturulmadığı sonucuna varılabilir.

Kaynakça

Abdülazîz ‘Atîk. *fi’n-nakdi’l-edebî*, Beyrut: Dâru’n-nahdati’l-Arabiyye li’t-tabâ‘at-i ve’n-neşr, 1972.

Abbâs Beyûmî. *Kadâyâ fi’l-edebi’l-İslâmî ve’l-Emevî*, İskenderiyye: Dâru’l-ma‘rifeti’l-câmi‘iyye. 1996.

Ahmed Matlûb. *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye ve tetavvuruhâ*, Beyrut: ed-dâru’l-Arabiyye li’l-mevsû‘ât, I-III. 1427/2006.

Ahmed Mekkî, et-Tâhir. *Dirâsetun fi Mesâdiri’l-Edeb*, 3. Baskı, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî. 1419/1999.

Ahmed eş-Şâyib, *Usûlu’n-nakdi’l-edebî*, 10. Baskı, Kahire: Mektebetü’n-nahdati’l-Mısriyye, 1994.

Asma‘î, Ebû Sâid. *Fuhûletü’s-şu‘arâ*, Tahk. Charles Cutler Torrey, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-cedîd. 1400/1980.

el-Âmidî, Hasan b. Buşr. *el-Muvâzene beyne şiiir Ebî Temmâm ve’l-Bühtûrî*, Tahk. es-Seyyid Ahmed Sakar-Abdullah el-Muhârib, 4. Baskı, Kahire: Dâru’l-ma‘ârif, I- III. 1994.

Abdu’l-‘Âl Sâlim Mükerrerem. *el-Halekatü’l-mefkûde fi târihi’n-nahvi’l-‘Arabî*, 2. Baskı, Beyrut: Müessetü’r-risâle. 1413/1993.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu’s-sinnâ‘ateyn*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Mısır: Dâr-u ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye. 1371/1952.

Ali Muhammed, Ahmed.“el-Mütenebbî ve Müşkiletü’s-Serikâti’s-Şi‘riyye”, *Mecellat-u mecma‘i’l-lugati’l-Arabiyye bi Dimaşk*, 79, (2004): 547-574.

el-‘Alevî, Yahyâ. *et-Tırâz li esrâri’l-belâğâ*, Tahk. Abdülhamîd Hendâvî, Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, I-III. 1423/2002.

Bedevî Tabâne. *es-Serikâti’l-edebîyye: Dirâsetun fi ibtikâri’l-a ‘mâli’l-edebîyye*, Kahire: Dâr-u nahdat-i Mısır. 2008.

el-Câhiz. *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Tahk. Abdüsselâm M. Harun, 7. Baskı, Kahire: Mektebetü’l-Hânecî, I-IV. 1418/1998.

el-Câhiz. *Kitâbu’l-hayavân*, Tahk. Abdüsselâm M. Harun, 2. Baskı, Mısır: Matba‘at-u Mustafa el-bâbi’l-halebî, I-VIII. 1385/1965.

el-Cevherî, İsmâ‘îl. *es-Sihâh*, Haz. Ahmed Abdulgâfûr Attâr, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, I-VII. 1399/1979.

- el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakatu'ş-şuarâ*, Tahk. Taha Ahmed İbrahim, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye. 1422/2001.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*, Tahk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-hâneci. 2004.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-Arabiyye*. Tahk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire: Matba'atu'l-medenî.1991.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, İntişârâtü'ş-şerîf er-radî, I-X. 1380.
- Çıkar, M. Şirin. *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları. 2017.
- Çıkar, M. Şirin. “Temel Kaynakları Bağlamında İlmü'l-Edeb Terimi ve İçeriği”. *NÜSHA*, 5/19, (2005): 47-56.
- Dayf, Şevkî, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî*, 20. Baskı, Kahire: Dâru'l-mârif. 1995.
- Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuh fi'ş-şi 'ri'l-Arabî*, 11. Baskı, Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1960.
- Daşkiran, Yaşar. “Temmâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56: 2, (2015): 149-163.
- Ebu'l-Kâsım el-Esfahânî, *el-Vâdih fî müşkilâti şî'ri'l-Mütenebbî*, Tahk. Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, Tûnus: Menşûrâtu'd-âri't-Tûnusiyye. 1968.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Kitâbu'n-nekâiz*, Haz. Halil 'Umrân el-Mensur, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, I-II. 1419/1998.
- Ebû İshâk el-Husrî, İbrahim. *Zehrü'l-âdâb*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Mısır: Dâr-u ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye. 1372/1953.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Tahk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, I-VI. 1993.
- el-Hâtimî, Muhammed b. Hasan, *Hilyetü'l-muhadara fî sina'ati'ş-şi'r*, Tahk. Cafer el-Kitânî, Irak: Dâru'r-reşîd. I-II. 1979.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvân-u Hassân b. Sâbit*, Haz. 'Abeda' Mehennâ, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye. 1414/1994.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer. *el-'İkdü'l-ferîd*, Tahk. Abdülmecîd er-Rahîni, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, I-IX. 1404/1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *el-Hasâis*, Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, Mısır: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, I-III. 1376/1957.
- İbn Haldûn. *Mukaddimet-u ibn Haldûn*, Tahk. Abdullah M. ed-Dervîş, Dımaşk: Dâr-u ya'rib, I-II. 1425/2004.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, Tahk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır: Matba'at-u Mustafa el-bâbi'l-halebî, I-II. 1358/1939.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi'l-mensûr*, Tahk. Mustafa Cevâd-Cemil Said), Bağdad: Menşûrâtu'l-mecme'i'l-'ilmîyi'l-'Irâkî. 1375/1956.

- İbnu'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-İstidrâk fi'r-redd âlâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*, Tahk. Hafînî Muhammed Şerîf, Kahire: Mektebetü'l-ancelû el-Mısriyye. 1958.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâüddîn. *Kifâyetu't-tâlib fi nakd-i kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, Tahk. Nûrî el-Kaysî- Hâtem ed-Dâmin- Hilâl Nâcî, Bağdad: el-Mektebetü'l-vataniyye. 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*, Kuveyt: Şeriket-u dâri'n-nevâdiri'l-Kuveytiyye, I-XX. 1431/2010.
- İbnu'l-Mu'tez. *Tabakâtü's-Şu'arâ*, 2. Baskı, Tahk. Abdüsettâr Ahmed Ferâc, Mısır: Dâru'l-ma'ârif. 1375/1956.
- İbn Ebî Meryem. *el-Mûdeh fi vucûhi'l-kiraât-i ve ilelihâ*, Tahk. Abdurrahîm et-Tarhûnî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye. 2009.
- İbn Kuteybe, Abdullah. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dâru'l-hadîs, I-II. 1377/1985.
- İbn Kuteybe, Abdullah. *Te'vîl-u muşkili'l-Kur'an*, Tahk. Ahmed Sakar, 2. Baskı, Kahire: Dâru't-turâs. 1393/1973.
- İbn Tabâtabâ. *İyâru's-şi'r*, Tahk. Abbâs Abdussâtır, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye. 1426/2005.
- İbnu'l-Verdî, Zeynüddîn, *Dîvân-u ibni'l-verdî*, Tahk. Abdülhamid Hendâvî, Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiiyye. 1427/2006.
- İbn Vekî'. *Kitabu'l-munsif li's-sârik ve'l-masrûk minh*, Tahk. Ömer Haliîfe, Bingazi: Menşûrât-u câmi'at-i kâryûnis.1994.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbü'l-egânî*, Tahk. İhsan Abbâs-İbrahim es-Se'âfin- Bekr Abbâs, 3. Baskı, Beyrut: Dâr-u sâdir, I-XXV. 1429/2008.
- İhsân en-Nâss, Muhammed, "Şiir ve Şiirin Neliği Üzerine Birkaç Söz", Çev. M. Sula, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sy: 2,(2012): 811-831.
- İzzüddîn İsmâil, *el-Mesâdiru'l-edebiiyye ve'l-lugaviyye fi't-turâsi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'n-nahdeti'l-Arabî, 1975.
- Kâtib Çelebî. *Keşfu'z-zunûn an üsâmî'l-kutub-i ve'l-funûn*, Tahk. Şerefeddîn Yaltkaya, Beyrut: Dâr-u ihyâi't-turâsi'l-Arabî, I-II. 1360/1941.
- el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mısır: Matba'at-u İsa el-bâbi'l-halebî. 1386/1966.
- el-Kareşî, Ebû Zeyd Muhammed. *Cemheret-u eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve'l-İslâm*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Mısır: Dâr-u nahdet-i Mısır. 1981.
- el-Kazvîni, el-Hatîb. *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğa*, Tahk. Abdurrahmân el-Berkûkî, Dâru'l-fikri'l-Arabî. 1904.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*, Tahk. M. Muhyiddîn Abdülhamit, 5. Baskı, Suriye: Dâru'l-cîl, I-II. 1401/1981.
- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, Haz. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1419/1998.

- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdu's-şi'r*, Nşr: Muhammed İsa Mennûn, Kahire: el-Matba'atu'l-meliciyye. 1352/1934.
- el-Merzübânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-ulemâ ala's-su'arâ*, Tahk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye. 1415/1995.
- el-Müberred, Ebu'l-'Abbâs. *el-Kâmil fi'l-lugat-i ve'l-edeb*, Tahk. Abdulhamîd Hendâvî, el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Su'ûdiyye: Vizâretü'l-evkâfi's-Su'ûdiyye, I-IV. 1419/1998.
- Mühelhil b. Yemût. *Serikât-u ebî Niivâs*, Tahk. M. Mustafa Hedâre, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî. 1957.
- Mustafa Heddâre. *Müşkiletü's-serikât fi'n-nakdi'l-Arabî*, Kahire: Mektebetü'l-ancelû el-Mısriyye. 1958.
- Muhammed Şâkir, Mahmûd. *Kadiyyetu's-şi'ri'l-Câhiliy fi kitâb-i ibn Sellâm*, Mısır: Matba'atu'l-medenî. 1997.
- Muhammed 'Azzâm. *el-Mustalahu'n-nakdî fi't-turâsi'l-edebî*, Halep: Dâru's-şarki'l-'Arabî. 2010.
- Musa eş-Şerîf. *el-Muhtâru'l-mesûn min e'lâmi'l-kurûn*, Cidde: Dâru'l-endlusi'l-hadrâ', I-III. 1415/1995.
- Muhammed Ali, Yasser Ali. *Hadîsü'l-Kur'ân 'ani'l-halk*, Kahire: Dâru'l-ittihâdi't-te'avunî. 1435/2014.
- Muhammed b. Ali el-Cürcânî. *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, Tahk. Abdülkâdir Hüseyin, Mısır: Mektebetü'l-âdâb, 1418/1997.
- Nâsiruddîn el-Esed. *Mesâdiru's-şi'ri'l-Câhiliy*, 8. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cîl. 1996.
- Özdoğan. M. Akif, "Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy: 6, (2005):65-106.
- Özdoğan. "Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı", *NÜSHA*, Yıl: II, Sy: 7, (2002): 141-152.
- Öznurhan, Hailim. "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (2005): 131-155.
- er-Ravdân, 'Abd 'Avn. *Mevsû'ât-u şu'arâi'l-asri'l-Câhilî*, 2. Baskı, Ürdün: Dâr-u üsâme. 2001.
- er-Râgıb el-İsfâhânî. *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve mühâverâtü's-su'arâ*, Tahk. İbrahim Zeydân, Mısır: Matba'atü'l-hilâl. 1902.
- es-Safedî, Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Tahk. Ahmed el-Ârnâvût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâr-u ihyâi't-turâsi'l-Arabî, I-XXIX. 1420/2000.
- es-Salâh el-Ketbî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-vefeyât*, Mısır: Matba'at-u bûlâk, I-II. 1916.
- es-Sûlî, Ebû Bekr. *Ahbâr-u ebî Temmâm*, Tahk. Halil Mahmud 'Asâkir-Nezirü'l-İslâm el-Hindî, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîd. 1400/1980.
- Sa'id el-Efgânî. *Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr. 1394/1974.

- et-Teftâzânî, Sa‘düddîn. *Muhtasarü’l-ma‘ânî*, Pakistan: Mektebetü’l-büşrâ, I-II. 1431/2010.
- Tarafe b. ‘Abd. *Dîvân-u Tarafe b. ‘Abd*, (Haz. Mehdî Muhammed), 3. Baskı, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye. 1423/2002.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerh-u dîvân ‘Antere*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî. 1412/1992.
- et-Tehânevî, M. Ali, *Keşşâf-u istilâhâti’l-funûn*, Tahk., Ali Dehrûc-Rafik el-‘Acem, Beyrut: Mektebet-u Lübnan. 1996.
- Tahir, Deyvel, *es-Serikatu’ş-şi‘riyye fî’t-turâsi’n-nakdi’l-Arabî*, Yüksek Lisans Tezi, Kasdi Merbah Üniversitesi, 2012.
- Timurtaş, Abdulhadi. *Arap Edebiyatında Dîvân Kitâbeti*, Ankara: Akademisyen Kitapevi. 2018.
- el-‘Umeydî, Ebû Sa‘d. *el-İbâne ‘an serikâti’l-Mütenebbî*, Tahk. İbrahim ed-Desûkî, Mısır: Dâru’l-ma‘ârif. 1961.
- Yusuf el-Bedî‘î, *es-Subhu’l-munbî ‘an haysiyeti’l-Mütenebbî*, Tahk. Mustafa es-Seka-Muhammed Şatâ), 3. Baskı, Mısır: Dâru’l-ma‘ârif. 2009.
- Yusuf Halîf. *eş-Şu‘arâü’s-sa‘âlik fî’l-‘asri’l-câhiliy*, 3. Baskı, Mısır: Dâru’l-ma‘ârif. 1966.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1997.
- ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım. *Esâsü’l-belâğa*, Tahk. Muhammed Bâsıl, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, I-II. 1419/1998.
- ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım. *Makâmâtü’z-Zemahşerî*, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye. 1402/1982.
- ez-Zehrânî, Abdullah. *Da‘vâ di’fi’ş-şi‘r fî asr-i sadri’l-İslâm inde’l kudâmâve’l-muhdesin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mutah Üniversitesi, 2007.

KADİYÂNİLİĞİN İSİM VE İÇERİK BAKIMINDAN KENDİSİNİ KONUMLANDIRMA PROBLEMİ

Halide Rumeysa Küçüköner*

Öz

Ahmedîlik, Mirza Gulam Ahmed tarafından 1889 senesinde kurulmuştur. Bu dini grup günümüzde hala aktif ve yaygın olarak faaliyetlerine devam etmektedir. Günümüzde hala varlığını sürdüren bu dini yapının isimlendirilmesi belli bir süreç dahilinde gerçekleşmiştir. Aldığı ilk isimler ise, diğer mezhepler de olduğu gibi, muhalifleri tarafından verilen “Kadiyânîlik” gibi adlandırmalardan oluşmuştur. Süreç içerisinde de yaşanan çeşitli sosyo-politik nedenlere bağlı olarak “Ahmediyye”, “Ahmedîlik”, “Ahmedîye Hareketi”, “Müslüman Ahmediye Mezhebi”, “Ahmedî İnancı Müslümanları” gibi farklı isimler almıştır. İslam ana bünye içerisinde konumlanma gayretlerinin bir sonucu olarak da, isim alırken “mezhepten” “cemaate” dönüşmüş ve günümüze “Müslüman Ahmediye Cemaati” ismiyle ulaşmıştır. İşte bu makalede de, Ahmedîliğin süreç içerisinde aldığı isimler; bu isimlerin verilmesine gerekçe oluşturan konjonktür bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Cemaat, Ahmedîlik, Kadiyânîlik, Müslüman Ahmediye Cemaati

THE SELF-POSITIONING PROBLEM OF QADIANISM IN TERM OF NAMING AND MEANING IN QADIANISM

Abstract

Ahmadiyya is a religious group founded in 1889 by Mirza Gulam Ahmed. This religious group is still active and widespread today. The naming of this religious structure, which still exists today, has been actualized within a certain process. The first names of this religious group, as in other sects, composed names given by his opponents such as “Qadianism”. In process, depending on various socio-political reasons, it took different names like “Ahmadiyya”, “Ahmadiyya Movement”, “Muslim Ahmadiyya Sect”, and “Ahmadiyya Muslim Muslims”. As a result of the efforts of positioning within the main body of Islam, it transformed from “secterian” to “community” and has reached the present day with the name, Ahmadiyya Muslim Community. Here, in this article, the names of Ahmadiyya in the process will be evaluated in the context of the conjuncture which justify for giving these names.

Keywords: Sect, Community, Ahmadiyya, Qadianism, Ahmadiyya Muslim Community, Denomination

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:29/03/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.546795

* Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rumeysah@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0141-8287>

GİRİŞ

Genellikle Kadiyânilik olarak anılan Ahmedîlik, Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri etrafında oluşmuş bir dini yapılanmadır. O, "kurtarıcı" kimliği altında müceddid, mesih, mehdi ve nebi olduğunu iddia etmiştir. Nebilik fikrini ise klasik nübüvvet geleneğinden farklı olarak kısıtlı bir formda sunmuş ve "mesiyanik nübüvvet" olarak adlandırılabilir yeni bir nübüvvet teorisi ileri sürmüştür.

Mirza Gulam Ahmed, müceddidlik iddiasından itibaren etrafında bir topluluk oluşturmaya başlamış, 1889'da ise biat alarak yeni dini bir topluluk kurmuştur. 1898 yılında, bu topluluğun diğer bütün Müslümanlardan ayrı bir grup olduğunu iddia etmiş, 1900 yılında ise kurduğu bu yeni oluşumu, "Müslüman Ahmediye Mezhebi" olarak isimlendirmiştir. Ancak Mirza Gulam Ahmed'den sonra başa gelen halifelerle birlikte "Müslüman Ahmediye Mezhebi" ifadesi, hala ana bünye İslam geleneği içerisinde olduklarını ifade edebilmek adına süreç içerisinde "Müslüman Ahmediye Cemaati'ne" dönüşmüştür. Bu çalışmanın konusu da, Ahmedîliğin süreç içerisinde aldığı isimler¹ bağlamında, kendisini konumlandırma problemini ortaya koyabilmektir.²

Mezhebin Mirza Gulam Ahmed Döneminde Aldığı İsimler

Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan Ahmedîliğin isimlendirilmesi, belli bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak mezhebe dair gündeme gelen isimlerin temeli, Mirza Gulam Ahmed'in sağlığındaki çeşitli olumlu ve olumsuz adlandırmalara dayanmıştır. Nitekim mezhebin isimlendirilmesine kronolojik olarak bakıldığında, mezhebin isimlendirilmesinin, mezhebin resmi kuruluş tarihi kabul edilen 1889 yılından çok daha önceye gittiği anlaşılmıştır. Bu süreçte gündeme gelen ilk isimler ise "Mirzaiyye" ve "Mirzaiyyet" kavramlarıdır. Nitekim bu ifadelerin Mirza Gulam Ahmed'in etrafında 1882 yılından itibaren toplanmaya ve kendilerini "farklı" olarak tanımlamaya başlayan bazı kişilerin Mirza Gulam Ahmed'in ismine nispetle bu kavramları kullanmalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.³ Zira bu kullanım şekline dair örnekler Mirza Gulam Ahmed'in, muhalifi Hindu lider Lēkh Rām'la yaptığı tartışmalarda görülmektedir. Ancak bu dönemki isimlendirmelerin de, "özel" bir tercih

¹ Bu makalede, "mezhep" ismi kullanıldığında, İslam Mezhepleri Tarihi geleneğine uygun olarak İslam'la ilgili görüş ve yorum farklılıklarından dolayı ortaya çıkan "siyasi ve itikadi dini oluşumlar" kastedilmiştir. Fırka kavramı da, mezhep kavramı yerine alternatif olarak kullanılan bir diğer kavram olmuştur. "Cemaat" kavramı "topluluk" anlamında kullanılmıştır. Bu kavram, İslam geleneğindeki "Ehl-i Sünnet'i" ifade eden şekliyle kullanılmamıştır. Nitekim bu ayırım makalede de bir konu olarak geçmiştir. "Hareket" kavramı ise makalede Batılıların "mezhep" kavramı yerine kullandığı şekliyle yer almıştır. Nitekim bu kavramın Batılılar tarafından tercih sebebinin "mezhep" ifadesinin ana bünyeden ayrılmayı ifade ettiğinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Konu hakkında bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (Dem Yayınları, 2008), 23-24; Ethem Ruhi Fırlalı, *Kādiyânilik* (DEÜ Yayınları, 1986), 41-42.

² Nitekim İslam mezhepleri Tarihi bilim dalının temel problemlerinden olan bir dini yapının isimlendirilme sürecinin ortaya koyulabilmesi, mevzubahis olan dini topluluk hakkında gerçek bilgilere ulaşmanın temel basamaklarından birini oluşturmaktadır. Konu hak. bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara, tz.) 5; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, 2005, 445-457; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (Dem Yayınları, 2008), 23-24.

³ Sadia Saeed, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7/3 (Aralık 2007): 135; Ali Muhammed Usman, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akimi Olarak Rebva Cemaati Ve Lahori Cemaati: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 6.

sonucu gerçekleşen adlandırmalar olmayıp genel toplumsal teamüllere ilişkili olduğunu özellikle belirtmek gerekir.⁴

Topluluğun isimlendirilmesinin ikinci aşamasını ise mezhebin kuruluşundan sonraki süreç oluşturmaktadır. Nirekim Mirza Gulam Ahmed 1889 yılında Luziyana’da “biat-ı tevbe”⁵ olarak resmi bir şekilde⁶ yeni bir dini topluluk kurmuştur.⁷ Kendisine bağlı bu topluluğu ilan ederken de Allah’ın inançlı insanlardan oluşan bir topluluk/cemaat⁸ kurmak istediğini; Allah tarafından kurulmak istenen bu topluluğun da Allah aşkı ve muhabbeti ile dolu olacağını ve seçilmiş kişilerden meydana getirileceğini ifade etmiştir.⁹

Mirza Gulam Ahmed, kurduğu yeni topluluğun özelliklerini detaylıca tavsif etmesine rağmen, bu yeni topluluğu, ayrı bir isimle adlandırmayı tercih etmemiştir.¹⁰ Böylelikle kurucusu tarafından özel bir isim verilmeyen ancak kurucu Mirza Gulam Ahmed’i ve bağlılarını ifade eden yeni bir dinî topluluk ortaya çıkmış ve Ahmedîlik, ayrı bir mezhep olarak olmasa da organizasyonel anlamda kurulmuştur. Organizasyonel anlamda kurulan bu dini grubun ilk döneminde ise kendi kimliği neredeyse söz konusu olmamış, isimlendirme dahil her mesele Mirza Gulam Ahmed merkezli olarak gündeme gelmiştir.

Mirza Gulam Ahmed, dini topluluğunu kurduğu bu dönemde sadece müceddidlik iddiasında bulunmuştur. Muhtemelen bu sebeple de hem kendi müntesipleri hem de süreç içerisinde oluşacak olan muhalefet tarafından ana bünye İslam geleneğinden çok da farklı değerlendirilmemiş ve özel bir isimle isimlendirilme gereği duyulmamıştır. Lakin 1891 yılına gelindiğinde durum değişmiştir.

Mirza Gulam Ahmed 1891 yılında, mesihlik ve mehdilik iddialarında bulunmuştur. Onun bu iddialarının hemen akabinde, diğer Müslümanlardan ardı ardına tepkiler

⁴ Jamuna Das, *Pandit Lēkh Rām kī Shahādat awr Mirzā Šāhib kī chalakiyānī* (Jalandhar, tz.).

⁵ Adil Khussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 76. “Biat alma” meselesi, özellikle Hint alt-kıtasında Diyobandî ekolüne mensup kişilerin de aralarında bulunduğu Sünnî sûfi gelenekte bir nevi şeyhe bağlılık sunma törenidir. Özellikle tasavvufla mezc olmuş Güneydoğu İslami anlayışlarında bu durum oldukça yaygındır. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. A. R. Gaves, “The Sufis of Deoband”, *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, ed. Lloyd Ridgeon (London, 2015). Bu bilgiler, Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 66’dan alıntılanmıştır.

⁶ “Resmi” ifadesinden kastedilen Mirza Gulam Ahmed’in yazılı biat formu kullanması nedeniyledir. Nitekim Ahmedîlik hala dünyada girmek ve çıkmak için bir forma imza atmanın gerekli olduğu oldukça nadir dini yapılanmalardan biridir. Bu şekilde yazılı bir formla girilen bir dini yapıya bir başka örnek ise Hristiyan bir mezhep olan Mormonizm’dir. İlginçtir ki bu mezhebe giriş için sabıka kaydı, sağlık bilgileri hatta en son yaptırdığınız diş bakımı hakkında dahi resmi bilgiler istenmektedir. Nitekim Ahmedîler ve Mormonlar arasında benzerlikler de söz konusudur. Ancak bu ayrı bir çalışmanın konusudur. Mormon başvuru formu için bkz. “Mission Application Form”, *Mission Prep*, 05 Mart 2010, <https://mormonmissionprep.com/call-process/mission-application-form/>.

⁷ Spencer Lavan, *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective* (New Delhi: Manohar Book Service, 1974), 37; Usman, Kadiyani Geleneğinin, 10.

⁸ “Topluluk” ve “cemaat” kavramı İngilizce’de aynı şekilde ifade edildiği için özellikle bir arada kullanılmıştır.

H. A. Walter, *Ahmadiya Movement* (Lahore, 1918), 111.

⁹ A. R. Dard, *Life of Ahmad(as) founder of the Ahmadiyya Movement* (Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008), 203-204; H. A. Walter, *Ahmadiya Movement* (Lahore, 1918), 111; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 66.

¹⁰ Dard, *Life of Ahmad(AAs)* 203-204; Walter, *Ahmadiya Movement*, 111.

gelmiş ve bu yeni dini topluluğu hedef alan küfür fetvaları çıkarılmıştır.¹¹ Nitekim böylelikle bu topluluk, daha kendisini isimlendirmeden, muhalif kesimler tarafından isimlendirilmeye başlamıştır. Bu isimlendirmelerde de iki amaç göz önünde bulundurulmuştur. Bu amaçların ilki, bu yeni dini topluluğun şahıs merkezli bir görünüm arz etmesine bağlı olarak, kurucunun toplum içerisindeki statüsünün azaltılması ve küçük düşürülmesi olmuştur. Nitekim bu minvalde Mirza Gulam Ahmed'in ismindeki "Ahmed" ifadesinin kullanımından imtina edilmiş ve onun toplum içerisindeki varlığını "yok edilmesi" çabasına girilmiştir. Böylelikle, doğduğu yere nispetle "Kadiyânî"¹² şeklindeki kullanım biçimi yaygınlaşmaya başlamıştır.¹³

"Kadiyânî" şeklindeki kullanım biçimi yaygınlaşırken, Mirza Gulam Ahmed'in daha mezhebini kurmadan bağlilarını ifade etmek için kullanılan "Mirzaiyyet" kavramı da olumsuz bir imaja dönüşmeye başlamıştır. Nitekim süreç içerisinde Mirza Gulam Ahmed'e sadece dini topluluğuyla ilgili meselelerde değil aynı zamanda günlük hayat içerisinde de "Ahmed" ismiyle hitap etmek istemeyen bir Müslüman kesim söz konusu olmuş ve bu kişiler ona "Mirza" ismiyle hitap etmeye başlamıştır. Özellikle bu kullanım şekli, onun 1900 yılındaki nebilik iddiası sonrası daha belirgin bir biçimde görünür olmuştur. Zamanla, Mirza Gulam Ahmed'in şahsını hedef alan "Mirza" şeklindeki bu kullanım, "Mirzaî", "Mirzaiyye" gibi kullanımlara dönüşmeye ve bütün mezhebi kapsamaya başlamıştır.¹⁴ Böylelikle Mirza Gulam Ahmed'in bizzat kendi ismini ifade eden ve nötr bir kavram olan "Mirza" kavramı da muhalif bir çizgiye kaymıştır.¹⁵

Muhalifler tarafından gerçekleştirilen "Kadiyânî" ve "Mirzaî" şeklindeki bu isimlendirmelerin diğer bir nedeni ise salt Mirza Gulam Ahmed'e muhalefet etmek değildir. Aynı zamanda kendileriyle birlikte namaz kılmak istemedikleri iddia edilen bu kişileri tanımlama ihtiyacından da kaynaklanmıştır.¹⁶ Ancak bu durumun da yine, muhalif bir tavırla, dolaylı olarak dışlayıcı bir yaklaşım içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Mirza Gulam Ahmed ve kurduğu topluluğun isimlendirilmesiyle ilgili verilen bu bilgilerden özellikle anlaşılması gereken şudur: Mirza Gulam Ahmed tarafından, kurduğu mezhebe resmi olarak "Ahmediye", "Ahmedilik" isminin verildiği yıl olan

¹¹Iain Adamson, *A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam* (Great Britain: Islam International Publications, 1991), 84; Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 35; Ron Geaves, *Islam and Britain: Muslim mission in an age of empire* (New York: Bloomsbury Academic, 2018), 38; Ebü'l-Hasan Ali Nedvî, *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye* (Beyrut, 1967), 48.

¹²Urduca'da kişinin doğduğu yere nispetle, doğduğu şehrin ismine "î" eklenerek, kişinin o şehirden veya bölgeden olduğu ifade edilmektedir. Konu hak.bkz. Usman, *Kadiyani Geleneğinin*, 6.

¹³"A Discourse with the Imaginary Messiah Mirza of Qâdiân", *İşââtü's-Sünne*, 1899, 353-388; Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 93; Dard, *Life of Ahmad(As)*, 795. Nitekim Mirza Gulam Ahmed sonrasında mezhebin bölünmesini takiben, ana bünye Ahmediliği ifade eden Kadiyânilikten ayrılan Lahorîler de ana bünye Ahmediliği eleştirmek maksatlı "Kadiyânî" ifadesini kullanmaktadırlar. Bkz. Usman, *Kadiyani Geleneğinin*, 8; Zahid Aziz, *A Surve y of the Lahore Ahmadiyya Movement: History, Beliefs, Aims and Work* (UK: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008), 28.

¹⁴Nitekim, Mirza Gulam Ahmed'in müntesipleri de bu duruma tepki olarak Mirza Gulam Ahmed'e, sadece "Ahmed" ismiyle hitap etmeyi ön plana çıkarmaya başlamışlardır. Bkz. Saeed, "Pakistani Nationalism", 135.; "A Discourse with the Imaginary Messiah Mirza of Qâdiân", 353-388; Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 93.; Dard, *Life of Ahmad(As)*, 795.

¹⁵İhsan Elahi Zahir, *Mirzaiyyet or Islam* (Lahore, 1972), 10; Muhammad Tahiru'l Kadri, *Akide-i Hatm-i Nebüvvet* (Lahore, 1999), 641-643.

¹⁶Walter, *Ahmadiya Movement*, 111.

1900 senesine kadar, kurulan bu topluluğun, kendi içerisinde özel, bilinçli bir isimle isimlendirildiğini söylemenin oldukça güç olduğudur.¹⁷ Bu durumun, topluluğun sayı bakımından oldukça az olmasıyla da ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1898 senesine gelindiğinde ise Müslüman kesimlerin Mirza Gulam Ahmed'e ve ona bağlılarına yönelik muhalefetleri, şahıs bazlı bir muhalefetten, başta Diyobandî¹⁸ ve Ehl-i Hadis¹⁹ gibi dini grupların dahil olduğu sistematik bir muhalefete dönüşmüştür.²⁰ Mirza Gulam Ahmed de kendilerine yönelik bu muhalefete rağmen, mezhebini birarada tutabilmek adına, mezhebini kapalı bir yapıya büründürme gayretine girmiştir. Bu bağlamda da o, kendisine bağlı kişilerin diğer Müslümanlarla ilişkilerini kesmelerini ve ayrı bir topluluk hüviyeti kazanmalarını istemiştir.²¹ Nitekim yaşanan bu süreçte, topluluğa açık, belirgin bir isimlendirme yapılmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle 1900 yılındaki resmi nüfus sayımının da etkisiyle, Mirza Gulam Ahmed 4 Kasım 1900'de müntesipleri için bir bildiri yayımlamış; kendisine bağlı topluluğun, diğer Müslümanlardan ayrı olduğunu ifade edip "Müslüman Ahmedîye Mezhebi"²² veya "Ahmedî İnancı Müslümanları" şeklinde iki farklı isme sahip olduğunu belirtmiştir. Resmi kayıtlara da bu şekilde kaydedilmesini istemiştir.²³ Böylelikle Ahmediler resmi olarak bir mezhep altında faaliyet göstermeye başlamış ve başta Sünnî cenah olmak üzere bütün İslamî gruplardan hem resmi hem de fiilî olarak ayrılmıştır.²⁴

"Ahmediye" olarak adlandırılan bu mezhebin kurumsal kimliğinden bahsedilirken kullanılan terminoloji de mezhebin isimlendirilmesinin ayrı bir boyutunu oluşturmuştur. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in sağlığındaki kaynaklar tetkik edildiğinde, onun mezhebin kurumsal kimliğinden bahsederken, genellikle "Ahmediye" veya sıklıkla "hareket", bazen "mezhep", daha az olmak üzere de "proganda/davet" ifadelerini kullandığı tespit edilmiştir.²⁵ Nitekim 1901 yılından onun vefat ettiği yıl olan 1908'e

¹⁷Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), 6.

¹⁸XIX. yüzyıl Hindistan'ında hâkim dinî anlayışlardan olan Diyobandî,gelenekçi Sünnî çizginin tipik bir örneği olmuştur. Ancak bu ekol, kendisini ayrı bir hizip veya mezhep olarak değerlendirmeyip bizzat Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak görmüştür. Bkz. Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Oxford University Press, 1982), 267-268; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, trc. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 13. Bu bilgiler Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 72'den alıntılanmıştır.

¹⁹XIX. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i Hadis ekolünün kurucuları Seyyid Nazir Hüseyin ve Sıddık Hasan Han'dır. Ashabü'l-Hadis çizgisiyle görüşleri bakımından benzerdirler.Ehl-i Hadis hak.bkz.Sh. Inayatullah, "'Ahl-i Hadith", *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman v.dğr., 2012.

²⁰Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 59-60; Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 358; Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice* (London: Hurst Publishers, 2008), 39.

²¹Dard, *Life of Ahmad(As)*, 793-795.; Kenneth W. Jones, *Socio-Religious Reform Movement in British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 177-118.

²²Orjinali "Musalman Firkah Ahmadiyya" şeklindedir.

²³Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 93.; Dard, *Life of Ahmad(As)*, 795; Sheikh Abdulhadi, *Basics of Religious Education* (Canada, 1997), 226; H. A. Rose, ed., "Punjab and Northwest Frontier", *The Census of India 1901* (1902, t.y.), CVIII: 143.

²⁴Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 93.; Dard, *Life of Ahmad(As)*, 795; Abdulhadi, *Basics of Religious Education*, 226; Rose, "Punjab and Northwest", CVIII: 143.

²⁵ Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri hakkında, geniş çaplı olmasa da ilk Batılı çalışma olma özelliği taşıyan Dr. Griswold tarafından yazılan "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian" adlı makalede, Griswold'un da Ahmedilikten bahsederken "Ahmediye" ve "Ahmediye Hareketi" ifadesini kullandığı tespit edilmiştir. Bkz. Griswold H. D., "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian", *Indian Evangelical Review*, 1/2013, 27-29.

kadar, onun gözetimi altında çıkan ve topluluğun yayın organı olan *Review of Religions* dergisinin pek çok sayısında, “hareket”, “mezhep” ve “davet” şeklindeki kullanımlar defaten söz konusu olmuştur.²⁶ Özellikle bu derginin çeşitli sayılarının; Ahmedîliğin gelişimine veya Ahmedîlik ile ilgili o ay içerisinde yaşanan meselelere dair güncel bilgilerin yer aldığı “Notlar” başlıklı bölümlerinde, “Ahmedî Davet”²⁷ ve “Ahmediye Hareketi”²⁸ şeklinde kullanım biçimleriyle sıklıkla karşılaşmıştır.²⁹ Bu şekildeki kullanımların hemen hepsinin Ahmedîliğin bizzat kendisini işaret etmek için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed döneminde kullanılan “cemaat” kavramından ise daha sonradan mezhebin ismi olacak olmasından dolayı özel olarak bahsetmek gerekmektedir. Nitekim “cemaat” kavramının bu dönemdeki kullanım şekilleri dikkate alındığında, Mirza Gulam Ahmed’in bu kavramı Ahmedîliğe mensup kişileri ifade etmek için kullandığı tespit edilmiştir.³⁰ O, bu kavramı kullanma gerekçesini ise mezhep kavramıyla mukayese ederek açıklamaya çalışmıştır. Nitekim Ahmedîlik için “mezhep” kavramını İslam ana bünyeden farklı görüşlere sahip olmalarından dolayı, “cemaat” kavramını ise sayı bakımından az olmalarından dolayı kullandıklarını belirtmiştir.³¹

1.1. “Ahmed” Kavramının İçeriklendirilmesi

Ahmedîliğin isimlendirilmesinin diğer bir boyutunu ise mezhep isminde yer alan “Ahmed” kavramının kullanımı ve bu kavramın süreç içerisinde yüklendiği anlamların tespiti oluşturmaktadır. Mezhebin “Ahmed” ifadesiyle isimlendirilmesi, muhtemelen Mirza Gulam Ahmed’in mezhebi, hem kendi ismine nispet ettirme arzusundan hem de onun toplum içerisinde bilinirliğini sağlayan eserinin isminin *Berāhīn-i Ahmediyye*³² olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ancak Mirza Gulam Ahmed, kurduğu fırkanın ismindeki “Ahmediye” ifadesinin kesinlikle kendi ismiyle ilişkili olmadığını savunmuştur. Nitekim “Ahmed” ifadesini, Müslümanların sayı bakımından az ve kapalı özellik gösterdiği Hz. Peygamber ve onun Mekke dönemiyle irtibatlandırmıştır.³³

Mirza Gulam Ahmed, mezhep isminde bulunan “Ahmed” ifadesini Hz. Peygamber’le ilişkilendirirken bir nazariye de oluşturmuştur. Nitekim bu nazariyede o, “Muhammed” ve “Ahmed” isimlerinin her ikisinin de Hz. Peygamber’in bizzat kendisini ifade ettiğini ancak ikisi arasında belli, bazı farklar olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Peygamber’in “Muhammed” ismini açıklarken; bu ismin, Medine’de tecelli ettiğini ve Hz.

²⁶“Prophecy of a Great Religious Leader’s death”, *The Review of Religions*, 6 (1907): 378.; Mirza Gulam Ahmed, “Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-”, *The Review of Religions*, 2 (Ocak 1903): 41-42.

²⁷Kavramın orijinal kullanım şekli “Ahmadiyya propanga” şeklindedir.

²⁸Kavramın orijinal kullanım şekli “Ahmadiyya movement” şeklindedir.

²⁹“Prophecy of a Great”, 378; Mirza Gulam Ahmed, “Notes and Comments”, 41-42.

³⁰Mirza Gulam Ahmed, *İsa Mesih Hindistan’da*, trc. Abdulgaffar Han (Turkey, 2008), 42.

³¹Mirza Gulam Ahmed, *İsa Mesih Hindistan’da*, 42.

³²Eser için bkz. Mirza Gulam Ahmed, *Barāhīn-i Ahmadiyya*, İng. c. 1-2, UK:İslam International Publications,2012;Mirza Gulam Ahmed, *Barāhīn-i Ahmadiyya*, İng. c. 3, UK:İslam International Publications, 2018;Mirza Gulam Ahmed, *Barāhīn-i Ahmadiyya*, İng.c. 4, United Kingdom: Islam International Publications, 2016; Mirza Gulam Ahmed, *Barāhīn-i Ahmadiyya*, İng. c. 5,UK: Islam International Publications,2018.

³³Dard, *Life of Ahmad(As)*, 794-795; Mirza Gulam Ahmed, *Addendum to the Booklet Jihad*, trc. Tayyba Seema Ahmad - Lutfur Rahman (UK: Islam International Publications, 2006), 35.; Mirza Gulam Ahmed, *Our Teaching* (Qadian, 2016), 9; Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam* (Surrey: Islam International Publications, 2010), 222; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Minhacu’t-Talibin*, trc. Syeed Ateeq Ahmad (UK: Islam International Publications, 2014), 20.

Peygamber'in kendisine kılıçla saldıranlara kılıçla karşılık verdiğini ancak "Ahmed" isminin Mekke'de tezahür edip Hz. Peygamberin "cemaline" işaret ettiğini belirtmiştir. Kendisini de Hz. Peygamber'le özdeşleştirerek, Hz. Peygamber'in ikinci gelişinin, "Ahmed" isminin bir tezahürü olduğunu savunmuştur.³⁴ Buna bağlı olarak da kurduğu mezhep için en uygun ismin "Ahmed" olduğunu iddia etmiştir.³⁵

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in "Muhammed" ve "Ahmed" isimleri üzerinden geliştirdiği nazariyesi ilginçtir ki genel inanışın aksinedir. Nitekim genellikle Hz. Peygamber'in "Muhammed" isminin "hilm", "Ahmed" isminin ise "celal" sıfatını temsil ettiğine inanılmaktadır. Ancak Mirza Gulam Ahmed, muhtemelen kendi isminde, Hz. Peygamber'le irtibat kurmasını mümkün kılan "Ahmed" ifadesinin bulunmasından dolayı, Hz. Peygamber'in isimleri üzerinde genel inanıştan farklı bir yorum biçimi geliştirme gayretine girmiştir. Böylelikle de kurduğu fırkanın ismine Hz. Peygamber üzerinden meşruiyet sağlamaya çalışmış olmalıdır.³⁶

1. Mezhepten Cemaate Dönüşüm

Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan ve 1900 yılında resmi olarak Müslüman Ahmediye Mezhebi" olarak adlandırılan ve diğer Müslümanlardan tamamen ayrılan mezhep,³⁷ kurucu sonrası ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün itici unsurunu ise kurucunun kendisini Müslüman bir mesih, mehdî ve nebi olarak tanımlamasına rağmen, ana bünye İslam'dan bağını koparması oluşturmuştur. Nitekim süreç içerisinde Müslümanların liderliğini yapacak kişinin Müslümanlardan kopmasının imkansız

³⁴ Benzer kullanım şekilleri Mirza Gulam Ahmed sonrası halifeler tarafından da söz konusu olmuştur. Nitekim II. Halife Beşiruddin Mahmud Ahmed de, Mirza Gulam Ahmed'le yukarıda bahsedilen benzer değerlendirmelerde bulunmuş ancak o, "Muhammed" isminin onun celali yönünü, "Ahmed" isminin ise cemali yönünü vurguladığını ifade etmiştir. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, 30.

³⁵ Dard, *Life of Ahmad(As)*, 794-795; Mirza Gulam Ahmed, *Addendum to the Booklet Jihad*, 35; Mirza Gulam Ahmed, *Our Teaching*, 9; Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*, 222. Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, 30. Mirza Gulam Ahmed, mezhep ismindeki "Ahmed" ifadesiyle ilgili oluşturduğu bu nazariyeye rağmen 1900 senesinde kendisini hem "Muhammed Mesih" hem de "Ahmed Mehdi" olarak tanımlamış ve Hz. Peygamber'in "Muhammed" ve "Ahmed" isimlerinin ikisinin birden kendisinde tecelli ettiğini ifade etmeye çalışmıştır. Böylelikle, kendisinin Hz. Peygamber'in bizzatı tezahürü olduğuna yönelik görüşlerine de giriş yapmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, "Notes and Comments", 41-42.

³⁶ Mirza Gulam Ahmed ve onu takiben halifeler, "Ahmed" isminin Hz. Peygamber'e nispet ettiğini açıklama gayretinde olsalar da, bu ifadeyle, Mirza Gulam Ahmed figürü üzerinden Hz. Peygamber'le bir ilişki kurmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Zira Ahmediler, Mirza Gulam Ahmed'in; Hz. Muhammed'in getirdiği İslam şeriatını yenilemek ve canlandırmak için gönderildiğine ve Hz. Peygamber'in bir tezahürü olduğuna inanmaktadırlar. Bu yönüyle Hz. Peygamber'le ilişkilendirilen "Ahmed" ifadesi aynı zamanla Mirza Gulam Ahmed'le de irtibatlandırılmış olmaktadır. Zira kurucunun isminde de "Ahmed" ifadesinin yer alması, bu değerlendirmenin yapılabilmesini kolaylaştırmaktadır. Bkz. Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, 30.

³⁷ "Mirza Gulam Ahmed ve müntesipleri 1898 yılına gelinceye kadar, ... -onun mesihlik ve mehdilik fikirlerinden kaynaklı- ... Sünnî gruplarla ciddi tartışmalar ve problemler yaşamışlardır. Ancak bu grupların en azından bir kısmıyla sosyal ilişkilerini az da olsa devam ettirmişlerdir. Lakin 1898 yılı, mezhep tarihi açısından oldukça önemli bir yıl olmuştur. Nitekim mezhep, bu yıl içerisinde, kendilerine yönelik artan muhalefetin etkisiyle ayrı bir topluluk olma özelliğini kazanmıştır. Nitekim Mirza Gulam Ahmed yayımladığı bir bültenle; kendilerine kâfir veya Deccal diyen veya bu şekilde düşünen kişileri destekleyen insanlarla ilişkilerini devam ettirmenin bir anlamı olmadığını, kendilerini kabul etmeyen bu gruplarla ilişki kurmalarının manasız olduğunu ve kendi içlerinde evlilik yaparak diğer Müslüman topluluklarla ilişkilerini kesmeleri gerektiğini ilan etmiştir." Nitekim sayılarının da kendi içlerinde evlilik yapacak kadar fazla olduğunu ve binlerle ifade edildiğini belirtmiştir. Bkz. Dard, *Life of Ahmad(As)*, 793-795; Jones, *Socio-Religious*, 117-118. Bu bilgiler Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 90-91'den doğrudan aktarılmıştır.

olmasına yönelik ciddi bir muhalefet söz konusu olmuştur.³⁸ Ahmediler de bu durumun barındığı çelişkiyi fark etmiş olacaklar ki, ana bünyeye yeniden dahil olma çabası içerisine girmişlerdir. Bu çabalar, bilhassa mezhebin ismiyle başlamış, mezhebin ismindeki “mezhep”³⁹ -fırka- kavramı kullanımdan neredeyse çıkarılmış bunun yerine Mirza Gulam Ahmed’in Müslüman Ahmediye Mezhebi’ne mensup kişileri ifade etmek için kullandığı “cemaat” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Ancak Müslüman Ahmediye Mezhebi’nden, Müslüman Ahmediye Cemaati’ne dönüşüm belli bir süreç dahilinde gerçekleşmiştir.

Müslüman Ahmediye Mezhebi’nden Müslüman Ahmediye Cemaati’ne dönüşüm sürecinin ilk aşamasını, Mirza Gulam Ahmed’in Ahmedîliğe bağlı kişiler için kullandığı “cemaat” kavramının aynı içerikle “Ahmediye cemaati”ne dönüştürülmesi oluşturmaktadır. Nitekim bu kavramın dönüştürülmesinin sebebi, “cemaat” kavramının belirsiz bir topluluğu hedef alan manasının, Ahmedî inancına mensup kişilerin açık bir şekilde tanımlanabilmesi amacıyla olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu kavramla Ahmedilerle ilgili ilk Batılı kaynak olma özelliği taşıyan 1918 tarihli Walter’ın eserinde karşılaşılmıştır. Bu eser incelendiğinde, “Ahmediye cemaati”⁴⁰ kavramının mezhebe mensup kişileri ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmıştır. Zira bu eserin ismi *Ahmediye Hareketi*’yken,⁴¹ Ahmedîlerin tarihinden bahseden bölümün isminin ise “Ahmediye cemaati” şeklinde adlandırıldığı tespiti yapılmıştır.⁴² Walter’ın bu yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, Ahmedîliğin 1918 yılına kadar hala “mezhep” olarak tanımlandığını ve “Ahmediye cemaati” şeklinde olsa dahi “cemaat” kavramının ise hala Ahmedîliğe mensup kişileri tanımlamak için kullanıldığını söylemeye imkan vermektedir.⁴³

“Ahmediye cemaati” kavramının Ahmedîliğe mensup kişileri işaret etmek maksatlı kullanıma girmesi sonrası ise süreç içerisinde kavramın genişlediği ve sadece Ahmedîleri ifade etmekten ziyade, bütün bir mezhebi ifade etmeye başladığı tespiti yapılmıştır. Nitekim bu dönüşümün II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed (ö. 1965) döneminde⁴⁴ ve bizzat onun yönetiminde gerçekleştirildiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Zira bu dönem, Ahmedîliğin ana bünye Müslümanlarla en problemlili olduğu hatta şiddet olaylarının yaşandığı bir dönem olmuştur.⁴⁵

II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed’in Ahmedîliği, Ahmediye Mezhebi’nden Ahmediye Cemaati’ne dönüştürme süreci ise yumuşak bir geçişle söz konusu olmuştur.

³⁸Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 162-166.

³⁹ Bkz. Mirza Gulam Ahmed, “Notes and Comments”, 41-42.

⁴⁰Kavramın orijinal kullanımı “Ahmadiyya Community” şeklindedir. “Community” kelimesi aynı ideallerle bir arada bulunan insan topluluğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle, “cemaat” kavramıyla müşterek anlama sahiptir.

⁴¹Eser için bkz. Walter, *Ahmadiya Movement*, (Lahore 1918).

⁴²Walter, *Ahmadiya Movement*, 111.

⁴³Bu bağlamda, bu dönemde hala Ahmedîliğin, Ahmediye Hareketi olarak bilindiğini de özellikle belirtmek gerekmektedir.

⁴⁴Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, Ahmedîliğin ikinci halifesidir. Onun mezhebin gelişmesi ve kurumsallaşmasında oldukça katkısı olmuştur. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati’ndeki Yeri*, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2011).

⁴⁵Hatta bu dönemde, Ahmedîler ve Sünnî gruplar arasındaki tartışmalar, 1953 yılında şiddet olaylarına dönüşecek kadar büyümüş ve Lahor’da sıkıyönetim dahi ilan edilmek zorunda kalınmıştır. Bu dönemde yaşananlar, Ahmedîlerin İslam-dışı azınlık ilan edildikleri 1974 yılında dahi söz konusu olmamıştır. Bkz. Saeed, “Pakistani Nationalism”, 137; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da*, 297.

Zira bu sebeple, Ahmediye Mezhebi'nden Ahmediye Cemaati'ne dönüşüm meselesine dair kaynaklarda neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Mahmud Ahmed'in bu yumuşak geçişinin aşamalarına bakıldığında ise ilk aşamanın, Ahmedîliği neredeyse hiçbir zaman "mezhep" olarak adlandırmaması oluşturmaktadır. Nitekim ana bünye İslamî kesimlerden gelen şiddetli tepkiler ve ana bünyeden olmadıklarına yönelik ithamlar, Mahmud Ahmed'in bu yaklaşımında belirleyici olmuş olmalıdır. Zira bu durumun onu, "mezhep" kelimesinin, ana bünye ile tamamen farklı düşmek anlamına gelmesinden dolayı, Ahmedîliği bir "mezhep" olarak tanımlamama gayreti içerisine sevk ettiğini düşündürmektedir.

II. Halife Beşiruddin Mahmud Ahmed'in mezhebi isimlendirmesinin ikinci aşaması ise 1925lerden itibaren mezhebi sadece "Ahmediyye" veya Ahmediyyet" olarak adlandırma sürecidir.⁴⁶ Nitekim bu dönemde, Hz. Peygamber'in isimlerinden olması dolayısıyla, olumlu bir imajı olan "Ahmediye" ifadesi, mezhep ismi için, başka bir belirleyici veya diğerlerinden ayrıştırıcı unsur olmadan kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreç içerisinde "Ahmediye cemaati" kavramı da, cemaat müntesiplerini ifade etmek için kullanılmaya devam etmiştir. Ancak bu süre zarfında, ana bünye ile ilişkilerde artan tansiyon nedeniyle, ana bünyeye yaklaşma çabaları da ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira bu çabalarının bir sonucu olarak da, kendilerinin diğer Müslümanlardan farklı olmadığına, "farklı bir mezhep" olmadıklarına nispetle, kendilerini "cemaat" olarak tanımlamaya başlamışlardır. Hatta 1950lerde, gerçek inançlarını söylemedikleri ve takiyye yaptıkları şeklinde ithamlara dahi maruz kaldıkları bu söylem biçimi⁴⁷ süreç içerisinde 1960ların başından itibaren daha da baskın bir dil haline almış ve kendilerini tanımlarken, ana bünyeden farklı olmak bir yana, ana bünyenin bizzat temsilcisi, "gerçek İslam" olduklarına yönelik iddiaları dillendirmeye başlamışlardır.⁴⁸

Kendilerini ana bünye İslam içerisinde tanımlama çabalarının bir sonucu olarak daha fazla sahiplenmeye başladıkları "cemaat" kavramı da, "Ahmediye cemaati" şeklinde "Ahmedîlik müntesipleri"ni ifade eden bir içerikten "mezhebin bizzat kendisini" ifade eden bir anlam biçimine dönüşmüştür. Böylelikle mezhep, "Ahmediye Cemaati" olarak adlandırılmaya başlamış, Ahmediye Fırkası veya Mezhebi kavramı ise neredeyse kullanımdan kalkmıştır.

Mezhebin ismi haline gelen Ahmediye Cemaati'ndeki "cemaat"⁴⁹ kavramı tetkik edildiğinde ise Ahmedîlerin bu ifadeyi, genel olarak Müslümanlar tarafından anlaşıldığı

⁴⁶Mahmud Ahmed'in 1926 yılında yazdığı *Ahmediyete Davet* adlı eser, bu gayretlerinin bir sonucu olmalıdır. Bkz. Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, trc. Raşit Paktürk (Surrey: Islam International Publications, 2013).

⁴⁷ Tarihe 1953 olayları olarak geçen Sünnî gruplarla Ahmedîler arasında yaşanan şiddet olaylarını araştırmak için kurulan komisyonda, Ahmedî muhalifliğiyle ön plana çıkmış Sünnî Müslümanlar, Ahmedîlerin gerçek inançlarını saklayarak takiyye yaptıklarına yönelik iddiaları ciddi şekilde dillendirmişlerdir. Konu hak.bkz. Munir Muhammad - Rustam Kayani, "Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953" (Punjab, 1954), 199.

⁴⁸Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, 92; Nesim Ahmed Bacva, "Tebliğ Guide" (Tilford, 2012), 15-16; Claudia Preckel, "South Asian Muslims in Germany", *Islam and Muslims in Germany*, ed. Ala Al-Hamarneh - Jörn Thielmann (Leiden-Boston: Brill, 2008), 317. Ahmedîlerin süreç içerisinde mezhepten cemaate doğru yaşadıkları bu dönüşümün ise "cemaat" kavramının İslam dünyasında erken dönemden itibaren "ana bünye İslami anlayışlara mensup umum Müslüman kitleyi" işaret etmesinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

⁴⁹Ahmedîler, cemaat kavramını ilk olarak mezheplerinin ismi şeklinde, ikinci olarak ise Mirza Gulam Ahmed'in kullanım biçimine uygun olarak, Ahmedîlerin oluşturduğu toplulukları ifade etmek için de

şekilde, “bir bütünün parçasını ifade eden bir topluluk” anlamında değil de, ayrı bir mezhebi kastederek kullandıkları tespit edilmiştir.⁵⁰ Zira başka örnekler olsa da özellikle II. Halife Beşiruddin Mahmud Ahmed’in kendilerine inanmayan Müslümanlara yönelik olumsuz ifadeleri kaynaklardan bilinmektedir.⁵¹ Bu yönüyle “cemaat” şeklindeki bir isimlendirmenin, mezhebin geleceği düşünülerek, stratejik bir amaçla yapıldığını akıllara getirmektedir.

2. Müslüman Ahmediye Cemaati’ne Dönüşüm

Ahmedîliğin isimlendirilme meselesinde yaşanan dönüşümler, bahsi geçen evrelerle sınırlı kalmamıştır. Nitekim 1970lerde çeşitli Müslüman kesimlerin kendilerine yönelik muhalefetlerinin dozunun arttığı dönemde, “Ahmediye Cemaati” ifadesi de yeterli gelmemeye başlamıştır. Bu noktada, İslam-dışı azınlık ilan edilmeleri ise mezhep açısından bir kırılma olmuştur. Zira resmi olarak İslam dairesinden çıkarılmaları, “Müslüman” olduklarını daha fazla dile getirmelerini ve bu ifadeyi daha fazla sahiplenmelerini zorunlu kılmıştır. Bu durum süreç içerisinde de mezhebin isminin “Müslüman Ahmediye Cemaati”ne dönüşmesine neden olmuştur.⁵² Bu kullanım şekli hem hala Müslüman olduklarını ön plana çıkarmasından hem de İslam ana bünye içerisinde bir “cemaat” olduklarına işaret etmesi bakımından, günümüz Ahmedîlerinin de mezheplerini tanımlamak için başvurdukları kullanım şeklidir.

3. Hakiki Ehl-i Sünnet Olma İddiası

Ahmedîlerin mezhepten cemaate dönüşüm şeklinde ilerleyen ve Müslümanların gerçek temsilcisi olduklarına yönelik iddiaları süreç içerisinde 73 fırka rivayetini⁵³ de bu kapsamda değerlendirmelerine neden olmuştur. Nitekim kendilerini, diğer Müslümanlardan ayrı, hak üzere olan topluluk ve bizzat İslam’ın kendisi şeklinde

kullanmaktadır. Nitekim bu şekilde bir kullanımla “cemaat” kavramı, Ahmedîlerin belli bir bölgedeki topluluklarını ifade etmektedir.

⁵⁰Nitekim “Mirza Gulam Ahmed’in Ahmedîliği isimlendirmesi” hakkında yazan mezhep içerisinde üst düzey pozisyonlarda görev almış meşhur bir Ahmedînin, mezhebinin ismini İngilizce yazarken “mezhep” kavramını kullanmış olması, Ahmedîler tarafından Ahmedîliğin, başlı başına “ayrı bir mezhep” olarak değerlendirildiğini söylemeye imkan vermektedir. Bkz. Dard, *Life of Ahmad (As)*, 794-795; Mahmud Ahmed, *Minhacu’t-Talibin*, 92; Preckel, “South Asian Muslims”, 317.

⁵¹Mahmud Ahmed, *Minhacu’t-Talibin*, 34; Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, 58; Naseer A. Faruqi, *Ahmadiyyat and Qadianiyyat* (USA, 1990), 1-2; Maulana Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement* (Columbus Oh: Anjumat Isha’at Islam Lahore, 1994), 79.

⁵²Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. giriş xi.

Ahmedîler, kendilerini başka dillerde ifade ederken de “Müslüman Ahmediye Cemaati” (Ahmadiyya Muslim Community) şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu durum Pakistan’da akidevî olduğu kadar siyasal problem olarak da görülmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Ahmedîlerin kendi anavatanları sayılabilecek Pakistan’da kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları yasaktır. Pakistan’da hayatın her alanında hatta mezar taşlarında da Müslüman olduklarını ifade eden ya da bu anlama gelen kavramlar kullanılmamaktadırlar. Örnek olarak, ilk Nobel ödülü sahibi bir Ahmedî Müslüman olan Abdus Salam’ın mezarındaki “Müslüman” ifadesinin silinmesini göstermek mümkündür. Bkz: Dawn, “Amids Religious intolerance Pakistan’s Nobel laureate fades away,” erişim: 06 Haziran 2016, <http://www.dawn.com/news/738366/amidst-religious-intolerance-pakistans-nobel-laureate-fades-away>.

Ahmedîlerin Pakistan’daki statüleri, gayr-i müslim tebaadan bile daha düşüktür. Özellikle Sünnî gruplar gayr-i müslimlerin kendilerini açıkça ifşa ettiklerini ancak Ahmedîlerin Müslüman gibi görünüp gizlice Hz. Muhammed’in haysiyetine zarar verdiklerini savunmaktadırlar. Ahmedîler’e yönelik anti-Ahmedî faaliyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Surenda Nath Kaushik, *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation* (New Delhi, 1996).

⁵³73 fırka rivayeti hakkında değerlendirmeler için bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, 3 (K 2005): 25-45.

tanımlayarak, rivayette bahsi geçen “o cemaat” olduklarını iddia etmeye başlamışlardır.⁵⁴ Kendilerini “Fırka-yı Naciye” olarak değerlendirmelerini temellendirirken de, diğer bütün Müslüman kesimlerin kendilerine muhalif olmalarını esas almışlardır.⁵⁵

Ahmedîlerin 73 fırka rivayetini kendileriyle ilişkilendiren yaklaşımları, “Ehl-i Sünnet’in bizzat kendisi olma” iddiasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet’e alternatif olarak “Ehl-i Sünnet’ül Hakiki” veya “el-Ahmediyyetü’l İslamiyyetü’l Hakikatü” gibi ifadeler de artık görünür olmaya başlamıştır.⁵⁶ Bu kavramların yazılı kaynaklara girdiği tespit edilememiştir. Lakin bu kavramların gündeme gelmiş olması dahi en azından bir kısım Ahmedî’nin Ahmedilik ve Ehl-i Sünnet arasında bir ilişki kurma çabası içerisinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mezhebin günümüzdeki ismi ise hala “Müslüman Ahmediye Cemaati” şeklindedir. Bu isimlendirmenin tabanda yaygın karşılık bulduğunu söylemek mümkündür. Bu şekilde bir isimlendirmenin mezhep mensupları tarafından oldukça sahiplenildiği ve bu isme dair şimdilik köklü bir değişikliğin de ön görülmediği tespitini yapmak yanlış olmayacaktır.⁵⁷

⁵⁴Mirza Gulam Ahmed, *Elucidation of Objectives* (UK: Islam International Publications, 2004), 3.; Mirza Gulam Ahmed, *İsa Mesih Hindistan’da*, 32-33.; Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, 232.; Bacva, “Tebliğ Guide”, 15-16.; Preckel, “South Asian Muslims”, 317.; Ahmediyya Muslim Community, “73 Divisions”, *Ahmediyya Muslim Community*, 15 Ekim 2016, <https://www.alislam.org/library/73divisions>. Ancak bu kullanılan kaynağın, sonradan tekrar bakıldığında, Ahmedîlerin resmi internet sitesinden kaldırıldığı fark edilmiştir.

⁵⁵Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, 232.

⁵⁶Ancak yazılı kaynaklarda bu ifadeyle karşılaşmak neredeyse imkansızdır. Bu bilgiyle, 17.06.2015 tarihinde, Ahmediye Cemaati’ne ait, Chicago Glen Ellyn’da bulunan Baet-ul-Jaamay Mescidi kadınlar bölümünde iftar sonrası gerçekleştirilen bir sohbet esnasında şahitlik edilmiştir. Cemaatin resmi sözcülerinden duyulmamıştır. Ancak bu ifade, cemaat içerisindeki en azından bir kesimin kanaatini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tür ifadelerin yazılı metinlere girmemesinin sebebi, diğer İslamî kesimlerden tepki almamak olmalıdır.

⁵⁷Lakin şuan İslam dünyasında ise genel olarak İslam’ın özüne ters bir akideye sahip oldukları düşüncesiyle Ahmedîler için yaygın kullanım şekli ise Kadiyânilik’tir. Bu tür çalışmalar için bkz. Abdul Hasan Ali Nadwi, *Qadianism*, trc. Zafar Ishaq Ansari (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1980); Ehsan Elahi Zaheer, *Qadiyaniat An Analytical Survey* (Lahore, 1984); Mevdûdî, *Mâ hiye’l-Kâdiyâniyye* (Kuwait, 1969); Mevdûdî, *Kâdiyânî Mes’ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû* (Lahore, 1992); M. İlyas Bernî, *Kâdiyânî Mezheb ka ilmî muhâsebe* (Lahore, tz.); Yusuf M. el-Bennûrî, *Mevkıfu’l ümmeti’l-İslamiyye mine’l Kâdiyâniyye* (Beyrut, 1991); Ayatollah Allama Yahya, *Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaiism, Qadiyanism* (Tehran, 1981); Hasan Suhaib, *The Truth About Ahmediyyat* (London, tz). Batılı çalışmalarda ise kitlelerin ya da grupların kendilerini isimlendirme şekli veya resmi kayıtlardaki isimlerinin kullanımı tercih edilmektedir. Bu nedenle, bu kaynaklarda Ahmedîlerin kendileri için özellikle tercih ettikleri “Ahmediyya Muslim Community” -“Müslüman Ahmediye Cemaati” şeklindeki kullanım biçim yaygındır. Ancak Batılı kaynaklar kendi içerisinde Müslümanlar tarafından yazılan ve Batılı yazarlar tarafından yazılan eserler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Batıdaki bazı Müslüman yazarlar, Ahmedîlerin kendi tercihleri olan İngilizce isimleri “Ahmediyya Muslim Community” yerine “Ahmediyya Community” ya da “Ahmediyya Jamaat” ismini tercih etmektedirler. Bu tür çalışmalar için bkz. Khan, Adil Hussain, *From Sufism to Ahmediyya A Muslim Minority Movement In South Asia*, (Indiana 2015). Künyesi verilen son eser, Ahmedîlikle ilgili yapılan yeni çalışmalardan olup yazarı Amerika’da yaşayan bir Müslüman akademisyendir. Aynı şekilde Sadia Said adlı Pakistan kökenli bir araştırmacının Amerika’da yazdığı makalede de sadece “Ahmediye Cemaati” ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Saeed, “Pakistani Nationalism”, 135. Türkiye’deki akademik çalışmalarda da “Ahmediye Cemaati” şeklinde kullanım yaygındır.

Sonuç

Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan Ahmedîliğin isimlendirilmesinin çeşitli evreleri söz konusudur. Nitekim bunun ilk aşamasını, Mirza Gulam Ahmed döneminde mevzubahis olan adlandırmalar oluşturmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla, ilk isimlendirmeler “Mirzaiyyet” gibi kavramlar olup bu kavramlar Mirza Gulam Ahmed’in etrafındaki sohbet halkasına mensup kişileri ifade etmiştir. Mirza Gulam Ahmed’in 1889’da kurduğu oldukça az kişiden oluşan yeni dini topluluğa ise özel bir isim vermediği anlaşılmıştır. Ancak bu grubun ilk isimlendirilmelerinin muhalifleri tarafından, “merkez şahıs” dikkate alınarak kurucusunun doğduğu yere nispetle “Kadiyâni” şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle mezhebin aldığı bu ilk ismin olumsuz bir anlam içerdiği noktasında görüş birliği mevcuttur. Süreç içerisinde “Mirzaiyyet” kavramı da olumlu arka planını kaybedip Mirza Gulam Ahmed’in muhalifleri tarafından kullanılan bir kavrama dönüşmüştür.

Mirza Gulam Ahmed’in mezhebi isimlendirmesi ise 1900 yılında “Müslüman Ahmediye Mezhebi” şeklindedir. Onun döneminde, kurduğu bu yeni oluşuma hitabı ise “hareket”, “mezhep”, “davet” şeklindeki isimlendirmelerden oluşmuştur. “Cemaat” kavramını ise kendisine bağlı kişileri ifade etmek için kullanmıştır.

1920lerden itibaren, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde, Müslümanlarla yaşanan fikirsel problemlerin tansiyonunun artmasına bağlı olarak mezhebin isminin dile getirilişi noktasında farklılığa gidilmiştir. Zira kendilerini diğer Müslümanlardan ayırt edici özelliklere sahip “Müslüman Ahmediye Mezhebi” yerine sadece “Ahmediye” ve “Ahmedilik” ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. Beraberinde “cemaat” kavramı da ön plana çıkarılmış ve 1960lardan itibaren ise “Ahmediye Cemaati” şeklindeki isimlendirme bizzat mezhebin kendisini ifade etmeye başlamıştır. Lakin 1974’te İslam-dışı azınlık statüsüne geçirilmeleri, kendilerini daha fazla Müslüman olarak tanımlamalarını zorunlu hale getirmiş ve mezhebin Müslüman kimliğini vurgulamak için “Müslüman Ahmediye Cemaati” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.

Günümüzde ise “73 fırka hadisi” dikkate alınarak kendilerini “fırka-yı naciye” olarak değerlendirmeleri bağlamında “Ehl-i Sünnet’ül Hakiki” veya “el-Ahmediyyetü’l İslamiyyetü’l Hakikatü” şeklindeki kullanım biçimleri de duyulmaya başlamıştır. Lakin mezhebin resmi ismi hala “Müslüman Ahmediye Cemaati” şeklindedir.

Görülmektedir ki, Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan ve günümüzde hala milyonlarca kişi tarafından benimsenen Ahmedîliğin “isim alma” süreci hala canlı bir şekilde devam etmektedir. Lakin her ne kadar Ahmedîler tarafından farklı tanımlamalar yapılsa da, İslam geleneği içerisinde değerlendirildiğinde Ahmedîliğin İslam içerisinden neşv-ü nema bulmuş bir “itikadi mezhep” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

“73 Divisions”. *Ahmadiyya Muslim Community*. 15 Ekim 2016.

<https://www.alislam.org/library/73divisions>.

“A Discourse with the Imaginary Messiah Mirza of Qādiān”. *İşââtü’s-Sünne*. 1899.

Abdulhadi, Sheikh. *Basics of Religious Education*. Canada, 1997.

Adamson, Iain. *A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatü’l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam*. Great Britain: Islam International Publications, 1991.

“Amids Religious intolerance Pakistan’s Nobel laurate fades away’,”. *Dawn*. 06 Haziran 2016. <http://www.dawn.com/news/738366/amidst-religious-intolerance-pakistans-nobel-laureate-fades-away>.

Aziz Ahmed. *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*. Trc. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Aziz, Zahid. *A Survey of the Lahore Ahmadiyya Movement: History, Beliefs, Aims and Work*. UK: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008.

Bacva, Nesim Ahmed. “Tebliğ Guide”. Tilford, 2012.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’alesi I*. 441-491. 2005.

Dard, A. R. *Life of Ahmad(As): Founder of the Ahmadiyya Movement*. Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008.

Faruqui, Naseer A. *Ahmadiyyat and Qadianiyyat*. USA, 1990.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kādiyânîlik*. DEÜ Yayınları, 1986.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

Gaves, A. R. “The Sufis of Deoband”. *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. Ed. Lloyd Ridgeon. London, 2015.

Geaves, Ron. *Islam and Britain: Muslim mission in an age of empire*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.

Griswold H. D. “Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian”. *Indian Evangelical Review*. Ocak 2013. 322-354.

Inayatullah, Sh. “Ahl-i Hadîth”. *Encyclopaedia of Islam*. Ed. P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs. 2012.

Jones, Kenneth W. *Socio-Religious Reform Movement in British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Kaushik, Surenda Nath. *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation*. New Delhi, 1996.

Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*. 3 (K 2005): 25-45.

Khan, Adil Khussain. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. Dem Yayınları, 2008.

Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati’ndeki Yeri*. (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2011.

Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.

- Lavan, Spencer. *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective*. New Delhi: Manohar Book Service, 1974.
- M. İlyas Bernî. *Kâdiyânî Mezheb ka ilmî muhâsebe*. Lahore, tz.
- Mahmud Ahmed, Mirza Beşiruddin. *Ahmediyete Davet*. Trc. Raşit Paktürk. Surrey: Islam International Publications, 2013.
- Mahmud Ahmed, Mirza Beşiruddin. *Minhacu't-Talibin*. Trc. Syeed Ateeq Ahmad. UK: Islam International Publications, 2014.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Oxford University Press, 1982.
- Mevdûdî. *Kâdiyânî Mes'ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû*. Lahore, 1992.
- Mevdûdî. *Mâ hiye'l-Kâdiyâniyye*. Kuwait, 1969.
- Mirza Gulam Ahmed. *Addendum to the Booklet Jihad*. Trc. Tayyba Seema Ahmad - Lutfur Rahman. UK: Islam International Publications, 2006.
- Mirza Gulam Ahmed. *Elucidation of Objectives*. UK: Islam International Publications, 2004.
- Mirza Gulam Ahmed. *İsa Mesih Hindistan'da*. Trc. Abdulgaffar Han. Turkey, 2008.
- Mirza Gulam Ahmed. "Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-". *The Review of Religions*. 2 (Ocak 1903): 378-380.
- Mirza Gulam Ahmed. *Our Teaching*. Qadian, 2016.
- "Mission Application Form". *Mission Prep*. 05 Mart 2010. <https://mormonmissionprep.com/call-process/mission-application-form/>.
- Muhammad Ali, Maulana. *The Split in the Ahmadiyya Movement*. Colombus Oh: Anjumât Isha'at Islam Lahore, 1994.
- Muhammad, Munir - Kayani, Rustam. "Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953". Punjab, 1954.
- Nadwi, Abdul Hasan Ali. *Qadianism*. Trc. Zafar Ishaq Ansari. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1980.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali. *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye*. Beyrut, 1967.
- Preckel, Claudia. "South Asian Muslims in Germany". *Islam and Muslims in Germany*. Ed. Ala Al-Hamarneh - Jörn Thielmann. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- "Prophecy of a Great Religious Leader's death". *The Review of Religions*. 6 (1907): 378-380.
- Rose, H. A., ed. "Punjab and Northwest Frontier". *The Census of India 1901*. CVIII. 1902, t.y.
- Saeed, Sadia. "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan". *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7/3 (Aralık 2007): 132-152. <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2007.tb00166.x>.
- Suhaib, Hasan. *The Truth About Ahmadiyyat*. London, tz.
- Tahiru'l Kadri, Muhammad. *Akide-i Hatm-i Nebüvvet*. Lahore, 1999.

Usman, Ali Muhammed. *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akimi Olarak Rebva Cemaati Ve Lahori Cemaati: Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Valentine, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*. London: Hurst Publishers, 2008.

Walter, H. A. *Ahmadiya Movement*. Lahore, 1918.

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara, tz.

Yahya, Ayatollah Allama. *Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism*. Tehran, 1981.

Yusuf M. el-Bennûrî. *Mevkîfu'l ümmeti'l-İslamiyye mine'l Kâdiyâniyye*. Beyrut, 1991.

Zaheer, Ehsan Elahi. *Qadiyaniat An Analytical Survey*. Lahore, 1984.

Zahir, İhsan Elahi. *Mirzaiyyet or İslam*. Lahore, 1972.

Zirvi, Karimullah. *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*. Surrey: Islam International Publications, 2010.

HİLÂFETİN KALDIRILMASININ AVUSTURYA BASININDA YANSIMALARI

Gülşen İstek*

Öz

Memlûk Sultanlığının fethinden itibaren kutsal emanetlerle beraber devralınan Hilâfet makamı Osmanlı padişahlarına manevi bir otorite sağlamıştır. Hilâfet makamı saltanatın kaldırılmasının akabinde 3 Mart 1924 yılında yeni meclisin iradesi sonucu kaldırılmış ve son halife Abdülmecid Efendi aile efradıyla beraber ülke dışına gönderilmiştir. İslam dünyasında geniş bir yankı bulan bu hadise Avrupa’da da ilgiyle takip edilmiştir. Öyle ki Avrupa basını olayı bir iki gün içinde gazetelerin baş sayfasında duyurmaya başlamış, zaman içinde de konunun haber değeri azalmasına rağmen uzunca bir süre daha köşe yazılarıyla Hilâfet kavramını yorumlamaya devam etmişlerdir.

Hilâfetin kaldırılması Avrupa’da basılan gazetelerde çok daha geniş bir perspektifte işlenmiş ve gazetelerde “bölgeden gelen raporlar” şeklinde yayımlanmıştır. Osmanlı Devleti’nin ezeli rakibi ve son müttefiki olan Avusturya’da basılan gazetelerde de Hilâfetin kaldırılmasının detaylı bir şekilde aktarıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada Hilâfetin kaldırılmasının ve akabinde gelişen olayların Avusturya basınındaki yansımaları ortaya konacaktır. Bu bağlamda maiyetiyle beraber Avrupa’ya giden Abdülmecid Efendi’nin yolculuğu, uğradığı menziller ve bu süreçte yaşadığı hadiseler aydınlatılmaya çalışılacaktır. Ayrıca kaldırılan Hilâfet makamının yerine Avrupa devletleri tarafından planlanan yeni oluşumların haberleri de söz konusu gazetelerden taranacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hilâfet, Abdülmecid Efendi, Avusturya, Gazeteler

THE REFLECTIONS OF ABOLITION OF THE CALIPHATE IN AUSTRIA PRESS

Abstract

After the conquest of the Mamluk Sultanate, the Khilafis authority, which was taken over with the relics, provided a spiritual authority for the Ottoman sultans. After the abolition of the sultanate on 3 March 1924, the new parliament was abolished and the last caliph Abdülmecid Efendi was sent out of the country together with his family. This event, which has a wide resonance in the Islamic world, has been followed with interest in Europe. In fact, the European press began to announce the event on the front page of

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:02/03/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 25/07/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.534778

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, gulsenistek@siirt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3064-1071>

the newspapers within a few days, and they continued to interpret the concept of the Khilafah for a long time, despite the fact that the news was reduced.

The abolition of the Khilafah was carried out much more widely in the newspapers published in Europe and was published in the newspapers as reports. In the same way, it is seen that the removal of the Hilâfet in newspapers published in Austria is detailed.

In this study, the reflections of the abolition of the Khilafah and the subsequent events in the Austrian press will be reflected. In this context, the journey of Abdulmecid Efendi, who travels with his family to Europe, the station of this exile and the events in this process will be tried to clarify. In addition, the news of the new formations planned by the European states, instead of the removed Caliphate authority, will also be screened.

Keywords: Islamic History, Caliphate, Abdulmecid Efendi, Austria, Newspapers.

GİRİŞ

Halifeliğin kaldırılmasının Avusturya basınındaki yansımalarını aktarmadan evvel Avusturyalıların halifelik kurumundan ve halife kavramından neler anladığını irdelemek gerekir. Konu ve çalışma bütünlüğü çerçevesinde yine gazeteler aracılığıyla bahsedilen kurum ve kişinin tasviri şu şekilde yapılmıştır:

“Avrupalılar için Halifenin ne anlama geldiğini anlamak zordur. Genel bir yargıya göre, Halife “Müslümanların Papası” olarak bilinir. Şayet o, Papa gibi dini otoritenin bir unsuru olsaydı, kendi inancındaki kimselerin manevi lideri, Liturya’nın, ahlâkın ve Dogmaların en üst kurumu olamazdı. Halife az bir dini otoriteye sahip değildir. İslam’da dogmatik ve ritüel meseleler Hıristiyan kiliselerine oranla daha kolay nitelikte olduğundan, bu meseleler Müslüman din adamları ve onların konseylerinde (mahkemelerinde) çözülebilir”.¹

Görüldüğü üzere gazete, okuyucularının halifelik kurumunun ve halifenin ne olduğunu Papalık ve Papa üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ancak ilerleyen satırlarda Halifenin Papa’dan farklı yönlerinin de olduğu aktarılmıştır. Haberde, Halife’nin Papa’dan farklı olarak aynı zamanda “Müslümanların Komutanı” vasfını taşıdığı ve bu nedenle diplomasi ve savaş durumlarında kendisine tabi olan topraklar dışında dinin en yüksek çıkarlarını savunmak zorunda olduğu, bu nedenle kendisine tabii olan bütün Müslümanların ona karşı saygılı olmak zorunda kaldığı, daha açık bir ifadeyle halifenin siyasi ve askeri bir otorite olduğu belirtilmiştir. Haberin devamında ise bahsedilen unsurlardan dolayı halifenin meşru kabul edilmesi gerektiği, çünkü onun görevlerinin Papa’dan daha ağır olduğu için güçlü ve otoriter olmak zorunda olduğu, bazı Avrupalı devlet adamlarının hayal ettiği gibi bir halifenin Hıristiyan büyük güçlerin etkisi altında olmasının bir hayal veya da masal unsuru olabileceği bildirilmiştir.² Guglielino Ferrero tarafından kaleme alınan bu yazının asıl amacı aktarıldığına göre Alman okuyucuların halifelik hakkında bilgi sahibi olabilmeleri ve ayrıca onların Ankara Hükümeti’nin çalışmaları hakkında fikir yürütebilmeleri içindir. Zira yazının bir sonraki paragrafında Ankara Hükümetinin çalışmaları ihtilâl olarak nitelendirilmiş ve cümlelerine “*Türk*

¹ *Neue Freie Presse*, 18Maerz 1924, Nr.21439, 4; *Vorarlberger Volksblatt*, 9 Maerz 1924, 2.

² *Neue Freie Presse*, 18 Maerz 1924, Nr.21439, 4; *Vorarlberger Volksblatt*, 9 Maerz 1924,2.

imparatorluğundaki ihtilâlden sonra artık Müslüman bir devlet yok ve bu nedenle onların lideri (Mustafa Kemal) gerçek bir halife olabilir. I. Dünya Savaşı'nda Avrupa monarşileri sona erdiği gibi halifelik de sona erdi. Bu sistemi Ankara'daki Türkler öldürmedi, onlar sadece ölümü belgelediler”³ sözleriyle devam etmiştir.

Die Neue Zeitung isimli gazetede Halifeliğin genel tarihi kısaca şöyle anlatılmıştır:

“Halifelik, Müslümanların en üst dini kurumudur ve M.S. 632 yılında Muhammed’in ölümünden sonra Ebu Bekir’in Müslümanların en üst yönetimi sorumluluğuna almasıyla başlamıştır. Ebu Bekir’in vasiyetnamesine göre ondan sonra Ömer halife olmuştur. En son halifelik Muhammed’in yeğeni ve damadı olan Ali’ye geçmiştir. Ali’nin ölümünden sonra Şam’da oturan ve onun en güçlü düşmanı olan Ümeyyeoğullarından Muaviye, İslam’da kendi başına hâkimiyet kurarak ortaya çıkmıştır. 751 yılında Muhammed’in akrabalarından olan Abu’l Abbas Emevileri püskürtmüş ve Abbasi Hanedanlığını kurmuştur. Abbasiler 13. yüzyılda Mısır’a çekilmek zorunda kalmışlar, ancak buna rağmen Halifeliği ellerinde bulundurmaya devam etmişlerdir. Mısır’ın Türkler tarafından 1517 yılında fethinden sonra Türkler onların mirasçıları gibi davrandılar. Çok uzun bir süre, neredeyse bir buçuk asır Halifelik Asya’da, Afrika’da ve hatta Avrupa’nın Balkan topraklarındaki Müslümanlar için oldukça önemli bir role sahip oldu”⁴.

Avusturya’da yayımlanan bazı gazetelerde halifelik mevzusu uzun uzadıya tartışılmış, bu tür tartışmaların olduğu gazetelerde halifelik tarihçesiyle birlikte 2 tam sayfa yer tutmuştur. Örneğin Linzer Tages-Post gazetesi ilk sayfasından “Der Sturz des Kalifats” (Halifeliğin Çöküşü) başlıklı bir haber yapmış ve haberde Hz. Ali’den sonra Hilâfet kurumuna neler olduğu, Şii-Sünni akımlarının ortaya çıkışını, Hilâfet kurumunun Papalıktan farkını (sadece dini görevi yoktur, aynı zamanda bütün Müslümanları korumak zorundadır), Cuma namazlarının halife için bir teoloji dersi hükmünde olduğundan halifenin mutlaka katılması gerektiğini, son dönemlerde Türk sultanlarının hem kendi topraklarında hem de kendilerinden çok uzaktaki yerlerde dünya siyasetine ayak uyduramadıklarından zorlandıklarını aktarmıştır.⁵

Salzburger Volksblatt gazetesi kimlere halife denebileceğini “sürgüne gönderilen Osmanlı Hanedanlığı, Arapça bir isim olan “Othman” veya da “Osman” isminden türemiş ve yöneticileri Peygamberden sonra yerine gelen anlamı taşıyan Halife, Malik, Sultan veya Padişah=Kayser, Şah= Kral, Şehinşah=Kralların kralı gibi unvanlar taşıdı⁶ cümlesiyle okurlarına aktarmıştır. İlerleyen satırlarında ise Hilâfetin Osmanlı Devleti’ne Yavuz Sultan Selim Han ile 1517 yılında geçtiğini ve 1538 yılından itibaren Halife olabilmek için Osmanlı hanedanı mensubu olma şartı getirildiğini ve 3 Mart 1924 yılına kadar da İstanbul merkezli olarak hükümdarın kendisi tarafından yönetildiğini belirtmiştir.⁷

³ Neue Freie Presse, 18 Maerz 1924, Nr.21439, 4.

⁴ Die Neue Zeitung, 4 Maerz 1924, Nr.63, 1.

⁵ Linzer Tages-Post, 8 Maerz 1924, Nr.57, 1.

⁶ Salzburger Volksblatt: unabh. Tageszeitung f. Stadt u. Land Salzburg, 24 Maerz 1928 (Samstag), Nr. 70, 6.

⁷ Vorarlberger Volksblatt, 9 Maerz 1924, 2.

Gazetelere göre halifelik kaldırılmadan evvel, özellikle Hindistan'da bu kurumu en etkili kullanan son hükümdar Sultan II.Abdülhamid Han'dır.⁸ Ancak gazeteler bir taraftan Abdülhamid Han'ı güçlü ve zeki bir padişah olarak betimlerken diğer taraftan kendi ülkesinde özellikle tahtan indirilişi sırasında yaşanan hadiseleri aktararak tahtını dahi koruyamayan zayıf bir hükümdar portresi çizmişlerdir. Tezat bir şekilde işlenen bu temada bazı ayrıntılara üzerinde durmak gerekir. Neues Wiener Journal gazetesine göre Abdülhamid Han'ı tahtan indirenler arasında bulunan Esad Paşa hükümdara karşı gayri edebi ve hatta ukalalığa varan bir hali mevcutken, Sultan Abdülhamid'in ise bu isyancılara karşı olan davranışı "Sultan üniformalarını giyerek bu heyeti karşıladı" ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla gayet sakin ve edebi ölçülerdedir.⁹ Konu ile bağlantılı olarak Esad Paşa'nın Sultana söyledikleri de aynı gazetede şu sözlerle verilmiştir: "Hamid Efendi, Sen Sultan mı oldun! Sen Halife de mi oldun! Hiçbir kimse artık senin hakkında daha fazla şey bilmek istemiyor! En iyisi, sen şimdi cehenennem ol git! (Haydi git çabuk)!"¹⁰ Haberin son kısmında parantez içinde yer alan ibare Türkçe olarak yazılmıştır. Görüldüğü üzere haberde 1908 yılından itibaren Halifelik makamının Avrupalılar değil bizzat Avrupa hayranı Osmanlılar tarafından küçümsendiği hitaplara yansıyan bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır.

1. Halifeliğin Kaldırılma Aşamaları

Halifeliğin kaldırılmasının ilk aşamasının saltanatın kaldırılması olduğu ve 1922 yılından bu yana da yeni meclisin gündeminde olduğu Avusturya gazetelerindeki haberlere yansımıştır. Neue Freie Presse adlı bir gazetede yer alan bir haberde; saltanatın kaldırılmasından sonra Büyük Millet Meclisi'nin Halifelik kurumunun Türk halkına ait bir ayrıcalık olarak devam edip etmeme hususunda acilen bir karar vermek zorunda olduğu belirtilmiştir. Habere göre Hilâfet makamı için öngörülen diğer bir husus ise; bu makamın dini, siyasi olmayan bir kurum olarak bütün Muhammedî dünyanın bir meselesi yapılmasıdır.¹¹ Prager Tagblatt isimli gazete "Die Dynastie Osman des Kalifats verlustig" (Osmanlı Hanedanlığı Halifeliğini Kaybetti) manşetiyle 2 Kasım 1922'da kaldırılan Saltanatın Hilâfetin kaldırılmasının ön hazırlığı mahiyetinde olduğu hususunu desteklemiş ve bunun yanı sıra 17 Kasım 1922'de Sultan Vahdeddin Han'ın ülkeyi terk etmesinden sonra meclisin Abdülmecid Efendi'yi halife yaptığını ve halifenin burada olmasından dolayı da İstanbul'un İslam'ın merkezi olduğunu da satırlarına taşımıştır.¹² Ancak aynı gazetede Şapka İnkılâbından 1 yıl, Harf İnkılâbından ise tam 4 yıl önce "Türkiye'de bazı kayda değer reformlar da yapılmalıdır. Doğuyu, Türklerin hâkimiyetinde kaldığı müddetçe, Batıya yaklaştırmalıdır. Fesi kaldırmayı ve Türkçe yazıdan Latinceye geçmeyi de hedeflerine koymalıdır"¹³ şeklinde bir haberin paylaşılması oldukça enteresan ve kayda değer görülmüştür.

Gazetelerde Dr. Rıza Nur Bey'in saltanatın kaldırılması ve hanedanın sürgün edilmesinden sonra Halifeliğin de kaldırılmasının siyasi sonuçlarının ağır olacağı öngörüsüne uygun olarak "Seçim usulü ile Halifelik" teklifini gündeme getirmesi ve böylelikle bu makamın Türk ulusuna ait bir ayrıcalık olarak devam edebileceği

⁸ Reichspost, 6 Maerz 1924, Nr.65, 1.

⁹ Neues Wiener Journal, 2 April 1931, Nr.13421, 9.

¹⁰ Neues Wiener Journal, 2 April 1931, Nr.13421, 9.

¹¹ Neue Freie Presse, 4 Maerz 1924, Nr.21365, 1.

¹² Prager Tagblatt, 5 Maerz 1924, Nr.55, 1.

¹³ Prager Tagblatt, 5 Maerz 1924, Nr.55, 1.

düşüncesine de yer verilmiştir.¹⁴ Çeşitli politik sebeplerden ötürü uluslararası politika da seçimle görevlendirilecek bir Hilâfet Kurumunu desteklemiştir. Nitekim bu hususun Avusturya tarafından da desteklendiği Neue Freie Presse adlı gazetenin okuyucularına tatminkâr cevaplar bulabilmesi için yaptığı şu haberden de anlaşılmaktadır:

“Ne Kur’anda, ne Şeriatta, ne de yazılı veya sözlü olarak aktarılan eserlerin herhangi bir yerinde Hilâfet, veraset usulü ile bir hanedanlığa bağlanmamıştır. Eski İslami görüşlere göre Müslüman olan ve Müslümanların genelini kabul ettiği herkes halife olabilir. Mustafa Kemal Paşa’nın bugün Türkiye’de uygulamak istediği husus, aslında yeni bir sistem değildir, tam tersi eski İslami geleneklere dönüşüdür. Halife gücü ve keyfiyeti sebebiyle Sultan Süleyman’dan itibaren Osmanlı Hanedanlığından kalma kurumları istediği gibi yönetiyordu. Halifelik makamı için olan bu mücadele bugünle başlamadı, zira (Hz.) Muhammed’in ölümünden sonra halife olan (Hz.) Ebu Bekir’in öngördüğü şura yoluyla seçim usulünün genel esaslarına zarar verildi ve silah zoruyla, entrikayla, hançerle ve halifenin varislerini zehirleme yoluyla halifelik garantilenmeye çalışıldı. Birçok halife hanedanlığında görülen bu mücadelelerden, Osmanlı Hanedanlığı üyeleri zayıf rakiplerini mağlup ederek bu güce sahip oldu. Ancak uzun yüzyıllardan sonra bugün bu güç oldukça zayıf görünüyor”.¹⁵

Ayrıca aynı gazeteye yansıyan haberlerden biri de İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey’in Hilâfet yanlısı duruşu ve Hilâfetin kaldırılmasının öncelikle Osmanlı hanedanı daha sonra da Türk halkı için büyük bir kayıp olacağını bildiren görüşlerine yer verilmesidir.¹⁶

18 Kasım 1922 tarihi, İslam tarihinde de mevcut bulunan seçim usulü ile gerçekleştirilen Halifeliğe şahit olmuş ve 162 oyla Abdülmecit Efendi (Ek 1), Müslümanların son halifesi olarak ilan edilmiştir.¹⁷ Ancak son halife yetki bakımından diğer halifelere oranla neredeyse yok denecek kadar az yetkiye sahip olabilmiş ve yeni hükümetin kararlarının hem Türk milletine hem de İslam âlemine aktarmakla da yükümlü kılınmıştır.¹⁸ Hilâfetle birlikte yönetim şeklinin ne olduğuna ve yeni oluşturulan siyasi rejimde Mustafa Kemal ve arkadaşlarının hangi pozisyonlarda görevlendirildiği hususunda da Alman gazetelerinden bilgi almak mümkündür. Vorarlberger Volksblatt gazetesine göre Türkler; Mustafa Kemal Paşa önderliğinde Cumhuriyete uygun bir yasayla rejimlerini sağlamlaştırmışlar, Atatürk’ü Cumhurbaşkanı, İsmet Paşa’yı Başbakan olarak görevlendirmişler ve bunun yanı sıra yeni yönetimle Halifelik kurumu aynı anda olamayacağından -Türk olmayan Müslümanların Halifeye daha fazla bağlı olmalarına rağmen- din ve devlet meselelerini artık ayrılması gerektiğini hususunda fikir birliği yapmışlardır.¹⁹ Gazetenin haberine göre zamanla halife lehine gerçekleşen siyasi olaylar, Mustafa Kemal ve arkadaşlarına

¹⁴ *Neue Freie Presse*, 4 März 1924, Nr.21365, 1.

¹⁵ *Neue Freie Presse*, 4 März 1924, Nr.21365, 2.

¹⁶ *Neue Freie Presse*, 4 März 1924, Nr.21365, 1.

¹⁷ *Neues Wiener Tagblatt* (Tages-Ausgabe), 5 März 1924, Nr.64, 2; Oğuz AYTEPE, “Yeni Belgelerin Işığında Halifeliğin Kaldırılması ve Hanedan Üyelerinin Yurtdışına Çıkarılmaları”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 29-30 (Mayıs-Kasım 2002): 19.

¹⁸ *Arbeiterwille*, 9 März 1924, Nr.68, 2; *Salzburger Wacht*, 15 März 1924, Nr.63, 11.

¹⁹ *Vorarlberger Volksblatt*, 9 März 1924, 2.

karşı tepkilerin başlamasına ve ülkede çift başlı bir yönetimden ziyade bütün kararları elinde bulunduran merkezîyetçi bir sistemin varlığının zaruri olduğunu göstermiştir.

Gazetelere göre Mustafa Kemal Paşa'nın Din ve Devlet işlerini birbirinden ayrılması gerektiği ilkesi, doğal olarak Halifelik meselesini tekrardan üzerinde durulması gereken bir durum haline getirmiş ve Yeni Meclis, Türk halkının siyasi düşüncelerini etkileyecek her türlü dini akımdan (tarikât, cemaat ve en önemlisi de Halifelik makamı) kurtarmak ve her bir dini kurumu da siyasi ve politik özelliklerinden arındırılması hususunda anlaşmak istemiştir. Bahsedilen meselelerin hayata geçirilmesinin ne denli zor olduğu, Neue Freie Presse adlı gazetenin 4 Mart 1924 tarihindeki basımında da zikredilmiş ve Halifenin hamiliğindeki Türk kurumlarının bundan hoşlanmayacağı da açıkça belirtilmiştir.²⁰ Haberin devamında ise ş şekilde bir yorum yapılmıştır:

“Mustafa Kemal Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne karşı olan mücadelesi devletin sona ermesiyle zaferle sonuçlandı... (Saltanata rağmen) Halifeliğin kalmasının asıl sebebi, Türk halkına verilmiş bir hak olması ve ayrıca Türkiye sınırları haricinde yüz milyonlarca Müslüman'ı savaşa çağırabilecek manevi bir etkiye sahip olmasıdır... Gazi Mustafa Kemal ve arkadaşları bütün iç- ve dış politik endişelere ve çekingenliklere bağlı olmamak için, Hilâfet Kurumuna biraz daha ihtiyaç duyuyorlardı”.²¹

Hilâfetin kaldırılması söylentilerine karşı İstanbul'da yayımlanan Tanün Gazetesi gibi bazı gazeteler bu konuda fikirlerini açıkça beyan etmekte ve Halifeliğin kaldırılmasının siyasi sonuçlarının neler olduğu hususuna da değinmektedir. Söz konusu gazetenin 11 Kasım 1923 tarihli basımında şu sözlerle bahsedilen hususa açıklık getirilmiştir:

“Hilâfet bizden giderse beş-on milyonluk Türkiye Devleti'nin İslam âlemi içinde hiç önemi kalmayacağını, Avrupa siyaseti gözünde de son derece küçük ve değersiz bir hükümet konumuna düşeceğimizi anlayabilmek için büyük bir dirayete gerek yoktur... Osmanlı hanedanında kabul edilmiş ve dolayısıyla sonsuza kadar Türkiye'de kalması garanti altına alınmış Hilâfeti elden kaçırmak tehlikesini icat etmeyi akıl ve gayretle, milliyet duygusuyla yorumlamak mümkün değildir”.²²

Hilâfet makamının ne olacağı meselesi sadece Türkiye'deki muhafazakâr muhalifler tarafından değil Hindistan gibi diğer İslam coğrafyasında da endişeyle karşılanmış, Aga Han ve Ömer Ali gibi bazı önde gelen Hintli Müslümanlar 24 Kasım 1923'te İsmet Paşa'ya hitaben Londra'dan bir mektup yazarak Halifeliğin Türklere kalmasının avantajları üzerinde durmuşlar ve yazılan bu mektubu da üç büyük İstanbul gazetesinde (Tanun, İkdâm, Tevhid-i Efkâr) yayımlatmışlardır.²³ Bu mektuplar Türkiye'de muazzam bir heyecanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halifelik taraftarları ve muhalifleri arasında şimdiye kadar üstü kapalı olan gerginlik, mektupların yayımlanmasından sonra- her ne kadar bu iki Hintli Müslüman olabilecek kargaşadan

²⁰ Neue Freie Presse, 4 März 1924, 1

²¹ Neue Freie Presse, 4 März 1924, 1

²² Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çeviri: Boğaç Babür Turna, 8. Baskı (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015), 353.

²³ Vorarlberger Volksblatt, 9 März 1924, 2; Neues Wiener Tagblatt (Tages-Ausgabe), 5 März 1924, Nr.64, 2; Reichspost, 6 März 1924, Nr.65, 1; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 354.

endişe duyarak mektuplarının içeriğini yumuşatmak istese de- aleni bir ayaklanmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁴ Üç büyük gazetenin yöneticileri Cumhuriyet rejiminin korunması amacıyla oluşturulan “Bağımsızlık Mahkemesi” adıyla kurulan özel mahkemelerde yargılanmıştır (Ek 2).²⁵ Tam anlamıyla bir uzlaşma olamadan Şubat ayının sonunda Ankara’daki Millet Meclisi’nde bir çatışma çıkmış ve mecliste Halifenin Cumhuriyet için bir tehlike olduğu ve halifelik ile ilgili maddelerin devlet bütçesinden çıkarılması gerektiği fikri görüşülmeye başlanmıştır.²⁶ Aynı görüşmede Hilâfet karşıtı bir devlet adamı halifelik olmasa da ulemanın Hilâfet görüşünü koruduğunu dile getirirken, diğer bir devlet adamı Osmanlı hanedanının en az Yunanlılar kadar Türkiye’ye zarar verdiğini, bir başkası ise şehzadeyi katil, hanedanın diğer üyelerini hain ilan ederek ülkeden çıkarılmasını teklif etmiştir.²⁷ Aslında dile getirilen bu düşünceler 3 Mart 1924 tarihinde ilan edilecek kararların bir ön çalışması olmuş ve tartışma boyutundaki bu öneriler Mustafa Kemal Paşa’nın konuşması ile bölünebilmiştir. 1 Mart 1924 tarihinde gerçekleşen bu konuşmada Mustafa Kemal “Din ve Siyasetin birbirinden ayrılması” gerektiğini vurgulamış, böylelikle Cumhuriyetin korunabileceği ve güvence içinde olabileceğini de sözlerine eklemiştir.²⁸

2. Halifeliğin Kaldırılması

Avusturya gazetelerinde Türkiye veya Osmanlı Devleti ile ilgili haberler 3.-4. sayfalarda, nadiren de olsa 2.sayfada yer alırken Halifeliğin kaldırılması mevzuu genellikle ilk sayfada manşete taşınmıştır. “Die Abschaffung des Kalifats beschlossen” (Halifeliğin Kaldırılmasına Karar Verildi) ve “Das Ende des türkischen Kalifats” (Türk Halifeliğinin Sonu) başlığıyla verilen haberlerde Halifeliğin son Osmanlı Sultanı VI. Mehmed’in ülkeden kaçışına kadar Türklerin hâkimiyetinde bir makam olduğu ve Halife unvanı taşıyan kişinin de bütün İslam’ın merkezi olduğu aktararak başlanmıştır.²⁹ Başka bir gazete ise muhabirinin İstanbul’dan gönderdiği telgrafi ilk sayfada şu cümlelerle vermiştir:

“2 Mart, İstanbul. Ankara’dan bildirildi: Majoritaetspartei (Çoğunluk partisi-Atatürk ve arkadaşları) bugün 50 milletvekilinin imzasıyla halifeliğin kaldırılması amacıyla bir yasa taslağını meclise sundu. Birinci paragraf, halifeliğin kaldırılması ve halifenin azledilmesiydi ki bu kabul edildi. Söz konusu yasa tasarısının diğer 9 maddesinde ise hanedanlık mensubu olanların Türkiye’de ikamet etmesinin yasaklanmasına ve ayrıca Türk vatandaşlığı sıfatlarının da ellerinde alınmasına karar verilmiştir. “Bu kişiler 10 gün içinde ülkeyi terk etmeli ve belli bir tazminat da almalı”, hükmü bu habere eklenmiştir. Tasarının bütün maddeleri kabul edilmiştir. Halife ve onun hanedan mensubu ailesi, hükümet tarafından tahsis edilen bir vapurla Mısır’a gönderilmeliler”.³⁰

²⁴ *Vorarlberger Volksblatt*, 9 Maerz 1924, 2; *Reichspost*, 6 Maerz 1924, Nr.65, 1

²⁵ *Reichspost*, 6 Maerz 1924, Nr.65, 1.

²⁶ *Vorarlberger Volksblatt*, 9 Maerz 1924, 2; *Reichspost*, 6 Maerz 1924, Nr.65, 1.

²⁷ *Reichspost*, 6 Maerz 1924, Nr.65, 2.

²⁸ *Vorarlberger Volksblatt*, 9 Maerz 1924, 2; *Reichspost*, 6 Maerz 1924, Nr.65, 2.

²⁹ *Neue Freie Presse*, 4 Maerz 1924, Nr.21365, 1.

³⁰ *Neue Freie Presse*, 3 Maerz 1924, Nr.21364, 1; *Linzer Tages-Post*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 1; *Arbeiterwille*, 4 Maerz 1924, Nr. 63, 1.

Bu habere ilaveten başka bir gazetede; halifenin azil kararnamesinin İsmet Paşa tarafından verildiği ve hükümetin son derece dikkatli bir şekilde dini reformları hayata geçirmeye çalıştığını aktarmıştır.³¹

3 Mart 1924 tarihinde Halifelik bünyesindeki diğer dini kurumların yeni kurulan devlete ve meclise karşı durmalarını önlemek için 429 sayılı kanunla medreselerin, tekkelerin ve vakıfların bağlı bulunduğu Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış ve aynı gün 431 sayılı kanunla da Halifelik Kurumu geçerliliğini kaybetmiş ve bunun yanı sıra hanedan mensupları da yurtdışına sürülmüştür.³² Kleine Volks-Zeitung gazetesinin haberine göre “*Evkaf Vekâletine ait olan araziler ve gayrimenkuller Eğitim Bakanlığı ve kamu alanları arasında paylaştırılmış ve ayrıca Şeriat mahkemeleri kaldırılmıştır*”.³³ 430 sayılı kanun ise; Batı tarzında açılan okullar ile geleneksel Osmanlı eğitim sistemini benimseyen okulların ve ayrıca başıbozuk bir halde faaliyette bulunan yabancı okulların tek bir çatı altında toplanması için ilan edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur. Aynı gün ilan edilen bu üç kanun; görüldüğü üzere Türkiye'deki en alttan en üste kadar olan dini otoritelerin kısıtlanması ve onlara ait kurumların yeni kurulan meclisin hâkimiyetine girmesi anlamına gelmektedir. Tekkelerin ve türbelerin kapatılması, tarikatların kaldırılması meselesi ise halkın tansiyonunu düşürmek amacıyla bir yıl sonraya ertelenmiş ve 30 Kasım 1925 tarihinde 677 sayılı kanunla söz konusu kurumlar faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır. Yasalardan da anlaşılacağı üzere 1924 yılından itibaren ilan edilen hükümler, yavaş yavaş laikliğe geçiş aşamalarını oluşturmaktadır.

Türkiye'deki Hilâfet kurumunda yaşanan gelişmeleri “*O zaman neden Ankara, halifenin egemen olduğu bu yozlaşmış eski sistemi yok etmeye koyuldu?*” sorusunu sorarak açıklamaya çalışmıştır. Bahsedilen bu husus Linzer- Tages Post gazetesinde şu sözlerle aktarılmıştır:

“Batılılar olarak bu soruyu tam olarak cevaplamaya muktedir değiliz, çünkü biz Asyalı Müslümanların psikolojilerini etkileyen bu derin motivasyonu tamamen kavrayamayız. Biz ancak açıkça görünen bazı sebepleri gösterebilir ve günümüz Türkiye'sinde birlik ve ilerleme için kurulan komite üzerinde çalışabiliriz. Bu komitedekilerin bazıları Avrupa deneyimi olan kişilerdi ve şimdi de öğrendiklerini Asya'da yeşertmeye çalışıyorlar. Bunlardan birisi oldukça açıktır: Halifenin egemenliğinden türeyen katı ve geliştirilemez olan şeriatıdır. Bu zamanda dahi sultan halife otoriter bir prens gibi olduğundan, yaptığı işler için kimseye sorumlu olmadığından, bu hakka son derece bağlıydı. Bu durumu kimse değiştiremezdi, bu görev sadece Şeyhülislam için geçerli olduğundan hiçbir kimsenin bunu yorumlanmasına bile izin verilemezdi... Birlik ve İlerleme Komitesi adı altında birleşen modern Türkiye'nin öncüleri, en başından bu yana yozlaşmış dini bir döngü ile keskin bir çelişki içinde bulunuyorlardı. Bir taraftan şeriatın yeniliklere kapalı olması ve vasilerinin Hilâfet

³¹ Linzer Tages-Post, 5 Maerz 1924, Nr.54, 1.

³² (Neuigkeits) Welt Blatt, 1 Maerz 1924, Nr.51, 2; Neues Wiener Tagblatt, 4 Maerz 1924, Nr.63, 1; Reichspost, 6 Maerz 1924, Nr.65, 2; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları 1989), 364.

³³ Kleine Volks-Zeitung, 5 Maerz 1924, 2; Prager Tagblatt, 5 Maerz 1924, 1; Arbeiter Zeitung, 7 Maerz 1924, Nr.66, 1

gücünü kullanması, diğer taraftan da komitenin ilerlilik dürtüsünün etkisinde olmasından dolayı bu durum değişmeliydi, ancak tam bir kırılma ile herhangi bir ilerleme ihtimali de yıkılmamalıydı”.³⁴

Die Neue Zeitung isimli bir gazetenin 11 Mart 1924 tarihli başka bir haberinde ise “**Der zertrümmerte Harem**” (harabe haline gelmiş veya da parçalanmış Harem) başlığı altında halifelik sisteminin ve kaldırılmasının Avrupalılar tarafından tam da anlaşılmadığını şu sözlerle aktarmıştır:

“İnsanlar şimdiye kadar dünyayı görebildikleri pencereleri parça parça ediyorlar... Şimdi Türkler -Muhammed'in inancına ve uygulamalarına tabii olmalarına rağmen- birkaç gün önce Sultanlarını çöle gönderdi ve şimdi de Halifeliği yenerek inancın kristalleşmesini viraneye çeviriyorlar ki, (ve buna rağmen) Abdülmecid'i son halife olarak kabul ediyorlar. Eğer onlar bu hususta başarılı olurlarsa ve söz konusu durum iyi olursa bu gerçekten bir başarı mıdır? Müslümanların ruhunu anlamaktan çok uzağız. Onlar genellikle bize yabancı mı kalıyorlar?”.³⁵

Haberin devamında Halifeliğin zarar görmesi farklı bir bakış açısına bağlanmış ve Müslümanların özellikle kadın hakları hususunda Kur'anda yazılı olan hükümlere tabii olmamalarından kaynaklandığını da özellikle vurgulamıştır.³⁶

Avusturya gazetelerinde Halifeliğin kaldırılması üzerine karar veren Ankara Hükümeti de unutulmamış, bazı gazeteler bu hükümetin kuruluşunu şu sözlerle satırlarına taşımıştır:

“Yeni Türkiye, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarından yeniden doğan büyük bir ihtilalin çocuğu olarak ortaya çıkmıştır. İngilizler, Fransızlar ve İtalyanlar karşısında ayakta duramayan yetenezsiz Sultan'a karşı protesto olarak Mustafa Kemal öncelikle ulusal Türk partisini, daha sonra bağımsız bir orduyu ve en sonrasında da Yunanlılara karşı büyük bir zafer kazanarak yeni Türk Cumhuriyetini kurdu. Büyük güçlerin bütün tehditleri ve hatta savaş gemileriyle Türk şehirlerini bombalamaları işe yaramadı. Kemal Paşa oldukça güçlü durdu ve Batılı Devletlerin utanç içinde İstanbul'dan ayrılmak zorunda olacaklarına bütün kalbiyle inandı. Sultan kısa bir zaman önce tahttan indirilmişti ve İngilizler tarafından Arabistan kurtarılmıştı. Halifelik ise laiklik kuralına göre sadece dini bir kurum olarak kalmalıydı. En sonunda Halifelik de kaldırıldı...”.³⁷

Haberin devamında Halifeliğin kaldırılmasından oldukça memnun olduğunu dile getiren gazete “sadece bütün Ortaçağ boyunca değil Yeniçağ da Muhammedilerin dini fanatikliğinden kaynaklanan olaylar bakımından zengindir” ibareleriyle düşüncelerini açığa çıkarmış ve Türk savaşlarından Balkanlardaki mücadelelere ve hatta Ermenilerin öldürülmesinde halifeliğe bağlı kimselerin sorumlu olduğunu da açıkça dile getirmiş ve

³⁴ *Linzer Tages-Post*, 8 März 1924, Nr.57, 1.

³⁵ *Die Neue Zeitung*, 11 März 1924, Nr.70, 3.

³⁶ *Die Neue Zeitung*, 11 März 1924, Nr.70, 3.

³⁷ *Die Neue Zeitung*, 4 März 1924, Nr.63, 1.

böylelikle halifeliğin kaldırılmasından sonra Müslümanların bir araya bir daha gelemeyeceğini de bilahare bildirmiştir.³⁸

Halifeliğin kaldırılmasından sonra son Halifeye ne olduğu sorusunun cevabı 1924 yılında Avusturya’da basılan gazetelerde bulunabilir. 5 Mart 1924 tarihli Allgemeiner Tiroler Anzeiger adlı gazete “Der Kalif verbannt” (Halife sürgün edildi) başlığıyla bu hususu okuyucularına duyurmuş ve haberi de şu şekilde vermiştir:

“Büyük Millet Meclisi Halifeliğin kaldırılması dışında Halifenin, 67 Prens ve Prenseslerden mevcut ailesinin de sürgün edilmesinde karar kıldı. Komisyonun bu makamın değiştirilmesini talep etmesi üzerine dini meseleler için başbakana bağlı bir memuriyet oluşturuldu ve Genel Kurmay Başkanlığı için de kaldırılma işlemi bakanlar düzeyinde kabul edildi. Halife 100.000, Prenslere ise 200.000 Türk lirası para aldılar. Merkezi saray ve Prenslerin sarayı ise milli emlak olarak dönüştürüldü”.³⁹

Gazetelerde bahsi geçen diğer bir husus ise; halifenin İsviçre’de kaldığı müddetçe kendi masraflarını kendisi ödemek zorunda kalması ve bu durumun da halife ve maiyetindekiler için oldukça zor olacağıdır.⁴⁰

Neues Wiener Journal adlı gazete Halife ve ailesinin ülkeden ayrılmadan önceki maddi durumları ve onlara verilen paranın hayatlarını ikame ettirip ettiremeyeceği hususunda enteresan bir yazı kaleme almış ve “Halifenin Alacaklıları” başlığıyla aktardığı haberde bu durumu şu sözlerle anlatmıştır:

“Borçların ödenmesi için yetkililere bir uyarı... Halife’nin ve Osmanlı hanedanının aile üyelerinin hazin bir şekilde ülkeden çıkarılmasının etkili bir şekilde anlatımı bazı belirgin ayrıntılarla büyük oranda, hala olduğu üzere, hafifletilmiştir. Halife İstanbul’u terk etmeden önce, birçok kişi Halife’nin ülkede kalmasına müsaade edilmesi için Türk yetkililere karşı aleni bir saldırı düzenledi. Saldırıyı düzenleyenler bunu hükümdara olan sevgilerinden değil, aksine halifeye veya sarayın ileri gelenlerine ödünç verdikleri paralarını alamama korkularındandı. Alacaklılar yüksek miktarlardaki faturalarını ibraz etmek için kurumları kuşattılar ve ödemeler halifenin bütçesinden hala ödenebileceğinden Türk Hükümeti’nin paraları buradan geri almalarını sağlamasını talep ettiler. Hatta bazıları borçlar ödenene kadar şehzadelerin alıkonulmasını direk olarak talep etmiş, bazıları ise hükümetin onların yükümlülüklerini tam olarak yerine getirmediği sürece onları sürgün etme yetkisinin olmadığını düşünmüştür. Sürgün

³⁸ *Die Neue Zeitung*, 4 Maerz 1924, Nr.63, 1.

³⁹ *Allgemeiner Tiroler Anzeiger*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 1; *Kleine Volks-Zeitung*, 5 Maerz 1924, Nr.64, 1-2; *Salzburger Chronik für Stadt und Land*, 6 Maerz 1924, Nr.55, 2; *Linzer Tages-Post*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 1; *Vorarlberger Volksblatt*, 6 Maerz 1924, Nr.55, 2; *Salzburger Wacht*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 3; *Linzer Tages-Post*, 6 Maerz 1924, Nr.55, 2; *Die rote Fahne*, 5 Maerz 1924, Nr.1466, 3; *Reichspost*, 4 Maerz 1924, Nr.68, 4; *Wiener Zeitung*, 4 Maerz 1924, Nr.53, 4; *Salzburger Volksblatt*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 2; *Neues Wiener Tagblatt (Tages-Ausgabe)*, 5 Maerz 1924, Nr.64, 2; *(Neuigkeits) Welt Blatt*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 1; *Linzer Volksblatt*, 5 Maerz 1924, Nr.54, 7; *Arbeiterwille*, 5 Maerz 1924, Nr. 64, 1; *Arbeiter Zeitung*, 5 Maerz 1924, Nr.64, 1; *Tagblatt*, 6 Maerz 1924, Nr.55, 10; *Neues Wiener Journal*, 5 Maerz 1924, Nr.10881, 3.

⁴⁰ *Neues Wiener Journal*, 4 Maerz 1924, Nr.10880, 2.

etme hususundaki devlet yasası alacaklılara alacaklarını tam zamanında talep etme imkânını sunmuş gözüküyordu, çünkü yasaya göre hanedan üyelerine ülkeyi terk etmeden önce işlerini halledebilmeleri için bir yıl süre tanınmıştı. Bu şartlar altında şehzadeler, onların haklarının kullanıldığını fark etmediler. Onlar hükümetin resmi kararına uygun olarak alacaklılarından çok hızlı bir şekilde kaçabildiklerinden memnundular. Fakat şehzadeler bir yıl daha İstanbul'da kalsalardı, alacaklılar paralarını almakta güçlük çekerlerdi, çünkü hanedan üyelerinin çoğunun günlük harcamalarını karşılayacak bir gelirleri yoktu. Devlet tarafından her birine verilen binlerce Türk lirası, ne onların eski borçlarını ödeyerek kapatmasına ne de uzak diyardaki masraflarına yeterliydi".⁴¹

Pazartesi günü saat 11.00'de Millet Meclisi halifelik hususunda kararını vermiş ve bu karar öğleden sonra saat 14.00'de Vali, Ankara Hükümetinin Dışişleri Bakanı ve Polis şefi tarafından⁴² Dolmabahçe Sarayında bulunan son halife Abdülmecid'e iletilmiş,⁴³ Halife'nin gerekli hazırlıkların yapılması için 2 gün müsaade edilmesi talebi reddedilerek ülkeden bir saat içinde ayrılması gerektiği bildirilmiştir.⁴⁴ Halifenin ülkeden ayrılması, geride kalan şehzade ve sultanlar ile Halifenin emrinde çalışan personelin durumunun ne olacağı da Avusturya basınına şu sözlerle yansımıştır:

"Hazırlıklar yetkililer tarafından ivedi bir şekilde yapılarak öğleden sonra saat 17.00'de Halife ve maiyeti hazır bekletilen arabaya bindirilerek polis memurları eşliğinde Çatalca'ya götürüldü ve ayrılmadan evvel de kendisine eşlik eden yetkililere kısa bir konuşma yaptı. Trende halifeye gerekli olan pasaportlar ve uzlaşılın miktarda bir avans da verildi. Verilen nakit paranın haricinde halifenin yanında 50.000 Türk lirası değerinde mücevher vardı. Hanedan mensubu olan diğer prensler iki gün, prensesler ise bir hafta içinde Türkiye'yi terk etmek zorundalar. Bildirildiğine göre, monarşi zamanında bakanlık yapan kimseler ise yakın zamanda ihraç edilecekler".⁴⁵

Başka bir gazetenin haberinden anlaşıldığı üzere, daha önce halifenin Mısır'a gönderilmesi gerektiği kararı halifenin isteği üzerine veya da hükümetin Müslümanların halifenin etrafında Mısır'da daha rahat toplanabileceği endişesiyle⁴⁶ İsviçre'ye -Lozan kentine olması istenilmiş- gerçekleştirilmiştir.⁴⁷ Ancak Neue Freie Presse gazetesi "Gazette de Lausanne" gazetesinden aldığı bir haberde halifenin İsviçre'yi kendi tercih ettiğini aktarmış ve halifenin ülkeden ayrılmadan önce İsviçre'de kalmak istediğini ve orada mütevazı bir hayat kurarak, yaşadıklarından ders çıkarmaya çalışacağı beyanatını da haberine eklemiştir.⁴⁸ Halifenin ayrılmadan önce yaptığı kısa bir konuşmayı Neue

⁴¹ Neues Wiener Journal, 11 Maerz 1924, Nr.10887, 6; (Neuigkeits) Welt Blatt, 12 Maerz 1924, Nr.60, 5.

⁴² Linzer Volksblatt, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2.

⁴³ Salzburger Volksblatt, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2.

⁴⁴ Vorarlberger Volksblatt, 9 Maerz 1924, 2; Salzburger Volksblatt, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2; Linzer Tages-Post, 6 Maerz 1924, Nr.55, 2; Arbeiterwille, 6 Maerz 1924, Nr.65, 3; Österreichische Illustrierte Zeitung, 16 Maerz 1924, 34. Jahrgang/ 11.Heft, 13; Die Neue Zeitung, 6 Maerz 1924, Nr.65, 2.

⁴⁵ Vorarlberger Volksblatt, 9 Maerz 1924, 2; Bregenzer/ Vorarlberger Tagblatt, 5 Maerz 1924, 54.Folge, 3; Arbeiter Zeitung, 6 Maerz 1924, Nr.65, 3.

⁴⁶ Arbeiter Zeitung, 14 Maerz 1924, Nr.73, 3; Reichspost, 4 Maerz 1924, Nr.68, 4

⁴⁷ Salzburger Volksblatt, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2; Neues Wiener Journal, 6 Maerz 1924, Nr.10882, 2.

⁴⁸ Neue Freie Presse, 9 Maerz 1924, Nr.21370, 7.

Freie Presse adlı gazete şu şekilde aktarmıştır: “Halife ülkeden gözyaşları içinde trene binip ayrılmadan önce şöyle dedi: Yeni rejim bu ülke için başarılı bir şekilde çalışırsa, başıma gelen bütün musibetlere sabırla katlanacağım”.⁴⁹

Salı akşamı Şark ekspresi ile Çatalca istasyonundan ayrılmak zorunda bırakılan Halifenin yolculuğunun tüm gün devam ederek İtalya üzerinden İsviçre’ye doğru olması planlanmıştır.⁵⁰ Onun bu yolculuğu hakkında Vorarlberger Landes- Zeitung gazetesi satırlarına şu haberi taşımıştır: “Roma. 7 Mart. Eski Halife bugün öğleden sonra beraberindeki 4 kadın, 3 oğlu ve 3 sekreteri ile Mailand lüks trenindeydi. 15 dakikalık moladan sonra Halife, İsviçre seyahatine devam ediyor”.⁵¹ Sultanın yolculuk esnasındaki ruh hali başka bir gazetede “Halife Türkiye dışında ikamet edeceğinden dolayı yaşayacağı zorluklardan endişe ediyor, zira beraberinde oğulları, kızları ve üç eşi var. İsviçre Hükümeti’nin Halifenin şahsi ilişkilerine karışmayacağı ümit ediliyor”.⁵² Kleine Volks-Zeitung gazetesi ise halifenin yanında bulunanları Sultanlar, oğlu Prens Faruk, kızları, üç tane kadın saray görevlisi, bir sekreter ve bir de saray doktoru olarak aktarmıştır.⁵³ Haberde aktarılan en önemli husus, halifenin hem kendisinin hem maiyetindekilerin geçimini bundan sonra kendisinin sağlamak zorunda olmasıdır. Ayrıca bazı gazetelerde halifenin hareminden seçtiği üç eşi ile birlikte İsviçre’ye gelmesi aşağıdaki haberden de anlaşıldığı üzere oldukça tuhaf karşılanır ve hatta haberin sonunda oldukça alaycı ve hatta hakaretvari bir üslup kullanılır:

“Bütün modern şehirlerde ve İsviçre’de poligami yasaktır, ancak bu gelen sıradan bir ölümlü olmadığından ve Avrupa’da da uzun süre kalmayacağından yasanın hükümleri onda uygulanmadı”,⁵⁴ “bütün Müslümanların halifesi olan Abdülmecid -eski Kayzer Karl gibi tacındaki mücevherleri alarak İsviçre sarayına kaçamadığından- (Ek 3) bu üç kadının geçimini sağlamada büyük bir tehlike altında, ona tavsiyemiz birisini kendisine bıraksın, diğerlerini de bir manastıra göndersin... Halifenin hanımlarının İsviçre Katolik Genç Kadınlar Derneğine bağışlaması ümidiyle”...⁵⁵

Söz konusu gazetelerin haberlerine karşılık daha ılımlı gözükten haberler de mevcuttur. Gazette de Lausanne’nın “Halife, geniş özgürlüklerin olduğu bizim ülkemizde olmaktan oldukça mutlu ve hiç kimse onun Kur’ana göre olan aile ilişkilerine karşı çıkmayacak”⁵⁶ şeklindeki haberi bahsedilen hususu desteklemektedir.

7 Mart 1924 tarihinde Avusturya gazetelerinden biri olan Salzburger Volksblatt adlı gazete ise hanedan üyelerinin sürgünü ile ilgili yeni bir gelişmeden bahsetmiştir. Habere göre, meclisin önemli bir oturumunda Mustafa Kemal Paşa’nın da aralarında olduğu bazı milletvekilleri sürgün kararı ile ilgili bazı hususların yumuşatılmasını önermiş ve hatta habere göre Mustafa Kemal, eşi Osmanlı yönetiminde görev yapmayan bazı

⁴⁹ Neue Freie Presse, 7 Maerz 1924, Nr.21368, 5.

⁵⁰ Das interessante Blatt, 13 Maerz 1924, Nr.11, 5; Vorarlberger Volksblatt, 9 Maerz 1924, Nr.58,2

⁵¹ Vorarlberger Landes-Zeitung, 8 Maerz 1924, Nr.57, 4; Arbeiter Zeitung, 8 Maerz 1924, Nr.67, 1.

⁵² (Neuigkeits) Welt Blatt, 9 Maerz 1924,Nr.58, 2.

⁵³ Kleine Volks-Zeitung, 8 Maerz 1924, Nr.67, 2; Reichspost, 8 Maerz 1924, Nr.67, 5

⁵⁴ (Linzer) Tages-Post, 18 Maerz 1924, Nr.65, 4; Neue Freie Presse, 20 Maerz 1924, Nr.21381, 8; Arbeiterwille, 23 Maerz 1924, Nr.82, 8

⁵⁵ Arbeiterwille, 23 Maerz 1924, Nr.82, 8

⁵⁶ Neue Freie Presse, 9 Maerz 1924, Nr.21370, 8.

prenseslerin sürgün yasasına dâhil edilmemesi gerektiğini bildirmiştir.⁵⁷ Ancak haberin devamında bu önerilerin reddedildiği ve hatta hanedan üyeleri ile ilgili yasanın daha da sıkı hale getirildiği ve Halifeliğin yeniden kurulması ile ilgili bütün şahsi konuşmaların yasaklandığı aktarılmış ve İsmet Paşa'nın halifelik kaldırılmasından sonra Türk dininde bir değişiklik yapılmayacağına dair beyanatı da habere ilaveten verilmiştir.⁵⁸ Ancak haberin son kısmı karar kılınan bu meselelerin uygulanmasının hiç de kolay olmadığını göstermektedir. Nitekim haberde bu durum okuyucularına şu şekilde aktarılmıştır:

“Kemalist basın, aşırıya kaçan Halifeliğin devam etmesi iddialarına karşı haftalarca ve aylarca şiddetli bir kampanya yürüttü. En şiddetlisi de hanedanlığın bu husustaki büyük gayreti oldu, ancak bunların bedelini fakir Türk halkı ödemek zorunda kalacaktı. Ancak buna rağmen başkentteki gazetelerde son halifeye bağlılığı ifade eden karikatürler bulunabilirdi”.⁵⁹

Halifenin sürgün edilmesinden sonra İstanbul'da bazı olayların ortaya çıktığı görülmektedir. Yabancı basın hadiseleri bazen kendi muhabirleri aracılığıyla okuyucularına aktarırken bazen de gazeteler arasında bir haber alışverişi olduğu görülmektedir. Avusturya'da basılan Linzer Volksblatt gazetesi de 7 Mart 1924 tarihinde böyle bir haber alışverişine imza atmış ve İtalyan “Corriere della Sera” gazetesinin İstanbul merkezli haberinden alıntı yaparak Halifenin sürgün edilmesinden sonra İstanbul'da ortaya çıkan hadiseleri şu şekilde aktarmıştır:

“Eski Türkler (Alttürken) Klübü polis tarafından kapatıldı. Pazar gününün gecesinde toplu tutuklanmalar yaşandı ve 400'den fazla halife yanlısı olan kişi tutuklandı. Bursa yolu üzerindeki köprü makineli tüfeklerle kapatıldı ve İzmir'de Yunanlılar Türk makamlarına karşı harekete geçtiler, ölü ve yaralılar var... İsmet Paşa dün toplanan mecliste bir açıklama yaptı ve halifelik kalksa da Türk dininin değişmeyeceğini bildirdi... Ayrıca İsmet Paşa, İstanbul'un daima Türk kalacağını, ancak bunun Türklerin bu uğurda gayret sarf etmesiyle olabileceğini, şayet Türkiye'deki diğer Müslümanlar Halifeliği geri istemezler ve kendilerine yakınlık gösterirse bu durumun onlar için daha iyi olacağını, aksi takdirde Türkiye'nin gücünü görecekler, dedi”.⁶⁰

İstanbul ve Edirne merkezli ayaklanmalar, Prager Tagblatt gazetesinin 11 Mart 1924 tarihli gazetesinde şu ifadelerle aktarılmıştır: “Berlin, 10 Mart. İstanbul'da bulunan “Tageszeitung” adlı gazetesinin bildirdiğine göre Türkiye'de halifeliğin kaldırılmasının etkileri devam ediyor. İstanbul ve Edirne'de Hilâfet için kanlı mitingler düzenlendi ve bu gösteriler askeri güçler tarafından kontrol altına alındı. Edirne'de 11 ölü ve 50'nin üzerinde yaralı var”.⁶¹

Halifenin sürgün edilmesinden sonra İsviçre'deki yaşantısının da gazeteler tarafından yakın takibe alındığı görülmektedir. Belgrader Blatter adlı gazete de halifenin ve maiyetinin durumunu halifenin en yakınından öğrenmeye karar vermiş ve 9 Mart 1924

⁵⁷ *Salzburger Volksblatt*, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2.

⁵⁸ *Salzburger Volksblatt*, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2.

⁵⁹ *Salzburger Volksblatt*, 7 Maerz 1924, Nr.56, 3.

⁶⁰ *Linzer Volksblatt*, 7 Maerz 1924, Nr.56, 2-3; (*Linzer*) *Tages-Post*, 7 Maerz 1924, Nr.56, 3.

⁶¹ *Prager Tagblatt*, 11 Maerz 1924, Nr.60, 2.

tarihinde halifenin sekreteri ile “Politika” üzerine bir demeç gerçekleştirmiştir. Yapılan bu görüşmede sekreterin, Türk Hükümeti’nin 300 milyon civarındaki Muhammed ümmetinin isteği doğrultusunda hareket etmediğini ve ümmeti halifelerinden mahrum ettiklerini ve söz konusu uygulamanın hiçbir Katolik devletin Papalık kurumunu kaldırmasının mümkün olamayacağı bir durum ile aynı anlamda olabileceğini bildirdiğini aktarmıştır.⁶² Vorarlberger Volksblatt gazetesi ise aynı tarihte (9 Mart 1924) çıkardığı gazetede “Der Doppelumsturz in der Türkei. Aenderung der Staatsform, sowie Trennung der Religion und des Staates (Çifte Devrim. Hükümet Şeklinin Değişmesi, Din ve Devletin Ayrılması)” başlığıyla halifelüğün kaldırılması esnasındaki Türkiye’yi satırlarına taşımıştır. Gazete, I. Dünya Savaşında yaşanan olaylardan imparatorlukta İslam’ın büyük bir darbe aldığını ve yeni bir durum oluştuğunu aktarmakla kalmamış, İslam dünyasındaki bozulmanın en derin sebebinin bu ihtilalde aranması gerektiğini bildirmiştir.⁶³

10 Mart 1924 tarihli Kleine-Volks Zeitung gazetesi ise halifenin İsviçre’ye gelişini aktardıktan sonra halifenin niyetinin ne olduğu hakkında bir açıklama yaparak okuyucularının dikkatini çekmeye çalışmıştır:

“Bern, 9 Mart. Federal Adalet ve Asayiş Departmanına Cuma akşamı Brig’deki İsviçre sınır polisinden Halifenin Şark Exspresi ile sınıra geldiği ve maiyetindeki 10 kişi ile birlikte İsviçre’ye girmek istediğine dair bir haber iletildi. Halife’ye İstanbul’da (7 Mart) İsviçre’ye girişine uygun bir belge verildiğinden Adalet ve Asayiş Departmanı onların girişine hemen izin verdi. Halife niyetinin ne olduğu hususunda kesin bir açıklama yapmadı, ancak İsviçre’de kaldıktan sonra Fransa’ya gidebileceğine pek de inanmıyor. Halifeye personeli ve ailesi için bir gözetleme hizmeti talep edip etmediği sorulduğunda, o şaşkınlık içinde hem kendi hem de yanındakiler için hiçbir tehlike olmadığına dair güvence verdi”.⁶⁴

Halifenin gelecekle ilgili planları okuyucular üzerinde bir merak uyandırmış olacak ki, başka bir gazete “Die Zukunftsplaene des Kalifen” (Halifenin Gelecekteki Planları) başlığıyla bu durumu satır aralarına şu ifadelerle sıkıştırmıştır:

“Berlin. 10 Mart. Genf şehrinden “Vossischen Zeitung” adlı gazeteden aktarılıyor: Halife başka bir yerde ikame etme planını henüz belirtmedi. Gelen haberlere göre o, Fransa’ya veya İtalya’ya yerleşmek istiyor, ancak bu ülkelerdeki bazı çevreler politik arzularından dolayı onun tarafsız bir politika izleyen İsviçre’de kalmasının devam etmesini uygun görüyor. Çünkü Halifenin Müslümanların başı olduğu düşünülürse, söz konusu ikamet olası siyasi sonuçları diğer ülkeleri ürkütüyor”.⁶⁵

11 Mart 1924 tarihli “Halifenin Haykırışı” adlı bir manşetten anlaşıldığı üzere son halifenin durumu hakkında meraklarını gideremeyen Avrupa basınının halife ile

⁶² (Linzer) Tages-Post, 9 Maerz 1924, Nr.58, 1.

⁶³ Vorarlberger Volksblatt, 9 Maerz 1924, 2.

⁶⁴ Kleine Volks- Zeitung, 10 Maerz 1924, Nr.69, 1; Bregenzer/ Vorarlberger Tagblatt, 10 Maerz 1924, 58.Folge, 2-3; Wiener Zeitung, 10 Maerz 1924, Nr.58, 3; Wiener Zeitung, 8 Maerz 1924, Nr.57, 6.

⁶⁵ Neues Wiener Tagblatt, 11 Maerz 1924, 5; Neues Wiener Journal, 11 Maerz 1924, Nr.10887, 2; Reichspost, 11 Maerz 1924, Nr.70, 2.

karşılıklı görüşmeyi başardığı görülmektedir. Bu görüşme bir çok Avrupa gazetesinde yayımlandığı gibi Avusturya'daki onlarca gazetede de 3. veya 4.sayfa haberleri arasında ve nadiren de olsa bazı gazetelerde ilk sayfa haberi olarak yayımlanmıştır. Söz konusu haber gazetelerde şu şekilde verilmiştir:

“Territet, Halife bugün (11 Mart) Wolffschen (Wolffs Telgraf Bürosu) ve Reuter Bürolarının özel raportörlerini ve Ajans Havas'ı kabul etti. Onunla yapılan kısa görüşmede Halife, kendi kaderinin bütün Müslümanların elinde olduğunu söyledi. O, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Hilâfeti kaldırma kararına karşı, bu üç gazeteciyle söz konusu durumun İslam ruhu ile bağdaşmadığından proteste edilmesi gerektiğine dair bir mesajı Müslüman dünyasına ilettiler. Halife bu önlemlerin geçersiz olduğunu ilan etti. Gerçi bu durum Müslüman dünyasının bir sorunudur ve bu hususta tam anlamıyla bir otorite ve özgürlük verme meselesine karar verme de onlara aittir”.⁶⁶

Halifenin muhabirlerle görüşme yaptığı yer, haberin en başından da görüldüğü üzere Lemana gölü kenarındaki Territet kasabasıdır. Halife bu bölgeye ilk geldiğinde bu kasabada bulunan ve halife için hazırlandığı Türk ve İsviçre bayraklarının dalgalandırılmasından anlaşılan Büyük Alp Hotelindeki (Grand Hotel) bir aparta yerleştirilmiş⁶⁷ ve maiyetindekilerle birlikte bu hotelde toplam 18 oda rezervasyonu yapılmıştır.⁶⁸ Ancak burada uzun süre kalmadığı 17 Mart 1924 tarihli bir gazetenin haberinden anlaşılmaktadır. Haber; “Territet'den bir telgraf: Territet'de ikamet eden Halife Abdülmecid, oğulları ve maiyetindekiler ile birlikte 17 Mart'da Nizza'daki Cimiez'e doğru kendisi için kiralanan villaya taşınmak için yola çıktı”⁶⁹ şeklinde yapılmış ve habere göre halife Fransa'da müstakil bir eve taşınmıştır. Halifenin Fransa'ya taşınmasının sebebini Tagblatt adlı gazete Halifenin sekreterinden alınan bilgiye dayanarak şu şekilde anlatmıştır: “Genf. 4 Ekim. Majesteleri Halife, doktor tavsiyesiyle kışı geçirmek üzere Nizza'daki Cimiez'e gitmeden önce misafirperver İsviçre'ye, İsviçre topraklarında kendisine gösterilen sempati için minnetlerini sunuyor”.⁷⁰ Görüldüğü üzere aktarılan haberde hem halifenin sağlık durumunun iyi olmadığı hem de halifenin sanki bir daha İsviçre'ye dönmek istemediği aktarılmaya çalışılmıştır.

3. Halifenin Sürgününden Sonra Ankara Hükümeti

Halifenin sürgün edilmesinden sonra halifelik kurumuna kimin getirileceği üzerine Millet Meclisi'nde fikir ayrılıkları yaşanmış, Eğitim Bakanı Said Bey gibi bazı devlet adamları halifelik sisteminin tamamen kaldırılması gerektiğini düşünürken, Celal Nuri

⁶⁶ *Salzburger Chronik*, 13 Maerz 1924, Nr.61, 3; *Tagblatt*, 13 Maerz 1924, Nr.61, 10; *Wiener Zeitung*, 12 Maerz 1924, 5; *Salzburger Volksblatt*, 12 Maerz 1924, Nr.60, 4; *Linzer Volksblatt*, 13 Maerz 1924, Nr.61, 9; *Reichspost*, 12 Maerz 1924, Nr.71, 4; *Vorarlberger Volksblatt*, 14 Maerz 1924, Nr.62, 3; *Der Vorarlberger*, 23 Maerz 1924, Nr.12, 3; *Pilsner Tagblatt*, 13 Maerz 1924, Nr.72, 2; *Salzburger Chronik für Stadt und Land*, 8 Oktober 1924, Nr.230, 6; *Neues Wiener Tagblatt*, 12 Maerz 1924, Nr.71, 1.

⁶⁷ *Neues Wiener Tagblatt*, 11 Maerz 1924, Nr.70, 5; Cevdet Küçük, “Abdülmecid”, *Türkiye Diyanet İslâm Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 264.

⁶⁸ *Neues Wiener Journal*, 9 Maerz 1924, Nr.10885, 3; *Neues Wiener Tagblatt*, 9 Maerz 1924, Nr.68, 1.

⁶⁹ *Neues Wiener Journal*, 6 Oktober 1924, Nr.11093, 2; *Wiener Salonblatt*, 19 Oktober 1924, Nr.20, 4; *Wiener Sonn-und Montags-Zeitung*, 6 Oktober 1924, Nr.40, 2; *(Neuigkeits) Welt Blatt*, 7 Oktober 1924, Nr.231, 5; *Allgemeiner Tiroler Anzeiger*, 6 Oktober 1924, Nr.229, 6; *Reichspost*, 5 Oktober 1924, Nr.275, 5.

⁷⁰ *Tagblatt*, 7 Oktober 1924, Nr.281, 9.

Bey ve onun düşüncesine taraftar olanlar ise Hilâfetin Türk topraklarında kalması gerektiğini savunmuştur.⁷¹ Gazetenin beyanatına göre Mustafa Kemal Paşa'nın bu husustaki tavrını gösteren en açık davranış, kendisine teklif edilen Hilâfeti reddetmesi ve söz konusu reddin hem halk hem de Millet Meclisi tarafından onaylanmasıdır.⁷²

Tagblatt adlı gazetenin 9 Mart 1924 tarihli haberinde de görüldüğü üzere Ankara Hükümetinin çalışmalarını başarılı bulan veya da bulmayanlar olarak yabancı basın iki gruba ayrılmıştır. Tagblatt adlı gazete Halifeliğin Türklere geçişinden uzun uzun bahsettikten sonra halifeliğin kaldırılması meselesine değinmiş ve son olarak da Ankara Hükümeti'nin faaliyetlerini başarılı bulduğunu belirtmiştir. Ancak diğer gazetelerden farklı olarak Türkiye'de yaşanan hadiseleri kendi ülkesindeki durumla da karşılaştırmış ve satırlarına şu cümlelerle son vermiştir:

“Türk halkı son dönemin tarihini öğrendi mi? Ve Avusturya? Biz ‘Gürleyen Türklerin’ bu durumuna şimdiye kadar alay ettik. Biz şimdiye kadar bunlardan sonuç çıkarmada yeterince cesur olmadık. Kayser IV. Friedrich ‘Avusturya dünyadaki devletlerarasında her zaman en sonra gelir’ gerçeğini açıklamıştı. Sonuç olarak biz Türk muhataplarımızı Birinci Dünya Savaşında tek başlarına girdikleri bu güçlü kültürel mücadelelerinde Türk-Tatar ırkının devam etmesine imkân tanıdıklarından dolayı tebrik ediyoruz”.⁷³

13 Mart 1924 tarihli Reichspost gazetesi ise Tagblatt adlı gazete ile farklı bir görüşü paylaşmaktadır. Reichspost gazetesi Budapeşte kaynaklı bir haberi okuyucularına “Konstantinopel ohne Kalifen” (Halifesiz İstanbul) başlığıyla duyurmuş ve halifenin ülkeden ayrılmasından sonra halkın bu durumdan ne kadar etkilendiğini ve bu duruma Ankara Hükümeti'nin sebep olduğunu düşüncesini şu sözlerle aktarmıştır:

“İstanbul, İslam'ın en üst kurumu olan Halifenin sürgün edilmesinden dolayı derin bir üzüntüye gark oldu. Halk, halifenin gizlice gönderilmesine isyan etti. Hükümet, cumhuriyetçi memurlarına hanedanının tahttan indirilmesi ve hanedan prenslerinin yakın zamanda gerçekleşecek olan sürgünü hususunda konuşmayı yasaklayan emirler verdi. Gazetelere ise sadece büyük olayların sonuçlarını yazmasına müsaade edildi ve gazetelerde halifenin Mısır'a planlanan seyahatinin son anda hükümetin itirazı nedeniyle vazgeçmek zorunda olduğu ve sürgün halifenin Müslüman ahalinin içinde eski gücüne kavuşabileceği endişesiyle başka bir ikamet yeri önerildiği anlatıldı. Ayrıca 18 Mart İstanbul kaynaklı bir habere göre eski rejimin bazı politikacıları kovuldu. Bunlar arasında eski Sadrazam Derviş Paşa, Mareşal Ahmet İzzet Paşa, Mareşal Ali Rıza Paşa ve General Salih Paşa vardı”.⁷⁴

Neue Freie Presse adlı gazetenin 18 Mayıs 1924 tarihli haberi Halifeliğin kaldırılışına Avrupalıların nasıl baktığını göstermesi açısından önemlidir. Habere İstanbul'un önemi ve yeni hükümetin Ankara'yı başkent yapmakla ortaya koyduğu siyasal hata aktararak

⁷¹ *Neue Freie Presse*, 13 Maerz 1924, Nr.21374, 3.

⁷² *Neue Freie Presse*, 13 Maerz 1924, Nr.21374, 3.

⁷³ Tagblatt, 9 Maerz 1924, Nr.58, 3.

⁷⁴ *Reichspost*, 14 Maerz 1924, Nr.73, 4; *Neues Wiener Journal*, 14 Maerz 1924, Nr.10890, 6; *Salzburger Chronik für Stadt und Land*, 19 Maerz 1924, Nr.66, 8.

başlanılmış ve İstanbul'un politik, stratejik ve tarihsel dokusu nedeniyle "Türk imparatorluğu Avrupa'daki son mülkiyetini savunmalı ve halifeyi burada tutarak hem halifeliği hem de hükümeti yönetmeli"⁷⁵ şeklinde tavsiyelerde bulunulmuştur. Ancak Ankara'daki Türklerin bu "azledilme" işlemini yapmazlarsa resmen tanınmayacakları ve halkın büyük bir kısmının yaşananlardan dolayı oluşacak tepkilere karşı onların İstanbul'un başkent olarak kalmasına müsaade etmeyecekleri de yine aynı haberin satır aralarına yerleştirilmiştir. Haberin devamında halifeliğin kaldırılmasını hazırlayan sebepleri şu ifadelerle yorumlamışlardır:

"İmparatorluğun imhası ve İstanbul'dan el çekilmesi Halifeliğin kaldırılmasını kaçınılmaz hale getiriyordu. Avrupa, Ankara'daki Türklerin direniş ve karşı koyma ruhu karşısında oldukça şaşkın, onlar Ankara'yı başkent olarak fethettikten sonra, geri çekilmeyi reddettiler. Halifeliğin kaldırılması da bu şaşkınlığı artırdı ve bu durumun Müslümanların devrimci heveslerinin bir sonucu olduğunu düşündüler. Ancak her ikisinin sonucu da gerçekte oldukça şaşırtıcıdır ve görüldüğü gibi de açıklanabilir mi?"⁷⁶

Neues Wiener Tagblatt adlı gazete ise halifeliğin kaldırılmasının siyasi sonuçlarının ne olabileceğine dair bir yazı kaleme almış ve haberde söz konusu durumu şu sözlerle aktarmıştır:

"Siyasi anlamda halifeliğin bölünmesinin sonuçlarından biri oldukça önemlidir. Şayet İslâm artık ortak bir lidere sahip olduğunu gösteremezse, panislamist fikirler ciddi ölçüde zayıflar ve belki de (bu yüzden) çeşitli Müslüman halkın farklı siyasi yönleri artık din sayesinde değil, sadece ulusal anlar ile belirlenecek ve her bir Avrupalı devletin faydasına olacak bir duruma girilecek ve böylece Asya ve Afrika'daki milyonların üzerindeki Müslüman halk, kısmen doğrudan kısmen de dolaylı olarak bu devletler tarafından yönetilecek".⁷⁷

4. Halifeliğin Kaldırılmasından Sonra İslam Ülkelerinde Yaşananlar

Son halife Sultan Abdülmecid'in İsviçre'ye sürgün edilmesi⁷⁸ özellikle Hindistanlı Müslümanlar tarafından tepkiyle karşılanmış ve Büyük Millet Meclisi'nin bu kararını tanımadıklarını beyan etmişlerdir. Illustrierte Kronen Zeitung isimli bir gazete, Hindistanlı Müslümanların karara olan tepkilerini şu sözlerle aktarmıştır:

"Ankara'daki Türk Meclisi tarafından Osmanlı Hanedanından Halife Abdülmecid'in görevine son verilmesi Müslümanlarda çatlama ortaya çıkmasına neden oldu. Türk olmayan Müslümanların büyük bir kısmı- özellikle Hindistan'da- Abdülmecid'in azledilme kararını tanımadıklarını ve onun hala Peygamberin yasal halefi olduğunu açıkladılar. Ailesi ile birlikte İsviçre'de bulunan Halifenin kendisi de Halifelik makamından ayrılmayı düşünmüyor. Halife bu meselenin

⁷⁵ *Neue Freie Presse*, 18 Mai 1924, Nr.21439, 4.

⁷⁶ *Neue Freie Presse*, 18 Mai 1924, Nr.21439, 4.

⁷⁷ *Neues Wiener Tagblatt (Tages-Ausgabe)*, 5 Maerz 1924, Nr.64, 3.

⁷⁸ *Salzburger Volksblatt*, 5 Maerz 1924, 6; *Feldkircher Anzeiger*, 22 Maerz 1924, Nr.23, 1; *Salzburger Chronik für Stadt und Land*, 6 Maerz 1924, 3; *Pilsner Tagblatt*, 5 Maerz 1924, Nr.64,3; *(Neuigkeits) Welt Blatt*, 9 Maerz 1924, 2.

karara bağlanabilmesi için bütün Müslüman inancına sahip olanların katılacağı bir delege kongresi hazırlıyor”.⁷⁹

9 Mart 1924 tarihli ve Roma merkezli bir haberde ise “Grosse Erregung in Indien” (Hindistan’daki Büyük Galeyan) başlığı altında Halifeliğin kaldırılmasının Hindistan’daki etkilerine değinilmiştir. Haberde; “Hindistan’daki yayımlanan gazetelerin bildirdiğine göre Halifeliğin kaldırılması buradaki Müslümanları oldukça galeyana getirdi. Anadolu’daki Türkler için destek toplamaya çalışan ve şu an Delhi’de bulunan Türk elçileri, ciddi bir düşmanlık havasıyla karşılaştı”⁸⁰ ifadesine yer vermiştir.

Başka bir gazetede de Hintli Müslümanların hilâfetin kaldırılmasından sonraki görüşleri “Der Kampf um das Kalifat” (Halifelik için Mücadele) başlığı altında verilmiş ve haberin kaynağı da Londra basımlı “Daily Telegraph” gazetesindeki bir habere dayandırılmıştır. Söz konusu haberde bundan sonra Hintli Müslümanların tavrının ne olacağı hususu aktarılırken ortam yumuşatılmaya çalışılmış ve hatta Ankara Hükümeti’ne yeni bir yol gösterilmeye çalışılmıştır. Haberde; Hindistanlı Müslümanların Ankara’nın başka bir halife atadığı ve eski halifenin haklarını yeni atanan halifeye tanıdığı müddetçe Halife Abdülmecid’in azline karşı hiçbir surette hukuki bir itirazlarının olamayacağı bilhassa belirtilmiştir.⁸¹ Ayrıca bahsedilen hususların yerine getirilmemesi durumunda Hintli Müslümanların yeni bir halife seçilmesi için İslami bir şura çağrısı yapacakları da habere eklenmiştir. Yayımlanan bu haberler üzerine Ankara’nın tavrının ne olduğu da yine aynı habere sığdırılmış ve Mustafa Kemal’in Hintli Müslümanların temsilcisi olan kişiye Halifeliğin kaldırıldığını ve Halifeliğin bundan sonra Ankara’daki parlamento tarafından idare edileceğini bildiren bir telgraf gönderdiği belirtilmiştir.⁸² Reuters Ajansının Delhi’den 11 Mart tarihinde yaptığı haberi kaynak olan gösteren Avusturya Reichspost gazetesi; Halifenin sürgün edilmesi kararının Hindistanlı Müslümanların kendilerine yapılan ağır bir hakaret olarak algıladığını bilhassa sayfasına taşımıştır.⁸³

Halifeliğin kaldırılmasından sonra Hindistanlı Müslümanlar Osmanlı hanedanlığı üzerinden devam edecek bir hilâfeti savunurken, Arap toprakları üzerinde maddi ve siyasi çıkarları olan İngiltere, bazı Arap ülkesi liderlerine Halifelik makamı vererek veya da isteyenlerin bu arzusuna göz yumarak söz konusu makamı kendi çıkarları uğrunda kullanmaya başlamıştır. Nitekim 8 Mart 1924 tarihli Feldkircher Anzeiger adlı gazete “Tahttan indirilmiş Halife” başlıklı bir haber yayımlamış ve haberin son kısımlarına doğru İngiltere’nin Arap topraklarındaki çalışmalarını şu şekilde bildirmiştir:

“İstanbul’da oturan, Müslümanların başı ve İslam dünyasının karar merkezi ... Mekke ve Medine’nin yöneticisi olan Sultan düşürüldü. Böylelikle İngiltere’nin uzun zamandır uğraştığı politika gerçekleşti. İngiltere 20 yıldan beri Halifeliği Osmanlı Hanedanlığının elinden alarak bu makama İngiliz etkisi altına girebilecek bir hanedan yerleştirmeye çabalıyordu. Şimdi bu başarıldı. Çünkü Hicaz bölgesinin Sultanı, İngiltere’ye bağlı bulunmaktadır ve sonuç olarak

⁷⁹ *Illustrierte Kronen-Zeitung*, 20 Maerz 1924, Nr.8681, 5.

⁸⁰ *Kleine Volks-Zeitung*, 10 Maerz 1924, Nr.69, 1.

⁸¹ Reichspost, 12 Maerz 1924, Nr.71, 4

⁸² Reichspost, 12 Maerz 1924, Nr.71, 4; Allgemeiner Tiroler Anzeiger, 12 Maerz 1924, Nr.60, 1.

⁸³ Reichspost, 12 Maerz 1924, Nr.71, 4

da İngiltere hâkimiyeti altındaki Müslüman tebaa karşısında konumunu önemli ölçüde güçlendirdi".⁸⁴

9 Mart 1924 tarihinde yayımlanan Linzer Volksblatt adlı gazetenin haberi hem İslam dünyasının bölündüğünü göstermesi hem de Kral Hüseyin'in halifeliğinin ilan edilmesinden sonra hüküm alanlarının nereleri olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira haberde Reuters Bürosu'nun Jerusalem'den bildirdiğine göre, "Mezopotamya, Trans-Ürdün ve Hicaz bölgeleri Kral Hüseyin'e halifelik merkezleri olarak sunuldu ve o da bunu kabul etti",⁸⁵ ifadeleri geçmiştir. Aynı tarihli başka bir gazetede Kral Hüseyin'in halife olarak ilan edilmesinin etkilerinin neler olabileceğine dair bir kritik yapılmış ve yakın zamanda Mısır ve Fas'ta da yeni adaylar çıkabileceği belirtilmiştir.⁸⁶ Hüseyin'in halifeliğinin İngiltere haricinde İtalya ve diğer Batı devletleri tarafından da resmi olarak tanındığına dair bir haberi de yine gazete sayfalarında bulmak mümkündür.⁸⁷ Zira aynı gazetede verilen habere göre Roma hükümetinin Kral Hüseyin'i gerçek halife olarak görmesinin sebebini, onun Peygamber soyundan gelmesi olarak açıklamıştır. Ancak Arabistan haricindeki diğer Müslüman ülkelerin onu halife olarak tanınması 1915 yılında imzalanan Arap-İngiliz Antlaşması ile mümkün olabilmıştır.⁸⁸ Ayrıca her ne kadar Batılı Devletlerin Kral Hüseyin'i halife olarak kabul ettiği haberleri yayınlsa da başka bir gazete haberinden Fransa'nın bu ülkelerden olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim "Frankreich gegen den Kalifen Hussein" (Fransa Halife Hüseyin'e karşı) başlığıyla yayınlanan bir haberde; Fransız yetkilileri Suriye'de Kral Hüseyin adında birinin halife unvanıyla namaz kılmak için bile camilere girişini yasaklayan talimatlar vermiş, kararı protesto edenleri Suriye'den çıkarmış ve bunun yanı sıra İngiliz desteğiyle halifelik makamına getirilen Hüseyin'i de aleni olarak tanımadığını da bildirmiştir.⁸⁹

Hilâfetin gücünün ne kadar önemli olduğunu bilen İngiltere, diğer batılı devletlerden önce kendi hâkimiyetinde bir halifenin göreve gelmesini istemektedir. Ancak bu hususta diğer devletlerin de bir planının olduğu aşikardır. Avusturya basınına yansıyan "Fünf Kalifen" (beş Halife) başlıklı bir haberde, İslam dünyasındaki birliğin yavaş yavaş dağıldığı ve hilâfetin kaldırılmasından sonra ortaya çıkan otorite boşluğunun Avrupalı devletler tarafından doldurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Söz konusu haberde bu durum şu şekilde aktarılmıştır:

"Bu arada Türkiye Millet Meclisi ve Ankara ... Bir ve iki numaralı halifelik makamı. Üçüncüsü ise Arap Kralı Hüseyin, zira o Abdülmecid'in azlinden birkaç gün sonra İngiltere'nin çabalarıyla yeni kurulan Arap Devletlerinin (gerçekte bunlar İngiliz Kolonileridir) Halifelik tahtına oturtuldu. Fransızlar ise dördüncü halifeliğe Fas Sultanlığından birisini getirdiler. Kahire'den ise yakın bir zamanda Mısır'da Kral Fuad'ın halife ilan edileceğine dair dün bir telgraf geldi.

⁸⁴ *Feldkircher Anzeiger*, 8 Maerz 1924, Nr.19, 1; *Prager Tagblatt*, 5 Maerz 1924, 1

⁸⁵ *Linzer Volksblatt*, 9 Maerz 1924, Nr.58, 4; *Pilsner Tagblatt*, 10 Maerz 1924, Nr.69, 1; *Neue Freie Presse*, 20 April 1924, Nr.21412, 8; *Kleine Volks-Zeitung*, 8 Maerz 1924, Nr.67, 1; *Salzburger Chronik für Stadt und Land*, 9 Maerz 1924, Nr. 58, 9.

⁸⁶ *Kleine Volks-Zeitung*, 10 Maerz 1924, Nr.69, 1; *Vorarlberger Landes-Zeitung*, 13 Maerz 1924, Nr.61, 3.

⁸⁷ *Tagblatt*, 25 Maerz 1924, Nr.71, 4; *Arbeiter Zeitung*, 23 Maerz 1924, Nr.82, 4; *Neues Wiener Tagblatt*, 23 Maerz 1924, Nr.82, 5.

⁸⁸ *Tagblatt*, 25 Maerz 1924, Nr.71, 4.

⁸⁹ *Linzer Volksblatt*, 25 April 1924, Nr.96, 6; *Neue Freie Presse*, 23 April 1924, Nr.21414, 23.

Bu da 5 Numara. Sonuç olarak şu anda Müslümanların çoğunluğu tarafından tanınan bir Peygamber Halifesi yok".⁹⁰

İslam dünyasının halifelik kaldırılmasından sonraki hali en açık şekilde bu haberde özetlenmiştir. Kral Hüseyin'in diğerlerine nazaran daha hızlı davrandığı ise başka bir gazetede şu sözlerle aktarılmıştır: "Mekke'de bulunan Kral Hüseyin Halife sıfatıyla Mekke ileri gelenlerine ve diğer milletlerden olan değerli yabancı Müslümanlara bir davet hazırladı ve böylelikle Halifelik Konseyinin kurulmasını sağladı".⁹¹ Ancak başka bir gazete "Müslüman Camiada Protesto" başlığı altında Kahire'den 10 Mart tarihli bir haber yayımlamış ve haberde "Alabar Uleması Kral Hüseyin'in halife olarak adlandırılmasını protesto etti. Sayısız şeyh ve devlet adamları (bu protestolardan dolayı) Kral Hüseyin'e ihbar edildi. Halifelik için bütün adaylar Müslüman dünyasının kararını beklemek zorundadır",⁹² ifadelerine yer verilmiştir.

Kral Hüseyin Halifeliğinin ne Ankara ne de Hindistan tarafından tanınmadığı başka bir gazetede "Mekka von den Wahabiten erobert (Mekke, Vahhabiler tarafından fethedildi)" başlığıyla aktarılmıştır.⁹³ Mısır halkının halife Abdülmecid taraftarı olduğu, ancak devlet yönetiminin Kral Fuad'ın halife olmasını istedikleri de yine gazetelere yansıyan haberler arasında olmuştur.⁹⁴ Nitekim 20 Nisan 1924 tarihli Neue Freie Presse adlı gazete Kral Hüseyin ile yaptığı bir röportajda diğer Müslüman ülkelerin kendisini kabul etmemesinin sebebini sorduğunda Kral Hüseyin şu şekilde cevap vermiştir:

"Halifelik, Abdülaziz'den öncesini de kapsayan son Osmanlı padişahlarının ve ondan sonrakilerinin yönetimi altında boş bir unvan olarak bulunmaktaydı. Şimdi daha farklı oldu: daha önce de konuştuğumuz üzere Halife yeniden bu kanunun temelini inşa etmelidir. Son halife Abdülmecid bu esası kaybetti. Son halifenin bunu başarıp başaramadığını ve ona itaat edilip edilmediğini kendiniz de değerlendirebilirsiniz. Türklere bakınız! Onu sürgün ettiler. Osmanlılar geldiğinden beri, Halifelik doğru bir şekilde uygulanmadı. Şimdi bu durum daha farklı olacak".⁹⁵

26 Nisan 1924 tarihi, uzun yıllardır Filistin'e yerleşmek isteyen Yahudiler için önemli bir tarih olmuş ve Hilâfetin kaldırılmasından sonra Müslüman dünyasında ortaya çıkan halife adaylarının kendilerini ispatlama yarışında ne derece ileri gidebileceğini de göstermiştir. Zira Kral Hüseyin'e hâkimiyeti altında bulunduğu topraklara dünyanın her yerinden Yahudilerin gelmek istediği, bu yerleşmenin onlar için dini ve tarihi bir öneme sahip olduğu ve onların gelmelerine müsaade edip etmeyeceği sorulduğunda, o; "Tabii ki gelebilirler, sadece Filistin değil Arabistan'ın bütün ülkeleri onlara açıktır, Yahudilerin hepsini bütün yüreğimle kucaklamak istiyorum"⁹⁶ demiştir. Balfour Deklarasyonu ile Filistin'i Yahudilere açan Kral Hüseyin, böylelikle günümüzde dahi

⁹⁰ *Illustrierte Kronen-Zeitung*, 20 Maerz 1924, 5; *Tagblatt*, 21 Maerz 1924, Nr. 68, 8; (*Neuigkeits*) *Welt Blatt*, 13 Maerz 1924, Nr. 61, 12.

⁹¹ *Vorarlberger Volksblatt*, 6 April 1924, Nr.80, 3; *Vorarlberger Landes-Zeitung*, 8 April 1924, Nr.81, 2; *Wiener Zeitung*, 4 April 1924, Nr.79, 8; *Reichspost*, 5 April 1924, Nr.95, 3.

⁹² *Neues Wiener Tagblatt*, 11 Maerz 1924, 5; *Reichspost*, 11 Maerz 1924, Nr.70, 2.

⁹³ *Tagblatt*, 17 Oktober 1924, Nr. 240, 2.

⁹⁴ *Tagblatt*, 25 Maerz 1924, Nr.71, 4; *Österreichische Illustrierte Zeitung*, 12 Oktober 1924, 34.Jahrgang/41.Heft, 31; (*Linzer*) *Tages-Post*, 20 Maerz 1924, Nr.67, 10.

⁹⁵ *Neue Freie Presse*, 20 April 1924, Nr.21412, 8.

⁹⁶ *Allgemeiner Tiroler Anzeiger*, 26 April 1924, Nr.96, 3; *Neue Freie Presse*, 24 April 1924, Nr.21415, 11.

etkisini gösteren siyonist faaliyetlerin önünü açmış ve bu durum diğer fanatik Arap milliyetçilerini -birbirlerine destek olmak zorunda olduklarını düşündüklerinden- rahatsız etmemiştir.⁹⁷ Bu nedenle özellikle Filistin’de ve Suriye’de Kral Hüseyin’in hilâfeti hiçbir zaman destek bulamamış ve bu ülkelere Mısır da dahil olmuştur. Mısır yönetimi sadece Kral Hüseyin’in Hilâfetini reddetmekle kalmamış, gazetelere verdikleri ilanlarla veliaht Reşid’in halife olabilmesi için bildirimler yayımlamaya başlamış ve hatta gelecek yıl Kahire’de bunun için bir İslam Kongresi tertip edileceğini bildirmiştir.⁹⁸ Bu arada Mekke’de hem hac ibadetini yerine getirme hem de Hac-Kongresi adı verilen bir toplantı düzenlenmiş ve Arap milliyetçiliği üzerine önemli kararlar alınmıştır. Buna göre bütün Müslümanların ortak hareket edebilmesi için bir Arap Birliği kurulacak ve Arapça bütün Müslümanların resmi dili olacaktır.⁹⁹ Kongreye katılanlar arasında olan Filistinli Şeyh el-Muzaffer, Filistin’in kutsal üç İslami şehirden biri olduğundan kongrenin ve onun kurduğu yeni birliğin Yahudilerin Filistin’e yerleşmelerini protesto etmelerini istemiş ve teklifi kongrede kabul edilmiştir.¹⁰⁰ Ancak bu gelişmeye rağmen Yahudilerin Filistin’e göçü gittikçe artmış ve 1 Mayıs’tan 7 Ağustos’a kadar 5500 Yahudi Filistin’e yerleşmiştir. Filistin hükümeti tarafından gelen Yahudilerin yerleşmesi için ayrılan Kabara bölgesi, üç yıl içinde alınan topraklarla oldukça genişlemiş ve Yahudi finansal fonların yardımıyla da Yahudilere toprak satımı %67 oranında artmıştır. Arap gazeteleri yaşanan bu gelişmelerin etkisiyle Yahudileri koruyan ve onlara toprak satışına müsaade eden Filistin hükümetine karşı bir baskı politikası uygulamaya çalışmıştır. Nitekim Avusturya gazetelerinden biri olan Neue Freie Presse Filistin’de yaşanan bu hadiseleri yakından takip etmiş ve hatta Haifa’da yayımlanan “Carmel” gazetesindeki şu haberi olduğu gibi sayfasına taşımıştır: “Şayet Yahudilerin bu tempoyla kolonileşmesine daha fazla müsaade edilirse, günün birinde Arapların Filistin’de ayakları üzerinde durabilecek kadar bile yeri kalmayacak”.¹⁰¹

12 Ekim 1924 tarihinde yayımlanan bir haber Kral Hüseyin’in halifelik yarışında geride kaldığını göstermesi açısından önemlidir. Haberde söz konusu durum şu şekilde yer almıştır:

“Yakındoğu’da uluslararası Avrupa politikasını da etkileyecek olaylar yaşanıyor. İngiltere’nin yardımıyla Hicaz bölgesinin Kralı ve bazılarına göre halife olan Hüseyin tepetaklak oldu ve Mekke’deki evinden kaçtı. Merkezi Arabistan’daki sultanlardan biri ve Hicaz Krallığının egemenliğinin farkında olan, ayrıca sözde Arabistan Krallığını elinde tutmak isteyen Vahhabilerin lideri Sultan İbn Saud, 18.yüzyılın başlarından beri Mekke’nin büyük halifeliğine karşı sürekli mücadele ettiler ve Hüseyin’in egemenliğine son verdiler”.¹⁰²

10 Kasım 1924 tarihli “Ein neuer Kalif” (Yeni bir Halife) başlıklı başka bir haberde ise yeni bir halifenin daha gündeme geleceğinden bahsedilmiş ve Senusilerin eski şeyhinin Mekke’ye giderek burada halife seçileceğinden, onun girişine istilacı Vahhabilerin

⁹⁷ *Neue Freie Presse*, 20 August 1924, Nr.21532, 3.

⁹⁸ *Neue Freie Presse*, 20 August 1924, Nr.21532, 3.

⁹⁹ *Neue Freie Presse*, 20 August 1924, Nr.21532, 3.

¹⁰⁰ *Neue Freie Presse*, 20 August 1924, Nr.21532, 3.

¹⁰¹ *Neue Freie Presse*, 20 August 1924, Nr.21532, 3.

¹⁰² *Linzer Volksblatt*, 12 Oktober 1924, Nr.236, 1.

müsaade ettiğinden ve bu şeyhin Ankara Hükümetinin ateşli bir hayranı olduğundan söz edilmiştir.¹⁰³

İngilizlerin halifelik sonrasındaki Arap ülkelerindeki çalışmaları sadece Hicaz bölgesi ile sınırlı kalmamış ve İngiliz misyoner faaliyetleri Mısır'a kadar uzanmıştır. 17 Aralık 1924 tarihinde Neue Freie Presse adlı gazetede “Erster Eindruck der aegyptischen Krise. Die Stimmungen und die Tatsachen” (Mısır Krizi'nden İlk İzlenimler. Ortalığın Karışması ve Bunun Nedenleri) başlığıyla bahsedilen husus ile alakalı tam sayfa haber yayımlanmış ve haberde Mısır'daki yönetim değişikliği ve İngilizlerin bu duruma etkisi aktarılmıştır. Haberde; İngilizlerin Hindistan'daki çalışmalarının devam ettiği, ancak Ortadoğu'yu da kendi haline bırakmadığı belirtildikten sonra, İngiltere'nin 20-25 yıldan beri Mısır'da gizlice faaliyette bulunduğu, son üç yıl içinde İngiliz memurlar, yetkililer, askerler tarafından 20'den fazla gizlice işlenmiş siyasi cinayetlerin olduğu, İngiltere tarafından desteklenen Sa'd Zağlûl'un haricinde Liberaller ve Ulusalcıların da yönetime talip olduğu ve halkın bunlardan birini seçmek zorunda kalacağı, Mısır'ın özellikle Nil nehrinden dolayı hem coğrafi olarak hem de buğday, pamuk gibi ürünler yetiştirmesinden dolayı İngiltere için büyük bir öneme sahip olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Ancak haberde en ilginç olan kısım; İngiltere'nin Mısır halkının bilinçlenmesini engellemek için okuma-yazma oranının sadece %1 oranında artırılmasına müsaade etmesi, halkın büyük çoğunluğunun çiftçilikle uğraşmasını istemesi ve geriye kalan halkın ise borçlandırılarak 30 Pfund karşılığında İngiliz memurlar yönetiminde çalışan işçiler haline getirilmesidir.¹⁰⁵ Haberin en son satırlarında ise yönetimde bulunan Mısır kralının sözlerine yer verilmiş ve onun “Şayet ben Zağlûl'u başkan yaparsam, o önce Mısır Cumhuriyetinin başkanlığını alacak daha sonra da Halife olmak isteyecek” sözlerine yer verilmiş ve son satıra da “kral bunları söylerken onun Türk karısı da bir motor gibi onu arkadan etkiliyordu” ifadeleri eklenmiştir.¹⁰⁶ Haberde İngiliz yönetiminde olan bir kralın İngiltere tarafından desteklenen başka birinden rahatsız olması enteresandır. Düşünülen o ki, rahatsızlığın sebebi kendisine İngiltere tarafından verilmeyen Hilâfet makamıdır. Ayrıca “kralın Türk karısının etkisinde kaldığı” düşüncesi, haberin gidişatı ile pek uygun olmadığı halde verilmesi ve birçok ismin aktarıldığı halde kadının isminden ziyade mensup olduğu milletin verilmesi ve bunun da kışkırtan bir Türk olması tesadüfî olmasa gerektir.

Emil Seeliger gibi Ortadoğu alanında araştırma yapan ve bu araştırmalarını gazetesine makale olarak taşıyan bazı yazarlar Halifeliğin kaldırılması hususunda da üzerinde durulması gereken bazı hususları yazılarında yorumlamışlardır. Örneğin Seeliger İslamiyetteki Halifeler ile Katoliklerdeki Papaların birbirine benzediğini, şu an İslam dünyasındaki iki Halifenin tarihte aynı anda iki papanın bulunduğu zamana benzettiğini ve bu durumun da kaleydoskopun zorluklarını ortaya çıkarttığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Ayrıca Seeliger, Halife olarak Kral Hüseyin'in arkasında Arapların ve şimdiye kadar İngiltere'nin durduğunu ve onun bu sayede halife olabildiğini, İsviçre'de sürgünde olan Halife Abdülmecid'i destekleyen Hintli Müslümanların ona karşı olduğunu ve

¹⁰³ (Linzer) Tages-Post, 11 November 1924, Nr.260, 10.

¹⁰⁴ Neue Freie Presse, 17 Dezember 1924, Nr.21646, 2.

¹⁰⁵ Neue Freie Presse, 17 Dezember 1924, Nr.21646, 2.

¹⁰⁶ Neue Freie Presse, 17 Dezember 1924, Nr.21646, 2.

¹⁰⁷ Neues Wiener Journal, 19 April 1924, Nr.10296, 6.

Fransa'nın da şark dünyasına kendi halifesini çıkartarak üçüncü bir halife ilan edeceğini de sözlerine eklemiştir.¹⁰⁸

Sonuç

3 Mart 1924 tarihinde Halifeliğin Kaldırılması kararı sonrasında İsviçre'ye sürgün edilen Halife Abdülmecid'in Efendi'nin yolculuğu, yaşadığı sıkıntılar, Terriet kasabasındaki ikameti ve buradan rahatsızlığı nedeniyle Fransa'ya geçmesi ve özellikle ailevi hayatı Avusturya gazetelerinin gündeminde yer almıştır. Bazı gazeteler onun üç eşli olmasını kendi dinine göre uygun olduğunu ifade ederken Arbeiterwille gibi bazı gazeteler hanımlarından ikisini bir manastıra göndermesini ve özel hayatını Avrupa şartlarına göre ayarlamasını söyleyecek kadar halifeye karşı ağır bir üslup kullanmıştır.

Avusturya gazetelerinde Hilâfetin kaldırılması hususu aktarılırken öncelikle "Halifelik nedir", "Halife kimdir", "Papalık Kurumundan Farkları ve Benzer Tarafları" şeklinde ayrıntılı bir tanımlamaya gidilmiş ve daha sonra son halife ile ilgili haberlere yer verilmiştir. Halifenin İsviçre'deki durumu aktarıldıktan sonra da Halifeliğin kaldırılmasından sonra Hindistan ve Arap ülkelerindeki duruma değinilmiştir. Zira gazetelere göre son Halife ile yapılan bir röportajda halifenin kendisini sürgün eden Ankara Hükümeti'nin böyle bir hakkı olmadığı ve halifenin de bu nedenle İslam dünyasına bir kongre yapmaları için çağrıda bulunduğu, çünkü halifenin sadece Türk topraklarında yaşayan Müslümanların değil, dünyadaki Müslümanların başı olduğu belirtilmiştir. Halifenin çağrısına binaen de Hilâfetin kaldırılması sonrasında İslam topraklarındaki durum aktarılmıştır.

Halifenin sürgün edilmesinden sonra İstanbul ve Edirne merkezli ayaklanmalar çıkmış ve onlarca insan bu ayaklanmalar sonucu hayatını kaybetmiştir. Hindistanlı Müslümanlar ise son halifenin sürgün edilmesine razı olmamış ve hatta bu durumu İstanbul'da yayımlanan üç gazeteye verdikleri tam sayfa bildiri ile göstermişlerdir. Hindistanlı Müslümanlar hilâfetin mutlaka Osmanlı topraklarında kalmasını savunurken, Hicaz bölgesinde İngiltere destekli Kral Hüseyin'in halife edilmeye çalışılması, Mısır'da Sa'd Zağlûl'un yine İngiltere tarafından destek bulması ve bu iki halife adayının yanı sıra Fransa tarafından da yeni bir halife adayının çıkartılması, hilâfet sonrası ortaya çıkan otorite boşluğunun söz konusu devletler tarafından doldurulmaya çalışıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Gazete haberlerinde de görüldüğü üzere Hilâfetin kaldırılmasından sonra bir sancak altında toplanamayan Müslümanlar, birbirinden bağımsız zayıf ülkeler olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Batılı misyoner devletlerin Arap dünyasındaki menfaat yarışları günümüzde dahi etkisini gösteren bir unsur olarak devam etmektedir.

Kaynakça

Akyüz. Yahya. Türk Eğitim Tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları 1989.

¹⁰⁸ Neues Wiener Journal, 19 April 1924, 6.

Aytepe, Oğuz. “Yeni Belgelerin Işığında Halifelik’in Kaldırılması ve Hanedan Üyelerinin Yurtdışına Çıkarılmaları”. Ankara Üniversitesi Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi 29-30 (Mayıs-Kasım 2002):15-29.

(Linzer) Tages-Post. 11 November 1924. Nr.260. 10.

(Linzer) Tages-Post. 9 Maerz 1924. Nr.58. 1.

(Linzer) Tages-Post. 18 Maerz 1924. Nr.65. 4.

(Linzer) Tages-Post. 20 Maerz 1924. Nr.67. 10.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 1 Maerz 1924. Nr.51. 2.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 5 Maerz 1924. Nr.54. 1.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 9 Maerz 1924.Nr.58. 2.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 12 Maerz 1924. Nr.60. 5.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 13 Maerz 1924. Nr. 61. 12.

(Neuigkeits) Welt Blatt. 7 Oktober 1924. Nr.231. 5.

Allgemeiner Tiroler Anzeiger. 5 Maerz 1924. Nr.54. 1.

Allgemeiner Tiroler Anzeiger. 12 Maerz 1924. Nr.60. 1.

Allgemeiner Tiroler Anzeiger. 26 April 1924. Nr.96. 3

Allgemeiner Tiroler Anzeiger. 6 Oktober 1924. Nr.229. 6.

Arbeiter Zeitung. 5 Maerz 1924. Nr.64. 1.

Arbeiter Zeitung. 6 Maerz 1924. Nr.65. 3.

Arbeiter Zeitung. 7 Maerz 1924. Nr.66. 1.

Arbeiter Zeitung. 8 Maerz 1924. Nr.67. 1.

Arbeiter Zeitung. 14 Maerz 1924. Nr.73. 3

Arbeiter Zeitung. 23 Maerz 1924. Nr.82. 4

Arbeiterwille. 4 Maerz 1924. Nr. 63. 1.

Arbeiterwille. 5 Maerz 1924. Nr. 64. 1.

Arbeiterwille. 6 Maerz 1924. Nr.65. 3.

Arbeiterwille. 9 Maerz 1924. Nr.68. 2.

Bregener/ Vorarlberger Tagblatt. 5 Maerz 1924. 54.Folge. 3.

Bregener/ Vorarlberger Tagblatt. 10 Maerz 1924. 58.Folge. 2-3.

Das interessante Blatt. 13 Maerz 1924. Nr.11. 5.

Der Vorarlberger. 23 Maerz 1924. Nr.12. 3.

Die Neue Zeitung. 4 Maerz 1924. Nr.63. 1.

Die Neue Zeitung. 6 Maerz 1924. Nr.65. 2.

Die Neue Zeitung. 11 Maerz 1924. Nr.70. 3.

Die rote Fahne. 5 Maerz 1924. Nr.1466. 3.

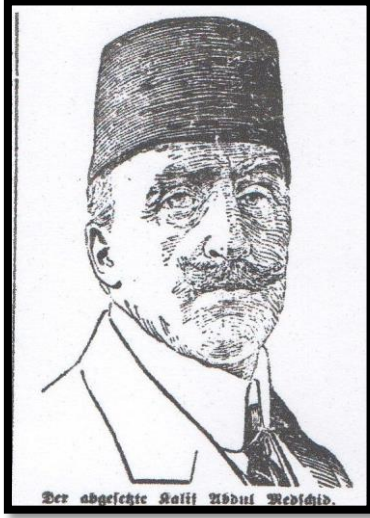
- Feldkircher Anzeiger. 8 Maerz 1924. Nr.19. 1.
Feldkircher Anzeiger. 22 Maerz 1924. Nr.23. 1.
Illustrierte Kronen- Zeitung. 20 Maerz 1924. Nr.8681. 5.
Kleine Volks-Zeitung. 5 Maerz 1924. Nr.64. 1-2.
Kleine Volks-Zeitung. 8 Maerz 1924. Nr.67. 2.
Kleine Volks- Zeitung. 10 Maerz 1924. Nr.69. 1.
Küçük. Cevdet. “Abdülmeçid”. Türkiye Diyanet İslâm Vakfı Ansiklopedisi. 1: 263-264.
Ankara: TDV Yayınları. 1988.
Lewis. Bernard. Modern Türkiye'nin Doğuşu. çeviri: Boğaç Babür Turna. 8. Baskı.
Ankara: Arkadaş Yayınları. 2015.
Linzer Tages-Post. 5 Maerz 1924. Nr.54. 1.
Linzer Tages-Post. 6 Maerz 1924. Nr.55. 2.
Linzer Tages-Post. 8 Maerz 1924. Nr.57. 1.
Linzer Volksblatt. 5 Maerz 1924. Nr.54. 7.
Linzer Volksblatt. 7 Maerz 1924. Nr.56. 2-3.
Linzer Volksblatt. 9 Maerz 1924. Nr.58. 4.
Linzer Volksblatt. 13 Maerz 1924. Nr.61. 9.
Linzer Volksblatt. 25 April 1924. Nr.96. 6.
Linzer Volksblatt. 12 Oktober 1924. Nr.236. 1.
Neue Freie Presse. 3 Maerz 1924. Nr.21364. 1.
Neue Freie Presse. 4 Maerz 1924. Nr.21365. 1.
Neue Freie Presse. 7 Maerz 1924. Nr.21368. 5.
Neue Freie Presse. 9 Maerz 1924. Nr.21370. 7.
Neue Freie Presse. 13 Maerz 1924. Nr.21374. 3.
Neue Freie Presse. 18 Maerz 1924. Nr.21439. 4.
Neue Freie Presse. 20 Maerz 1924. Nr.21381. 8.
Neue Freie Presse. 20 April 1924. Nr.21412. 8.
Neue Freie Presse. 23 April 1924. Nr.21414. 23.
Neue Freie Presse. 24 April 1924. Nr.21415. 11.
Neue Freie Presse. 18 Mai 1924. Nr.21439. 4.
Neue Freie Presse. 20 August 1924. Nr.21532. 3.
Neue Freie Presse. 17 Dezember 1924. Nr.21646. 2.
Neues Wiener Journal. 4 Maerz 1924. Nr.10880. 2.
Neues Wiener Journal. 5 Maerz 1924. Nr.10881. 3.
Neues Wiener Journal. 6 Maerz 1924. Nr.10882. 2.

Neues Wiener Journal. 9 Maerz 1924. Nr.10885. 3
Neues Wiener Journal. 11 Maerz 1924. Nr.10887. 2,6.
Neues Wiener Journal. 14 Maerz 1924. Nr.10890. 6
Neues Wiener Journal. 2 April 1931. Nr.13421. 9.
Neues Wiener Journal. 19 April 1924. Nr.10296. 6.
Neues Wiener Journal. 6 Oktober 1924. Nr.11093. 2
Neues Wiener Tagblatt. 4 Maerz 1924.Nr.63. 1.
Neues Wiener Tagblatt (Tages-Ausgabe). 5 Maerz 1924. Nr.64. 2.
Neues Wiener Tagblatt. 9 Maerz 1924. Nr.68. 1.
Neues Wiener Tagblatt. 11 Maerz 1924.Nr.70. 5.
Neues Wiener Tagblatt. 12 Maerz 1924. Nr.71. 1.
Neues Wiener Tagblatt. 23 Maerz 1924. Nr.82. 5.
Österreichische Illustrierte Zeitung. 16 Maerz 1924. 34. Jahrgang/ 11. Heft. 13.
Österreichische Illustrierte Zeitung. 12 Oktober 1924. 34.Jahrgang/41. Heft. 31.
Pilsner Tagblatt. 5 Maerz 1924. Nr.64. 3.
Pilsner Tagblatt. 10 Maerz 1924. Nr.69. 1.
Pilsner Tagblatt. 13 Maerz 1924. Nr.72. 2.
Prager Tagblatt. 11 Maerz 1924. Nr.60. 2.
Prager Tagblatt. 5 Maerz 1924. Nr.55. 1.
Reichspost. 4 Maerz 1924. Nr.68. 4
Reichspost. 6 Maerz 1924. Nr.65. 1.
Reichspost. 8 Maerz 1924. Nr.67. 5.
Reichspost. 11 Maerz 1924. Nr.70. 2.
Reichspost. 12 Maerz 1924. Nr.71. 4.
Reichspost. 14 Maerz 1924. Nr.73. 4.
Reichspost. 5 April 1924. Nr.95. 3.
Reichspost. 5 Oktober 1924. Nr.275. 5.
Salzburger Chronik für Stadt und Land. 6 Maerz 1924. Nr.55. 2.
Salzburger Chronik für Stadt und Land. 9 Maerz 1924. Nr. 58. 9.
Salzburger Chronik für Stadt und Land. 13 Maerz 1924. Nr.61. 3
Salzburger Chronik 19 Maerz 1924. Nr.66. 8.
Salzburger Chronik für Stadt und Land. 8 Oktober 1924. Nr.230. 6
Salzburger Volksblatt. 5 Maerz 1924. Nr.54. 2.
Salzburger Volksblatt. 7 Maerz 1924. Nr.56. 2.
Salzburger Volksblatt. 12 Maerz 1924. Nr.60. 4.

- Salzburger Volksblatt: unabh. Tageszeitung f. Stadt u. Land Salzburg. 24 Maerz 1928 (Samstag). Nr.70. 6.
- Salzburger Wacht. 5 Maerz 1924. Nr.54. 3
- Salzburger Wacht. 15 Maerz 1924.Nr.63. 11.
- Tagblatt. 6 Maerz 1924. Nr.55. 10
- Tagblatt. 9 Maerz 1924. Nr.58. 3.
- Tagblatt. 13 Maerz 1924. Nr.61. 10.
- Tagblatt. 21 Maerz 1924. Nr. 68. 8.
- Tagblatt. 25 Maerz 1924. Nr.71. 4.
- Tagblatt. 7 Oktober 1924. Nr.281. 9.
- Tagblatt. 17 Oktober 1924. Nr. 240. 2.
- Vorarlberger Volksblatt. 6 Maerz 1924. Nr.55. 2.
- Vorarlberger Landes-Zeitung. 8 Maerz 1924. Nr.57. 4.
- Vorarlberger Volksblatt. 9 Maerz 1924. Nr.58.2.
- Vorarlberger Landes-Zeitung. 13 Maerz 1924.Nr.61. 3.
- Vorarlberger Volksblatt. 14 Maerz 1924. Nr.62. 3.
- Vorarlberger Volksblatt. 6 April 1924. Nr.80. 3.
- Vorarlberger Landes-Zeitung. 8 April 1924. Nr.81. 2.
- Wiener Salonblatt. 19 Oktober 1924. Nr.20. 4.
- Wiener Sonn-und Montags-Zeitung. 6 Oktober 1924. Nr.40. 2.
- Wiener Zeitung. 4 Maerz 1924. Nr.53. 4
- Wiener Zeitung. 8 Maerz 1924. Nr.57. 6.
- Wiener Zeitung. 10 Maerz 1924. Nr.58. 3.
- Wiener Zeitung. 12 Maerz 1924. 5.
- Wiener Zeitung. 4 April 1924. Nr.79. 8.

EKLER

Ek 1: Azledilen Halife Abdülmecid- *Prager Tagblatt*, 5 Maerz 1924, Nr.55, 2.



Ek 2: “Das interessante Blatt” adlı gazetenin 17 Şubat 1924 tarihindeki yayınının 3. sayfasında yer alan resimler numaralandırılarak şu şekilde verilmiştir: 1. Halife Abdülmecid dini bir törende, 2-Muhalefetin öncüsü olan Fethi Bey bir toplantıda taraftarlarına Ankara Hükümeti’nin azledilmesi hususunda ateşli nutuk verirken, 3- İstanbul Avukatlar Odası Başkanı Lütfi Fikri Bey politik isyan nedeniyle mahkeme önünde kendini savunurken, bu dava sonunda beş yıl mecburi hizmete mahkûm edildi, 4- İstanbul basınının önde gelen editörleri yeni oluşturulan özel mahkemede (Bağımsızlık Mahkemesi) Ankara’nın Hilâfet karşıtı politikasını protesto etmekle suçlanırken, 5- Tanun gazetesi editör şefinin beraatı ve onunla birlikte eski Maliye Bakanı ve Jön Türkler Komitesinin lideri Hüseyin Cahit Bey birlikte mahkeme binasını terk ederken.



Ek 3: "Çekilme" başlığını taşıyan karikatürün alt kısmında şu sözler yazılmıştır: Ben Peygamberin yeşil sancağını ve sakalından bir kılı teslim etmek zorunda olduğumdan çok üzgünüm. Ancak, rahmetli meslektaşım Karl'ın yaptığı gibi mücevherleri de yanıma almama izin vermediklerinden, (bu durum) cumhuriyetçi bir kötülüktür. *Arbeiter Zeitung*, 7 Maerz 1924, Nr.65, 7.



ŞİRKİN TEVHİDE DÖNÜŞTÜRÜLMESİNDE İLAHÎ METOT

Fatih Tok*

Öz

Vahyin nüzul dönemindeki Araplar, bilgi, burhan ve tefekkür temelinden yoksun, sadece atalardan tevarüs edilen şirke dayalı bir Allah inancına sahiplerdi. Onlar tek bir ilahı yetersiz ve ulaşılmaz gördükleri için, kendilerine çeşitli varlıklardan tanrılar üretmişlerdi. Vahiy ise onları bu şirk inancından kurtarıp tevhide ulaştırmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda öncelikle olanlardan tanrı algılarını düşünüp sorgulamaları istenmiştir. Böylece yanlış algı ve inançlarını kendilerinin fark etmeleri amaçlanmıştır. Bunun için onlara bir yandan çeşitli deliller, örnekler sunulmuş bir yandan da bu inançlarına temel teşkil eden herhangi bir kitaplarının olup olmadığı sorulmuştur. Kimi insanlar böyle bir sorgulamaya kapalı oldukları için onlara kutsallaştırdıkları varlıkların mahiyetini gösteren bazı anekdotlar da hatırlatılmıştır. Bu bağlamda anlatılan Hz. İbrahim'in putları kırması hadisesi, aslında onların zihinlerinde kıramadıkları yanlış tanrı algısını, putlara yükledikleri anlamları kırmaya yönelik bir eylemdir. Vahiy, putlarının bir gücü olmadığını, kendilerine bir zarar veremeyeceğini onlara göstermek istemiştir. Keza vahiy, müşriklerin hayat anlayışlarını eleştirmiş; şayet şirk koşmaya devam ederlerse onlara kendilerini kötü bir akıbetin beklediğini bildirmiştir. Tüm bu yaklaşımlarla vahiy onların hem akıllarına hem de duygularına hitap etmiştir. Son tahlilde ise onların batıl inançlarını hakka dönüştürmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Şirk, İnanç, Put, Vahiy

THE DIVINE METHOD AT THE TRANSFORMATION OF SHIRK TO TAWHID

Abstract

The Arabs in the period of revelation(vahiy) had a belief -inherited by their ancestors-based on shirk, and also which is lack of the basis of knowledge, evidence(burhan), and contemplation. Since they think that a single god is inadequate and inaccessible, they have produced gods from various creatures. Hence, revelation has aimed to keep them away from the shirk and to convey the tawhid. In this context, first of all, they were asked to think and query about their god perceptions. Thus, they were intended to realize their own false perception and beliefs. For this reason, on the one hand various evidences and examples were presented them, on the other hand they were asked whether they have any books which were the basis of these beliefs or not. Since some

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:22/03/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.543313

* Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, fatihtok25@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4881-5455>

people were closed to such a questioning, some anecdotes which show the nature of the creatures they consecrated were also reminded them. In this regard, the case that Hz Ibrahim chops the idols is an act to break the false god perception, which they could not break in their minds, and the meanings they put on the idols. The revelation wanted to show them that their idols had no power, and could not harm them. Likewise, the revelation has criticized the conception of life of the idolaters; it has stated that if they continue to attribute a partner as god, they have been awaiting a bad fate. By all these approaches, the revelation has addressed both their minds and feelings. In the final analysis, it has tried to transform their superstition into a right.

Keywords: God, Shirk, Belief, Idol, Revelation

GİRİŞ

Kendi iradesi dışında var olan insan, yaratıldığı dünyayı, hayatı, ölümü ve ötesini anlamak ve anlamlandırmak için gayret sarf etmektedir. Bu hususta ona, diğer varlıklardan ayırt edici niteliği olan akıl rehberlik etmektedir. Bununla birlikte akıl, kimi zaman insanın soru ve sorunlarına cevaplar üretmekte yetersiz kalmaktadır. Bu tür durumlarda ise, insanın aklına, kalbine, duygularına hitap eden din devreye girmektedir. İnsan, bazı soru ve sorunlarına da dinin öğretileri sayesinde cevaplar bulmaktadır.

Öncelikle ifade edelim ki bir dine inanma ve onun öğretilerine tabi olma duygusu insanda fitrî olarak vardır. Bununla birlikte insan, dinin esaslarını, her ne kadar akli aşan yönleri olsa da, akıl zemininde şekillendirmeye çalışmaktadır.¹

Tabilerinden güçlü bir iman isteyen din, insanlara bir hayat görüşü, bir yaşam tarzı sunmaktadır. İnanan insanlar yaratılışı ve hayatı, dinin öğretileriyle anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Dinin temel belirleyici esasları ise, her zaman için tanrı inancı olmaktadır. İnsanlar inandıkları tanrıya göre kendilerine bir hayat anlayışı ve yaşam tarzı belirlemektedirler.²

Vahyin nüzul öncesi dönemin insanları da kendi tanrı anlayışları çerçevesinde siyasî, hukukî, ticarî, idarî bir hayat nizamı oluşturmuşlardır. İslam ise, öncelikle onların tanrı algılarını, tasavvurlarını sorgulamış ve bu konuda bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yeni din onların dünyaya bakışlarını hatta bütün yaşantılarını değiştirmiştir. Tabii ki eski inançlardan vazgeçip yeni bir inancı kabul etmek kolay değildir. Hatta müşrikler çeşitli gerekçelerle kendi inanç ve anlayışlarını muhafaza etmek için direnmişlerdir.³

Bir toplumun şirkten tevhide nasıl geçtiğini araştırırken öncelikle vahyin indiği dönemdeki müşriklerin tanrı algıları üzerinde duracağız. Ardından da Allah'ın onların inançlarını nasıl bir yöntemle değiştirdiğini ve onlara yeni bir inancı hangi üslupla kazandırdığını ele almak istiyoruz. Sonuçta nüzul döneminde bir inancın değiştirilmesi, dönüştürülmesi konusunda başarılı bir metot söz konusudur ki, biz de bunu incelemek istiyoruz.

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 3. Basım, (Ankara: TDV, 1998), 129, 156.

² Ali Köse, "İman", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2000), 22: 215.

³ Örneğin müşriklerin savunma iradeleri için bk. "Onlardan ileri gelenler: Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta sebat edin, sizden istenen şüphesiz budur. Son dinde de bunu iştmedik. Bu, ancak bir uydurmadır." (Sâd 38/6-7).

1. Allah'a İman

Tasdik etmek, güvenmek, boyun eğmek, itaat etmek gibi anlamlara gelen iman, terim olarak, "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlar inanmak" şeklinde tarif edilebilir.⁴ İnanç hususları, deneysel bir tahkike ve tekrara elverişli olmasa da insan onlara iman eder.⁵ Zira imanın dile getirilmesine dair sözler, bilimsel yargılar gibi tahkike veya deneysel tekrarlara elverişli değildir.

İmanda ilk beklenen husus ise Tanrı'nın varlığına olan inançtır. Vahiy, peygamberlik, ahiret gibi iman konuları da temelde Tanrı inancına dayanmaktadır. Tarih göstermektedir ki insanlığın kolektif şuurunda bir Tanrı inancı mevcuttur. Bununla birlikte insandaki iman duygusunun kaynağının ne olduğu konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi imanı fitrî bir meleke olarak değerlendirenler olduğu gibi, onu, varlığı ya da mutlak (sonsuz) veya sonlu olanı idrak olarak görenler de olmuştur. Bunun yanında imanı, kaynağını bilmediği şeyler hususunda insan zihninin bir vehmi olarak kabul edenler de vardır.⁶

İnsan inandığı tanrı ile belirli düzeyde bir diyalog kurmaktadır. Tanrı'nın insandan istedikleri insanın da Tanrı'dan beklentileri vardır. İnsan öncelikle Tanrı'ya sığınarak her türlü kötülükten emin olmak ve arzularına kavuşmak istemektedir. Çünkü kendisine sığınılan Tanrı, her şeyi yaratan, her türlü nimeti veren ve her şeye güç yetirendir. Fakat hemen ifade edelim ki bu durum, tek bir İlah'a iman edenler için geçerlidir. Vahyin nüzul dönemi müşrikleri ise, Allah'ın bu husustaki bazı vasıflarını farklı varlıklara da yüklemişlerdir.

2. Müşriklerin Tanrı Tasavvuru

Şirk, hem Allah'ı hem de O'nun dışında başka varlıkları tanrı olarak kabul etmeyi ifade etmektedir. Nüzul dönemi müşrikleri de bir yandan Allah'ı tanrı olarak kabul ederken bir yandan da başka bazı varlıklara tanrılık vasfı yüklemişlerdir.⁷ Söz konusu varlıklara tazimde bulunuyorlar, kurban kesiyorlar, onları tavaf ediyorlar ve böylece de onlardan çeşitli menfaatler umuyorlardı.⁸

Cahiliye dönemi müşrikleri, bir yandan kendi elleriyle yaptıkları ya da herhangi bir kaya parçasından edindikleri putlara tapınırken bir yandan da melek, cin ve gök cisimleri gibi bazı varlıklara kutsallık atfetmişlerdir. Onlar meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanıyor,⁹ bu yüzden de onların Allah (cc) katında kendilerine yardımcı olacaklarını düşünüyorlardı. Cenâb-ı Hak bu durumu Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatmaktadır: "Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaatleri; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar. Şüphesiz ahirete iman etmeyenler, meleklerle dişi isimleri veriyorlar." (Necm 53/26-27).

Öte yandan müşrikler meleklerin olduğu gibi cinlerin de Allah ile aralarında bir nesep bağı olduğunu söylüyorlardı.¹⁰ Cenâb-ı Hak ise, Sâffât suresinde, "Allah ile cinler

⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İman", DİA, (İstanbul: TDV, 2000), 22: 212.

⁵ Ali Köse, "İman", DİA, 22: 214.

⁶ Ali Köse, "İman", DİA, 22: 215.

⁷ Yusuf 12/106.

⁸ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf Ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 32: 146.

⁹ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, 2. Baskı, (Bağdat: Câmiatü Bağdat,1993), 6: 166.

¹⁰ Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1957, 91; Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, 2. Baskı, (İstanbul: Beyan, 2013), 67-68.

arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler. Allah onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir.” (es-Sâffât 37/158) buyurarak onların bu anlayışlarını reddetmiştir. Ayrıca onlar, cinlerin gayptan haber alıp bunları şair, sihirbaz ve kâhin gibi insanlara ilettilerine inanıyorlardı. Aynı şekilde peygamberlerin de cinlerden dostları, arkadaşları olup onlardan haber aldıklarını, bu yüzden de peygamberlerin mecnun (cinli) olduklarını iddia ediyorlardı.¹¹ Cinlere atfettikleri bu kutsallık ve yücelik dolayısıyla, bazı kimseler özellikle zor ve sıkıntılı durumlarda onlara sığınmışlardır.¹²

Müşrikler güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerini de kutsal kabul edip tanrılaştırmışlardır. Onlar bu varlıklar önünde eğilmeyi, secde ve ibadet etmeyi gerekli görüyorlardı. Söz konusu varlıkları hem seviyor hem de onların gazabından korkuyorlardı.¹³ Hz. Nuh'un kavminden itibaren kutsallaştırılan gök cisimleri hem âlemin işleyişi üzerinde etkiliydi hem de Allah'a ulaşmakta birer aracı varlıklardı.¹⁴

Tüm bunların yanında müşrikler Lât, Menât, Uzza, Hübel gibi değerli değersiz bazı varlıklardan yaptıkları kimi heykel ve şekilleri de Allah'a nispet ederek onları da tanrılaştırmışlardır: “Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menât'a ne dersiniz? Erkek size de dişi O'na mı?” (en-Necm 53/19-21). Müşrikler tanrı edindikleri varlıkların Allah katında değerli olduklarına, kendilerine çeşitli menfaat sağladıklarına veya başlarına gelebilecek herhangi bir zarardan onları koruduklarına inanıyorlardı. Bu yüzden bir yandan putlara tazimde bulunup menfaat elde etmeyi umarlarken bir yandan da korktukları şeylerden onlara sığınıyorlardı.

Putların, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in beldesi Mekke'ye girişi Huzaa kabilesinin lideri Amr b. Luhay döneminde olduğu ifade edilmektedir. Rivayete göre Mekke'de liderliği ele geçiren Amr, bir süre sonra hastalanınca tedavi için Suriye'de bir kaplıcaya gitmiştir. Orada sağlığına kavuşan Amr, bölgedeki insanların putlara taptıklarını görünce bunun sebebini sormuş, onlar da, “Biz bunlar aracılığıyla yağmura kavuşuyor ve düşmanlarımıza karşı onlardan yardım talep ediyoruz.” demişlerdir. Bunun üzerine Amr b. Luhay oradan çeşitli putlar getirerek Hicaz yarımadasının çeşitli yerlerine yerleştirmiştir.¹⁵ Zamanla da her kabile bir veya birkaç putu kutsal bir tanrı olarak göremeye başlamıştır. Böylece putlar hem evlerde hem Kâbe'de hem de insanların kalbinde Allah'tan başka tanrılar olarak yer edinmiştir. Mekke fethedilinceye kadar Kâbe'de putlara kurban kesmeye, onları tavaf etmeye ve onlar üzerinden menfaat sağlamaya devam edilmiştir.

Öte yandan Mekkeli müşrikler, özellikle zor anlarında tüm putlarını bırakıp sadece Allah'a yöneliyorlar ve O'ndan yardım diliyorlardı. Örneğin Fil vakasında

¹¹ “Dediler ki: "Ey kendisine Zikir (Kur'an) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!" (el-Hicr 15/6).

¹² “Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarını sığınırlandı da cinler onların taşkınlıklarını artırırlardı.” (el-Cin 72/6).

¹³ Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddediği Halk İnançları*, 58-61.

¹⁴ İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, (Kayıhan: İstanbul, 2004), 114. Mekkeli müşriklere Hz. İbrahim'in kavmiyle yaptığı mücadelelerdeki güneş, ay ve yıldızlarla olan muhakeme ve muhasebesinin anlatılması da bu çerçevede düşünülebilir. Söz konusu kıssa için bk. el-En'âm 6/74-83.

¹⁵ İbnü'l-Kelbi, *Putlar Kitabı (Kitabü'l-asnâm)*, çev. Beyza Düşüngen, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1968), 28; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, trc. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Kahraman, 2016), 1: 118-9; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 152-3; M. Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, *Cahiliye Araçlarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 10-11; Orhan Atalay, “Cahiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk”, *İslami İlimler Dergisi*, 5/1, (Bahar 2010): 94-97.

Abdülmuttalip Beyt'in sahibi olan Allah'a sığınmıştır.¹⁶ Yine Kur'ân-ı Kerim'de onların, özellikle deniz seyahatlerinde zor durumda kaldıklarında putlarını bırakarak Allah'a yöneldiklerini görüyoruz:

“O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığımız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak ‘Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız’ diye Allah'a yalvarırlar.” (Yunus 10/22).

“Gemiyeye bindikleri zaman, dini yalnız O'na has kılarak (ihlâsla) Allah'a yalvarırlar. Fakat onları salimen karaya çıkarınca, bir bakarsın ki, (Allah'a) ortak koşmaktadırlar.” (el-Ankebût 29/65).

“Onları (denizde,) bir dalga gölgelikler gibi kapladığında, dini Allah'a has kılarak ona yalvarırlar. Allah onları kurtarıp karaya çıkarınca, onlardan bir kısmı orta yolu tutar. Hıyanete gömülmüş nankörler topluluğundan başkası âyetlerimizi inkâr etmez.” (Lokman 31/32).

Ayetlerden anlaşıldığına göre, vahyin ilk muhatapları olan müşrikler, putlarından daha yüce ve güçlü olan bir Allah anlayışına sahiplerdi. Fakat bunun yanında onlar, çeşitli varlıklardan ürettikleri putlara da tanrılık vasıfları yüklemişlerdi. Burada cevaplanması gereken husus, acaba onlar nasıl bir Allah tasavvuruna, algı ve inancına sahiplerdi ki, ilave tanrılara yani putlara ihtiyaç duymuşlardı? Bu sorunun cevabı bağlamında ayetler çerçevesinde müşriklerin nasıl bir Allah anlayışına sahip olduklarına dair bazı bilgiler verilecektir. Müşriklerin tanrı inancını yansıtan bazı ayet-i kerimeler şu şekildedir:

“De ki: ‘Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Ya da işitme ve görme yetisi üzerinde kim mutlak hâkimdir? Ölüden diriye, diriden ölüyü kim çıkarıyor? İşleri kim yürütüyor?’ ‘Allah’ diyecekler. De ki: O halde Allah'a karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?” (Yunus 10/31).

“Andolsun, eğer onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?’ diye soracak olsan mutlaka, ‘Allah’ diyeceklerdir. O halde nasıl (haktan) döndürülüyorlar? Allah kullarından dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir. Andolsun, eğer onlara, ‘Gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti?’ diye soracak olsan, mutlaka, ‘Allah’ diyeceklerdir. De ki: ‘Hamd Allah'a mahsustur.’ Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar.” (el-Ankebût 29/61-63).

“Andolsun, eğer onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, mutlaka "Allah" derler. De ki, ‘Hamd Allah'a mahsustur.’ Fakat onların çoğu bilmezler.” (Lokman 31/25).

“Onu bırakıp taptıkları şeyler şefaate edemezler. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şefaate edebilirler. Andolsun, onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette, "Allah" derler. Öyleyken nasıl döndürülüyorlar?” (ez-Zuhruf 43/86-87).

“De ki: Eğer biliyorsanız söyleyin: Yer ve yerde bulunanlar kime aittir? ‘Allah’ındır’ diyecekler. Öyle ise siz hiç düşünüp öğüt almaz mısınız? de. De ki: Yedi kat göklerin Rabbi, büyük Arş'ın Rabbi kimdir? ‘Allah’tır’ diyecekler. Öyle ise O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız? de. De ki: Eğer biliyorsanız

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Dâru Hicr, t.y.), 24: 640-1; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 22/ 481-2.

söyleyin: Her şeyin hükümrânlığı elinde olan, kendisi koruyan, kendisine karşı konulamaz olan kimdir? ‘Allah’tır’ diyecekler. Öyle ise nasıl aldanıyorsunuz? de.” (el-Müminûn 23/84-85).

“Andolsun, eğer onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan elbette, ‘Allah’, derler. De ki: ‘Peki söyleyin bakalım? Allah’ı bırakıp da ibadet ettikleriniz var ya; eğer Allah bana herhangi bir zarar dokundurmak isterse, onlar Allah’ın dokundurduğu zararı kaldıracaklar mı? Yahut Allah bana bir rahmet dilese, onlar onun rahmetini engelleyebilirler mi?’ De ki: Allah bana yeter. Tevekkül edenler ancak O’na tevekkül ederler.” (ez-Zümer 39/38).

Ayet-i kerimeler göstermektedir ki müşrikler, kendilerini, yeri ve gökleri yaratanın, yağmuru indirenin, rızkı verenin Allah olduğuna inanmaktadırlar. Bununla birlikte onlar, Allah’a ulaşmak ve O’nun katında saygın bir yer edinmek için melek, cin ve putlar gibi varlıkları da aracı kılmışlardır. Onlar şayet hayatlarında arzu ettiklerine kavuşabiliyorlarsa, korkularından emin olabiliyorlarsa öncelikle göz önündeki dokunabildikleri putlarına tazimde bulunuyorlardı. Fakat ne zaman ki putları onların güvenliğini sağlayamıyor, felaketlerden koruyamıyor, işte ancak o zaman sadece Allah’a yönelip O’ndan yardım diliyorlardı. Aşağıda onları böyle düşünmeye, inanmaya ve davranmaya götüren bazı sebeplere değinilecektir.

3. Şirkin Sebepleri

Müşriklerin Allah’ın yanında başka varlıkları tanrılaştırmalarının veya buna ihtiyaç duymalarının bazı sebepleri olsa gerektir. Bu bağlamda ayet-i kerimeler ile bu konuya temas eden çalışmalarını inceleyerek, onları böyle bir inanca yönelten sebepler zikredilecektir.

3.1. Allah’a Yakınlaşmak

Cahiliye Arapları göremedikleri bir uzaklıkta olduğunu düşündükleri Allah’a yakınlaşmak, O’nun katında değer kazanmak için çeşitli varlıklara kutsallık atfediyor ve onlara tazimde bulunuyorlardı. Bu çerçevede melek, cin, yıldızlar ve put gibi kimi varlıkları Allah ile kendi aralarında aracı kabul etmişlerdir. Özellikle melek ve cinlerle Allah (cc) arasında bir nesep bağı da kurmuşlardır. Bunun yanında kendi ürettikleri tanrılar olan putların da onları Allah’a yakınlaştıracığına inanıyorlardı.¹⁷ Bu yüzden müşrikler, kendilerine dini yalnız Allah’a has kılmaları yani O’dan başkasına kulluk etmemeleri emredilince şöyle demişlerdir:

“İyi bilin ki, halis din yalnız Allah’ındır. Onu bırakıp da başka dostlar edinenler, **‘Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz’** diyorlar. Şüphesiz Allah ayrılığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez.” (ez-Zümer 39/3).

Anlaşılan o ki müşrikler putlarını Allah ile kendi aralarında aracı varlıklar yani aracı tanrılar olarak görüyorlardı.¹⁸ Cenâb-ı Hak ise onların bu anlayışını reddederek, kendisinin uzak olmadığını bu yüzden de herhangi bir aracı varlığa ihtiyaç duymadığını bildirmiştir. Bu çerçevede Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’ın insana şah damarından daha yakın olduğu ve insana kendi nefsinin neler fısıldadığını dahi bildiği¹⁹ ve kişiyle kalbi

¹⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi’l-Arab kable’l-İslam*, 6: 5, 166.

¹⁸ Zekeriya Pak, “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’anî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (Sivas: 2001): 322-326.

¹⁹ Kâf 50/16.

arasına girebileceği²⁰ ifade edilmiştir. Keza kendisini soran kullarına yakın olduğunun haber verilmesini istemiştir.²¹

3.2. Şefaathçi Olmaları

Cahiliye dönemi Arapları Allah'ın sevgi ve saygısını kazanmak, gazabından korunup nimetlerini elde etmek için O'nun değer verdiğini düşündükleri varlıkların kendilerine şefaathçi olacaklarına inanıyorlardı.²² Melek, cin ve putların şefaathlerini elde edebilmek için de onları kutsayıp kullukta bulunuyorlardı. Kur'an-ı Kerim onların bu anlayışlarını kendi sözleriyle şöyle anlatmaktadır:

“Allah'ı bırakıp, kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek olan şeylere tapıyorlar ve **‘İşte bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir’** diyorlar. De ki: Siz, Allah'a göklerde ve yerde onun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? O, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir.” (Yunus 10/18).

Müşrikler Allah'ın söz konusu varlıklara böyle bir hak ve yetki verdiğini düşünüyorlardı. Oysa putlar da yaratılmış aciz varlıklardır. Allah'ın şefaath yetkisi vermediği ve buna dair bir delil de indirmediği hiçbir varlığın böyle bir hakka sahip olması mümkün değildir.²³ Öte yandan şefaath, bütünüyle sadece Allah'ın yetkisinde olan bir husustur. Cenâb-ı Allah müşriklerin bu husustaki anlayışlarının reddi mahiyetinde şöyle buyurmuştur: “Yoksa Allah'tan başka şefaathçiler mi edindiler? De ki: Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünemiyor olsalar da mı? De ki: Şefaath tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz.” (ez-Zümer 39/43-44)²⁴

Müşrikler Allah'ın kızları olarak niteledikleri melekleri de tanrılaştırarak, onların kendilerine şefaath edeceklerine inanmışlardır.²⁵ Fakat Cenâb-ı Hak onların da şefaathini kendi iznine bağlamıştır.²⁶ Daha önce geçtiği gibi Necm suresinde, “Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaathleri; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar. Şüphesiz ahirete iman etmeyenler, meleklerle dışı isimleri veriyorlar.” (en-Necm 53/26-27) buyrulmaktadır. Bu bağlamda gelen ayetler onlara, Allah dışında ne görünür ne de görünmez hiçbir varlıktan şefaath beklentisi içerisinde olmamalarını emretmiştir.

3.3. Fayda ve Zarar Vermeleri

Nüzul dönemi müşrikleri, Cenâb-ı Allah'ın yeryüzünde putlar aracılığıyla tasarrufta bulunduğunu ve onlar vasıtasıyla hayata müdahale ettiğini düşünüyorlardı. Müşriklere

²⁰ el-Enfâl 8/24.

²¹ el-Bakara 2/186.

²² Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, 16.

²³ el-Bakara 2/255; en-Necm 53/26.

²⁴ Kur'an-ı Kerim'de şefaathle ilgili geçen ayet-i kerimeler hep bu durumu ifade etmek için gelmiştir. Bk. el-Bakara 2/48, 123, 255; el-En'âm 6/51; 70, 94; el-A'râf 7/53; Tâhâ 20/109; el-Enbiyâ 21/28; er-Rûm 30/13; Yâsin 36/23; ez-Zuhruf 43/86.

²⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, 6: 166; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 148; Muhammet Yılmaz, “Hicri İlk Üç Asırda ‘Şefaath’ İle İlgili Ayetlerin Tefsiri,” *Marife Dergisi*, (Bahar 2014): 115.

²⁶ Şefaathin Allah'ın yetki ve iznine bağlı olması hakkında geniş bilgi için bk. Emrullah Yüksel, “İslam'da Şefaath Yetkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2002), 28-31; Hüseyin Çelik, “Kur'an'da Şefaath”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2015) 311-312.

göre Allah katında değerli varlıklar olan putlara böyle bir güç ve yetki verilmiştir. Onlar, putlara tazimde bulunulmadığı takdirde insanları çarpabileceklerine inanıyorlardı. Putların şerrinden korunmak için ise, onlar adına kurban kesmek, adakta bulunmak, tavaf yapmak kısacası onlara tapınmak gerekiyordu. Keza bir menfaat elde etmek istiyorlarsa da putlarını memnun etmek zorundaydılar. Bu yüzden onların kararlarını öğrenip ona göre davranmak istemişlerdir.²⁷ Bunun için de fal okları çekip putların yani aracı tanrıların kendileri ve işleri hakkında ne düşündüklerini öğrenmeye çalışmışlardır.

Böyle bir zihniyete sahip olan müşrikler, putları kızdırmamak hatta onları memnun etmek için tazim ifade eden çeşitli davranışlarda bulunmuşlardır. Zira aksi bir durumda putlar yani tanrılar kızabilir ve onlara gazap edebilirlerdi. Benzer bir zihniyet taşıyan önceki milletlerin de kendi peygamberleri için böyle bir söylemde bulduklarını görüyoruz. Örneğin Hz. Hud'un kavmi, onun, putların tanrılıklarını inkâr etmesi dolayısıyla çarpıldığını söylüyorlardı. Onlar, Hz. Hud'a iman etmedikleri gibi ona şöyle demişlerdi:

“Biz sadece şunu söyleriz: **‘Seni, ilahlarımızdan biri fena çarpmış.’** Hûd dedi ki: İşte ben Allah'ı şahit tutuyorum. Siz de şahit olun ki, ben sizin Allah'ı bırakıp da O'na ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Haydi, hepiniz toptan bana tuzak kurun, sonra da bana göz açtırmayın.” (Hud 11/54-55).²⁸

Nüzul dönemi müşriklerinin de benzer bir inanca sahip olduklarını görüyoruz. Zira Mekke'nin fethinden sonra iman etmekte zorlanan bazı inkârcılar özellikle de Taifliler, putlarının kırılması durumunda çarpılacaklarını düşündükleri için bir süre daha putlarının kırılmamasını istiyorlardı.²⁹ Ancak söz konusu putlar kırılıp yerle bir edildiği halde ne kendilerini savunabilmişler ne de kiranları çarpabilmişlerdir.

Öte yandan müşrikler hem Kâbe'yi hem de putları ticarî bir kazanca dönüştürmüşlerdi. Zira hac gibi dini gayelerle putların ziyaret edildiği dönemlerde panayırlar kuruluyor ve ticaret yapılıyordu. Şayet putları devreden çıkarılırsa en büyük kazanç kapılarının elden gideceğini, belki de bu yüzden yoksulluğa düşeceklerini düşünüyorlardı. Yaşadıkları bu fakirlik korkusu onları iman etmekten alıkouyordu. Ancak hemen belirtelim ki söz konusu korku, insan için hafife alınacak bir korku değildir. Zira Mekke'nin fethinden sonra aynı korkuyu yaşayan müminler de olmuştur. Bu yüzden Cenâb-ı Hak, Tevbe suresinde onlara şu uyarıda bulunmuştur:

“Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse lütfuyla sizi zengin kılar. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (et-Tevbe 9/28).

²⁷ Söylemez, “Cahiliye Arap İncasında Putların Yeri”, 17-19.

²⁸ Dönemin müşrikleri putlarının Hz. Hud'a çeşitli şekillerde zarar verdiğini düşünüyorlardı. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*, 12: 446-449; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynuakalın, (İstanbul: Mizan, 2006), 7: 188-189; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 2: 67.

²⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 5. Baskı, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 498.

Öte yandan müşriklerin ilah edindikleri varlıklardan bekledikleri bir menfaat de onlar sayesinde güç ve şeref elde etmekte.³⁰ Onarın bu anlayışı Meryem suresinde şöyle ifade edilmektedir: “Onlar, kendileri için kuvvet ve şeref (kaynağı) olsunlar diye, Allah’tan başka ilahlar edindiler.” (Meryem 19/81). Cenab-ı Allah ise güç, kuvvet ve şerefın bütünüyle kendisine ait olduğunu belirterek, onlara bu beklentilerinin de boşa çıkacağını bildirmiştir: “Onlar, müminleri bırakıp kâfirleri dost edinen kimselerdir. Onların yanında izzet ve şeref mi arıyorlar? Hâlbuki bütün izzet ve şeref Allah’a aittir.” (en-Nisâ 4/139).

Cenâb-ı Hak, müşriklere putların herhangi bir güç ve yetkilerinin olmadığını, insanlara ne bir fayda ne de bir zararlarının olacağını bildirmiştir. Ayrıca tanrılaştırılan hiçbir varlığın insanlara herhangi bir şeref, izzet ve güç veremeyeceğini, bunların bütünüyle Allah katında olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden sadece Allah’tan korkulması, yalnız O’ndan istekte bulunulması ve izzet, şeref ve onurun sadece O’na kullukta aranması emredilmiştir.

3.4. Atalar Dini

Cahiliye dönemi insanların putlara tapmasının en önemli sebeplerinden biri de atalarından gördükleri puta tapıcılığı körü körüne taklit etmeleridir. Onlar atalarının yapıp ettikleri üzerinde hiç düşünmemekte ve herhangi bir sorgulamada bulunmamaktadır. Kâbe’ye hizmet ettiklerini söyleyen bu kavim, atalarının dosdoğru yol üzere olduklarını düşünüyorlardı. Onlara göre kendileri ataları Hz. İbrahim’den itibaren gelen hak bir dinin mensuplarıydılar. Bu yüzden de hak din olarak gördükleri atalarının inanç ve ritüellerini savunuyorlardı. Tevhide davet edildiklerinde ise, bunu reddedip atalarının dinini asla terk etmeyeceklerini ifade ediyorlardı. Cenâb-ı Hak, Kur’ân-ı Kerîm’de onların bu tavrını şöyle aktarmıştır:

“Kendilerine, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiği zaman, **‘Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız’** derler. Şeytan kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?” (Lokman 31/21).

“Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, **‘Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!’** derler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?” (el-Bakara 2/170)

“Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine (Kur’ân’a) ve Peygamber’e gelin’ denildiğinde onlar, **‘Atalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter’** derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (el-Mâide 5/104).

“Hayır! Onlar sadece, **‘Şüphesiz biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz’** dediler.” (ez-Zuhruf 43/22).

Keza Sâd suresindeki, “İçlerinden ileri gelenler, ‘Gidin, ilahlarınıza tapmaya devam edin. İşte bu istenen şeydir. Biz bunu son dinde (en son dinî inanışlarda) duymadık. Bu ancak bir uydurmadır” (Sâd 38/6-7) ayeti göstermektedir ki, Allah’ı birlemeye davet edilen müşrikler, ret gerekçesi olarak atalarının dininde böyle bir şeye rastlamadıklarını söylüyorlardı. Onlara göre doğruluğun ölçütü atalarının inanç, düşünce ve ibadet adına yaptıkları hususlardı.

³⁰ Mevlüt Güngör, “Kur’an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı”, *Dini Araştırmalar*, 8/ 23, (Eylül-Aralık 2005): 19.

Ayet-i kerîmelerde ifade edildiği gibi Cenâb-ı Hak, müşriklerden öncelikle atalarının dini üzerinde düşünüp sorgulamalarını istemektedir. Çünkü atalarından gelen ve körü körüne doğru kabul ettikleri inanç ve anlayışların yanlış ve batıl olmaları da mümkündür. Fakat müşrikler, herhangi bir sorgulamaya tabi tutmaksızın atalarının dinini doğru kabul ederek savunmuşlardır. Bunun yanında atalarının anlayışlarını doğruluğun yegâne ölçütü olarak kabul etmişlerdir.

3.5. Yanlış Algılar

Müşriklerin, Allah'ın yanında başka tanrılar edinmelerinin bir başka sebebinin ise, Allah ve hayat hakkındaki yanlış tasavvurları olduğu söylenebilir. Zira bilgi ve düşünce de ortaya çıkan hatalar inanç ve davranışlara da yansımaktadır. Bakıldığında paganist bir tanrı anlayışına sahip olan müşriklerin, kendi inançlarını savunmak için şöyle dedikleri görülür:

“Allah’a ortak koşanlar dediler ki: ‘Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O’ndan başka hiçbir şeye tapmazdık, O’nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Kendilerinden öncekiler de böyle yapmıştı. Peygamberlere düşen sadece apaçık bir tebliğdir.” (en-Nahl 16/35).

Müşriklere göre, şirk inancı üzere yaşamalarına Allah'ın müsaade etmesi kendilerinin hak yolda olduğunun bir göstergesidir. Çünkü aksi bir durum olsaydı Allah buna izin vermez hatta onları helak ederdi. Bu durum müşriklerin hem Allah hem de hayat, ölüm ve ölüm ötesine dair yanlış bir bilgi ve algıya sahip olduklarını göstermektedir. Fakat onlar, inançları üzerinde düşünüp sorgulamada bulunmadıkları için yanlış yolda olduklarının da farkına varamamışlardır. Özellikle ellerinde herhangi bir kutsal kitaplarının da bulunmaması yani ümmî olmaları, onlarda Allah'ın ilahlık ve rablik vasıfları konusunda ciddi bir bilgi eksikliğine ve yanlış algılara sebep olmuştur. Nazil olan vahiy, onların bu konudaki eksikliklerini gidermeye ve algılarını düzeltmeye de çalışmıştır.

4. Vahyin Şirki Tevhide Dönüştürmesi

Müşrikleri, Cenâb-ı Allah'a eş koşmaya sevk eden sebep ve gerekçeler zikredildikten sonra şimdi de vahyin bu durumla nasıl mücadele ettiği ele alınacaktır. Öncelikle belirtelim ki insanları yaratan Allah (cc), onların fitrî özelliklerini, düşüncelerini, zihni ve kalbi hastalıklarını ve bunların sebepleri ile söz konusu durumun nasıl tedavi edileceğini en iyi bilendir.

Nüzul süreci içerisinde Allah (cc), insanların bilgi, bilinç, sezgi, eylem, duygu gibi yönlerine hitap ederek, onları bütün yönleriyle dönüştürmeyi hedeflemiştir. Fakat bunu, belli bir süreç içerisinde aşama aşama (tedricen) gerçekleştirmiştir. Yaşanan konu dönüşüm sürecinin başarıya ulaşmasındaki temel etkenlerden biri de Allah'ın, özellikle tevhid konusundaki tavizsiz tutumudur.

Müşrikler, iman edenlerin sayısının her geçen gün arttığını görünce bunun önüne geçmek için önce yalanlama, hakaret, iftiralarla saldırmışlar, bir sonuç alamayınca da tehdit, işkence ve boykota başlamışlardır. Öte yandan Mekke'de yaşanan huzursuzluk, kaos ve sıkıntılar, dışarıdan hac ve ticaret için gelen insanları da etkilemekte idi. Bu durum ise özellikle Mekkelilerin ekonomilerine büyük bir darbe vurmaktaydı. Onlar tüm bu baskılara rağmen herhangi bir sonuca ulaşamayınca, bu sefer de Hz. Peygamber'le anlaşma, uzlaşma yolunu aramaya başladılar. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e liderlik, kadın, para, mal-mülk teklif edip onu davasından vaz geçirmeye çalıştılar. Fakat bu tür teklifler Hz. Peygamber tarafından hiç düşünülmeden

reddedilmiştir.³¹ Keza orta bir yol bulmak için, ‘bir yıl sen bizim dinimize bir yıl da biz senin dinine tabi olalım’ diyerek din konusunda da bir anlaşma teklif ettiler.³² Fakat özellikle bu son teklif doğrudan Cenâb-ı Allah tarafından ve hiçbir açık kapı bırakılmadan reddedilmiştir. Allah (cc) onların bu teklifi elçisinin şöyle diyerek reddetmesini istemiştir:

“De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” (el-Kâfirûn 109/1-6).

Yüce Allah’ın, şirk konusundaki bu tavizsiz tutumu müşriklerin anlaşma veya uzlaşmaya dair tüm ümitlerini yok etmiştir. Böyle bir tavırla onlara, şirk inancının hiçbir gerekçesinin olamayacağı ve bunun Allah katında asla kabul görmeyeceği kesin bir dille ifade edilmiştir. Cenâb-ı Allah, bu tutumla birlikte müşrikleri, hem kendi inançları, algıları ve taptıkları varlıklar hakkında bilgilendirmiş hem de onlara gerçek ilah olarak kendisini tanıtmıştır. Bu bağlamda onlardan düşünmelerini, sorgulamalarını, geçmişe bakıp ibret almalarını ve herhangi bir delile dayanmayan bu tutumlarından vaz geçmeleri istenmiştir. Bu çerçevede aşağıda Allah’ın şirk hastalığını nasıl ve hangi yöntemlerle tedavi ettiği madde madde incelenecektir.

4.1. Sorgulamaya Yönelme

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği onun düşünen, akıllı bir varlık olmasıdır. Bu çerçevede insandan beklenen aklını kullanması, düşünmesi, sorgulaması yani akıllı hareket etmesidir. Yüce Allah da müşriklere hitap ederken öncelikle onlardan, özellikle inançları üzerinde düşünmelerini ve onların doğruluklarını tartışıp sorgulamalarını istemiştir. Keza müşriklere taptıkları varlıkların mahiyetleri anlatılarak, onlardan makul bir inanç ve davranış sergilemeleri beklenmiştir.

Cenâb-ı Allah’ın müşriklerin düşünmelerini istediği hususlardan biri, kâinata olan kusursuz düzen ve intizamdır. Onlara, şayet birden çok tanrı olsaydı bunun kâinata kaos, kargaşa ve düzensizliğe sebep olacağı ifade edilmiştir. Fakat kâinata bakıldığında tam aksi bir durumu görülmektedir ki, bu da Allah’ın bir ve tek olduğunu yani O’na denk hiçbir varlığın olmadığını bir delilidir. Kur’ân-ı Kerim’de Yüce Allah bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş’ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehdir.” (el-Enbiyâ 21/22).

Öte yandan Allah (cc) birden fazla tanrı olması durumunda olabilecekleri de anlatarak müşriklerin inançları üzerinde düşünüp sorgulamalarını istemiştir: “Allah evlât edinmemiştir; O’nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah, onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir.” (el-Mü’minûn 23/91).

³¹ Muhammed b. İshak, *Hiz. Peygamber’in Hayatı ve Gazveleri (Kitabü’s-siyer ve’l-meğâzi)*, trc. Ali Bakkal, (İstanbul: İlk Harf, 2013), 284.

³² Taberî, *Câmiu’l-beyân an-te’vili âyi’l-Kur’ân*, 24: 702; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, (Gizâ: Müessesetü Kurtuba, 2000), 14: 486.

Söz konusu ayetler ışığında İslam âlimleri çeşitli deliller zikrederek Allah'ın bir ve tek olduğunun ispatına çalışmışlardır. Literatüre “burhân-ı temânu” olarak geçen delile göre, birden fazla tanrının bulunması durumunda aralarında yaşanacak irade çatışması sebebiyle tabiatta düzen bozulacaktır. Diğer yandan tabiatta görülen mükemmel âhenk ve düzen de İlah'ın bir ve tek olduğunun bir delili (kozmojik delil) mahiyetindedir.³³

Öte yandan Cenâb-ı Allah, putlara tapmanın gerekçesi olarak atalarının yolunu takip etmeyi söyleyen müşriklerden, onların yoluna körü körüne gitmemelerini ve onların inanç ve değerlerini sorgulamalarını istemiştir. Çünkü atalar da yanılmış, hata etmiş ve batıl yola sapmış olabilir. Bu yüzden onlar düşünmeye, sorgulamaya ve aklın rehberliğinde hareket etmeye çağırılmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum şöyle ifade edilmektedir:

“Onlara, ‘Allah'ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, ‘**Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!**’ derler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?” (el-Bakara 2/170).

“Onlara, ‘Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) ve Peygamber'e gelin’ denildiğinde onlar, ‘**Atalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter**’ derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (el-Mâide 5/104).

Cenâb-ı Allah, müşrikleri batıl inançlarında vaz geçirmek için onlara, ata olarak kabul ettikleri ve onun yolunda olduklarını söyledikleri Hz. İbrahim'den de bazı örnek vermiştir.³⁴ Anlatımlarda genellikle Hz. İbrahim'in akılla ilgili tecrübeleri aktarılmış ve müşriklerden de benzer bir tavır geliştirmeleri istenmiştir. Söz konusu tecrübeyi Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de şöyle anlatmaktadır:

“Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim. Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim'in bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ ibret almıyor musunuz? (el-En'âm 6/75-80).

Zikredilen ayetlerde Cenâb-ı Allah'ın, Hz. İbrahim'in kendi dönemindeki müşriklerle yaşadığı diyalogları ve tecrübelerini ve onun şirk inancı karşısında nasıl bir tavır takındığı anlatılmıştır. Yaşan süreçte Hz. İbrahim'in nasıl bir muhakeme tarzı geliştirdiğini zikretmiş³⁵ ve onlardan da benzer bir süreci takip etmelerini istemiştir. Bir yandan onlara atalarının gerçek dini öğretilirken bir yandan da atalar kültürüne körü

³³ Mevlüt Özler, “Tevhid”, *DİA*, (İstanbul: TDV, 2012), 41: 19.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13: 36.

³⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 129; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 4. Baskı, (İstanbul: Rağbet, 2016), 177-9; Erkan Yar, “Hz. İbrahim ve Akılcı Metod”, *Kelam Araştırmaları*, 4: 2 (2006), 99.

körüne bağlanmamaları ifade edilmiştir. Bu çerçevede müşriklere kendi inançları üzerinde düşünmeleri, sorgulamada bulunmaları ve sonrasında da akıl ile hareket ederek paganist inanç ve anlayıştan vazgeçmeleri emredilmiştir.

4.2. Putların Mahiyetini Anlatma

Yüce Allah, müşriklere taptıkları varlıkların nitelikleri hakkında bilgiler vererek onların gerçekten düşündükleri vasıflara sahip olup olmadıklarını sorgulamalarını istemiştir. Müşriklerden istenen ve beklenen ise, bu bilgiler ışığında makul ve sağlıklı bir sonuca ulaşım ona göre hareket etmeleridir. Ancak görünen o ki, söz konusu bilgilere rağmen birçok insan inkârlarına devam etmiştir.

Cenâb-ı Allah, müşriklere öncelikle kulluk ettikleri varlıkların yaratıcı bir vasfının olmadığını hatta kendilerinin yaratılmış olduklarını bildirmiştir: “Allah’ı bırakıp da taptıkları (putlar), hiçbir şey yaratamazlar. Çünkü onlar kendileri yaratılmışlardır. Onlar diri değil ölüdürler. Ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.” (en-Nahl 16/20-21). Oysa yaratılmış bir varlık, kendisi bir başkasına muhtaç demektir. Bu durumdaki bir varlığın ise ilahlık vasıflarına sahip olmasından bahsetmek mümkün değildir.

Öte yandan tanrılık nispet edilen varlıklar, onların düşündükleri gibi insanlara herhangi bir menfaat veya zarar verebilecek durumda da değildirler. Zira bunların kendilerine dahi faydaları yoktur. Cenâb-ı Hak bu hususla ilgili de bilgiler vererek, tazim gösterilen ve kendilerinden menfaat beklenen putlar hakkında müşrikleri uyarmaktadır:

“(Resulüm!) De ki: Göklerin ve yerin Rabbi kimdir? De ki: Allah’tır. O halde de ki: O’nu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?...” (er-Ra’d 13/16).

“O, Allah’ı bırakıp, kendisine ne faydası ne de zararı dokunacak olan şeylere yalvarır. Bu, (haktan) büsbütün uzak olan sapıklığın ta kendisidir.” (el-Hac 22/12).

“Allah’ı bırakıp, kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve ‘İşte bunlar Allah katında bizim şefaathilerimizdir’ diyorlar. De ki: “Siz, Allah’a göklerde ve yerde onun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? O, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir.” (Yunus 10/18).

“(Böyle iken inkârcılar) Allah’ı bırakıp kendilerine ne fayda ne de zarar verebilen şeylere kulluk ediyorlar. İnkârcı da Rabbine karşı uğraşım durmaktadır.” (el-Furkan 25/55).

Allah (cc), putların onlara fayda ve zarar veremeyen varlıklar olduğunu bildirdikten sonra, bunun ispatı mahiyetinde tarihten bazı anekdotlar da zikretmiştir. Örneğin yukarıda geçtiği gibi müşriklerin ata olarak gördükleri Hz. İbrahim, kendi döneminin putları kırıp parçalarken, onlar kendilerini dahi koruyamamışlardır.³⁶ Kendilerini korumaktan aciz bir varlığın ise insanlara fayda ve zarar vermesi söz konusu olamaz.

Öte yandan Cenâb-ı Allah, söz konusu varlıkların ilahlık, aracılık veya şefaathilik gibi yetkilerinin olduğuna dair herhangi bir delil indirmedini; bunun sadece insanların bir uydurması ve yakıştırması olduğunu belirtmiştir:

“Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve

³⁶ Söz konusu kıssa için bk. el-Enbiyâ 21/51-67.

nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.” (en-Necm 53/23).

Sonuç olarak Allah (cc), müşriklere taptıkları varlıkların yaratılmış ve aciz olduklarını, herhangi bir güç ve yetkilerinin bulunmadığını ifade ederek, onları tanrılaştırmaktan vaz geçmelerini istemiştir. Bunun yerine hem kendilerini hem de diğer tüm varlıkları yaratan ve hayatlarının devamını sağlayan imkânlar bahşeden Yüce Allah’a kulluğa davet etmiştir.

4.3. Allah’ın Kendisini Takdimi

Allah (cc) insanlara bir yandan putların mahiyetine dair bilgi verirken bir yandan da kendisi hakkında bilgiler verip insanların Yaratıcıları hakkındaki yanlış bilgi, algı ve inançlarını tashih etmeye çalışmıştır. İnsanlık vahiyle birlikte Yaratıcı’sını doğrudan O’nun kendi lisanı ile tanıma fırsatı bulmuştur. Böylece insanlar kendisine kulluk edilecek gerçek İlah’ın hangi vasıflara sahip olması gerektiğini bizzat kendi İlah’larından öğrenmiş oldular.

Yüce Allah öncelikle tevhide vurgu yaparak, kendisinin hiçbir eşi, benzeri, dengi ve ortağı olmayan bir ilah olduğunu ifade etmiştir. Bunun en güzel anlatımı ise, veciz ifadelerin yer aldığı İhlas suresinde gerçekleşmiştir: “De ki: O, Allah’tır, bir tektir. Allah Samed’dir. (Her şey O’na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.” (el-İhlas 112/1-4). Surede anlatıldığına göre İlah’ta olması gereken en önemli vasıflardan bir diğeri, O’nun hiçbir şeye muhtaç olmayıp asla acizlik göstermemesi, bunun da ötesinde herkes ve her şeyin ihtiyacını karşılamasıdır. Öte yandan sure, ‘melekler Allah’ın kızlarıdır’ diyen müşriklere, ‘Meryem oğlu İsa Allah’ın oğludur’ diyen Hristiyanlar ile ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ diyen Yahudi gruplara da bir cevap mahiyetindedir.³⁷ Böylece onların bu konudaki yanlış bilgi, düşünce ve inançları tashih edilmiştir.

Öte yandan Allah (cc), bazı ayet-i kerimelerde insanların kendisini en iyi şekilde tanımasına vesile olacak olan kimi isim ve sıfatlarını da zikretmiştir. O’nun, Haşr suresinin sonlarında olduğu gibi zikrettiği isimleri, aynı zamanda müşriklerin yanlış Tanrı algılarını ıslah edecek bir mahiyet arz etmektedir. Söz konusu ayetlerde Cenab-ı Allah’ın birçok isim ve sıfatı zikredilmiştir: “O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah’tır. Gaybı da görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân’dır, Rahîm’dir. O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah’tır. O, mülkün gerçek sahibi (Melik), her türlü eksiklikten uzak (Kuddûs), barış ve esenliğin kaynağı (Selâm), güvenlik veren (Mü’min), gözetip koruyan (Müheymin), mutlak güç sahibi (Aziz), düzeltip ıslah eden (Cebbâr) ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz (Mütekebbir) olan Allah’tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan (Halık), yoktan var eden (Bâri’), şekil veren (Musavvir) Allah’tır. Güzel isimler O’nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O’nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir (Aziz), hüküm ve hikmet sahibi (Hakim)dir.” (el-Haşr 59/21-24).

Öte yandan Bakara suresinde de Cenâb-ı Allah kendisini birçok vasfıyla tanıtmaktadır: “Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir (Hayy), Kayyumdur. Onu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. İzni olmaksızın onun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındaki (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar onun ilminden, kendisinin

³⁷ Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dgr., (Riyad: Daru’t-tayyibe, 1412 h.) 8: 589.

dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. Gökleri ve yeri koruyup gözetmek ona güç gelmez. O, yücedir (Aliyy), büyüktür (Azîm).” (el-Bakara 2/255).

Zikredilen ayet-i kerimelerde Allah’ın kendisini birçok isim ve sıfatıyla tanıttığı görülmektedir. O’nun her bir ismi insanların zihnindeki yanlış tanrı algısını yok edip yerine gerçek İlah’ın bilgisini yerleştirmeye yöneliktir. Yine bakıldığında birçok ayetin sonunda Cenâb-ı Allah’ın kendisini Alîm (bilen), Basîr (gören), Habîr (haberdar), Semî’ (işiten) gibi isimlerle vasıflandırdığı görülmektedir.³⁸ Zikredilen isimler çerçevesinde denilebilir ki Allah (cc), insanların sözlerini işitir, yaptıklarını görür hatta O, insanların kalplerinden geçeni dahi bilir.³⁹ Tüm bu açıklamalar ise, özellikle müşriklerin Yüce Allah’ı isim ve sıfatlarıyla birlikte doğru tanımaları, yanlış algı ve inançlarını düzeltmeleri için yapılmıştır.

Müşriklerin putları tanrı edinmelerinin bir başka gerekçesi ise, Cenâb-ı Allah’ın uzak ve ulaşılmaz bir tanrı olduğunu düşünmeleridir. Onlar göre Allah (cc), kendisiyle doğrudan iletişim kurulması zor hatta imkânsız bir varlıktır. Yüce Allah bu hususla ilgili de bilgiler vererek onların bu gerekçelerini boşa çıkarmıştır. Konuyla ilgili gelen ayet-i kerimelerde Allah’ın kendisini şöyle takdim ettiği görülmektedir:

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine neler fısıldadıklarını biliriz.

Biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kaf 50/16).

“Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakıным. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm...” (el-Bakara 2/186).

“Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resulüne uyun. Ve bilin ki, Allah kişi ile onun kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız.” (el-Enfâl 8/24).

Allah (cc), kişiye çok yakın hatta kendisinden de daha yakın olunca, doğal olarak insanla iletişimi için aracı bir varlığa ihtiyaç kalmamaktadır. O, kendisine seslenen kullarını işitmekte ve onlara cevap vermektedir. Böylece kendisinden yardım isteyen ihlaslı, samimi kullarına yardım etmektedir. Son olarak denilebilir ki, Kur’an-ı Kerîm baştan sonra Cenâb-ı Allah’ın kendisin insanlara tanıttığı bir kitaptır. Bu bağlamda Kur’an’da bir yandan inkârcıların şirk için ileri sürdükleri gerekçeler çürütülürken bir yandan da niçin ve nasıl bir Allah’a inanılması gerektiği ifade edilmiştir.

4.4. Geçmişten Hatırlatmalar

İnsanların algı, düşünce, adet ve alışkanlıklarını, özellikle de inançlarını değiştirmek, dönüştürmek oldukça zor bir durumdur. Bunu gerçekleştirmek için bazen sadece bilgi vermek veya anlatmak yeterli olmayabilir. Bu yüzden kimi zamanlar yaşanmış olaylardan bahsedilerek insanların düşünceleri ve ibret almaları amaçlanmıştır. Cenâb-ı Allah da müşriklere geçmişteki bazı olayları hatırlatarak, onlardan yaşananlar üzerinde düşünüp ibret almalarını ve bunun akabinde de şirki terk etmelerini istemiştir. Özellikle Hz. İbrahim’in putları kırması hadisesi konuyla ilgili dikkat çekici bir örnektir. Çünkü söz konusu olay, müşriklerin atamız dedikleri ve onun dini üzerine olduklarını iddia ettikleri Hz. İbrahim tarafından gerçekleştirilmiştir. Bahsedilen hâdise Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatılmaktadır:

³⁸ el-Bakara 2/181, 224, 234; Âl-i İmrân 3/34; en-Nisâ 4/35, 148; el-Mâide 5/71; el-Enfâl 8/39, 72.

³⁹ el-Bakara 2/284. “Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”

“Andolsun biz İbrahim’e daha önce rüştünü vermiştik. Biz onu iyi tanırdık. O, babasına ve kavmine: Şu karşısına geçip tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor? demişti. Dediler ki: Biz, babalarımızı bunlara tapar kimseler bulduk. Doğrusu, siz de babalarınız da açık bir sapıklık içindediniz, dedi. Dediler ki: Bize gerçeği mi getirdin, yoksa sen oyunbazlardan biri misin? Hayır, dedi, sizin Rabbiniz, yarattığı göklerin ve yerin de Rabbidir ve ben buna şahitlik edenlerdenim. Allah'a yemin ederim ki, siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım! Sonunda İbrahim onları paramparça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı; belki ona müracaat ederler diye. Bunu tanrılarımıza kim yaptı? Muhakkak o, zalimlerden biridir, dediler. (Bir kısmı:) Bunları diline dolayan bir genç duyduk; kendisine İbrahim denilirmiş, dediler. O halde, dediler, onu hemen insanların gözü önüne getirin. Belki şahitlik ederler. Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim? dediler. Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun; eğer konuşuyorlarsa! dedi. Bunun üzerine, kendi vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) ‘Zalimler sizlersiniz, sizler!’ dediler. Sonra tekrar eski inanç ve tartışmalarına döndüler: Sen bunların konuşmadığını pek âlâ biliyorsun, dediler. İbrahim: Öyleyse, dedi, Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda ve zarar vermeyen bir şeye hâlâ tapacak mısınız? Size de, Allah'ı bırakıp tapmakta olduğunuz şeylere de yuh olsun! Siz akıllanmaz mısınız? (el-Enbiyâ 21/51-67).

Cenâb-ı Allah bu anlatımla onların zihnine ve kalbine yerleşmiş olan put algısını silip atmak ve yerine tevhidi koymak istemektedir. Bu olayı anlatarak onlara, putların herhangi bir güç ve iradeye sahip olmadıkları için insanları çarpamayacaklarını dolayısıyla da onlardan korkmanın gereksiz olduğunu göstermektedir. Böylece onlara putları terk ettiklerinde veya kırıp attıklarında kendilerine herhangi bir zarar gelmeyeceğini, zira putların insanlara herhangi bir zarar veremeye güçlerinin yetmeyeceğini canlı bir olayla anlatmış olmaktadır.⁴⁰

Öte yandan bir inancın kalpten atılmasının veya değiştirilmesinin zor bir süreç olduğunu ifade etmek gerekir. Bakıldığında İsrailoğullarının da Mısır'da gördükleri buzağı tanrısına duydukları sevgiyi içlerinden atamadıkları için, Firavun'un zulmünden kurtarıldıktan kısa bir süre sonra buzağı heykeli yaparak ona tapınmak istediklerini görülmektedir. Cenâb-ı Allah İsrailoğullarının kalplerine yerleşmiş olan buzağı sevgisini ise onlara, benzer mahiyette bir buzağı kurban ettirerek yok etmek istemiştir.⁴¹ Bu durum bize şunu göstermektedir ki, kimi müşriklerin kalbindeki put sevgisi veya korkusu ancak Mekke'nin fethinden sonra bütün putlar kırılıp yerle bir edilince

⁴⁰ Younus Mirza, “Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim: Kur'an Tefsirleriyle Putların Tahribinin Anlaşılması”, çev. Mustafa Kurul, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2006): 180.

⁴¹ Söz konusu kıssa Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: “Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de: Bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi. O da: Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım, demişti. ‘Bizim adımıza Rabbine dua et, bize onun ne olduğunu açıklasın’ dediler. Musa: Allah diyor ki: ‘O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek. Size emredilene hemen yapın,’ dedi. Bu defa: Bizim için Rabbine dua et, bize onun rengini açıklasın, dediler. ‘O diyor ki: Sarı renkli, parlak tüylü, bakanların içini açan bir inehtir’ dedi. ‘(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi anlayamadık. Biz, inşallah emredilene yapma yolunu buluruz’ dediler. (Musa) dedi ki: Allah şöyle buyuruyor: O, henüz boyunduruk altına alınmayan, yer sürmeyen, ekin sulamayan, serbest dolaşan (salma), renginde hiç alacası bulunmayan bir inehtir. ‘İşte şimdi gerçeği anlattın’ dediler ve bunun üzerine (onu bulup) kestiler, ama az kalsın kesmeyeceklerdi.” (el-Bakara 2/67-71).

silinmiştir. Putların zarar veremeyeceği kendilerine çokça söylenmesine rağmen inanan insanlar, ancak putların kırılması hadisesini bizzat gözleriyle gördüklerinde ikna oldular.

Cenâb-ı Allah, kimi zaman insanların sevgi veya korku sebebiyle tanrılaştırdıkları varlıkların herhangi bir özelliğinin veya gücünün olmadığını bizzat yaşanan hadiselerle anlatmıştır. Fakat bununla birlikte kalplere yerleşen bir inancı değiştirmek zor ve çetin bir süreç gerektirmiştir ki, kimi Mekkeli müşrikler için de kalpteki put sevgi ve korkusunu atmak zor ve çetin olmuştur.

4.5. Delil İsteme

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Allah, peygamber, din, ahiret gibi konularda doğru bilgiler elde etmek için İlahî bir kitaba sahip olmak gerekir. Nüzul dönemi müşriklerinin ise, ellerinde okuyup tabi olacakları herhangi bir kitapları yoktu. Zira bu sebeple Yahudi ve Hristiyanlar “ehl-i kitap” müşriklere de “ümmî” olarak nitelendirilmiştir.⁴² Din sözü olunca Müşrikler, hemen ehl-i kitaba gidip bilgi istemişlerdir. Özellikle de onlara Hz. Peygamber ve Kur’ân vahyi ile ilgili sorular sormuşlardır.⁴³ Cenâb-ı Hak da onların kitap konusundaki bu kabullerini dikkate alarak, inançlarının doğruluğu tartışmasında kitap konusuna dikkat çekmiştir.

Müşrikler, putlara, melekere ve cinlere kutsallık atfedip onların aracılık, şefaahat, Allah adına karar verme gibi bazı güç ve yetkilerinin olduğunu ve tüm bu vasıfların da Allah tarafından onlara verildiğini iddia ediyorlardı.⁴⁴ Cenâb-ı Allah da onlardan bu konuda şayet varsa bilgi kaynaklarını yani delillerini getirmelerini istemiştir. Özellikle de onlara, Allah’ın putlara böyle bir yetki verdiğine dair ellerinde herhangi bir kitaplarının olup olmadığını sormuştur:

“Onlara şöyle de: Allah’ı bırakıp da kendilerinden medet umduğunuz tanrıları bir düşündünüz mü? Yerden hangi parçayı yarattılar bana gösterin? Yoksa göklerde onların ortaklığı mı var? Eğer iddianız gerçek ise bana, bundan önce inmiş **bir kitap** veya bir bilgi kalıntısı getirin.” (el-Ahkâf 46/4)

“Putperestlere sor: Kızlar Rabbinin de erkekler onların mı? Yoksa biz melekleri onların gözleri önünde kız olarak mı yarattık? Dikkat edin, kesinlikle yalan uydurup söylüyorlar; ‘Allah doğurdu’ diyorlar. Onlar şüphesiz yalancılardır. Allah, kızları oğullara tercih mi etmiş! Ne oluyor size? Nasıl hükmediyorsunuz? Hiç düşünmüyor musunuz? Yoksa sizin açık bir deliliniz mi var? Doğru sözlülerden iseniz, **kitabınızı** getirin!” (es-Sâffât 37/149-157).

“Size ne oluyor, nasıl hüküm veriyorsunuz? Yoksa size ait bir **kitabınız** var da (bu batıl hükümleri) ondan mı okuyorsunuz?” (el-Kalem 68/36-37).

Allah (cc) zikredilen ayetlerde, doğru bir inanca sahip olmayı meşru bir kitaba bağlamaktadır. Yerde veya gökteki herhangi bir varlığa ataların kutsallık atfetmesi veya tapınması onlara ilahlık vasfı kazandırmaz. Bu hususta tek söz sahibi, her şeyin Rabbi olan Allah’tır. Bu durumda insanlar tarafından kutsallaştırılan varlıklar hakkında

⁴² Cahiliye dönemi Araplarını ümmî olarak niteleyen ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/20, 75; el-Cum’a 62/2.

⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân an-te’vili âyi’l-Kur’ân*, 15: 142; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (Eser: İstanbul, 1979), 5: 3218.

⁴⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi’l-Arab kable’l-İslam*, 6: 5. Müşriklerden birisi bir gün develeriyle, onları puta vakfetmek ve böylelikle onun tarafından takdis olunmak için puta gitti. Tam puta yaklaştığı sırada develer ürktüler. Her biri bir tarafa dağılarak kendisinden ayrıldılar. Adam çok üzüldü ve yerden bir taş alarak puta fırlattı. Ardından puta dedi ki: “Allah senin ilâhlığımı kaldırsın! Develerimi kaçırttın.” Bk. İbn Kelbî, *Putlar Kitabı*, 41.

Cenâb-ı Allah'ın ne dediğini bilmek gerekir. O (cc) ise, kendisinden başka hiçbir varlığa ulûhiyet ve rububiyet hususunda herhangi bir hak ve yetki vermemiştir.

4.6. Hayat Anlayışlarını Sorgulama

Önceki satırlarda geçtiği gibi onlar kendi inançlarının yani Allah'a şirk koşmanın haklılığını ifade etmek için "...Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başka hiçbir şeye tapmazdık, O'nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram kılmazdık..." (en-Nahl 16/35) diyorlardı. Zikredilen ayete göre müşrikler, putlara tapmalarına rağmen Allah'ın onların yaşamasına müsaade etmesini, kendilerinin hak yolda olmasının bir delili olarak görüyorlardı. Zira aksi bir durum olsaydı Allah (cc) buna izin vermez ve hatta onları helak ederdi. Muhtemeldir ki Fil vakasında Cenâb-ı Allah'ın Kâbe'yi koruması ve Fil ordusunu helak etmesi onlardaki bu düşünce ve inancı daha da kuvvetlendirmiştir. Çünkü Allah (cc) böylece müşrikleri bir yıkımdan, yok olmadan kurtarmıştır.

Öte yandan Yüce Allah, müşriklerin zikredilen bahaneler çerçevesinde kendilerini doğru yolda görmelerinin herhangi bir bilgiye, delile dayanmadığını ve onların sadece zanna uyup yalan söylediklerini ifade etmektedir.⁴⁵ Böylece onların söz konusu iddialarının da temelsiz ve yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Müşriklerin zikredildiği şekilde bir anlayışa sahip olmaları aslında onların hayata bakış açılarındaki problemden kaynaklanmaktadır. Zira Cenâb-ı Allah inanan inanmayan herkese, dünyada istediği gibi bir hayatı yaşama imkânını dolayısıyla iman ve inkâr etme özgürlüğünü vermiştir: "De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (el-Kehf 18/29). Bu yüzden Allah'ın onlara belli bir süreye kadar müsaade etmesi onların doğru yolda olduklarını göstermez. Dünya hayatının tabiatı gereği Cenâb-ı Allah her bir ümmete belli bir süre tayin etmiştir: "Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler." (el-A'râf 7/34).⁴⁶ Sonuçta bütün ümmetler, Allah'ın kendileri için takdir ettiği belirli bir süreyi tamamlamaktadırlar: "Hiçbir toplum ecelini geçemez ve ondan geri de kalamaz." (el-Hicr 15/5).

Sonuç olarak diyebiliriz ki tüm insanlar kendilerine tanınan sürenin bitimine kadar bir imtihan halindedirler. Şayet bir toplum helak edilecekse bile, bu durum ancak kendilerine verilen süreyi tamamladıktan sonra gerçekleşir. Bu yüzden onların buldukları hal ne tayin edilmiş bir kader ne de Cenâb-ı Allah'ın bu durumu onayladığı anlamına gelir. Yaşadıkları hali gerekçe göstererek hak yol üzerine olduklarını beyan etmeleri ve bunu savunmaları ise sadece bir vehimden ibarettir.

4.7. Şirkin Sonuçlarını Hatırlatma

Cenâb-ı Allah Kur'an-ı Kerim'de müşriklere ahiret hayatı, hesap, cennet ve cehennemle ilgili birçok hatırlatmada bulunmuştur. İnsanlar için mutlak adalete dayalı hayat ahirette gerçekleşecektir. Çünkü orada yalnızca mutlak adil olan Allah'ın hükmü geçerlidir. Dünya ise, ahiret hayatına hazırlık mahiyetinde bir imtihan mekânıdır. İnsan şayet geçek hayatında mutlu olmak istiyorsa, öncelikle bu dünyada Yaratıcı'nın hak ve

⁴⁵ Söz konusu ayet-i kerimede Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: 'Eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.' Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: 'Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.'" (el-En'âm 6/148).

⁴⁶ Ayrıca bk. Yunus 10/49.

hukukuna riayet etmelidir. Ayrıca tüm hayatını kendi arzu ve heveslerine göre değil de Allah'ın irade ve ihtiyarına göre belirlemelidir.

İnsanoğlundan istenen ve beklenen, öncelikle zulümden uzak durması ve adaletli olmasıdır. En büyük zulüm ise, insanın Allah'a şirk koşması yani O'na ilahlık ve rablik hususunda ortaklar icat etmesidir. Çünkü ilahlık ve rablik mutlak anlamda sadece Yaratıcı'nın hakkıdır. Bu yüzden Hz. Lokman oğluna tavsiyelerinde şirkin en büyük zulüm olarak nitelendiği görülmektedir: “Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.” (Lokman 31/13). Öte yandan Yüce Allah, tüm günahları bağışlayabileceğini ama şirki asla affetmeyeceğini söyleyerek müşriklere ciddi bir uyarıda bulunmuştur: “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapıtmıştır.” (en-Nisâ 4/116). Bu ifadeler şirk koşanlar için af ve rahmet kapısının kapalı olduğunu bildirmektedir. Böylece şirkten vaz geçemedikleri takdirde sığınacakları hiçbir kapılarının olamayacağı onlara hatırlatılmaktadır.

Müşriklerin fayda elde edebileceklerini düşündükleri bir diğer husus ise, kendilerine göre yaptıkları güzel amelleridir. Zira onlar Kâbe'ye ve hacılara hizmet ediyor, yolculara karşı oldukça misafirperver ve cömert davranıp ikramda bulunuyorlardı. Tüm bu faziletlerin ise, Allah katında kendilerine fayda sağlayacağını ümit ediyorlardı. Ancak Allah (cc), şirk koşan insanların amellerinin Allah katında hiçbir değerinin olmayacağını çünkü her amelin ancak tevhid üzere iman ile değer kazanacağını söylemiştir.⁴⁷ Keza şirkten vaz geçmeyenler, dünyada ve ahirette çeşitli bela, sıkıntı ve cezalarla karşı karşıya kalmakla tehdit edilmişlerdir.⁴⁸ Bütün bu uyarı ve tehditlere rağmen yine de inkâr ve isyanlarına devam edenler olmuştur. Onlar da Mekke'nin fethi ile bu dünyada çok önem verdikleri tüm varlıklarını kaybederek adeta ağır bir azap yaşamışlardır.

Sonuç

İnsanda bir tanrıya inanma, bağlanma veya sığınma gibi arzular fitrî olarak yer almaktadır. Tarihte bu arzunun bazen gerçek İlah'a bazen de üretilen ve ilahlaştırılan varlıklara tapınma ile gerçekleştiği görülmektedir. Bazı durumlarda ise insanlar, bir yandan yüce ve yaratıcı bir Allah'a inanırken bir yandan da O'nun yanında başka varlıklara da tapınmışlardır. Cahiliye dönemi insanının da sahip olduğu bu inanç tarzı, Kur'an literatüründe şirk olarak ifade edilmektedir. Bu inan sahipleri, yaratıcı olarak Allah'a inanmakla birlikte O'na ulaşmak, O'nun katında şefaathiler edinmek, gazabından korunmak veya O'ndan fayda elde etmek için çeşitli varlıkları tanrılaştırmışlardır. Kimi zamanlar da karşılaştıkları önemli olaylarla ilgili Allah'ın kararını öğrenebilmek için söz konusu varlıkları aracı tanrılar edinmişler. Bu anlayış, Allah'ın ilahlık ve rablik hakkı konusunda en büyük iftira ve zulümdür.

⁴⁷ “De ki: Ey cahiller! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz? (Resulüm!) Şüphesiz sana da senden öncekilere de şöyle vahyolunmuştur ki: Andolsun (bilfarz) Allah'a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun!” (ez-Zümer 39/64-64). Ayrıca bk. el-Kehf 18/105; et-Tevbe 9/17.

⁴⁸ “Hâlbuki ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalanlayanların amelleri boşa çıkmıştır. Onlar, yapmakta oldukları amellerden başka bir şey için mi cezalandırılırlar!” (el-A'râf 7/147). “İşte onlar, ahirette kendileri için ateşten başka hiçbir şeyleri olmayan kimselerdir; (dünyada) yaptıkları da boşa gitmiştir; yapmakta oldukları şeyler (zaten) bâtıldır.” (Hûd 11/16)

Cenâb-ı Allah gönderdiği peygamberler vasıtasıyla tüm toplumlarda öncelikle kendisine yönelik bu hak tanımaz düşünce ve tavrı değiştirmek istemiştir. O (cc), vahiy yoluyla ve peygamber aracılığıyla insanlarla iletişime geçerek onları, batıl inanç, düşünce ve algıları hakkında düşünmeye, sorgulamaya davet etmiştir. İnançları konusunda şayet Allah'tan gelen bir delil yani kitapları varsa ortaya koymaları istenmiştir. Zira onlara göre söz konusu varlıklara ilahlık yetkisi veren onları da yaratmış olan Allah'ın bizzat kendisidir. Fakat Cenâb-ı Hak, onların bu iddialarını reddederek söz konusu putlara herhangi bir tanrılık veya aracılık yetkisi veya gücü vermediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda O (cc), hem kendi Zatı hem de onların taptıkları varlıklar hakkında bilgilendirme yaparak, müşriklerin Allah hakkındaki yanlış inanç ve algılarını tashih etmeye çalışmıştır.

Müşriklerin çoğunluğunun atalarımızın dini dedikleri batıl inanç ve düşüncelerinde inat ve ısrar etmeleri üzerine Cenâb-ı Allah, onları hem bu dünyada hem de ahirette başlarına gelebilecek bela, sıkıntı ve azaplarla uyarmıştır. Dikkat çeken bir husus ise tevhid söz konusu olduğunda Allah'ın hiçbir zaman ve hiçbir şekilde taviz vermemesidir. Bu konuda müşriklerin getirdiği her türlü uzlaşma teklifleri ise kesin bir dille reddedilmiştir. Tüm bunlardan sonra ancak aklını kullanan, sorgulayan, kendi nefsinin arzu ve isteklerine teslim olmayanlar iman etmiş; körü körüne atalarının dinine tabi olan, düşünce ve inançlarını hiçbir şekilde sorgulamayanlar ise inkârlarına devam etmişlerdir.

Sonuç olarak yanlış bilgi insanı hatalı düşünce, bilinç ve anlayışa, o da Allah'ın hoşnut olmadığı bir hayata sürüklemektedir. Şirk anlayışının temelinde de varlık ve hayat hakkındaki yanlış bilgi, bilinç ve düşünce vardır. Bu anlayış insanın zihnini benlik ve şahsiyet olarak parçalamış ve onu kendi Yaratıcısından uzaklaştırmıştır. Cenâb-ı Allah'ın şirk yerine inşa ettiği tevhid akidesi ise, insana bilgi, duygu, bilinç, davranış gibi tüm yönleriyle bütüncül bir kimlik ve şahsiyet kazandırmıştır. Bu durum ise, insanların sağlıklı bir ruh hali ile mutlu bir hayata kavuşmasına vesile olmuştur.

Kaynakça

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. 4. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Atalay, Orhan. "Cahiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk". *İslami İlimler Dergisi*, 5/1, (Bahar 2010): 91-105.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr., Riyad: Daru't-tayyibe, 1412 h.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1957.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. 2. Baskı, İstanbul: Beyan, 2013.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da Şefaât". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2015): 283-313.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. 2. Baskı, Bağdat: Câmîatü Bağdat, 1993.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Eser: İstanbul, 1979.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 3. Basım, Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *H. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitabü's-siyer ve'l-meğâzî)*. Trc. Ali Bakkal, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Gizâ: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Putlar Kitabı (Kitabü'l-asnâm)*. Çev. Beyza Düşüngen, Ankara: AÜİF Yayınları, 1968.
- Köse, Ali. "İman". *DİA*, 22: 214-216, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Maturidi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Hatice Boynukalın, İstanbul: Mizan, 2006.
- Mirza, Yunus. "Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim: Kur'an Tefsirleriyle Putların Tahribinin Anlaşılması". Çev. Mustafa Kurul, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 2006, 175-198.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ, 5. Baskı, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru'l-kelemi't-tayyib, 1998.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *DİA*, 41: 18-20, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pak, Zekeriya. "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'anî Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (Sivas: 2001): 311-330.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefatihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *DİA*, 22: 212-214, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, t.y.
- Tan, Zeki. "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf Ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (Güz 2011): 143-185.
- Yar, Erkan. "Hz. İbrahim ve Akılcı Metod". *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006): 83-104.
- Yiğit, İsmail. *Peygamberler Tarihi*. Kayıhan: İstanbul, 2004.
- Yılmaz, Muhammet. "Hicrî İlk Üç Asırda 'Şefaat' İle İlgili Ayetlerin Tefsiri". *Marife Dergisi*, (Bahar 2014): 109-132.
- Yüksel, Emrullah. "İslam'da Şefaat Yetkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2002): 17-31.

KUR'ÂN'DA TASRÎF OLGUSU VE KUR'ÂN KISSALARINDA KARYE/MEDİNE KELİMELERİNİN TASRÎFİ

Ahmet Sait Sıcak*

Öz

Meânî ve beyân sanatları içerisinde ulaşılması zor, kıymeti yüksek bir sanat olarak takdim edilen tasrîf, Kur'ân'ın kendine özgü anlatım tarzını ifade eden üslûplarından biridir. Konunun sunumundaki manaların değişimini ve aynı mananın aktarımında lafızlarda ve üslûpta ortaya çıkan farklılaşmaları konu alan bu sanatın, Kur'ân'da aynı yerleşim yerleri için kullanılan *karye* ve *medîne* kelimeleri üzerinde de câri olduğu görülür. Kur'ânî anlatımda ve Kur'ân kıssalarında genel olarak tarih ve yer bilgisi verilmemekte fakat yerleşim bölgeleri; *karye*, *medîne*, *mısır*, *belde* ve *dâr* gibi farklı kelimelerle isimlendirilmektedir. Bu durum; şahıs, zaman, mekân ve olay örgülerinden müteşekkil anlatım içerisinde hâdisenin geçtiği *mekânın* hangi kelime ile isimlendirildiğini dolayısıyla kullanılan kelimeler arasındaki tasrîfin inceliklerini anlamayı daha da önemli kılmaktadır. Kur'ân'da tasrîf olgusunu ve Kur'ân kıssalarında *karye/medîne* kelimelerinin tasrîfini konu alan bu makalede, Kur'ân'da yerleşim yerlerini ifade eden mezkûr iki kelimenin farklı anlamlara işaret edip-etmediği araştırılacaktır. Yapılan araştırma sonucunda furûk ilminde olduğu gibi tasrîf sanatı açısından da konunun anlatımına, âyetin siyak ve sibakına bağlı olarak *karye* ve *medîne* kelimelerinin Kur'ân'da verilen mesajın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak nüanslara sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasrîf, Kıssa, Karye, Medîne, Kehf, Yâsîn

THE CASE OF DİVERSİFY (TASREEF) IN THE QUR'AN AND THE DİVERSİFY OF THE WORD MEDİNA/QARYAA İN THE STORIES (QİSSA) OF THE QUR'AN

The tasreef, which is described as an art that is difficult to reach and highly valuable in the art of declaration and rhetoric, is one of the Qur'anic styles that expresses its unique style of expression. It is seen about this art, which deals with the change of meaning in the presentation of the subject and the differences arising in the transfer of the same meaning in words and style, that it applies to the words qaryaa and Medina which are used for the same settlements in the Qur'an. History and place information are generally not given in the Qur'anic narrative and Qur'anic stories (qissa), but the settlement areas are named with different words such as qaryaa, medina, misr, balda and daar. This

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:25/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.581827

* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir Hatay, Turkey assicak@mku.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>

situation makes it even more important hence the place which the event occurred within the narrative consisting of individual, time, space and events called by which of the word to understand the subtleties of the tasreef among the words used. In this article, which focuses on the phenomenon of tasreef in the Qur'an and the description of the words qaryaa/medina in the Qur'anic stories, it will be investigated whether the two mentioned different words expressing places in the Qur'an will indicate different meanings. As a result of the research, it is seen that the subject of narration in terms of the art of tasreef, and the words of qaryaa and medina depending on the siaq and the sibaq of the verse will contribute to a better understanding of the message given in the Qur'an as it is in the science of furuq.

Keywords: Tafsir, Diversify (Tasreef), Qissa, Qaryaa, Medina, Kahf, Yaseen

GİRİŞ

Tasrîf, literatürde *üslûbü'l-Kur'ân* şeklinde adlandırılan ve Kur'ân'ın kendine özgü anlatım tarzını ifade eden Kur'ân üslûplarından biridir. Tasrîf, Kur'ân konularının anlatımında ortaya çıkan kelime, terkip ve cümle yapılarındaki yer değişikliklerini ifade eder. Kur'ân kıssalarında genel olarak tarih ve yer bilgisi¹ verilmez.² Bu durum, kıssanın geçtiği mekânın hangi kelime ile isimlendirildiğini dolayısıyla yer isimlerini nitelemek için kullanılan lafızları ve bunların arasındaki tasrîfin inceliklerini anlamayı daha da önemli hale getirmektedir.

Kur'ân, her seferinde muhatabın farklı itirazlarına (el-Kehf 18/54) cevap vermek, muhatabı usandırmamak ve sürekli ilgiyi canlı tutmak için benzer konuları çeşitli ifade ve kavramlarla aktarır. Kur'ân'ın benzer konuları değişik ifadelerle aktarması esnasında kullandığı kavramlar, ince ve yüklü manalar içermektedir. Bu manaların tam ve doğru olarak anlaşılabilmesi, ifade değişikliklerinin sebeplerini ve hikmetlerini iyi analiz etmeye bağlıdır. Bu da Kur'ân'daki tasrîf sanatını iyi bilmeyi gerekli kılmaktadır.

Yüce Allah, içinde yaşadığımız âlemde sürekli değişim gösteren kevnî âyetleriyle insanlara zatını, kudretini ve benzersiz sanatını anlatır. Aynı şekilde değişkenlik ve yenilik özelliği gösteren benzer bir anlatım, ezeli hitap olan Kur'ân'da da görülür. Kur'ân'da verilmek istenen mesajlar beyan edilirken her defasında farklı lafız, terkip ve üslûplar kullanılır. Bu kullanımlar içerisinde; evrende kevnî âyetlerde vuku bulan form ve biçim değişimi fiili tasrîf,³ Kur'ân âyetlerindeki değişim ise kavli tasrîf olarak isimlendirilir.⁴ Yapılan bu tasrîf sayesinde bir farkındalık ortaya çıkmakta ve insanlar, içinde buldukları çevreye karşı daha duyarlı olmaktadır. Kâinata meydana gelen gözle görülür bu değişim ve *yinelenmeden yenilenebilme* mucizesi, Kur'ân'da da açık bir şekilde görülmektedir.

Kur'ân'da benzer anlatımları ve üslûb değişimlerini konu alan; tasrîf, 'udûl ve tefennün terimleri arasında tasrîf, Kur'ân'ın "her türlü misali değişik şekillerde açıkladık/صَرَفْنَا" (el-Kehf 18/54) ifadesiyle bizzat kendisine atıf yaparak kullandığı bir kavramdır.

¹ Örnek olarak; Lût Kavmi (eş-Şuarâ 26/160-168), Ashâb-ı Res (Kâf 50/12), Ashâb-ı Eyke (Kâf 50/14) ve Ashâb-ı Uhdûd'un (el-Burûc 85/4-9) buldukları yerler Kur'ân'da açıkça belirtilmemiştir.

² Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, 4. Baskı (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 21.

³ Kur'ân'da iki âyette rüzgârların, bir âyette de bulutların yönlerinin değişmesi, tasrîf kavramıyla anlatılmıştır (el-Bakara 2/164; el-Câsiye 45/5).

⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 5: 3600.

Kur'ân'ın tasrîf konusunda yapmış olduğu bu atıf ve hatırlatma, hem bu kavramı öne çıkarmakta hem de doğal olarak bu tasrîfin nasıl yapıldığını araştırmaya teşvik etmektedir. Bu teşvikin neticesinde tasrîf sanatının kapsamına girebilecek kavramlar üzerinden hareket edilerek; tasrîfin mahiyeti, nasıl yapıldığı ve yapılış hikmetleri üzerinde tespitlerin yapılması son derece önemlidir. Kur'ân'da tasrîf sanatı bağlamında ele alınabilecek kavramlar arasında “*karye*” ve “*medîne*” kavramları da yer almaktadır. Bu iki kavram lafız açısından birbirinden farklı olsa da *toplularak yaşanan bölgeye verilen isim* anlamında aralarında bir yakınlık ve benzerlik vardır. Bu benzerlikten dolayı Kur'ân'da bu iki kavram zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. *Karye* ve *medîne* kelimeleri, Kur'ân'da toplam üç kıssada olmak üzere; Kehf ve Yâsîn sûresinde siyak-sibak açısından birbiriyle irtibatlı olarak, Hz. Lût kıssasında anlatılan kavmin yaşadığı şehir hakkında ise siyak-sibak bağlamı olmadan farklı sûrelerde, mekânın özelliğine ve fonksiyonuna göre birbirinin alternatifi olmuştur. Bu çalışmada mezkûr iki kavramdan birisinin diğerinin yerine kullanımı esnasındaki geçişlerde şekil ve mana açısından ne gibi farklılıkların, nüktelerin, inceliklerin ve özelliklerin olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tüm bunlara ek olarak yapılan araştırma, Kur'ân kavramları arasında tasrîfin nasıl gerçekleştiğini *karye* ve *medîne* kavramları üzerinden ortaya koyarak Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada yeni açılımlar ve bakış açıları sunmayı hedeflemektedir. Kur'ân'da genel olarak tasrîf olgusunu ele alan çalışmalar olsa da Kur'ân'da farklı kavramların birbiri arasındaki tasrîfine münhasır bilimsel bir çalışma bulunmadığı için araştırmanın, tefsir ilmi sahasında farkındalık oluşturarak bu alanda yeni araştırmaların yapılmasına da yön vermesi öngörülmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmada öncelikli olarak *tasrîf*, *karye* ve *medîne* kelimelerinin etimolojik tahlilleri yapılacak daha sonra ise tasrîf sanatı ekseninde bu iki kavramın Kur'ân kıssalarındaki kullanımları üzerinde durularak Kur'ân'daki genel kullanımına kısaca değinilecektir.

1. Konuyla İlgili Kavramlar

1.1. Tasrîf Kavramı

Tasrîf kavramı ر-ص-ك kökünden türemiştir. Sarf kelimesinin temel anlamı; dirhemin kıymet bakımından üstünlüğü, gümüşün kalitesi ve altının gümüşle satışidir. Altın ve gümüşten birini diğeriyle değiştirdiğinden (tasrîf) dolayı kuyumcuya *sayrafî* “الصَّيْرَفِيُّ” denir.⁵ Sarf ayrıca; bir şeyi bir halden başka bir hale sokma, bir şeyi başka bir şeyle değiştirme⁶ ve gözle görülür dönüşüm anlamına gelir.⁷ Bu kökten türeyen tasrîf kavramının temel anlamı ise “اشتقاق بعض من بعض” “bir parçanın başka bir parçadan türemesi”dir.⁸ Tasrîf ayrıca şekil değişikliğini ifade eden “التَّغْيِيبُ” kavramıyla da açıklanmıştır.⁹

Kelimelerin farklı kalıplara dönüşümünü ve yapılarını inceleme bilimi olarak bilinen sarf ilmiyle (morfoloji) tasrîf arasında yakın bir anlam ilişkisi vardır. Nasıl bir kelime

⁵ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmerrâî (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 7: 109.

⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürrauf b. Tâcilârifin b. Ali Münâvi, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-ta'arîf* (Kâhire: Âlemi'l-kütüb, 1411/1990), 215.

⁷ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1431/2010), 3: 1218.

⁸ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 7: 109.

⁹ Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 24: 20.

başka bir form ve biçime girerken sarf adını alıyorsa Kur'ân'da da birbiriyle konu ve üslûp açısından benzerlik gösteren farklı form ve biçimdeki anlatımlar, tasrîf olarak adlandırılabilir.

Sarf kökü Kur'ân'da türevleriyle beraber 30 yerde geçmektedir. Tasrîf formu ise 10 yerde fiil, iki yerde mastar şeklinde toplam 12 yerde tekrar eder. Tasrîf kavramı mastar halinde geçtiği yerlerde; rüzgârların tasrîfini (yön değiştirmesi) niteleyerek (el-Bakara 2/164; el-Câsiye 45/5) fiili değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Diğer yerlerde ise Kur'ân üslûbuna ait kavli tasrîfi ifade edecek şekilde geçmektedir. Müfessirler Kur'ân'da geçen tasrîf kavramını; tebdîl,¹⁰ tebyîn,¹¹ tafsîl,¹² tefsîr,¹³ terdîd,¹⁴ tavzîh,¹⁵ tekrîr,¹⁶ tahvîl,¹⁷ tağyîr,¹⁸ tesvîk, tenvi',¹⁹ ta'dîd²⁰, taklîb²¹ ve te'kîd²² gibi kavramlarla açıklamışlardır.

Müfessirler tasrîf âyetlerini açıkladıkları yerlerde tasrîfin biçimsel yönünü farklı ifadelerle dile getirmişlerdir. Bunlardan öne çıkanları: “في أمور شتى”²³ “çeşitli şekillerde”, “تصرفاً مثل هذا”²⁴ “her yolla”, “في معان متغايرة”²⁵ “farklı manalarda”, “تصرفاً مثل هذا”²⁶ “bu şekle benzer şekilde”, “مرة هكذا، ومرة هكذا”²⁷ “bazen bu şekilde bazen daha

¹⁰ Şehâbeddîn Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi* (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 4: 176.

¹¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 12: 25.

¹² Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 2: 133.

¹³ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (B.y.: Dâru tayyibe, 1999), 3: 312.

¹⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyyân Esîru'd-Dîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîtu fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420/2000), 4: 608.

¹⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 2: 331.

¹⁶ Şerîfeddîn el-Huseyn İbn Abdullâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammedu'l-Ğûc (B.y.: Câizatü debi'd-devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 6: 206.

¹⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, 11: 259.

¹⁸ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi*, 6: 59.

¹⁹ Ebû Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh b. Nâsır Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmi'l-Mennân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 256.

²⁰ Abdülkerîm Yûnus Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 4: 255.

²¹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1383/1963), 4: 133.

²² Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003), 3: 1738.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423/2003), 1: 582.

²⁴ Ebû'l-Leys İmamülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993), 1: 505; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002), 4: 177.

²⁵ Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdü'l-Maksûd b. Abdü'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2: 153.

²⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Lecnetün İlmiyyetün mine'l-Câmiati bi sebkihi ve tensikihî (B.y.: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmiyye, 1430), 8: 338.

²⁷ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2: 133.

başka”, “وجعلناه مكانا”²⁸ “şekilden şekle birbirini takip ederek”, “على أساليب مختلفة”,²⁹ “her yerde”, “في كلِّ موطنٍ”,³⁰ “farklı üslûplarda”, “بوجوه مختلفة”,³¹ “farklı mana ve şekillerde”, “وجوه كثيرة في سائر”,³² “diğer yerlerde birçok şekilde”, “على أنواع شتى”,³³ “farklı türlerde”, “وجوه”,³⁴ “her makamla münasip şekilde”³⁵ “söz söyleme biçimleri” ve “في كلِّ مقام بما يناسبه”,³⁶ “her makamla münasip şekilde”dir.

Terim olarak tasrîf birkaç farklı şekilde tanımlanmıştır. Sarf ilmi ıstılahında tasrîf, farklı manalar elde etmek için mastar bir kelimenin değişik vezinlere dönüştürülmesi olarak tarif edilir.³⁷ Müfessirler tasrîf kavramını Kur'ân'da geçen manaları çerçevesinde izah etmişlerdir. Bursevî (ö. 1137/1725) Haddâdî'nin (ö. 400/1010) tasrîfi, “manayı tam olarak ortaya çıkaracak yönler yönlendirmek” şeklinde açıkladığını aktarır. Beyzâvî (ö. 685/1286) tasrîfi “bilinen manayı, sarf yönünden takip eden manalara uygulamak” ve “bir şeyin bir halden başka bir hale geçmesi” şeklinde tanımlar.³⁸ Hafâcî (ö. 1069/1659) ise Beyzâvî'nin bu yaklaşımını geliştirerek tasrîfi, “bir halin başka bir hale dönüşümü”,³⁹ “bir şeyi bir halden başka bir hale ibareleri değiştirerek tekrarlamak” şeklinde tanımlamış ve bu tanımları da, “bir meramın değişik ibarelerle ifade edilmesi”⁴⁰ ve “bazı manalar hakkında üslûp ve ibarelerin değişmesi” şeklinde açıklamıştır.⁴¹ Kendinden önceki müfessirlere göre daha net bir tanımlamada bulunan Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre tasrîf, “صَرَفُ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ إِلَى جِهَةٍ”, “bir şeyi bir yönden başka bir yöne çevirme” ve “المُعَايِرَةُ”, “farklı olan, değişiklik gösteren” demektir.⁴² O, tasrîfi, “ضُرُوبٌ” “sözün çeşitlerinin” açıklanması ve tekrar edilmesi şeklinde izah etmiştir. Bu tanımlara ek olarak tasrîf, Yüce Allah tarafından Kur'ân'da zikredilen konuların değişik yollarla farklı form ve yapılarla yeniden ifade edilmesi şeklinde de tanımlanabilir. Bu tanımda geçen form ve yapılar, lafız ve terkipleri kapsamaktadır. Kur'ân üslûbu içerisinde ayrı bir anlatım tarzı olarak ortaya çıkan tasrîf sanatı, özgün kelime ve terkiplerle anlatılmak istenen manaların ortaya çıkmasında önemli bir işlev görmektedir.

²⁸ Ebu Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 13: 106.

²⁹ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, 9: 302.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3: 32.

³¹ Ebüssuûd Efendî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 5: 174.

³² Ebû Saîd Nasrûddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 3: 266.

³³ Muhammed Said Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1998), 4: 459.

³⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: el-Heytü'l-Mısriyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1411/1990), 7: 549.

³⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 133.

³⁶ Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî Alevî Esyûbî el-Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru tavkî'n-necât, 1421/2001), 8: 536.

³⁷ Kâdî Abdünnabî b. Abdürresûl Ahmednagarî, *Câmi'u'l-'ulûm fi istilâhâti'l-fünûn (Düstûru'l-'ulema)* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000), 1: 204.

³⁸ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2: 176.

³⁹ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 4: 176.

⁴⁰ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 6: 34.

⁴¹ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 6: 59.

⁴² Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk, Beirut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1414/1994), 3: 272.

Reşîd Rızâ (1865-1935) tasrîfi, meânî ve beyân sanatlarının içerisinde ulaşılması zor, kıymeti yüksek bir sanat olarak takdim eder.⁴³

Zürkânî'ye (ö. 1367/1948) göre tasrîf, üslûbî i'câz türlerinden biridir.⁴⁴ Çağdaş müfessirlerden Ebû Zehre (1898-1974) de bu konuyu detaylı bir şekilde ele alarak⁴⁵ Kur'ân'daki tasrîfin i'câzın sırlarından biri ve belâgatın mertebelerinin en üstünü olduğunu ifade eder.⁴⁶ Ebû Zehre Kur'ân'da iki çeşit tasrîf olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi mana tasrîfi, diğeri ise lafız ve üslûp tasrîfidir. Mana tasrîfinde, birçok yerde tasrîfin tamamında anlam tek olur, fakat her defasında dikkat çekici manalar mevcuttur. Lafızlar değişse veya birbirine yakın olsa hatta lafızdaki ibareler bazen aynı kalsa da bu yine mana tasrîfidir.⁴⁷ Bu açıklama bazı lafız tasrîflerinin aynı zamanda mana tasrîfi olarak da ele alınabileceğini göstermektedir. Suret değişikliği şeklinde ortaya çıkan söz ve lafız tasrîfi, Kur'ân'ın beyânî ve üslûbî özelliklerinden biridir.⁴⁸ Tanımlarına bakıldığında lafız tasrîfinin, Kur'ân'da aynı veya farklı lafızlarla birden fazla tekrar eden âyetleri konu edinen *lafzî müteşâbih*⁴⁹ ilmiyle de benzer özellikler gösterdiği söylenebilir.

Tasrîfin gayesi, tebyîn ve mananın ortaya çıkmasını pekiştirmektir.⁵⁰ Kur'ân'da tasrîfin amacı; açıklama, anlama, düşünüp ibret alma ve şükretme şeklinde açıklanmıştır (el-En'âm 6/65, 105; el-A'râf 7/58; el-İsrâ 17/41). Bir diğer anlatımla tasrîfin işlevi tebyîn, gayesi ise tefhîmdir. Mekkî sûrelerde tasrîflerin daha belirgin olduğu ifade edilmiştir.⁵¹ Kur'ân'ın bir özelliği olarak ortaya çıkan tasrîf sanatı, farklılık ve incicami bir arada barındırmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân, monotonluktan uzak bir üslûp özelliğine sahiptir. Tasrîf sanatında değişiklik, çeşitlilik ve canlılık gibi özellikler, insanın psikolojik yapısında var olan değişiklik beklentisine de hitap etmektedir. Kur'ân'da insanların ihtiyacı olan her mesel, kıssa ve konu tekdüzeliğe düşülmeden farklı formatlarla anlatılmıştır.⁵²

Kur'ân'da anlatılan konuların tasrîf sanatı kapsamında incelenebilmesi için aynı mevzu ve kavramların, birbiriyle alakalı olması ve temel mananın tekrar etmesi

⁴³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7: 548.

⁴⁴ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Kahire: Matbaatü İsâ el-bâbî el-Halebî, ts.), 2: 322.

⁴⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Kuşçu, "Muhammed Ebû Zehra'nın Tasrîf Anlayışı", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 73-98.

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsir* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabi, ts.), 8: 4388; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân* (B.y.: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 157.

⁴⁷ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, 117.

⁴⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, 157.

⁴⁹ Kur'ân-ı Kerîm'deki lâfzî müteşâbih; "bazı Kur'ân âyetlerinin, Kur'ân kıssalarında veya konularında, mana bir olduğu halde belâgî bir maksatla takrîri murad olunan (belâgat ilminde otorite, rusûh sahibi âlimlerin dışında kimsenin idrak edemeyeceği) ince bir anlamı ifade etmek için, benzer lafızlarla, değişik şekiller ve farklı fâsılalarla, takdîm ve te'hîr, ziyade ve noksanlık, zikr ve hazf, ma'rife ve nekre, şeddeli ve şeddesiz, müfred ve cemî', îcâz ve itnâb, bir harfin veya kelimenin başka bir harfle veya kelime ile ibdâli/değiştirilmesi vb. üslûplarla birden fazla ve değişik yerde zikredilmesini araştıran ilimdir." Muhammed Aydın, *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlatım Farklılıkları* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2001), 28.

⁵⁰ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3: 266; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3: 171.

⁵¹ Kuşçu, *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 97.

⁵² Kuşçu, *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)*, 159.

gerekmektedir.⁵³ Çünkü tasrîf kavramının yapısında, şekilsel çokluk ve farklılık vardır. Nitekim İbn Âşûr bu hususta tasrîfin çokluğu gerekli kılacağını belirtir.⁵⁴ Bir şeyin farklı olabilmesi için o şeyin çeşitlerinin olması gerekir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen *karye* ve *medîne* kavramlarının tasrîf sanatı kapsamında değerlendirilebilmesi için her iki kavram aynı konu ve terkipler içerisinde birbirinin yerine kullanılmış olmalıdır.

1.2. Karye Kavramı

Karye, etimolojik açıdan كرى-رق kökünden türemiştir. *Karye* kelimesinin mastarı “قَرَى”, “قَرَى” şeklinde gelmektedir. Suyun havuzda birikmesine *karye* “القَرَى”, biriken suya da *kirâ* “القَرَى” denmektedir. *Karye* kökünden türeyen *mikrât* “المقارة” büyük havuz, misafir ağırlanan kâse ve *mikrât*ın çoğulu olan *mekârî* ise “المقاري” kazanlar anlamına gelmektedir.⁵⁵ Su içilen büyük kap da *mikrâ* “المقَرَى” olarak isimlendirilir. Devenin yiyeceğini çenesinde biriktirdiği zaman “هِيَ تَقْرِي” denir. Yarada iltihabın birikmesini ifade etmek için de “المِدَّة تَقْرِي فِي الْجَرْحِ” “yarada iltihap birikiyor (oluşuyor)” denilir. Havuzda suyun birikmesi ifade edilirken de aynı kök kullanılır.⁵⁶

Karye “قَرَى” kökünden türeyen *karye* “قَرِيَّة” kelimesinin çoğulu *kurâ* “قَرَى”dır. Bazı dilciler *karye* kelimesini, yönelmek manasına gelen *karv* “قرو” kökünü açıkladıkları yerde zikretmişlerdir.⁵⁷ *Karye*, şehirlerde ve diğer yerlerde bulunan, binalarla bağlantısı olan ve kararların alındığı her mekân olarak tanımlanmıştır. *Karyetü'n-neml* “قَرِيَّةُ النَّمْلِ” “karınca yuvası” ile karınca toprağının biriktiği yer, *Karyetü'l-ensâr* “قَرِيَّةُ الْأَنْصَارِ” denildiğinde ise Medine anlaşılır.⁵⁸ *Karyetü'n-neml* aynı zamanda zemzemin isimlerinden biridir.⁵⁹ *Karye, misru'l-câmi'* (büyük şehir) olarak da adlandırılmıştır. *Karye* kelimesinin bir diğer anlamı ise ziyaretçilerle dolup-taşan beldedir.⁶⁰ *Karye* kelimesinin türediği kelime köküne bakıldığında esas anlamın, yapısında hareket olan belli bir bölgedeki yoğun toplanmayı ifade ettiği görülür.⁶¹ Suyun toplanması, misafirlerin toplanması, ağırlanması ve insanların bir yerde toplanması *karye* kelimesinin kök yapısında bulunan başlıca anlamlardır.

Karye kökünden türeyen *karye* kelimesi tekil, ikil ve çoğul şekilde Kur'an'da sadece isim olarak 57 kez zikredilmiştir. *Karye* kelimesi 37 yerde tekil, bir yerde ikil ve 19 yerde ise çoğul olarak geçmektedir. *Karye*, Kur'an'da insan topluluklarının yaşadığı her çeşit yerleşim yeri manasında kullanılmaktadır. Kur'an'daki kullanımları ayrıca; hem geçmiş ümmetlerin yaşadıkları yerleşim yerlerini hem nüzûl döneminde mevcut olan yerleşim merkezlerini hem de tüm insanların yaşadıkları yerleşim bölgelerini ifade edecek

⁵³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5: 174.

⁵⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr: tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve'tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Cedîd* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1404/1984), 2: 86.

⁵⁵ İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 10: 248.

⁵⁶ Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001), 9: 208.

⁵⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 5: 203.

⁵⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 39: 282.

⁵⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 39: 288.

⁶⁰ Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsûatü'l-kelemti ve ehavâtiha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 10: 130.

⁶¹ Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4: 1757.

kapsama sahiptir. Kur'ân'da *karye* kavramıyla bahsedilen yerleşim yerleri genel olarak *ülke, bölge, şehir, kasaba ve kale* anlamlarındadır.⁶²

Arap dilinde kullanılan *karye*, örfte kullanılan *karye* kavramından farklıdır. Örfte küçük yerleşim birimini ifade etmek için *karye*, büyük yerleşim birimlerini ve şehirleri ifade etmek için *medîne* kullanılır. Hâlbuki Arap dilinde ve Kur'ân ıstılahında *karye*, hem küçük yerleşim beldelerini hem de büyük yerleşim birimlerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bunun en bariz örneklerinden birisi de Mekke'nin, *Ümmü'l-kurâ* (şehirlerin anası) küçük ve büyük beldelere merkez olarak isimlendirilmesidir (eş-Şûrâ 42/7).⁶³ Ebû Zehre *karyenin* Kur'ân'da büyük şehir için kullanıldığını söyler.⁶⁴ Peygamberlerin daima büyük şehirlerden, *ehl-i karyeden*, seçtikleri, köy ve kırsaldan olmadıkları ifade edilmiştir.⁶⁵ Meydânî (1926-2004) ise peygamberlerin başkentlere geldiğini çünkü başkentlere giden mesajların kısa süre içinde hem o ülkenin halkına hem de komşu ülkelere yayılacağını ifade eder.⁶⁶ Elmalılı (1878-1942), *karyenin* Kur'ân'da köy, şehir ve memleket gibi cemiyet ve medeniyet mahalli olan yerler ve halkı için kullanıldığını belirtir.⁶⁷ Kur'ân'da *karye* kelimesine anlam bakımından yakın olanlar arasında *medîne, beled, dâr ve mısır* kavramları bulunmaktadır.⁶⁸

1.3. Medîne Kavramı

Medîne kelimesinin etimolojik açıdan iki farklı kökten geldiği söylenmiştir. Bunlardan birincisi “مَدَنٌ” köküdür. Çoğulu *medâin* ve *müdüin* şeklinde gelir. Çoğu dilciler *medîne* kelimesinin “مَدَنٌ” kökünün *müdüin* “مُدُونًا” mastarından türemiş olduğunu belirtir. *Müdüin* kökünden türeyen *medîne* kelimesi fiil olarak, *bir yerde ikamet etmek* anlamındadır. Elmalılı'ya göre bu kökten türeyen *medîne*, *bir yerde ikamet etmek* manasıyla sosyal topluluk anlamında büyük şehirlere isim olmuştur.⁶⁹ Aynı kökten türeyen *temdîn* kelimesi ise şehirleşmeyi ifade eder.⁷⁰ Sözlüklerde *medîne*, muhkem bir yerde kalenin inşa edildiği her mekân şeklinde de tanımlanmıştır.⁷¹

Medîne kelimesinin türediği söylenen diğer kök ise *deyn* “دَيْنٌ”dir. *Deyn* kökünden türediği anlama göre *medîn* erkek köle, borçlu; *medîne* ise, kadın köle, memlûke, eme (cariye) gibi anlamlara gelir.⁷² Karâfi (ö. 684/1285) *medîne* kelimesinin itaat anlamına gelen *idânen*den türediğini belirterek bundan dolayı “her *medîne karyedir*, fakat her *karye medîne* değildir” demiştir. Karâfi ayrıca bir *karyede* kendisine itaat edilen bir yönetici

⁶² Necla Yılmaz, *Kur'ân'da Karye Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2015), 22.

⁶³ Muhammed b. Salih Useymin, *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2003), 1: 199.

⁶⁴ Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsir*, 8: 4407; 9: 4496.

⁶⁵ Ahmed Hatiyye, *Tefsîru's-şeyh Ahmed Hatiyye* (el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse: Erişim: 22 Haziran 2019, <https://al-maktaba.org/book/32198/1070#p1>), 142: 6.

⁶⁶ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbüriyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi "Kavâidü't-tedebbüri'l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle"* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000), 5: 439-440.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 5076.

⁶⁸ Kubeysî, *Mevsûatü'l-kelime ve ehavâtiha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 10: 130-131.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2223-2224.

⁷⁰ Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beirut: Mektebetü'l-'asriyye, 1999/1420), 292; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 36: 156-157.

⁷¹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 53; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 14: 103; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 36: 156.

⁷² Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 53; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 36: 156-157.

bulduğunda oranın *medîne* olduğunu belirtir.⁷³ Elmalılı *deyn* kökünün; mülk, taat, ceza ve siyaset manasına geldiğini bundan dolayı *medînenin*; mülk ve taat yeri, memleket veya inzibat ve siyaset altında, memlûke anlamıyla büyük şehirlere isim olduğunu söyler.⁷⁴

Medîne kelimesinin temel anlamlarından birisi de korunaklı büyük şehirdir.⁷⁵ Bazı dilciler *medyen* kelimesinin acem bir isim olduğunu söylemişlerdir. Bazılarıysa dilde “فعليل” vezninin bulunmadığını gerekçe göstererek *medyen* kelimesinin başındaki mimin zâid olduğunu, bundan dolayı *medyenin* “مَدَن” kökünden türemediğini, “مفعل” vezninde geldiğini ifade etmişlerdir.⁷⁶ Bu durumda *medyen* kelimesi, “دِين” kökünden türemiş bir isimdir. *Medîne*, sözlüklerde eski dönemlerde kalelerle korunan yerleşim yerleri şeklinde de tanımlanmaktadır. *Karye* ve *medîne* arasındaki önemli farklardan birisinin *karyenin* korunaklı bölgelerden uzak yerleşim bölgelerini, *medînenin* ise düşmanlara karşı güvenli ve korunaklı bölgelerde inşa edilen yerleşim yerleri ifade etmesi olduğu söylenilmiştir.⁷⁷

Medîne kelimesi Kur'an'da üç yerde *medâin* şeklinde çoğul, 14 yerde ise *medîne* şeklinde tekil olmak üzere toplam 17 kez geçmektedir. Hz. Şuayb'ın yaşadığı şehrin adı olan *Medyen* kelimesi ise Kur'an'da 10 yerde zikredilir.

2. Tasrîf Sanatı Açısından Kur'an'da Karye ve Medîne Kavramları

Karye ve *medîne* kavramları arasında yukarıda yapılan tanımlamalara göre lafız tasrîfi ilişkisi olduğu görülür. Çünkü her iki kelime morfolojik bir farklılığın ötesinde aynı zamanda suret olarak da birbirinden farklıdır. Bu iki kavramın, insanların toplu olarak yaşadıkları yerleşim yerlerine verilen mekân isimleri olması açısından aralarındaki ilişki mana tasrîfi şeklinde ortaya çıkar. Eğer Kur'an'da sadece *karye* ya da sadece *medîne* kavramı incelenmiş olsaydı bu durumda mana tasrîfinden söz edilebilirdi. Örneğin *karye* kelimesinin Kur'an'da tekil-ikil-çoğul gibi kullanımlarının manaya etkisi araştırıldığında lafız tasrîfi, *karye* kavramının geçtiği yerlerde hangi anlamlarda kullanıldığı incelendiğinde ise mana tasrîfi gündeme gelecektir. Bu bağlamda Kur'an'da yapılan kavram çalışmalarını hem lafız hem de mana tasrîfi taksimi altında değerlendirmek mümkündür.

Kur'an'da *karye* ve *medîne* kavramları arasında lafız açısından tasrîf ilişkisinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı âyetlerin; Kehf ve Yâsîn sûresinde ayrıca Hz. Lût kıssasının anlatıldığı sûrelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Kehf ve Yâsîn sûrelerinde kıssalar anlatılırken bu iki kavramın aynı kıssa içerisinde aynı yerleşim birimiyle ilgili olarak birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Hz. Lût kıssasının anlatıldığı Hicr sûresinin 67. âyetinde *medîne* kavramı zikredilirken bu kıssanın anlatıldığı diğer sûrelerde *medîne* kavramının yerine *karye* kavramının tercih edildiğine şahit olunur. Konu işlenirken önce Kur'an'da aynı pasajda anlatılan Kehf sûresinde Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır arasında geçen kıssada yer alan *karye* ve *medîne* tasrîfi, daha sonra Yâsîn sûresinde *karye* *ashabının* ve şehrin uzağından gelen adamın anlatıldığı kıssadaki tasrîf incelenecektir. Sonra

⁷³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 10: 285.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2223-2224.

⁷⁵ Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4: 2047.

⁷⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Berri el-Makdisi İbn Berrî, *Fi't-ta'rib ve'l-mu'arreb* (*Hâşiyetu İbn Berrî 'ala kitâbi'l-mu'arreb*), thk. İbrâhim Samerrai (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 148.

⁷⁷ Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4: 2047.

Kur'ân'da farklı sûrelerde yer alan Hz. Lût kıssasında geçen tasrîf ele alınacak, ortaya çıkan benzerlikler ve farklılıklar tespit edilecektir. Son olarak da tasrîf sanatı ekseninde *karye* ve *medîne* kavramlarının Kur'ân'daki genel kullanımına kısaca temas edilecektir.

2.1. Kehf Sûresindeki Karye ve Medîne Tasrîfi

Kehf sûresinde Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır arasında geçen üçüncü olayda, âyetin ilk bölümünde Hz. Mûsâ ve Hızır'ın bir şehrin (*karye*) halkına gelip onlardan yiyecek istedikleri, halkın ise onları konuk etmedikleri zikredilir. Âyetin sonraki kısmında orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı görüp Hz. Hızır'ın o duvarı düzelttiği, Hz. Mûsâ'nın, "İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın" dediği anlatılmaktadır (el-Kehf 18/77). Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır'ın başlarından geçen olayların hikmetlerinin ve te'villerinin açıklandığı 82. âyette ise duvarın şehirdeki (*medîne*) iki yetim çocuğa ait olduğu, altında onlara ait bir hazinenin bulunduğu ve babalarının da salih bir insan olduğu zikredilmektedir (el-Kehf 18/82). Aynı pasaj içerisinde kıssa anlatılırken yiyecek istenen ve düzeltilen duvarın bulunduğu yer *karye* lafzıyla, kıssanın te'vili yapılırken de aynı yer *medîne* lafzıyla ifade edilmiştir.

Bu iki âyetteki farklı kullanım, müfessirlerin⁷⁸ dikkatini çekmiş ve bu hususta çeşitli açıklamalarda bulunmalarına kaynaklık etmiştir. Bazı müfessirler âyetin tefsirini yaparken tasrîf yapılan kelimenin ilk geçtiği yerdeki müterâdifini kullanmış,⁷⁹ bazıları ise âyette geçen *medînenin*, kıssanın baş tarafındaki *karye* olduğunu belirtmiş⁸⁰ veya *medînenin karyenin* ismi olduğunu,⁸¹ birbirleriyle isimlendirilebileceklerini söyleyerek⁸² kelimeler arasındaki değişimi vurgulamışlardır.

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) kelimelerdeki bu farklılığı, isimlendirme ve bir incelik olarak tespit eden ilk müfessirdir. O, bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁸³ Nîsâbü'rî (ö. 730/1329) aynı yerleşim biriminin *karyeden* sonra *medîne* ile ifade edilmesinin *karyenin medîneye* zıt bir kelime olmadığını ayrıca her ikisinde de *toplama* ve *ikamet* manalarının gözetildiğini gösterdiğini dile getirir.⁸⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şevkânî gibi bazı âlimler de kıssa anlatımında önce *karyenin* daha sonra

⁷⁸ Literatürde Kehf ve Yâsîn sûrelerindeki yerleşim merkezlerine dair isimlendirmelerdeki değişime değinen sadece müfessirler değildir. Örnek olarak İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), tarih ve coğrafyaya dair yazdığı eserde bu farklı isimlendirmeye dikkat çeken müelliflerdendir. Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 1: 99.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 599; Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-uyûn*, 3: 335.

⁸⁰ Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiye, 1415/1994), 670; Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997), 6: 298; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferac Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1422/2001), 3: 103.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1383/1964), 11: 38.

⁸² Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 12: 548.

⁸³ Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, 3. Baskı (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'âmme li'l-kütüb, ts.), 3: 214; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 492.

⁸⁴ Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kımmî en-Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekerîya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1996), 4: 452.

ise *medînenin* zikredilmesinin bu iki kelimenin dil açısından birbirinin yerine kullanılabilmesine delil olduğunu söylerler.⁸⁵

Bikâî (ö. 885/1480) Kehf sûresinin 77. ve 82. âyetlerinde geçen *karye* ve *medîne* kavramları arasındaki tasrîfi belirgin bir şekilde ortaya koyan ve açıklayan ilk müfessirlere aittir. Bikâî, 77. âyette geçen yerleşim yerinin *medîne* değil de *karye* kelimesiyle ifade edilmesini; *karyenin* yermeyi (zemm) daha çok temsil ettiğini, bunu da *karye* kelimesinin türediği “قرا” kökünün cimriliği gerekli kılan *toplama/biriktirme* manasına geldiğini belirterek⁸⁶ açıklamaktadır. Nitekim bir hadisinde Hz. Peygamber'in “كَانُوا أَهْلَ قَرْيَةٍ لِنَامَا” “Şehir halkı cimriydi” şeklindeki beyanı⁸⁷ Bikâî'nin bu yorumuyla örtüşmektedir. Hadiste geçen *cimrilik* vurgusu Bikâî'nin mezkûr açıklamasıyla birlikte değerlendirildiğinde, *karye* kavramıyla şehir halkının *biriktirdikleri* mal varlıklarına rağmen cimrilik ettiklerine işaret edilmiş olması da muhtemeldir. Hz. Mûsâ'nın Hz. Hızır'a “İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın” (el-Kehf 18/77) demesiye muhatapların ücret ödeyecek, dolayısıyla yemek talebine olumlu cevap verebilecek imkâna sahip olduğuna bir delil olarak kabul edilebilir.

Bu durumda *karye* kavramı sadece kınama ve yerme için değil, tezâd sanatını da içerecek şekilde zıtlığı göstermek için tercih edilmiş olabilir. Nitekim *karye* kavramının kök manalarından birisi de misafir ağırlamaktır.⁸⁸ *Karye* kavramının toplama/toplanma (cem') ve misafir ağırlama kök manası birlikte düşünüldüğünde de âyette anlatılan *karye* halkının, bir tezâd içerisinde olduğu görülür. Böylelikle *karye* halkının, misafir ağırlamaya yetecek imkânları olmasına rağmen kendilerinden istenilen yiyecek gibi en temel insanî bir talebi bile yerine getirmedikleri ifade edilmiş olmaktadır. Yaşanılan tezadın sınırları oldukça geniştir. Şehir (*karye*) halkının, insanoglunun birbirine muhtaç olması ve birbiriyle yardımlaşması üzerine inşa edilen toplumların, genel karakter yapısını yansıtmaya gereken misafirperverlik gibi erdemli bir davranışta da bulunmadıkları ortadadır. Tüm bunlara ek olarak yerleşim yerinde bulunanlardan yemek istenilmesi, orada hazır yemek satan veya ücretli konaklama imkânı sağlayan bir müessese olmadığını dolayısıyla yardımda bulunmanın gerekliliğini göstermektedir.⁸⁹ Mezkûr sebeplerle misafir etme, biriktirme, toplama, toplumaşma unsurlarını ve müessesesizleşme halini içeren *karye* kelimesinin şehir halkının cimrilik edip Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır'ı misafir etmemelerinden dolayı onları kınamaya delalet ettiği⁹⁰ hatta bunu bir kaç yönden vurguladığı söylenebilir. Âyette peş peşe gelen “أَهْلَ قَرْيَةٍ”, “şehir halkı” “اسْتَطَعْنَا أَهْلَهَا” “şehir halkından yiyecek istediler” ifadelerinde geçen *halk* vurgusu ve “فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا هُمْ” “şehir halkı onları misafir etmekten kaçındı” ifadesindeki *çoğul sığası*, şehirdeki cimrilüğün ferdî bir problem olmadığını gösterirken halkın *karye* kelimesine

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5: 185; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 360; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1992), 8: 93.

⁸⁶ Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 12: 114; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2005), 140.

⁸⁷ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 10: 165.

⁸⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhassas* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 3: 469; Ebû'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî, *Meşârikü'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr* (B.y.: el-Mektebetü'l-'atika ve dâru't-türâs, ts.), 2: 181; Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 10: 248; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 39: 286.

⁸⁹ Muhammed Halef Selame, “Mâ vechü'l-i'câz fî kelimeti karyetin ve medînetin fî Sûreti'l-Kehf”

⁹⁰ Müsennâ Muhammed el-Hibyân, *Min revâ'i'l-beyân fî süveri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1435/2014), 9: 558.

izafesiyle bu problemin toplumun karakteristik bir özelliği haline geldiği ima edilmektedir.

Bikâî'ye göre ilk âyette geçen yerleşim yerinin, toplama manasından türediği için *karye* ile ifade edilmesi daha uygundur.⁹¹ *Medîne* kelimesinde ise *ikamet* manası daha baskındır. Bu sebeple 82. âyette söz konusu yerleşim yerinde insanların *ikamet* ettiklerine işaret etmek için şehir *medîne* kelimesiyle ifade edilmiştir. Duvar yıkıldığında insanlar orada *ikamet* ettikleri için hazineye el koymaları mukadderdir. Hz. Hızır, “فلذلك أقمته احتساباً” “böyle bir ihtimale binaen duvarı düzelttim” demiştir.⁹² Birinci âyette duvarın düzeltilmesini ifade etmek için kullanılan *ikâme* kelimesi, ikinci âyette düzenli kent manasına gelen *medîne* kavramıyla güçlendirilmiştir. 77. âyette geçen *karye* kavramının daha sonraki âyette *medîne* kavramına tasrîfi, bir anlamda *ikâme* kelimesiyle sağlanmıştır. Bu bağlamda *medînenin* daha düzenli şehirler için kullanılan bir kavram olduğu söylenebilir. Duvarın yıkılmaya yüz tutmuş hali, çarpık yapılaşmaya ya da eskimeye işaret ettiği için düzeltilme faaliyeti sonrasında bu yerin *medîne* adını alması, tasrifte öne çıkan diğer bir ince mana olarak düşünülebilir. Ayrıca olayların içyüzünün anlatıldığı 82. âyette geçen duvarın yetimlere ait olduğunun belirtilmesi, onların cimrilik yapan halktan ayrıldıkları, imkânları olmadığı için Hz. Hızır'ın onlardan ücret talep etmemiş olabileceğini göstermektedir. Böylelikle yetim ailenin cimrilik gibi kötü bir ahlaka maruz kalmadığı hususuna işaret etmek için şehir, *medîne* kelimesiyle ifade edilmiş olabilir.

Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre kıssada geçen yerleşim yeri, ilk âyetteki kelamın bağlamı, ikinci âyetteki kelamın bağlamından farklı olduğu için *karye* kavramıyla ifade edilmiştir. Âlûsî, “ikinci âyette geçen şehrin, iki yetimin ve babalarının, dolayısıyla salih kimselerin önemsendiğini ve nazarı itibara alındığını göstermek için *medîne* kavramıyla ifade edilmiş olabileceğini”ne dair Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) görüşüne yer verir.⁹³ Ayrıca yetimlere yönelik şefkat manasının *medîne* kavramıyla güzel bir şekilde aktarıldığını, *karye* kavramıyla bu mananın vurgulanmasının ise son derece zor olduğunu dile getirir.⁹⁴ Âlûsî'nin aynı kıssanın anlatıldığı yerde *karye* kavramının *medîne* kavramına tasrîfini sözün bağlamına ve söyleniş amacına bağlı olarak değiştiğini ifade etmesi, önceki müfessirlerin açıklamalarını kurallaştırması ve tasrif sanatının anlamlandırılması açısından önemli bir yaklaşımdır.

Bazı âlimler, ilk yerde *karye* kelimesinin tercih edilmesinin şehir halkının seviyesizliğini ifade etmek için *tahkir*; ikinci yerde ise *medîne* kelimesinin tercih edilmesinin yetimleri ve babalarını içine aldığından dolayı *tazim* için olduğunu ifade ederler.⁹⁵

⁹¹ Bikâî, *Nazmu 'd-dürer fi tenâsübi 'l-âyâti ve 's-süver*, 10: 247.

⁹² Bikâî, *Nazmu 'd-dürer fi tenâsübi 'l-âyâti ve 's-süver*, 12: 122.

⁹³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü 'l-'akli 's-selîm ilâ mezâya 'l-Kitâbi 'l-Kerîm*, 5: 238; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acîbe Hasenî Şâzelî, *el-Bahru 'l-medîd fi tefsîri 'l-Kur'âni 'l-mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998), 3: 269; Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Salih Hafsî Adevi Ettafeyyîş, *Tefsîru 't-tefsîr li 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (Maskat: Vizâratü 't-türâsi 'l-kavmi ve 's-sekâfe, 1406/1986), 7: 468.

⁹⁴ Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî fi tefsîri 's-Seb 'i 'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru 'l-kütübi 'l-ilmîyye, 1415/1994), 8: 335; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru 'l-vasîl li 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1418/1997), 12: 23.

⁹⁵ Hererî, *Tefsîru hadâiki 'r-ravh ve 'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi 'l-Kur'ân*, 17: 15; Sıddîk Hasan Han, *Fethu 'l-beyân fi makâsidi 'l-Kur'ân*, 8: 93.

Kur'ân'da çoğunlukla *karye* kelimesinin hali, *medîne* kelimesinin ise mahali, diğeri bir ifadeyle *karyenin* orada yaşayanları *medînenin* ise daha çok fiziki yerleşim yerlerini (mesken) işaret ettiği söylenmiştir. Halkın durumu, ölüm, diriliş ve insan temelli olguların geçtiği âyetlerde⁹⁶ *karye* kelimesi kullanılırken; geliş, gidiş, giriş ve çıkış gibi mekânsal özelliklerin öne çıktığı; ikamet, hareket, binanın çökmesi gibi fiilleri, duvar, bina gibi olguları konu alan âyetlerde⁹⁷ ise *medîne* kavramının tercih edildiği görülür. Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssasında, yerleşim yerinin ifade edildiği ilk âyette; açıklık, misafirlik ve ikram gibi beşerî özelliklerin yer aldığı bir bağlam olduğu için *karye* kelimesi kullanılmıştır. Medîne kelimesinin tercih edildiği diğeri âyette ise duvar, bina ve çökme gibi mekânsal olgular ön plandadır.⁹⁸ Her ne kadar *karye* ve *medîne* kelimelerine dair yapılan açıklamalar, bu kıssadaki kelime tercihiyle örtüşse de verilen anlamı Kur'ân'daki tüm kullanımlara genellemek yanlıştır. Çünkü *karye* kelimesi Kur'ân'da kimi zaman halkı kimi zamansa yerleşim yerindeki binaları ifade etmek için kullanılır.⁹⁹ Hatta Hac sûresinin 45. âyetinde “وَهِيَ ظَالِمَةٌ” cümlesinde halk, “فَهِيَ حَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا” ibaresinde ise şehirdeki yapılar kastedilerek *karye* kelimesinin tek cümlede her iki mana için kullanıldığı görülmektedir.

Çağdaş müfessirlerden Muhammed el-Hibyân ise Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır'ın girdikleri *karyenin* (şehir) önce nekre geldiğini, olayın te'vilinin anlatıldığı yerde ise o yerin büyük bir *karye* olduğunu belirtmek için marife olarak; el-*medîne* (şehir) şeklinde zikredildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰ Diğeri bir görüşe göre *medîne* kelimesindeki “ال”ın Hz. Mûsâ ve Hızır'ın daha önce uğradıkları, zihinlerinde bilinen bir şehir olduğunu ifade etme sadedinde ahd-i zihni için olduğu da söylenmiştir.¹⁰¹ Kelimenin başındaki “ال” ahd-i zihni olarak kabul edildiğinde kıssanın ikinci kısmında Hz. Hızır'ın yerleşim yerini el-*medîne* ile isimlendirmesi yaşadıkları tecrübeyle de ilişkilendirilebilir. İlk başta, zannettikleri üzere *karye* halkının genelde sahip olması gereken yetime yardım etmek, yemek talebini karşılamak gibi ahlakî özellikleri taşımayan bu yerleşim bölgesindeki halk, Hz. Hızır tarafından *medîneye* nispet edilmiştir.¹⁰² Birinci kullanımın şehir halkının yaşadığı tezatları mucizevî bir şekilde aktardığı ve ilâhi nazarı seslendirdiği ikinci isimlendirmenin ise Hz. Hızır'ın yaşadığı tecrübeye dayanan bakış tarzını ifade ettiği görülmektedir. Genel kabule göre terim olarak *medîne*, *karye* lafzından daha geniş bir yerleşim yerini ifade eder. Fakat Araplar konuşanın bakış açısına göre bazen *medîne* yerine *karye*, bazen de *karye* yerine *medîne* kavramını kullanırlar. Mekke *Ümmü'l-kurâd* ve bir şehirdir.¹⁰³

⁹⁶ Örnek âyetler için bk. el-Bakara 2/259; en-Nisâ 4/75; el-A'râf 7/4; el-Kehf, 18/77; Yâsîn 36/13.

⁹⁷ Örnek âyetler için bk. el-A'râf 7/123; el-Kehf, 18/19, 82; Yâsîn 36/20.

⁹⁸ Ebû Abdi'l-Mu'îz, *Mâ vechü'l-i'câz fi kelimeti karyetin ve medînetin fi Sûreti'l-Kehf*, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=137684>.

⁹⁹ Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1415/1995), 5: 271.

¹⁰⁰ Hibyân, *Min revâ'i'l-beyân fi süveri'l-Kur'ân*, 9: 557.

¹⁰¹ Hibyân, *Min revâ'i'l-beyân fi süveri'l-Kur'ân*, 9: 557.

¹⁰² Muhammed Halef Selame, “Mâ vechü'l-i'câz fi kelimeti karyetin ve medînetin fi Sûreti'l-Kehf”

¹⁰³ Hibyân, *Min revâ'i'l-beyân fi süveri'l-Kur'ân*, 9: 556.

2.2. Yâsîn Sûresindeki Karye ve Medîne Tasrîfi

Karye ashabı (ashâbü'l-karye) kıssası¹⁰⁴ Yâsîn sûresinin 13. ve 32. âyetler arasında tekabül eden ikinci bölümünde¹⁰⁵ yer alır. Bu bölümün ilk âyetinde “وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا “أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ” “Onlara, şu şehir (*karye*) halkını misal getir: Hani onlara elçiler gelmişti” (Yâsîn 36/13) şeklinde zikredilen yerleşim birimi *karye* kelimesiyle, aynı konunun anlatıldığı pasajda bulunan ve konunun ilerleyen kısmında yer alan “وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ” “Derken şehrin (*medîne*) öbür ucundan bir adam koşarak geldi. Ey kavmim! dedi, bu elçilere uyunuz!” (Yâsîn 36/20) âyetinde ise aynı yerleşim yeri *medîne* kelimesiyle ifade edilmiştir. Kehf sûresinde Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssasında olduğu gibi *Karye ashabı kıssasında* da yerleşim yeri aynı sırayla ilk önce *karye* lafzıyla, ilerleyen aşamada ise *medîne* lafzıyla zikredilmiştir. Bu kıssada da *karye* lafzının *medîne* lafzına tasrîf edildiği görülmektedir. Yâsîn sûresinde *karye* ve *medîne* lafızları arasında meydana gelen bu tasrîf ve değişikliği; bazı müfessirler sadece tefsir kısmında kullandıkları kelimelere yansıtırlarken¹⁰⁶ bazı müfessirler ise sadece *karye* ve *medîne* kelimeleriyle kastedilen yerleşim bölgesinin aynı yer olduğunu ifade etmekle¹⁰⁷ veya böyle bir değişimin dil açısından bir sorun oluşturmayacağını söylemekle¹⁰⁸ yetinmişlerdir. Kelimelerdeki tasrîfin, belâgat açısından ne tür incelikler taşıdığı hususunda çeşitli mülahazaları olan birçok müfessir de vardır.

Müfessirler arasında bu iki kelimedeki tasrîfe ilk olarak değinen Kuşeyrî (ö. 465/1072) âyetlerdeki tasrîfi açıklarken, önce şehrin en uzağı ve en yakını arasında önemli bir fark olmadığını ifade eder. Bu bilgidен hareketle Kuşeyrî, gelen adamın 13. âyette olduğu gibi şehirden (*karye*) geldiği bilinmesine rağmen 20. âyette bu gelişin *medîne* kavramıyla ifade edilmesini, Yüce Allah'ın kulun fiilinden razı olduğunda o fiili çok göstermek için sünnetini bu şekilde *aksâ* kelimesiyle icra ettiğini belirtir.¹⁰⁹ Kuşeyrî'nin bu yaklaşımına göre âyette geçen *aksâ* lafzının olduğu gibi *medîne* lafzının da çokluğu ve büyüklüğü ifade eden bir anlam alanına sahip olduğu söylenebilir.

Bikâî ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) *karye* lafzından *udûl* edilerek yeni bir üslûba, şehrin sınırlarının uzaklığını ve kozmopolitliği yansıtmada gerekli büyüklüğü en iyi şekilde ifade eden *medîne* lafzıyla geçildiğini söylerler.¹¹⁰ Kozmopolitlik ya da heterojen yapı olarak tercüme edilebilecek olan farklı yapıların birleşmesi “جمع الأخطاط” terkinin *medîne* kelimesinin kök anlamlarından değil de, *medînenin karye* kelimesinin taşıdığı manadan farklı veyahut zıt bir anlam içerebileceği düşüncesiyle oluştuğu

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi ve ilgili literatür için bk. Ahmet Sait Sıcak, “Kur’ân Yorum Geleneğinde Habîb En-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017): 445-460.

¹⁰⁵ Yâsîn sûresinin ana konuları ve bölüm ve içeriklerine dair benzer bir tasnifler için krş. Bekir Topaloğlu, “Yâsîn Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 341; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 4: 205.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3: 521; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şîrî (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1408/1988), 1: 265.

¹⁰⁷ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4: 372; Muhyiddîn İbn. Ahmed Mustafâ Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû*, 4. Baskı, Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1415/1994, 8: 187.

¹⁰⁸ Muhammed Mekki en-Nâsirî, *et-Tefsîr fi ehâdîsi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1405/1985), 5: 256.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, 3: 214.

¹¹⁰ Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 16: 109; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatü bûlâg, 1285/1868), 3: 344.

söylenbilir. Çünkü *karye*, birikme kök anlamına bağlı olarak homojen ve tekdüze şehir yapılarını ifade etmektedir. Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) da, başlangıçta *karye* kelimesiyle ifade edilen yerin daha sonra *medîne* lafzıyla zikredilmesini, bu kelimenin *karyenin genişliğine*¹¹¹ ve büyüklüğüne¹¹² işaret etmesiyle açıklar.¹¹³ Kıssada *karye* lafzının *medîne*ye tasrifinin, uzaktan gelen bir kişinin yaptığı işin ne denli önemli olduğunu belirtmek ayrıca Yüce Allah tarafından o kişinin taltif edildiğini ve şehrin bütün genişliğine rağmen tebliğin en ücra köşelere ulaştığını ifade etmek için de tercih edilmiş olabileceği dile getirilir.¹¹⁴

Karye lafzının geçtiği 13. âyette “Onlara, şu şehir (*karye*) halkını misal getir” cümlesinden sonra elçilerle halk arasında uzunca karşılıklı diyaloglar yer almaktadır. *Karye* lafzının kök yapısındaki *toplanma* ve *bir arada bulunma* manası aynı zamanda elçilerle iç içe olmayı ve yakınlığı da ifade etmektedir. Bu anlatımla tıpkı *ashâbü'l-karye* gibi *Ümmü'l-kurâ* (şehirlerin anası) olarak anılan yerde yaşayan Mekkelilerin de, Hz. Peygamber'le aralarındaki yakınlığın, mübâşeretin ve âyetleri bizzat görmüş olmalarının onlara fayda vermediği ve *yakın körlüğü* yaşadıkları hatırlatılmaktadır. *Medîne* lafzına geçişle de uzakta bulunan kimseye, bulunduğu uzaklığın zarar vermediği misal olarak getirilmiştir.¹¹⁵ Böylece Allah'ın uzak-yakın demeden dilediği kişileri hidayete erdirdiği hakikati ortaya çıkmıştır.¹¹⁶ Bu durum Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinin hem yakını hem de uzağı kuşattığını göstermektedir.¹¹⁷ Bu âyetlerin Mekke döneminin ortaları ve sonrasında nâzil olduğu¹¹⁸ düşünüldüğünde, kıssada yakın gelecekte Medine gibi çevre illerde ve Habeşistan gibi çevre ülkelerde iman edecek olan müminlere de bir işaret olduğu,¹¹⁹ *karye* ve *medîne* kelimelerindeki tasrifin de bunu vurguladığı söylenebilir. Çünkü *medîne* kelimesi şehrin merkezinin yanı sıra çevresini de kapsamaktadır.¹²⁰

Sûrede 13. âyette geçen *karye* lafzı, söz konusu yerleşim yerindeki insanların küfür üzerinde umumi bir ittifakta bulduklarını göstermek için de seçilmiş olabilir. Daha sonra bu yerleşim yerinde iman eden birisinin varlığının anlatıldığı 20. âyette ise aynı şehrin *medîne* lafzıyla ifade edilmesi orada hem iman hem de küfür ehlinin

¹¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11: 398.

¹¹² Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1417/1997), 17: 76; Hıbyân, *Min revâ'i'l-beyân fi süveri'l-Kur'ân*, 9: 441.

¹¹³ Sıddık Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, 11: 282.

¹¹⁴ Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 12: 23; Abdullah Hadar Hamad, *Revâi'u Kur'âniyyetün* (Lübnan: Dâru'l-kalem, ts.), 95; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Lemesâtün beyâniyyetün fi nusûsin mine't-tenzîl* (el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse: Erişim: 22 Haziran 2019, <https://al-maktaba.org/book/8312/59>), 58; Hıbyân, *Min revâ'i'l-beyân fi süveri'l-Kur'ân*, 9: 442.

¹¹⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Girnâti el-Endelüsî, *Milâkü't-te'vîli'l-kâtu' bi-zevi'l-ilhâd ve't-ta'tîl fi tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 2: 384.

¹¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 3: 340.

¹¹⁷ Eттаfeyyîş, *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11: 27.

¹¹⁸ Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesi hakkındaki rivayet ve görüşler için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 57-106, 284-286; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm (et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzûl)* (Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye, 1428/2008), 1: 197, 248; Ahmet Sait Sıcak, “Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: “Fülki'l-Meşhûn” Olgusu Üzerine Bir İnceleme”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 151, 170.

¹¹⁹ Endelüsî, *Milâkü't-te'vîli'l-kâtu' bi-zevi'l-ilhâd ve't-ta'tîl fi tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl*, 2: 383.

¹²⁰ Eттаfeyyîş, *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11: 27.

bulduğunu göstermektedir.¹²¹ *Karye ashabı kıssasının* birinci bölümünde şehrin *karye* lafzıyla ifade edilmesi, yöre halkının zulüm ve düşmanlığını; ikinci bölümde *medîne* lafzıyla zikredilmesi ise yöre halkından iman eden birilerinin bulunduğunu vurgulamak için tercih edilmiştir.¹²² Bu bağlamda *karye* lafzının hayır ya da şer, iman ya da küfür ehlinde sadece bir cephenin içinde bulunduğu ortak yerleşim yerlerini, *medîne* lafzının ise her iki özellikteki insanların aynı anda buldukları kozmopolit şehirleri daha iyi yansıtmak için seçildiği söylenebilir.¹²³ Kehf ve Yâsîn sûresindeki yerleşim yerlerinin *medîne* olarak isimlendirilmesinin âyette bahsedilen salih iki kişi sebebiyle olduğu da ifade edilmiştir.¹²⁴

Kur'ân'da helak edilen kavimlerin anlatıldığı yerlere bakıldığında, helak edilenlerin *karye* lafzıyla birlikte zikredildiği görülür.¹²⁵ Bu bilgiden hareketle aynı şehre, birinci âyette küfürde birleşen yerleşkelerin helak edileceği için *karye*, diğer âyette iman eden bir kişinin gelişi, azabın kalkması adına bir ümit oluşturduğu için *medîne* denilmiş olabilir. *Karye* kavramının tanımının yapıldığı yerde Karâfi'nin değindiği üzere *medîne* lafzı itaat manasını da barındırmaktadır. Bu bağlamda mezkûr âyette *medîne* lafzının kullanılmasının peygamberlerin davetini kabul ederek onlara *itaat eden* birinden bahsedilmesi sebebine bağlı olduğu da söylenebilir.

Kehf sûresinde *karye* ve *medîne* tasrîfi hakkında aktarılan tahkir ve tazim manaları üzerinden¹²⁶ de Yâsîn sûresindeki tasrîf anlamlandırılabilir. İlk yerde *karye* kelimesinin tercih edilmesinin şehir halkının küfürdeki inatlarını ifade etmek için *tahkir*; ikinci yerde ise *medîne* kelimesinin tercih edilmesinin şehrin uzaklarından koşarak gelen ve ölümü göze alarak Resûlleri öldürmek üzere birleşen topluluğa karşı imanını cesurca izhar eden adamı *tazim* için olduğu ifade edilebilir.

Kıssanın kendi içerisinde barındırdığı bu manalara ek olarak, her kıssada bulunması gereken şahıs, zaman, mekân ve olay örgülerinin de *karye* ve *medîne* tasrîfinde etkili olduğu görülmektedir. Bu meyanda *karye* lafzının kıssada geçen merkezî yer ögesini oluşturduğu, *medînenin* ise ikincil konumda bulunan yerleri ifade etmede kullanıldığı dile getirilmiştir.¹²⁷ Kur'ân kıssalarında *karye* lafzı olayların geçtiği merkezî yerleşim birimlerini, *medîne* lafzı ise merkeze bağlı fakat merkezden biraz daha uzakta kalan çevre illeri ifade etmek için tercih edilmektedir.¹²⁸ Bazı âlimler de “وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ” “رَجُلٌ يَسْعَى” âyetinde *medîne* lafzının bulunduğu câr-mecrûr ibaresinin fâile takdîm edilmesini, uzaktan gelen adamın, *karye ashabı kıssasının* gerçekleştiği, elçilerin tebliğ ve davette buldukları şehir (*karye*) halkının arasında bulunmadığına işaret olduğunu

¹²¹ Münteda'l-Kefil, “Mel farku beyne'l-karyeti ve'l-medîneti fi'l ma'nâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://forums.alkafeel.net/showthread.php?t=86650>.

¹²² Ahmed Hatiyye, *Tefsîru 'ş-şeyh Ahmed Hatiyye* (el-Mektebetü'ş-Şâmiletü'l-Hadîse: Erişim: 22 Haziran 2019, <https://al-maktaba.org/book/32198/2330#p1>), 254: 11.

¹²³ Mecelletük, “el-Fark beyne medîne ve'l-karye mevzu' şâmil”, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://www.magltk.com/difference-between-city-and-village/>.

¹²⁴ Mütéhassıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütéhassasa* (Mısır: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1423/2002), 620.

¹²⁵ Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2: 124. Bu konu hakkında 2.4. Kur'ân Kıssalarında Genel Olarak Anlatılan *Karye* ve *Medîne* Tasrîfi bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

¹²⁶ Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân*, 17: 15; Siddik Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsıd'l-Kur'ân*, 8: 93.

¹²⁷ el-Fark beyne'l-karye ve'l-medîne, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://www.facebook.com/quraan.ziad/posts/182904831856686>.

¹²⁸ el-Fark beyne'l-karye ve'l-medîne, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://www.facebook.com/quraan.ziad/posts/182904831856686>.

açıklamışlardır.¹²⁹ Bu da *medîne* lafzıyla merkeze bağlı fakat merkezden biraz daha uzakta kalan çevre illerin ifade edildiği bilgisini desteklemektedir.

Kehf ve Yâsîn sûrelerinde *karye* ve *medîne* lafızları arasındaki değişime kaynaklarda, *بدلت* (vazgeçti)¹³² *عبر عن* (ifadelendirdi),¹³¹ *سمي* (isimlendirdi),¹³⁰ *بدلت* (değiştirildi)¹³³ fiilleriyle dikkat çekilmiştir. *Karye* ve *medîne* lafızları arasındaki değişimi fark ederek *سمي* (isimlendirdi) fiiliyle ifade eden ilk müfessir Yâsîn sûresinde Kuşeyrî,¹³⁴ Kehf sûresinde ise Fahreddîn Râzî'dir.¹³⁵ Bu iki kavram arasındaki değişimi *عبر عن* (ifadelendirdi) fiiliyle açıklayan ilk müfessir tespit edilebildiği kadarıyla Hatîb eş-Şirbînî'dir (ö. 977/1570).¹³⁶ Daha sonra Âlûsî'nin bu farka işaret ettiği yerde aynı fiili kullandığı göze çarpmaktadır.¹³⁷ İbn Âşûr (1879-1973) kıssada geçen *karye* ve *medîne* kelimelerindeki tasrîfi aynı fiille açıklamış olsa da farklı bir kavramla desteklemiştir. O, 20. âyette “أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ عُبِّرَ عَنْهَا هُنَا بِالْمَدِينَةِ تَفَنُّنًا” “*karye* ashabı burada tefennünden dolayı *medîne* ile ifade edilmiştir” diyerek bir anlamda tasrîfle *tefennün*¹³⁸ kavramları arasındaki bağlantıya işaret etmiştir.¹³⁹ Bikâî ve Hatîb eş-Şirbînî *karye* ve *medîne* lafızları arasındaki değişimin (tasrîf) ıstılahlaşması adına ilk adımı atarak bu olguyu “عدل عن التعبير بالقرية” şeklinde “عدل” fiiliyle ifade edip sonradan oluşacak *udûl*¹⁴⁰ sanatının isimlendirilmesine kaynaklık etmişlerdir. Tabâtabâî (1904-1981) ise diğer müfessirlerden farklı olarak bu değişimi “بدلت” fiiliyle ifade etmiştir.¹⁴¹ Müfessirler tarafından yapılan bu açıklamalar sonraki dönemlerde üslûbî'l-Kur'an konusu dâhilinde değerlendirilmiş ve kelimelerdeki bu değişimin, Kur'an'ın diğer insan sözlerinden kendisiyle farklılaştığı, eşsiz Kur'an üslûplarından birini oluşturduğu söylenmiştir.¹⁴²

¹²⁹ Fâdıl Sâlih Sâmerrâî, *Dirâsetü'l-müteşâbihi'l-lafziyyi min âyi't-tenzil fi kitâbi Milâki't-Te'vil* (Amman: Dâru Ammâr, 1432/2011), 164.

¹³⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, 3: 214; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 492; İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, 12: 548; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4: 564.

¹³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11: 398; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*, 11: 282; Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'an*, 17: 15; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 12: 23.

¹³² Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 16: 109; Şirbînî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*, 2: 398; Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11: 27.

¹³³ Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*, 17: 76.

¹³⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, 3: 214.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 492.

¹³⁶ Şirbînî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*, 2: 398.

¹³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11: 398.

¹³⁸ Tefennün; bir defa söylenilmiş olan sözü, ikinci defa söylemek lazım gelince, tekrara düşmemek için başka türlü ifade etmek demektir. İftinan ise bir sözde iki farklı temanın birleştirilmesini ifade eden edebî sanat anlamına gelir. Bk. İsmail Durmuş, “İftinân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 521.

¹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 365.

¹⁴⁰ Udûl; “anlamsal ve iletişimsel bir kaygı ve özel bir nükteden dolayı, dili güçlendirmek, dikkat çekmek, metne bütüncül bir etki kazandırmak, sözü sıradanlıktan çıkarmak, daha alımlı hâle getirmek, göstergeleri ses ve anlam açısından daha etkin kılmak ve muhâtabın zihninde yeni bir tasavvur oluşturmak kastıyla dilde yerleşik tarzı bırakarak farklı yeni bir ifade biçimine geçmektir”. Bk. Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 9; Yaşar Daşkıran, “Kur'an-ı Kerim'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 1353; Hasan Duran, *Kur'an-ı Kerim'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2019), 13.

¹⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*, 17: 76.

¹⁴² Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehassasa*, 620.

2.3. Hz. Lût Kıssasındaki Karye ve Medîne Tasrîfi

Kur'ân'da *karye* ve *medîne* tasrîfinin ortaya çıktığı anlatımlardan birisi de Hz. Lût kıssasıdır. Hicr sûresin 67. âyetinde Hz. Lût'un bulunduğu şehir; “وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ” “Şehir (medîne) halkı sevinerek geldiler” cümlesinde *medîne* lafzıyla, aynı şehir Enbiyâ sûresinin 74.,¹⁴³ Furkân sûresinin 40.,¹⁴⁴ Ankebût sûresinin 31.¹⁴⁵ ve 34.¹⁴⁶ âyetlerinde ise *karye* lafzıyla zikredilmiştir. Lût kavmiyle ilgili olan aynı şehrin bir yerde *medîne* diğer dört yerde ise *karye* lafızlarıyla anlatılmasındaki inceliklerin belirlenmesi, yapılan bu tasrîfin hikmetlerini ortaya çıkarmada önemli katkı sağlayacaktır.

Kehf ve Yâsîn sûresinde bir şehrin *karye* ve *medîne* şeklinde farklı iki lafızla ifade edilmesindeki değişimin sebepleri hakkında bazı müfessirlerin görüşlerine yer verilmişti. Hz. Lût kıssasının anlatıldığı yerlerde de aynı beldenin *karye* ve *medîne* lafızlarıyla ifade edilmesine rağmen günümüze dek müfessirlerin bu kıssada *karye* ve *medîne* tasrîfine ilişkin herhangi bir tespit, açıklama ve değerlendirme yapmadıkları görülmüştür. Müfessirlerin bu hususla ilgili olarak tespit, açıklama ve değerlendirme yapmamaları, geleneksel tefsirlerin Kur'ân'ı âyet âyet (atomik) ya da âyet grupları şeklinde yorumlama tekniğinin -ki buna müsel, mevziî, geleneksel ve parçacı tefsir de denilmektedir-¹⁴⁷ dolaylı da olsa bütünü algılamada ciddi bir engel oluşturmasına¹⁴⁸ bağlanabilir. Zira Kehf ve Yâsîn sûrelerinde geçen *karye* ve *medîne* tasrîfi aynı sûrede siyak-sibak bağlamı içerisinde yer alırken, Hz. Lût kıssasında tespit edilen *karye* ve *medîne* tasrîfi farklı sûrelerde geçmektedir. Sûrelere bakıldığında *medîne* lafzının 14. cüzde, diğer sûrelerde geçen *karye* lafzının ise 17., 18. ve 20. cüzlerde zikredildiği görülmektedir. Bu sebeple Hz. Lût kıssasında anlatılan şehrin bir yerde *karye*, başka bir yerde ise *medîne* şeklinde ifade edilmesinin Kur'ân'ın beyânî ve üslûbî özelliklerinden birisi olduğunu fark etmek ancak konulu tefsir çalışmaları sayesinde ortaya çıkarılabilecek bir husustur.

Son dönemde bazı araştırmacılar Hz. Lût kıssasındaki bu kullanımı tespit etmişlerse de kıssada *karye* ve *medîne* tasrîfi hakkında açıklama yapmadıkları görülmüştür.¹⁴⁹ Bu sebeple çalışmanın ilk kısmında *karye* ve *medîne* kavramları hakkında yapılan hem etimolojik tahlillerden hem de Kehf ve Yâsîn sûrelerinde yer verilen yorumlardan istifade edilerek Hz. Lût kavminin kıssasındaki *karye* ve *medîne* tasrîfine ilişkin bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Bilindiği gibi Hz. Lût'un kavminin yaşadığı toplumda cinsî bir sapkınlık olan erkekler arasında eşcinsel ilişki çok yaygın bir ahlaksızlıktı. Kur'ân'da Lût kavmi, livâtanın

¹⁴³ İlgili âyet: “وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَاءِ فَاسِقِينَ” “Biz, Lût'a da bir hikmet ve bir ilim verdik ve onu çirkin işler yapan memleketten (*karye*) kurtardık. Gerçekten onlar kötü bir toplum idiler, fasık (Allah'ın emrinden çıkan kimseler) idiler” (el-Enbiyâ 21/74).

¹⁴⁴ İlgili âyet: “وَلَقَدْ آتَوْنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوَاءً أَلَمْ يَكُونُوا يَرُوءُونَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا” (Resûlüm!) Andolsun (bu Mekke'li putperestler), belâ ve felâket yağmuruna tutulmuş olan o beldeye uğramışlardır. Peki onu görmüyorlar mıydı? Hayır, onlar öldükten sonra dirilmeyi ummamaktadırlar” (el-Furkân 25/40).

¹⁴⁵ İlgili âyet: “وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ” “Elçilerimiz (melekler) İbrahim'e müjdeyi getirdiklerinde, "Biz, bu memleket halkını helâk edeceğiz, çünkü oranın ahalisi zalim kimselerdir" dediler” (el-Ankebût 29/31).

¹⁴⁶ İlgili âyet: “إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ” “Şüphesiz biz, bu memleket halkı üzerine, fâsıklık ettiklerinden dolayı gökten bir azap indireceğiz” (el-Ankebût 29/34).

¹⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 35-38.

¹⁴⁸ İsmail Albayrak, “Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim”, *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002): 91.

¹⁴⁹ Sâmerrâî, *Es'ile beyânîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 2: 123-124.

(eşcinsellik) toplumsal bir hastalık olarak yaygınlık kazandığı ilk toplum olarak anlatılır (el-A'râf 7/80; el-Ankebût 29/28). Bu toplum, Hz. Lût'un, kendilerini bu işten alıkoymaya yönelik uyarı ve öğütlerini dinlemeyip mezkûr çirkin fiili işlemeye devam etmeleri sebebiyle helâk edilmiştir (el-A'râf 7/80-84; Hûd 11/78-83; el-Enbiyâ 21/74; eş-Şuarâ 26/161-175; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28-35).¹⁵⁰

Hicr sûresinde anlatılan Hz. Lût kıssası “Onlara İbrahim’in misafirlerinden de haber ver” cümlesiyle başlar ve kıssada ilk önce Hz. İbrahim’e evlat müjdesini daha sonra ise Hz. Lût’a helak haberini vermek için meleklerin geldiği anlatılır. İnsan şeklindeki yakışıklı, temiz giyimli ve güzel kokulu meleklerin¹⁵¹ Hz. Lût’un yanına geldiği öğrenilince şehir (medîne) halkı sevinerek gelirler. Kıssada şehir halkı “أهل المدينة” ibaresiyle anlatılmaktadır. Şehir halkının geliş amacına, iki âyet sonra Hz. Lût tarafından “Şüphesiz bunlar benim misafirlerimdir. Sakın beni rezil etmeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının, beni utandırmayın” şeklinde işaret edilmiştir. Âyette geçen utandırma ve rezillik kavramları şehir halkının en temel karakterleri haline geldiği için (Hûd 11/78) Hz. Lût onların geliş amaçlarını anlamıştır. Ahlaksızlıkta daha önce dünyada örneği olmayan bu şehir halkının amacı, erkek kılığında gelen güzel yüzlü meleklerle ilişkiye girmektir (el-Hicr 15/71; Hûd 11/79). Bu durumda “أهل المدينة” ifadesinde geçen halk yerine “şehrin eşcinselleri” tabirini kullanmak yanlış olmayacaktır. Âyette eşcinsellerin *karyeye* değil de şehre (medîne) muzaaf olması dikkat çekicidir. Eşcinselliğin tarihsel süreçte müslüman toplumlarda da eksik olmadığı, özellikle refahın artıp insanların lüks içinde yaşadığı dönemlerde ve çevrelerde belli ölçüde yaygınlaşma eğilimi gösterdiği ifade edilmiştir.¹⁵² Bu çevre ve şehrin Kur'an'da *medîne* kavramıyla ifade edilmesi; *medînenin*, sadece fiziki açıdan *büyük şehirler* ve iman-küfür açısından *iman etmiş toplumlar* için kullanılan bir kavram olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda Kur'an'da *medîne*, lüks ve refahta ilerlemiş doyumsuz bir toplumun ortaya çıkması durumunda ve ahlaksızlıkta sınır tanımayan çarpık ilişkilerin yaşandığı şehirler için de kullanılmaktadır. Bunun en bâriz örneği de ifade edildiği gibi içerisinde 700 bin erkeğin yaşadığı helak edilen Sodom şehridir.¹⁵³ *Medîne* kelimesinin türediği *deyn* “دين” kökü ve itaat anlamı açısından bu kullanıma bakıldığında, mezkûr yerleşim bölgesinde yaşayanların hepsinin özellikle de kadınların bu çirkin fiili irtikâp etmedikleri söylenebilir. Ancak onlar mezkûr çirkinliği irtikâp etmeseler de yaşadıkları şehrin genel ahlaki teamülüne rıza gösterip *itaat* etmiş ve böylelikle kötü ahlaklılarla beraber helak olmuşlardır.

Enbiyâ sûresindeki Hz. Lût kıssasında “وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ” “Onu çirkin işler yapan memleketten (karye) kurtardık” âyetinde Hz. Lût, Yüce Allah'ın meleklerle verdiği talimat gereği bulunduğu yerden çıkarılarak kurtarılmıştır. Bu âyette çirkin işlerin failleri şehir halkı (أهل) olmasına rağmen, Kur'an üslûbunun ve belâgat sanatının anlatım özelliklerinden birisi olarak sözün bir parçası olan *ehl* lafzı *hazif* üslûbuyla *iskât* edilmiştir.¹⁵⁴ Bu üslûp yoluyla çirkin fiilin *karyeye* nispet edilerek anlatılması,¹⁵⁵ *karye*

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Livatâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 198.

¹⁵¹ İsmâil Hakkî Bursevî el-Halvetî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4: 166.

¹⁵² Yaşaroğlu, “Livatâ”, 27: 200.

¹⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 6: 467.

¹⁵⁴ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 3: 102.

¹⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 441.

halkının kötülükle bütünleştiğini, adeta şehri de kirlettiklerini göstermektedir.¹⁵⁶ Zaten *karye* kelimesinin kök anlamındaki *bir araya toplanma* ve *kenetlenme* manası, çirkin işlerde ittifak edip ondan vazgeçmeme inadını da ifade etmektedir. Nitekim *karyenin* bazılarına göre *bir araya gelmiş topluluk*¹⁵⁷ bir diğer ifadeyle *kavmin kendisi*¹⁵⁸ olarak tanımlanması da böyle bir anlamı desteklemektedir. Burada *medîne* kelimesinin tercih edilmeyip *karye* kelimesinin tercih edilmesi, *medîne*de insanın barınabileceği rahat bir ortamın bulunması ve içerisinde her kesimden insanın ikamet etmesi *karyede* ise böyle bir ortamın olmamasıyla da açıklanabilir.

2.4. Kur'ân'da Karye ve Medîne Kelimelerinin Genel Kullanımı

Karye kelimesi Kur'ân'da on farklı özel yerleşim yeri anlamında kullanılmıştır. *Karye* kelimesiyle kastedilen bu yerleşim yerleri, neresi olursa olsun insanların toplandıkları yer, Mekke, Mekke ve Tâif, Antakya, Deyr-i Hirakl, Erîha, Lût kavminin yaşadığı şehir (Sodom), Ninova, Eyle/Eyke ve Mısır şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵⁹ *Medîne* kelimesi ise Kur'ân'da beş farklı anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlar şunlardır: Şehir, köyler ve kabileler, Hz. Şuayb'ın memleketi, Medine (Yesrib) ve Hz. Lût kavminin yaşadığı şehir.¹⁶⁰

Karye kelimesiyle kastedilen bu yerleşim yerleri arasında, *neresi olursa olsun insanların toplandıkları yer* manasıyla *medîne* kelimesi ile kastedilen *şehir, köyler ve kabileler* anlamı arasında bir tasrîfin olduğu görülmektedir. Yerleri kesinleştirilememiş şehirler kategorisinde ele alınabilecek olan yerleşkelerin isimlendirildiği Hz. Mûsâ-Hz. Hızır¹⁶¹ ve *ashâbü'l-karye*¹⁶² kıssasındaki tasrîfe olduğu gibi belirli yerleşkeler arasında Hz. Lût kavminin yaşadığı şehirle ilgili tasrîfe de daha önceki bölümlerde değinilmişti.

Açıklanan üç kıssa haricindeki kıssalar ve genel olarak Kur'ân'da, birbirinden tamamen bağımsız şekilde, belirli bir şehir ifade edilirken bazı âyetlerde *karye* bazı âyetlerde ise *medîne* kavramının geçtiği görülür. Böyle tasrîflerin birbiriyle mukayese edilme zemini olmasa da anlatımlarda neden *karye* ya da neden *medîne* kavramlarının seçildiği üzerine bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Kur'ân'da şehir kavramı için kullanılan kelimeler arasında *karye, medîne, beled, mısır ve dâr* yer almaktadır. Araştırma, *karye*

¹⁵⁶ Hz. Peygamber'in Hicr'den geçerken ashabına buradan su almamalarını söylemesi, onların, "Biz bu kuyunun suyundan alıp hamur yoğurduk, kaplarımızı doldurduk" demeleri üzerine de, "Öyleyse hamuru atın, aldığımız suyu da dökün" buyurması (Buhârî, "Enbiyâ", 17; Müslim, "Zühd", 1) ve "Kendilerine zulmedenlerin meskenlerine, onların başına gelen felâketin sizin de başınıza gelmemesi için ağlayarak girin, aksi halde girmeyin" buyurup devesini hızla sürerek oradan uzaklaşması (Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 15/2; Müslim, "Zühd", 1), günahların şehri kirlettiğine işaret olarak görülebilir.

¹⁵⁷ Cafer Şerefeddin, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye hasâisü's-suver*, thk. Abdülaziz b. Osman (Beyrut: Dâru't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999), 4: 181.

¹⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 5076.

¹⁵⁹ Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 10: 130-131.

¹⁶⁰ Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11: 67.

¹⁶¹ Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssasında anlatılan yolculuk *Mecmeu'l-Bahreynde* başlamakta ve ulaşılan *karye* ile sonlanmaktadır. *Mecmeu'l-Bahreyne* ilgili olarak kaynaklarda 20 farklı yer nakledilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Çalışkan, "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015): 253-254.

¹⁶² Âyette geçen yerin Antakya oluşuyla ilgili bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6: 573-574; Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 6: 573; Necmettin Çalışkan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017): 112-113.

ve *medîne* tasrîfi üzerine yapıldığı için şehir için kullanılan diğer kavram tasrîflerine girmeden bazı tespitler üzerinde durulacaktır.

Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasında, Firavun'un "إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرُتُمْوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِنُخْرَجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا" "Şüphesiz bu, halkını oradan çıkarmak için şehirde (medîne) kurduğunuz bir tuzaktır" (el-A'raf 7/123) sözü aktarılırken *karye* lafzı yerine *medîne* lafzı tercih edilmiştir. Bu durum hem şehirdeki entrikalara hem de şehirden çıkarılma uyarısı yapılarak *medîne* şeklinde ifade edilen şehrin, içerisinden halkın çıkmak istemediği bir yer olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Kıssada Firavun'un bu sözü söylediği zamana bakıldığında sihribazların iman etmelerinden sonra gerçekleşen bir anlatım olması dolayısıyla mezkûr şehirde küfürde bir ittifak söz konusu olmadığı için *medînenin* tercih edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Aynı zamanda bu âyette de "halkını oradan çıkarmanız" ifadesinde topluluk bilinciyle ilgili bir durum vardır. Hz. Mûsâ, Mısır'da bir emir sahibidir. Gettoda yaşasalar da bir grup inanan Hz. Mûsâ'ya tabidir ve itaat etmektedirler, dolayısıyla topluluk bilinci aktiftir. Bu sebeple mezkûr âyette *karye* yerine *medîne* kelimesi tercih edilmiştir.¹⁶³

Yine Firavun'un danışmanlarının Kur'ân'da iki yerde geçen "Şehirlere (medîne) toplayıcı adamlar gönder. Sana bütün usta sihribazları getirsinler" (el-A'râf 7/111, 112; eş-Şuarâ 26/36, 37) şeklindeki ifadelerinde şehir kelimesini ifade etmek için *medîne* tercih edilmiştir. Burada da günümüzde eğlence olarak değerlendirilse de o zaman için bir meslek ve dini bir otoriteyi niteleyen sihribazlık gibi ancak toplumsal düzen içerisinde ortaya çıkabilecek statülerin şehirlerde yoğunlaştığına işaret edilmiş olabilir. Çünkü her iki âyette de *medîne* kavramı çoğul şeklinde gelerek her şehirde sihribazların bulunduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Bikâî, peygamberlerin "مِنْ أَهْلِ الْقُرَى" "şehirler halkından" (Yusuf 12/109) seçildiğini ifade eden âyetin tefsirini yaparken *karyeyi*; ikamet, toplanma ve fazilet sahibi kimselerin gelmesi için hazırlanmış yer olarak tanımlar. Bikâî *karyelerin* (şehirler) akıl zenginliği, düşünce derinliği, zekâ ve fikir üretme açısından kırsal ve çöldeki yerleşim yerlerine (bevâdî) göre daha uygun yerler olduğunu ifade eder. Bikâî bu hususta Mekke'nin, Ka'be'nin (beyt) ziyaret edilmesi emrine bağlı olarak bütün mahlûkatı toplamasından dolayı *Ümmü'l-kurâ* ile isimlendirildiği yorumunda bulunur. O, *medînenin* ise hikmet yerleri olduğunu söyler.¹⁶⁴

Kur'ân'da dört yerde Hz. Peygamber'in yaşadığı Medine (Yesrib) şehrini ifade etmek için kullanılan *medîne* kavramının geçtiği üç yerde münafıkların şehirdeki nifaklarının konu edildiği görülür (et-Tevbe 9/101; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfıkûn 63/8). Hatta Medine şehrinde yaşayan münafıkların nifakta maharet kazandıkları ve kendilerini iyi gizledikleri anlatılır (et-Tevbe 9/101). Bu durum da Medine şehri için imanda bir ittifakın söz konusu olmadığına işaret etmektedir. Aynı zamanda *medîne* kelimesinin barındırdığı itaat,¹⁶⁵ siyasi ve idari güç anlamının¹⁶⁶ Hz. Peygamber'in Yesrib'e gelmesi sonrasında sağladığı otoriteyle, Yesrib'in Medine şeklinde isimlendirilmesine kaynaklık ettiği söylenebilir.

Kur'ân'da helak edilen kavimlerin anlatıldığı yerlere bakıldığında, *karye* lafzının kullanıldığı görülmektedir (el-Hicr 15/4; el-İsrâ 17/16, 58; eş-Şuarâ 26/208; el-Ankebût

¹⁶³ Lütfi Bergen, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası* (İstanbul: MG V Yayınları, 2014), 103.

¹⁶⁴ Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 10: 247.

¹⁶⁵ Karâfi, *ez-Zahîre*, 10: 285.

¹⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2223-2224.

Sonuç

Kur'ân'da tasrîf kavramı, rüzgârların yönlerini değiştirmesi gibi hem evrendeki fiziksel değişimleri hem de bir meramın farklı manaları taşıyacak şekilde değişik ibare, terkip ve lafızlarla ifade edilmesi sonucunda oluşan Kur'ân üslûbundaki değişimi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda tasrîf, Yüce Allah tarafından Kur'ân'da zikredilen konuların değişik yollarla çeşitli form ve yapılarla her seferinde muhatabın farklı itirazlarına cevap verecek tarzda ve okuyanı usandırmadan yeniden ifade edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Müfessirler Kur'ân'da geçen tasrîf kavramını; tebdîl, tebyîn, tafsîl, tefsîr, terdîd, tavzîh, tekrîr, tahvîl, tağyîr, tesvîk, tenvi', ta'dîd, taklîb ve te'kîd gibi kavramlarla açıklamışlardır.

Tasrîf kavramıyla ilgili olarak yapılan tanımlama ve açıklamalara göre Kur'ân'da mana ve lafız tasrîfi şeklinde iki çeşit tasrîfin olduğu tespit edilmiştir. Lafız tasrîfi, bir kelimenin çeşitli sarf formlarına girmesi şeklinde olabileceği gibi farklı kelimelerin birbirleri yerine kullanılması şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda aynı şehri ifade etmek için kullanılan *karye* ve *medîne* kavramlarının birbiri yerine kullanımı lafız tasrîfi olarak değerlendirilebilir. Kur'ân'da *karye* ve *medîne* kavramlarının genelde ne anlama geldiğinin incelendiği bölüm ise mana tasrîfini ilgilendirmektedir.

Araştırmaya konu edilen Kehf ve Yâsîn sûresindeki kıssalarda bir şehri ifade etmek için kullanılan *karye* ve *medîne* arasındaki tasrîf (değişim), kaynaklarda tasrîf kavramıyla değil; *اسمي* (isimlendirdi), *عبر عن* (ifadelendirdi), *udûl* sanatına kaynaklık edecek şekilde *عدل عن* (vazgeçti) fiilleriyle açıklanmış ve söz konusu değişimde *tefennün* sanatı olduğu dile getirilmiştir.

Bu çalışmada hem Kur'ân'da hem de Arap dilinde kullanılan *karye* kavramının, örfte kullanılan *karye* kavramından farklı bir manada olduğu tespit edilmiştir. Örfte küçük yerleşim birimini (köy vb.) ifade etmek için *karye*, büyük yerleşim birimlerini ve şehirleri ifade etmek için ise *medîne* kavramı kullanılır. Hâlbuki Arap dilinde ve Kur'ân ıstılahında *karye* kelimesi hem küçük yerleşim beldelerini hem de büyük yerleşim yerlerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu sebeple her *medînenin* *karye* olduğu, fakat her *karyenin* *medîne* olmadığı şeklinde aralarındaki umum-husus ilişkisine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Türkçeye köy olarak tercüme edilen *karye* kavramı, bu manasıyla Kur'ân'da hiç kullanılmamıştır.

Karye kavramının en temel manası *birikmek*, *bir araya gelmek* ve *toplanmaktır*. *Medîne* kavramının en temel manası ise *ikamet etmek* ve *itaat etmektir*. Kur'ân'da kıssalar ve olaylar anlatılırken *medîne* ve *karye* kavramları arasındaki tasrîfe bakıldığında: *karye* daha çok; fikir, düşünce, tavır, davranış, kötülük, zulüm, ahlaksızlık, cimrilik ve küfür üzerinde bir araya gelmiş toplumların yaşadıkları yerleşim yerlerini ifade eder. *Medîne* ise aynı konularda ittifakın olmadığı, içerisinde mümin, münafık ve kafirlerin yaşadığı, din açısından kozmopolit insan tiplerinin bulunduğu, iyilik ve kötülükte öne çıkmış insanların var olduğu, ahlakî açıdan çarpık ilişkilerin yaşandığı, entrika ve nifak özelliklerinin ön plana çıktığı ve içerisinde sihir gibi toplumu etkileyecek meslek türlerinin ve resûllerin çağrısına itaat edenlerin bulunduğu şehirler için kullanılır. Genelde her iki kavram mezkûr özelliklere sahip olsa da aynı kıssanın anlatımında siyak-sibak içerisinde lafız-mana açısından *karye* ve *medîne* kelimelerinin tercih edilmesi buldukları yer itibarıyla daha ince ve kendine özgü farklı manaları barındırmaktadır. Bu bağlamda tasrîf; Kur'ân'ın, meânî ve beyân sanatları içerisindeki ayrı bir hususiyetini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da *karye* ve *medîne* kelimeleri arasında tasrîf açıklanırken tek bir parametre kullanılıp genellemeye gitmek bazı yanlış ve müşkillere sebep olmaktadır. Yapılan yorumlarda bu kelimelerin etimolojik incelemeleriyle elde edilen farklı manalarının ayrı ayrı kullanımı, böyle yanlışları önleyecek ve bu yanlışlar sonucunda oluşan müşkillerin hallini mümkün kılacaktır. Yapılan araştırmada bu kelimeler arasındaki anlam farklılığının, sadece etimolojik kökenlerine bağlı olarak değil aynı zamanda alternatif kelimenin farklı veya zıt anlamlı olması gerektiği düşüncesine dayandığı da görülmüştür. Bu çalışmada tasrîf sadece *karye* ve *medîne* kavramları üzerinden incelenmiş ve bu konuda bulguları anlamlı kılan birçok kaynak, bilgi ve sonuca ulaşılmıştır. Elde edilen bu sonuçlar, genelde müterâdif/yakın anlamlı kelimelerin özelde ise Kur'ân'da yerleşim yerlerini ifade etmek için kullanılan *karye*, *medîne*, *beled*, *mısır* ve *dâr* gibi kavramlar arasındaki tasrîf ilişkisinin, ayrı bir çalışma konusu olarak ele alınabileceğini göstermektedir.

Kaynakça

Abdülkâdir Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1999/1420.

Ahmednagarî, Kâdî Abdünnebî b. Abdürresûl. *Câmi'u'l-'ulûm fî ıstılahâtî'l-fünûn (Düstûru'l-'ulema)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1420.

Albayrak, İsmail. "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim". *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002): 87-104.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.

Aydın, Muhammed. *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlatım Farklılıkları*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2001.

Bergen, Lütfî. *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*. İstanbul: MG V Yayınları, 2014.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418/1997.

Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. Dâru tavgî'n-necât, 1422/2002.

Bursevî, İsmâil Hakkî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm (et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl)*. Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye, 1428/2008.

Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1431/2010.

Çalışkan, Necmettin. "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015): 243-262.

Çalışkan, Necmettin. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017): 108-122.

- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Daşkiran, Yaşar. "Kur'an-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 1347-1368.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1383/1963.
- Dervîş, Muhyiddîn İbn. Ahmed Mustafâ. *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühû*, 4. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1415/1994.
- Duran, Hasan. *Kur'an-ı Kerim'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri*. Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2019.
- Durmuş, İsmail, "İftinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 521-522. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'an*. B.y.: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Zehratü't-tefâsir*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyyân Esîru'd-Dîn. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420/2000.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Salih Hafsî Adevî. *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Maskat: Vizâratü't-türâsi'l-kavmi ve's-sekâfe, 1406/1986.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Sâmerî. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Hafâcî, Ebû'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Hamad, Abdullah Hadar. *Revâi'u Kur'âniyyetün*. Lübnan: Dâru'l-kalem, ts.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- Hatiyye, Ahmed. *Tefsîru's-şeyh Ahmed Hatiyye*. el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse: Erişim: 22 Haziran 2019. <https://al-maktaba.org/book/32198/1070#p1>.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003.
- Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî Alevî Esyûbî. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1421/2001.

Hibyân, Müsennâ Muhammed. *Min revâ'î'l-beyân fî süveri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1435/2014.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî Hasenî Şâzelî. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr: tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Cedîd*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1404/1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.

İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Berri el-Makdisi. *Fi't-ta'rib ve'l-mu'arreb (Hâşiyetu İbn Berrî 'ala kitâbi'l-mu'arreb)*. Thk. İbrâhim Samerrâi. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ Imâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. B.y.: Dâru tayyibe, 1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ Imâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Alî Şîrî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1408/1988.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1996.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferac Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1422/2001.

İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekâfi el-Gırnâtî el-Endelüsî. *Milâkü't-te'vîli'l-kâtu' bi-zevi'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî. *Meşârikü'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. B.y.: el-Mektebetü'l-'atîka ve dâru't-türâs, ts.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han. *Fethu'l-beyân fî makâsıdı'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1992.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsimî, Muhammed Said Cemaleddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998.

Kubeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964.

Kuşcu, İrfan. *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Kuşcu, İrfan. "Muhammed Ebû Zehra'nın Tasrîf Anlayışı". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 73-98.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. Thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3. Baskı. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kütüb, ts.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdü'l-Maksûd b. Abdü'r-Rahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbürîyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi "Kavâidü't-tedebbürî'l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle"*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000.

Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâs, 1423/2003.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tâcilarifin b. Ali. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-ta'arîf*. Kâhire: Âlemi'l-kütüb, 1411/1990.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1375/1956.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2005.

Mütehasıs Ulemâ Heyeti. *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehasasa*. Mısır: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Nâsirî, Muhammed Mekkî. *et-Teysîr fî ehâdîsi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1405/1985.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Nisâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kimmî. *Garâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-Furkân*. Thk. Zekerîya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Râzî, Ebu Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: el-Heytü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kütüb, 1411/1990.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002.

- Sa'dî, Ebû Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh b. Nâsır. *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri Kelâmî'l-Mennân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Dirâsetü'l-müteşâbihi'l-lafziyyi min âyi't-tenzîl fî kitâbi Milâki't-Te'vîl*. Amman: Dâru Ammâr, 1432/2011.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'ile beyâniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesâtün beyâniyyetün fî nusûsin mine't-tenzîl*. el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse. Erişim. 22 Haziran 2019. <https://al-maktaba.org/book/8312/59>.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân Yorum Geleneğinde Habîb En-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017): 445-460.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 147-176.
- Şerefeddin, Cafer. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye hasâisü's-suver*. Thk. Abdülaziz b. Osman. Beyrut: Dâru't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1414/1994.
- Şinkîti, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr el-Cekenî. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*. Kahire: Matbaatü Bûlâg, 1285/1868.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Tala, Murat. *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1418/1997.
- Tîbî, Şerifeddîn el-Huseyn İbn Abdullâh. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*. Thk. İyâd Muhammedu'l-Ğûc. B.y.: Câizatü debi'd-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Topaloğlu, Bekir. “Yâsîn Sûresi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43: 341. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Useymîn, Muhammed b. Salih. *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2003.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîru'l-Basît*. Thk: Aslû Tahkîkîhî fî Risâleti Duktûrât bi Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Sümme Kâmet Lecnetün İlmîyyetün mine'l-Câmîati bi sebkihî ve tensîkîhî. Nşr: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmiyye, 1413/1993.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk/Beyrut: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Livatâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 198-200. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yazır, Elmalılı M. Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Yılmaz, Necla. *Kur'an'da Karye Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2015.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-'arûs*. B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 3. Baskı. Kahire: Matbaatü İsâ el-bâbî el-Halebî, ts.

İnternet Kaynakları

Derin Düşünce. “Lütfi Bergen ile söyleşi”. Erişim: 11 Haziran 2019. <http://www.derindusunce.org/2012/06/26/lutfi-bergen-ile-soylesi/>.

el-Fark beyne'l-karye ve'l-medîne. Erişim: 11 Haziran 2019. <https://www.facebook.com/quraan.ziad/posts/182904831856686>.

el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse “Tefsîru's-şeyh Ahmed Hatîyye”. Erişim: 22 Haziran 2019. <https://al-maktaba.org/book/32198/1070#p1>.

el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse “Tefsîru's-şeyh Ahmed Hatîyye”. Erişim: 22 Haziran 2019. <https://al-maktaba.org/book/32198/2330#p1>.

el-Mektebetü's-Şâmiletü'l-Hadîse. “Lemesâtün beyâniyyetün fî nusûsin mine't-tenzîl”. Erişim: 22 Haziran 2019. <https://al-maktaba.org/book/8312/59>.

Mecelletük. “el-fark beyne medîne ve'l-karye mevzu' şâmil”. Erişim: 11 Haziran 2019. <https://www.magltk.com/difference-between-city-and-village/>.

Mültekâ Ehli'l-Hadîs, Ebû Abdi'l-Mu'îz - Muhammed Halef Selame, Mâ vechü'l-i'câz fî kelîmeti karyetin ve medînetin fî Sûreti'l-Kehf, Erişim: 11 Haziran 2019, <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=137684>.

Münteda'l-Kefîl. “Mel farku beyne'l-karyeti ve'l-medîneti fi'l ma'nâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”. Erişim: 12 Haziran 2019. <https://forums.alkafeel.net/showthread.php?t=86650>.

İBÂDÎ ÂLİMLERİNDEN İBN HUMEYD ES-SÂLİMÎ'NİN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

Ahmet Bardak*

Öz

Fırak kitaplarında İbâdiyye Mezhebi, Hâricîlerin günümüzdeki bir kolu olarak tanıtılmaktadır. Günümüz İbâdîleri kendilerini mutedil bir fırka olarak gördükleri için bu görüşe katılmamaktadırlar. Kurucusu Abdullah b. İbâd olarak bilinen İbâdiyye Mezhebi'nin günümüzde Mısır hariç Afrika'nın Akdeniz sahilinde bulunan ülkeler ile Umân ve diğer bazı Afrika ülkelerinde mensupları bulunmaktadır. Çağdaş İbâdî âlimlerinden biri olan İbn Humeyd es-Sâlimî aynı zamanda İbâdiyye'nin en önemli kelimcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Onun akaid ve kelâm alanındaki eserlerinin tahlil edilmesi İbâdîlerin İslam düşünce sistemindeki özellikle akaid ve kelâmdaki yerinin belirlenmesinde önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu vesileyle İbâdiyye'nin Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ile buluştuğu ve bahsi geçen ekollerden ayrı düştüğü görüşleri tespit edilmiş olunacaktır. Biz bu makalemizde es-Sâlimî'nin kelâm alanındaki en önemli eserleri olan *Behcetü'l-Envâr*, *Envâri'l-Ukûl* ve bu eserin şerhi sayılan "*Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*" adlı eserleri çerçevesinde İbâdiyye'nin kelâmî görüşlerini ele alıp tahlilini yapacağız.

Anahtar Kelimeler: İbâdiyye, İmam Sâlimî, Umân, Kelâm ve Akaid

THEOLOGICAL VIEWS OF IBN HUMEYD AL-SALIMÎ, ONE OF THE IBADIAN SCHOLARS

Abstract

In the Farak books, the Ibadyya sect was introduced as a branch of the Hâricîs. Today's Ibadis do not agree with this view by seeing themselves as a moderate group. Founder Abdullah b. The İbâdiyye sect, known as Ibad, nowadays has members on the Mediterranean coast of Africa except Egypt, and Uman and some other African countries. Humeyd al-Sâlimî, one of the contemporary scholars, is also considered to be one of the most important theologians of this denomination. The analysis of his works in the field of Aqaid and theological, will make an important contribution to the determination of the position of the Ibadî in the Islamic thought system, especially in the Akaid and the Kalam. On this occasion, the views of the Ibadî meet with Ahl al-Sunnah and Mu'tazila will be determined. In this article, we will examine the most

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:24/002/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.531668

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, ahmetbardak@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9393-7884>

important works of al-Sâlimî in the domain of kalam, *Behcetü'l-Envâr, Envâri'l-Ukûl* and the works of *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl* which are considered as annotations of this work.

Keywords: İbadi, İmam Salîmî, Oman, Kalam ve Akaid

GİRİŞ

İbâdiyye Abdullah b. İbâd b. Teymî'l-Lât b. Sa'lebe et-Temîmî'ye nispet edilen bir mezheptir. Ancak günümüz İbâdîleri bu mezhebin hakiki kurucusu olarak Câbir b. Zeyd'i görmektedirler.¹ İbâdiyye'nin diğer önemli isimleri Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime, Demmâm b. Es-Sâib en-Nedbî el-Ummânî, er-Rabî' b. Habîb, Murdas b. Hudayr, Mahbûb b. Er-Rahîl, Ebi Yahya Abdullah b. Yahya, Ebi Hamza el-Muhtâr b. Afv, Belh b. Ukbe el-Ezdî'dir.² İlk dönem İbâdîler kendilerini "cemâatu'l-müslimîn veya ehli'd-da've" olarak isimlendirmektedirler.³ Günümüzde İbâdîlerin ekseriyeti Umân'da bulunmaktadır. Irak, Yemen ve Afrika'da da bir miktar İbâdî mezhebi mensubu vardır. Bu yüzden Basra, Hicaz, Yemen ve Hadramut, Umân ve Kuzey Afrika ve Mağrib İbâdîliği olarak dört fırka olarak gruplandırılmaktadırlar.⁴ Ancak İbâdî kaynakları İbâdîliği yaygın olarak Meşârike ve Meğâribe olarak ikiye ayırmaktadırlar. İbâdîler kendilerini İslam mezhepleri arasında meselelere mutedil bir bakış açısıyla yaklaşan ve halkı İslam Ümmeti bilinci düşüncesi etrafında birleştirme iddiası taşıyan bir konuma oturmaktadırlar.⁵ Özellikle akıl-nakil ilişkisinde itidali en iyi şekilde muhafaza eden mezhep olduklarını iddia etmektedirler.⁶

Fırak kitaplarının İbâdîleri Havâric'den bir mezhep olarak görmelerine karşın İbâdîler kendilerini Mu'tezile ve Havâric'den farklı bir konumda tutmaktadırlar.⁷ Öncelikle belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet kaynaklarının anlattığı Hâricilikle İbâdîlerin anladığı Hâricilik farklı şeylerdir. Ehl-i Sünnet menfî anlamdaki hariciliğin Sıffin ve Nehrevânla başladığını savunurken, İbâdî anlayışına göre menfî anlamdaki hariciliğin başlangıç noktası Ezârika örneğindeki gibi Nehrevân'dan sonraki tartışmalarla başlar. İbâdîler'in bu bağlamda Nehrevân ehline bakış açıları çok iyimserdir ve fazilet bağlamlıdır.⁸

¹Abdullah Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, (İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ li'd-dünya et-Tebâatu ve'n-Neşru, 2015), 15; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 256.

²Eş-Şeyh Allâmetu Sâlim b. Hemmûd b. Şâmis es-Seyyâbî es-Semâilî, *Esdaku'l-Menâhic fi Temyizi'l-İbâdiyye Mine'l-Havâric*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif, (Kahire: Câmîatu Aynî's-Şems, 1979), 48; Muhammed Sâlih Nâsır, *Mekânetu'l-İbâdiyye fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*, (Umân: Mektebetü'l-İstikâme, 1413/1992), 21.

³Hüseyin Ubeyd Ğânim Ğabbâş, *Umân*, (Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1997), 41.

⁴Fığlalı, "İbâziyye" 19: 256-258; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 83 vd.

⁵Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 20.

⁶Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 73.

⁷Konu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, (Mısır, 1317), II, 112; Semâilî, *Esdaku'l-Menâhic*, 16 vd; Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi" *Kader*, 16/2 (Aralık 2018): 294-318; Tevhit Bakan, "İbâdîler ve Hadis", *Ekev Akademi Dergisi*, 20 (Yaz 2004): 221-240; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 140-142; Harun Yıldız, "İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki" *İslamî İlimler Dergisi*, 10/1, (Bahar 2015): 57-84; Orhan Ateş, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 2007.

⁸Sadi Ölmez, "Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkıhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları", *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/6 (2016):3.

Onlara göre Ezârîka türü Hariciler İslam dairesinden çıkan dalalet içinde bir fırka olup kendileriyle herhangi bir ilişkileri yoktur.⁹ İbâdîler kendilerini Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel, Şafiî, Malik ve Sevrî gibi âlimler yolu ile tevarüs etmiş bir mezhep olarak görmektedirler.

İbâdî makâlat kitaplarında İbâdiyye'nin altı fırkasından bahsedilmektedir. Bunlar: en-Nekkâriyye, el-Hüseyniyye, es-Sekkâkiyye, en-Neffâsiyye, el-Ferisiyye ve el-Hüleyfiyye. Diğer makâlat kitaplarında ise el-Hafsiyye, el-Yezidiyye ve el-İrsiyye olarak üç İbâdî fırkadan söz edilmektedir.¹⁰

Kelâm ilmi İslam dinine ait itikâdî meseleleri ele almaktadır. Bu ilim Allah'ın zatından, sıfatlarından, peygamberlik, mebbe ve meâd bakımından varlıkların hallerinden bahseden bir ilimdir.¹¹ İbâdîler de kelâmî konular hakkında kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Öncelikle Allah hakkındaki görüşlerine bakmak gerekirse onlara göre Allah her türlü teşbih ve teccimden münezzehtir. O'nun ulûhiyetinin ve tevhidinin vurgulanması konusunda titiz davranmak gerekir.¹²

Allah'ın kendine ait sıfatları vardır ve bu sıfatların en temeli O'nun kadîm olmasıdır. İbâdîler kadîm sıfatını Allah'tan başkasına layık görmediklerinden Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu kabul ederler.¹³ Allah vacibu'l-vücûdur, tektir, şeriki ve evveli olmayan kadîmdir. Ona benzer bir cisim yoktur, cüzlere bölünemez, araz ve cevher de değildir, çünkü cevher hadis bir varlıktır. Cisim de değildir çünkü cisimler cevherlerden mürekkep varlıklardır. Cevher ve cisimler ise muhdes varlıklardır. Aynı zamanda yön, cihet ve zevale uğramaktan da münezzehtir.¹⁴ Allah kâdir, cebbâr ve kâhîr gibi sıfatları haiz olup acziyetten münezzehtir. Hiçbir kimse onu zerre miktarı acziyet içerisine sokamaz. Uyku ve uyuklama ile malul değildir. Mülk ve melekût âlemi onundur. İzzet ve ceberut ona aittir. Allah yaratmada tektir, tüm malumâtı bilen bir âlimdir. O, kâinatın müridi muhaddesâtın müdebbiri, mevcudâtın tümünün ve onların fiillerinin de yaratıcı, rızıkların ve ecellerin takdirinin sahibidir. Hayy, vâhid, âlim, kadir ve mürîddir. Hiçbir sesin kendisinden gizli kalmadığı Semî'dir. O görendir, mütekellimdir. Fiillerinde hikmet sahibidir ve insanlara zulmetmez.¹⁵

İbâdiyye'ye göre iman söz ve amelden meydana gelir.¹⁶ İman daha geniş anlamıyla ikrar, amel, niyet, sünnete uymak, inanç konusunda hiçbir kimse için mazeret tanımamak, süfli arzulara uymamak ve takva yoluna girmekten ibarettir.¹⁷ Ayrıca onlar başkalarının kanlarının ve mallarının dökülmesinin yasaklanmasını da itikâdî bir mesele olarak görmektedirler. Onlara göre iman ameli ve itikâdî olarak iki kısma ayrılmaktadır. İtikad sadık bir iman ile oluşur, bu tür iman artmakta fakat azalmamaktadır. Ameli iman

⁹ Konu Hakkında geniş bilgi için bk. Ali b. Muhammed b. Âmir el-Hacerî, *el-İbâdiyye ve Menhecietu'l-Bahsi İnde'l-Müerrihin ve Eshâbi'l-Mekâlât*, (Umân: Metâbiu'n-Nehda, 1999), 296; Semâilî, *Esdaku'l-Menâhic*, 32; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 74 vd.

¹⁰ Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 58-65.

¹¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1990), 114.

¹² Nuru'd-dîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, thk. Ali b. Saîd b. Mesûd el-Ğâfirî, (byy, tsiz), 148.

¹³ es-Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 148; Fığlalı, "İbaziyye" 19: 259.

¹⁴ İmam Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, thk. Doktor Abdurrahman Umeyra, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1949/1409) 1: 322.

¹⁵ Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 77, 78.

¹⁶ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 193.

¹⁷ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 213; Fığlalı, "İbaziyye" 19: 259; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 126.

ise hem artmakta hem de eksilmektedir.¹⁸ İbâdiyye'ye göre büyük günah işleyen bir Müslüman mümin değil muvahhidir, nimet küfrü içindedir. Allah'ın va'd ve va'di de haktır, bu yüzden tövbe etmeden ölen büyük günah sahipleri ebedi cehennemde kalacaklardır.¹⁹

Mu'tezile'nin "haram rızık değildir, rızık kişinin helalinden malik olduğu şeydir, faydalandığı şey değildir"²⁰ görüşüne karşı çıkan İbâdiler bunu iki yönden batıl görmektedirler. İlki sahip olunan her şey Allah'ın mülkünde olduğundan onun için rızık sayılır. Aksi durum Allah'ın merzûk olmadığı anlamına gelir. İkincisi mülkü olmayan hayvanların rıziksız olduğu anlamı çıkar ki bu mümkün değildir.²¹ İbâdilere göre rü'yetullah dünyada da ahirette de mümkün değildir.²² Allah resuller göndermiştir ve gönderdiği son resul Hz. Muhammed'dir. Onun şeriatı diğer şeriatları nesh etmiştir. Rasulullah'tan gelen tüm gaybî veya gaybî olmayan emirleri tasdik etmek akidenin gereğidir. İbâdiler büyük günah işleyenler için peygamberlerin şefaatinin kabul etmezler.²³ İbâdiyye'ye göre devlet başkanını belirlemek dini bir görevdir. İmam biat, seçim veya şura yoluyla seçilmelidir. İmamlar Kureyş'ten olmak zorunda değildir. İmam ve ona tabii olanlar emr-i bi'l-marufu yerine getirmek zorundadırlar. Bunun için gerekirse cihada başvurmak zaruridir.²⁴

İbâdiyye'nin çağdaş sayılabilecek olan önemli kelâmcılarından sayılan İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî'nin kelâmî görüşlerini ele alacağımız bu makalemizdeki hedefimiz, onun görüşleri çerçevesinde İbâdiyye'nin günümüz kelâmî görüşlerini tespit etmek, mütekaddimin İbâdiyye kelâmından farklılığını belirlemek ve Ehl-i Sünnet ile diğer kelâmî mezhepler ile olan farklılıklarını ortaya koymaktır. Bu makalemizde İmam Sâlimî'nin hayatı, eserleri, bilgi anlayışı, Allah'ın zat ve sıfatları, rü'yetullah, nübüvvet, melekler, kitaplara iman, halku'l-Kur'an, va'd ve va'id, ruh, kabir azabı, hesap, cennet-cehennem, havz, kaza ve kader, iman-İslam, küfür/ tekfir, velâyet ve berâet, konuları hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

1. İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî'nin Hayatı

Tam adı Allâme el-Muhakkık el-Müctehid Nûru'd-Din Abdullah b. Humeyd b. Sulûm b. Ubeyd b. Helfân b. Hamîs es-Sâlimî'dir.²⁵ Umân'ın Rustak şehrine bağlı el-Hevkeyn denilen bir beldede hicri 1286/1870 yılında doğmuştur.²⁶ On iki yaşına geldiğinde

¹⁸ Semâilî, *Esdaku'l-Menâhic*, 33.

¹⁹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 153, 171; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 135-136.

²⁰ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 153; Rızık problemi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhit Mert, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1 (Ankara 2005): 1-19.

²¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 100.

²² Nasır b Matar b. Saîd el-Meskarî, *El-İbâdiyye fî Meydâni'l-Hakk*, (Umân: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1999), 118; Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 163; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 134.

²³ Kâbil, *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, 78.

²⁴ Fığlalı, "İbâziyye" 19: 258, 259; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 110-118.

²⁵ Abdurrahmân Umeyrâ, "Mukaddime" İmam Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, thk. Doktor Abdurrahman Umeyra, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1949/1409) içinde 1: 16.

²⁶ İsmail b. Sâlih b. Hemdân el-Eğberî, *el-Medhel ile'l-Fıkhi'l-İbâdî*, (Umman: Mektebetü't-Dâmirî Linneşri ve't-Tevzî', 1. Baskı, (2013), 336; Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: Giriş 16; Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, Giriş 14.

gözünde yaşadığı bir sorundan dolayı kör olmuştur.²⁷ Küçük yaşlarında yetişmesinde en önemli katkıyı sağlayan babası eş-Şeyh Humeyd b. Sulûm es-Sâlimî'den Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş ve dini ilimlere başlangıç yapmıştır. Sonrasında Rustak adındaki şehre gitmiştir. Bu şehirdeki ilim halkalarına ve medreselerine katılarak ilim hayatını sürdürmüştür. Burada ilk olarak devam ettiği meşhur medrese "Mescidu'l-Beyâde" içerisinde bulunmaktaydı. Rustak'ın ulemasından sayılan eş-Şeyh Râşid b. Seyf el-Maliki'nin yanında bir miktar ilim tahsil etmiştir. Esasında onun yetişmesini sağlayan asıl kişinin Şeyh Sâlih b. Ali b. Nâsır b. İsa el-Hârisi adında Rustak'ın meşhur bir âlimi olduğu kabul edilmektedir. Şeyh Sâlih onun özellikle fikri terbiye, te'lif ve üslup kazanmasında yardımcı olmuştur. Ayrıca ona tefsir, te'vil, hadis, fıkıh, usûlu'd-dîn, nahiv, meâni, beyan ve mantık ilmini öğretmiştir.²⁸ İmam Sâlimî yukarıda adı geçenlerin dışında Abdullah b. Muhammed el-Hâşimi, Mâcid b. Hemîs el-Ubrî ve eş-Şeyh el-Muhtesib Sâlih b. Ali el-Hârisî gibi âlimlerden de ders almıştır.²⁹ Özellikle siyasi tecrübesini son olarak zikri geçen el-Hârisî'den almıştır. Bütün bu tahsil hayatından sonra İmam Sâlimî Rustak'ta şeyhlik makamına ulaşmıştır. Daha sonra Rustak'tan ayrılarak eş-Şeyh Muhammed b. Hemîs es-Seyfi, eş-Şeyh Muhammed b. Mesûd el-Bûsuaydî, eş-Şeyh Sultan b. Muhammed el-Habesî'den de bir miktar ders almıştır.³⁰ İmam es-Sâlimî zamanla Umân'ın en önemli âlimlerinden biri olmuştur. Kendisi aynı zamanda çok iyi bir hatip olup camilerde veya başka mahfillerde hitapta bulunmuştur. 1330 senesinde şeyhi olan Mâcid b. Hemîs el-Ubrî ile "kabirlerin vakıfları" hakkında aralarında çıkan bir tartışma sebebiyle yolları ayrılmıştır. Burada tartışılan mesele, bir kişinin belli bir miktar parayı kendisi öldükten sonra sadece kabir işleri için veya kabirde üzerine Kur'an-ı Kerim'i okuyan insanlara dağıtılması için vakfetmesi ile ilgiliydi. İmam Sâlimî kişinin malından bir kısmını öldükten sonra sadece kabir inşası veya insanların Kur'an okuması için vakfötmelerini kabul etmemekteydi. Çünkü ona göre insanların çoğu kabirleri kıraatleriyle mamur ederken mescitlerden uzaklaşıyorlardı. O, bunun batıl olduğunu, böyle bir miras varsa da bu paranın mirasçuya, yoksa beytülmale verilmesi taraftarıydı.³¹

İmam Sâlimî'nin üstün gayreti, ihlası, sıdkı, İslam ümmetinin hayrı için yaptıkları hakkında birçok methiye mevcuttur. Az yemesi, misafirlerine ikramı gibi başlıca hasletleri sayılmaktadır. İslam ümmetinin yaşadığı sıkıntılara çok üzüldüğü, bunların giderilmesi için uzak yakın mesafe gözetmeden elinden gelen her türlü iyiliği yapma konusunda gayret gösterdiği, aynı zamanda Umân halkı için de birçok fedakârlık yaptığı ve bu ülke halkının uyanışına vesile olduğu rivayet edilmektedir.³² İmam Sâlimî hicri 1332, miladi 1914 yılında 48 yaşında vefat etmiş kabri Tenûf adlı bir beldededir.³³

²⁷ Nuru'd-dîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meâricu'l-Âmâli alâ Medârici'l-Kemâl binazmi Muhtasari'l-Hisâl*, takd. Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh es-Sâlimî, tahk. El-Hâc Süleyman b. İbrahim Bâbezîr vd. (Umman/Bediyye, Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010) 1/15.

²⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 1: 17.

²⁹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 19 vd.; Eğberî, *el-Medhel ile'l-Fıkhî'l-İbâdî*, 336.

³⁰ Sâlimî, *Meâricu'l-Âmâl*, 17.

³¹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 19.

³² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 1: 19.

³³ Ali Saîd b. Mesûd el-Ğâfirî, "Mukaddime", Nuru'd-dîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, thk. Ali b. Saîd b. Mesûd el-Ğâfirî, (byy, tsiz), içinde, 28.

2. İmam Sâlimî'nin Eserleri

İmam Sâlimî hac görevini ifa ettikten sonra Umân'a dönerek birçok eser vermeye başlamıştır. Onun akaid, usûli'd-dîn-kelâm, felsefe, mantık, cedel, fıkıh, Arap dili, mezhepler ve Umân tarihi hakkında birçok eseri mevcuttur.

Tarihle ilgili olanlar:

1. *Tuhfetü'l-A'yân fî sîreti Ehli Umân*
2. *el-Lumatu'l-Mardiyeye Min Eşi'ati'l-İbâdiyye*
3. *el-Hakku'l-Celî fî Sîreti's-Şeyh SÂlih b. Ali*

Arap dili ile ve edebiyatıyla ilgili olanlar:

4. *Şerhu Bulûği'l-Emel fî'l-Müfredâti ve'l-Cümel*
5. *el-Menhelu's-Sâfî fî'l-Arûdi ve'l-Kevâfî*
6. *el-Mevâhibu's-Sünniyye Ala'd-Dürreti'l-Behiyye*
7. *Dîvânu's-Sâlimî*

Akâide ve Kelama Dair Eserleri:

8. Manzum bir eser olan *Behçetü'l-Envâr*
9. *Meşâriku Envâri'l-Ukûl*
10. *Ğâyetü'l-Murâd fî'l-İ'tikâd*
11. *Ravdu'l-Beyân Alâ Feydi'l-Mennân*
12. *Keşfu'l-Hakîka*
13. *Risâletun fî't-Tevhîd*

Hadisle ilgili olanlar:

14. *Şerhu'l-Câmii's-Sahîh "Senedü'l-İmamu'r-Rabî b. Habîb el-Ferâhîdî"*

Usul-ü fıkıh ile ilgili olanlar:

15. *Şerhu Tal'atu's-Şems fî Cüzeyn*

Fıkıhla ilgili Olanlar:

16. *Kitâbu el-Hücecü'l-Muknia fî Ahkâmi Sâlati'l-Cumua*
17. *Medâricu'l-Kemâl*
18. *Meâricu'l-Âmâl Şerhu Medâriki'l-Kemâl*
19. *Cevheru'n-Nizâm fî İlmi'l-Edyân ve'l-Ahkâm*
20. *el-Hüccetü'l-Vâdiha fî'r-Reddi Ala't-Telfikâti'l-Fâdiha*
21. *Hallu'l-Müşkilât*
22. *İdahu'l-Beyân fî Ahkâmi Nikâhi's-Sıbyân*
23. *El-Hicacu'l-Muknia fî Ahkâmi Salâti'l-Cumua*
24. *Telkînu's-Sıbyan*
25. *El-Akdu's-Semîn fî Fetevâyi'l-İmami Nûri'd-Dîn*

26. *El-Fetâvâ*

27. Diğer konularla ilgili *Tarîku's-Sedâd ilâ İlmi'r-Reşâd*

28. *Bezlu'l-Mechûd fî Muhâlefeti'n-Nasârâ ve'l-Yehûd*

29. *Risâletun "Sevâdiu'l-Burhân"*.³⁴

3. İmam Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri

İmam Sâlimî'nin tâbi olduğu İbâdiyye mezhebinin itikâdî görüşlerinin temel esasları Kur'an-ı Kerim'in lafzına sınımsız sarılmak, onun ilk günkü söz ve esaslarına ters düşen bütün tefsirleri reddetmek, geçmişin değişmez kalıplarına bağlı kalmak üzerinedir.³⁵ İmam Sâlimî'nin kelâmî görüşlerini anlamak İbâdiyye'nin kelâmî görüşlerine olan katkılarını tespit edebilmek için onun akaid ve kelâm ilmine dair eserlerine bakmak gerekir. İmam Sâlimî'nin konu hakkındaki önemli eserleri *Behcetü'l-Envâr*, *Envâri'l-Ukûl* ve bu eserin şerhi sayılan *Meşâriku Envâri'l-Ukûl*'dur. *Meşâriku'l-Envâr* adlı eseri iki ciltten müteşekkil hacimli bir eserdir. Bu eserde kelâm ilminin epistemolojisi, ilahiyat, nübüvvet, ahiret, velâyet, va'd ve va'id konularını ele almaktadır. *Behcetü'l-Envâr* ise aynı alanda kaleme aldığı manzum şeklinde yazılmış eseridir.

3.1 İmam Sâlimî'ye Göre Bilgi

İlimler nazarî ve amelî olarak ilk defa Aristo'nun felsefi tasnifinde belirlenmiştir. Bu tasnifin İslam dünyasındaki öncülleri Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'dir. Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri konu hakkında yazılan ilk sistematik eserdir.³⁶ Bunu İmam Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'sı takip eder. Gazzâlî bu eserinde ilimleri aklî ve naklî olarak iki kısımda değerlendirmektedir. Aklî ilimleri hesap, mühendislik, astronomi gibi ilimler olarak değerlendirirken; tefsir, hadis, fıkıh, ahlak gibi bilimleri de naklî ilimlerden saymaktadır. Gazzâlî özellikle kelâma özel bir vurgu yaparak onu ilimlerin en şerefli saymıştır.³⁷ Bu tasniflerden sonra İslam düşünce sisteminde hadis, fıkıh kelâm gibi ilimlerin şer'î ilimleri, metafizik, mantık ve matematik gibi ilimlerin ise aklî ilimleri kapsadığı hususunda genel bir kabul oluşmuştur.³⁸ Kelamcılar ilmi kadîm ve hadis olarak ikiye ayırmaktadırlar. Kadîm ilim ile kastedilen Allah'ın ilmi, hadis ile kastedilen ise beşerin ilmidir. İnsanlar hadis ilmi elde etmek için akıl, duyu ve doğru habere dayanmak zorundadırlar.³⁹

İmam Sâlimî ilmi "ma'lumu ortaya çıkaran, bir şeyi hakikatiyle idrak ettiren bir sıfat⁴⁰ ve malumun kendi hali üzerine bilinmesi" olarak tanımlamaktadır.⁴¹ O bu tanımla

³⁴ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 24-26; Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 29-38.

³⁵ Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 125, 126.

³⁶ İlhan Kutluer, "İlim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XXII: 113.

³⁷ İmâm Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Tâhir, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), I: 20-21.

³⁸ Murteza Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 15 (İstanbul 2006):5-31.

³⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987), 28 vd.; İmâmul-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa-Alî Abdulmunîm Abdulhamîd Bağdat, 1950, 84-95; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf İskenderiye, Daru'l Cami'ati'l Misriyye, 49. Ali b. Ebi Ali Seyfüddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 1424/2004, 1/213.

⁴⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 117.

⁴¹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 53.

idraki, ilmin ana amacı olarak görmektedir. Sâlimî, aynı zamanda bilgi konusunu izah etmek için müteradif veya zıt kavramları da incelemektedir. Bu vesileyle itikad, zan ve vehm kavramlarını ele almaktadır. İmam Sâlimî'ye göre itikad yanlışla ihtimali de bulunan insanın inancıdır. Çünkü bir kimse yanlış bir şeye de itikad edebilir. Zan, aksine bir anlamı da bulunan bir şeyi tercih etmektir. Vehm ise hakikate aykırı bir şeyi tercih edip şüphe içerisinde bulunmak anlamına gelmektedir.⁴² Sâlimî, ilmi yanlışla ihtimali en az olması hasebiyle diğerlerinden üstün görmektedir. Özellikle içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan ilme'l-yakini en üst başvuru kaynağı olarak işaret etmektedir.

İmam Sâlimî ilmi aynı zamanda kadîm ve muhdes olarak da ayırmaktadır. Kadim ilim Allah'a ait olup O'nun zatî sıfatıdır. Burada Allah'ın ilminin O'nun zatına nispet edilmesi Mu'tezile'nin sıfat anlayışını hatırlatmaktadır.⁴³ Ehl-i Sünnet'te ise subutî sıfatlardan sayılan ilim sıfatı Allah'ın zatı üzerinde zait olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Yine o, Allah'ın ilminin malumât ile arttığını iddia etmeyi batıl olarak görmektedir. Çünkü bu Allah'ın ilminin hudûsunu ortaya koyar ki Allah bundan münezzehtir. İmam Sâlimî'ye göre hâdis ilim de zarurî ve nazarî olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁴⁵ Zaruri olan herhangi zihni bir eylem gerektirmeden (teemmülsüz), nazariyi ise teemmül ile ortaya çıkan ilim olarak görmektedir. Aynı zamanda hâdis ilim, tasavvurî ve tasdikî olarak da ikiye ayrılmaktadır. Tasavvurî olanı, gayr-ı hikemî, tasdik, teslim ve kabul ile ortaya çıkmış bir bilgi olarak görmektedir. İmam Sâlimî'ye göre zaruri ilim ile Allah ve resulünün bildirdiği hakikatlerin, ölüm, diriliş, hesap, cennet, cehennem, melekler, kitaplar, kaza, kader, ehl-i tâat için velâyet, ehl-i isyan için berâat gibi şeyler bilinmektedir. Nazari ilimle rü'yetullah gibi kelâmî meseleler bilinmektedir. Nazarî ilim hem kat'î hem de zannî olabilir. Son olarak Sâlimî ilmi öğrenilmesi bakımından vâcib ve mendûb olarak da ikiye ayırmaktadır. Vâcib ilim, kişinin hakkında cahil kalamayacağı ibadetlere ve farzlara yönelik uhrevî konulardır. Mendûb ise bunun dışındaki tüm ilimleri kapsamaktadır.⁴⁶ Kelâmcılar da hâdis ilmi zarurî ve nazarî olarak tasnif etmektedirler. Zarurî ilim doğuştan sahip olunan, nazarî ise tefekkür ve akıl ile elde edilen bilgileri kapsamaktadır. Ayrıca zarurî ilim evveliyât, fitriyyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât, hadsiyyât ve vehmiyyât-ı hissiyye şeklinde tasnif edilmiştir.⁴⁷ Bu bakımdan Sâlimî ilimlerin tasnifi hususunda felsefe ve İslam düşünce sisteminin genel kabulüne muhalif olmamıştır.

3.2. Allah'ın Varlığı Hakkındaki Görüşleri

Kelâmcıların ilahiyat bahsinde tartıştıkları temel konulardan birisi de Allah'ın varlığı ve sıfatları konusudur. Allah'ın varlığı ili ilgili tartışmalarda hudûs, imkân gibi delilleri kullanmaktadırlar. Kelâmcılar bu deliller ile Allah'ı aklen bilmenin imkân dâhilinde olduğu görüşündedirler. İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî eserlerinde âleme bakarak bunun bir hâdis varlık olduğuna ve onun bir muhdisinin yani yaratanağının olduğuna

⁴² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 1: 117.

⁴³ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* I, Nşr. M. F. Muhammed, (Beyrut: tsz.), 73 vd.

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. nşr. A. Sabbağ. Beyrut: 1994), 35, 107-117.

⁴⁵ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 53, 54.

⁴⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 1: 123, 132.

⁴⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, 28; Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam* (Kelâm İlmine Giriş), haz. Fikret Karaman, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 23, 28.

vurgu yapmaktadırlar.⁴⁸ Mu'tezile'nin de konu hakkında benzer görüşleri vardır. Mu'tezile'nin Allah hakkında Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığı temel noktalardan birisi sıfatlar konusudur. Onlar genel olarak zat-sıfat konusunda tenzih ve tevhidi koruma refleksi ile hareket etmektedirler. Onlar Allah'ın en önemli sıfatının kadîm sıfatı olduğunu; hayat, ilim, kudret, irade, basar, kelâm ve sem' sıfatlarının olmadığını ileri sürmektedirler.⁴⁹

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılara göre Allah'ın çeşitli sıfatları vardır ve bu sıfatlar zatın aynı değildir.⁵⁰ İbâdîler genel olarak bu görüşe katılmaktadırlar ve Allah'ın bir olduğu, zat ve sıfatlarında benzerinin bulunmadığı, zatının cisim olmadığı, fiillerinde de ortağının olmadığı görüşündedirler. İmam Sâlimî'de İbâdiyye mezhebinin nasların lafzına sıkı bağlılığını esas alan itikâdî görüşlerinin tesirini Allah'ın zat ve sıfatları konusunda da görmekteyiz. İmam Sâlimî'ye göre yaratan hakkında tevhidi bilgiyi sıhhatli bir şekilde edinmek gerekir. Ona göre tevhid "Allah'ı birlemek (tevhîd) O'nun ilahi zatının her türlü zihnî, hayalî, evhamî tasavvurlardan tecrid edilmesi anlamına gelmektedir. Ona göre kelamcılar akideyi yakînî deliller ile ispat için ilm-i tevhidi tedvin etmişlerdir. Ona göre şeriatte tevhid, kulların ibadetlerini tek olan Allah'a yapmasını ve O'nu tasdik etmesini ifade etmektedir.⁵¹ Tevhidî hakikati algılamış kulların hakiki muvahhidler olduğunu belirten İmam Sâlimî onları gerçek manada dinin rükûnlarını ifa edenler ve beyne'l-havf ve'r-reca olarak yaşayan müminler olarak tanıtmaktadır. Sâlimî Allah'ı vahdaniyeti sabit, tekliğini şüpheye düşürecek her türlü sorudan, şüpheden ve görüşten münezze olarak görmektedir. Allah'ın vahdaniyeti zatına, sıfatlarına ve fiillerine şamildir. Yani O zatıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle tektir. O kadim olup her şeyden mutlak manada öncedir. Eğer Allah her şeyden önce olmasaydı kadîm değil muhdes bir varlık olurdu. Muhdesler başkasına muhtaç olduğundan bu durum devr ve teselsüle sebep olacaktı.⁵² İmam Sâlimî'nin bu görüşü Ehl-i Sünnet'in vacibu'l-vücûd hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Ehl-i Sünnet'e göre Allah vacibu'l-vücûd olup diğer varlıklar muhdes ve mümkün varlıklardır.⁵³

İmam Sâlimî zaman bakımından varlıkları üç gruba ayırmaktadır: İlki ezeli ve ebedi olan Allah, ezeli ve ebedi olmayan dünya ve ebedi olup ezeli olmayan ahiret.⁵⁴ İmam Sâlimî'ye göre Allah'ın kıdemini kabul eden birine Allah hakkında Arapçadaki "hel, keyfe, lime ve men" sorularını yöneltmek batıldır. O her şeye galiptir, hiçbir şey onun sıfat ve fiillerinde O'na ortak olamaz. Ancak burada kahrolmuş ve mağlupların suali olan "nerede, hangi" gibi soruları sormak caizdir.⁵⁵ Burada Sâlimî soru sormanın mantıki altyapısına vurgu yaptığı görülmektedir. Çünkü Allah'ın kadîm olduğunu kabul etmek bu soruları anlamsız kılmaktadır. Dolayısıyla kıdemi sorgulamayan ancak kıdemin keyfiyetini anlamaya çalışma çabasını ifade eden soruları makul görmektedir.⁵⁶

⁴⁸ İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (İstanbul, 1979), 3; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, (Beyrût, 1952), 1.

⁴⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrût, Dâru'l-Marife, 1975) I, 44 vd.

⁵⁰ Metin Yurdagör, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Kayseri, 1983), 249-264.

⁵¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 303.

⁵² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 307 vd.

⁵³ Ebu Bekr el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fî reddi ale'l-mülhideti ve'l-mu'atlati ve'r-rafizeti ve'l-havârici ve'l-Mu'tezile*, thk. Mahmut Muhammed Hudayrî, (Kahire: Dârû'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 41.

⁵⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 322.

⁵⁵ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 170.

⁵⁶ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 119, 120, 127-130.

İmam Sâlimî'ye göre Allah zıtlardan, ortaklardan ve tecsimden münezzehtir. Onun zatına ait vucûd, kıdem, bekâ, hayat, ilim, irade, kudret, sem' ve basar sıfatları vardır. Ona hudûs, âdem, fenâ, mevt, cehalet, acz, ikrah, sağırlık, körlük ve cisimlere benzerlik gibi sıfatlar vermek imkânsızdır.⁵⁷ İmam Sâlimî'ye göre sem' ve basar sıfatları Allah'ın ilim sıfatına râcidir. Çünkü sem' duyulabilir şeylerin, basar ise görülebilen şeylerin ilmidir.⁵⁸ Allah'ın fiili sıfatları da vardır. İmam Sâlimî, Allah'ın fiili sıfatlarının da ezeli olduğu görüşündedir. Ona göre Allah bu fiilleri işleyince bu sıfatları alır, işlemezse bu sıfatlar ile vasfedilmez. Fiili sıfatları zati sıfatlarından farklı olarak bir mahalde aynı anda iki zıt olarak da ortaya çıkabilir. Örneğin bir kimseye rızkını geniş tutarken aynı anda başkasınıkini dar tutmaktadır.⁵⁹

İmam Sâlimî Eş'arîler ve İbâdiyye'nin bir kısmının ve Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün Allah'ın sıfat ve isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünü savunduklarını aktarmaktadır.⁶⁰ İsim ile sıfatın farkını da belirten Sâlimî, ismi, zati vasfeden, mananın dışında bir şeyi ifade etmeyen şey olarak tanımlamaktadır. Sıfat ise zati kendisiyle vasfedilen manaya delalet eden olarak belirtmektedir.⁶¹ İmam Sâlimî felsefecilerin "Allah cüziyyâtı bilmez" görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre cüziyyâtı bilmezse Allah'a cehl atfedilmiş olur.⁶² Bu görüşler ile Sâlimî Eş'arî kelamının görüşleri ile mutabık kalmaktadır. Gazzâlî'nin Allah cüziyyâtı bilmez diyen filozofları tekfir etmesi de İmam Sâlimî'nin görüşlerinin Eş'arî kelamındaki görüşler ile benzerliğini teyit etmektedir.⁶³ İmam Sâlimî'ye göre bir şeyin medlulü zatının aynısı olur. Yani sıfatlar Allah'ın zatındandır, gayrı değildir. Lafızlarına gelince onlar, Allah için yaratılmıştır ve aralarında bir vasıta yoktur. Allah zati gereği mürîddir, bu onun zâid bir sıfatı değildir. İki mümkün taraftan birini tercih etmesi için onun zati dışında bir sıfata ihtiyacı yoktur. Bunu zati gereği yapar. Bu durum diğer sıfatları için de aynıdır. Sâlimî bu durumun Allah'ın sıfatlarını inkâr etmek anlamına gelmediğini söylemektedir. O, burada sıfatların Allah'ın zatının aynı olduğunu ifade etmekten başka gayesi olmadığını belirtmektedir. Ona göre zati sıfat itibari anlamda kullanılmaktadır. Allah'ın zatının dışında başka bir ezeli zati kabul etmek onun vahdaniyetine hâlel getirir. İmam Sâlimî'nin bu görüşü Mu'tezile'nin sıfat anlayışı ile uyumludur. İmam Sâlimî'ye göre Allah'ın zatının dışında bir gücü kabul etmek kendi mülküne mutlak manada hükmeden bir ilahı ortadan kaldırmaktır. Aynı zamanda Allah'ın fiilleri, sıfatları teşbihten uzaktır. Bu yüzden O'nun sıfatları, fiilleri hiçbir şekilde beşerinkiyle kıyaslanamaz.⁶⁴

İmam Sâlimî Allah'ın mekândan münezzehe oluşuna da vurgu yapmaktadır.⁶⁵ Mekân, çoğulu emkine olan bir mahalli ifade eden kelimedir. Mekân ile ilgili sıkça kullanılan muhadded kavramı ile kastedilen şey "cismin işgal ettiği yer" dir. Bu bakımdan mekân

⁵⁷ Sâlimî, Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 301.

⁵⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 359.

⁵⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 342.

⁶⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 335; Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Helmut Ritter, (Weisbaden: 1980), 525; Özler, Mevlüt "İlâhî İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem" *Ekev Akademi Dergisi*, 1 (Kasım 1997), 71.

⁶¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 351.

⁶² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 357.

⁶³ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2005), 97 vd.; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri-Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*- Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları 1985), 120 vd.; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitapevi, 2014), 67.

⁶⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 304.

⁶⁵ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 122.

daralıp genişleyebilen bir yeri ifade eder.⁶⁶ Allah tenzih gereği mekândan ve cisimlerin sahip olduğu sıfatlardan münezzehtir. Çünkü mekân cisimlere ait bir sıfat olup Allah'a atfedilemez. Aynı şekilde Allah zamandan da münezzehtir. Çünkü Allah zaman içinde mevcut olsaydı hâdis bir varlık olmuş olurdu. Bilakis mekân ve zaman Allah'ın yarattığı iki kavramdır.⁶⁷

İmam Sâlimî'ye göre Allah her türlü illet ve maluliyetten münezzehtir. O, Hıristiyanların Allah'a atfettikleri doğmak ve doğurulmak gibi bir illet ile ittisaf edilemez. Onun ne oğlu ne veziri vardır.⁶⁸ İmam Sâlimî Allah'ın benzeri olmadığı konusyla ilgili akli delillerden örnekler de vermektedir. Ona göre Allah'ın benzeri olsaydı teşbih edilen şeyin tümündeki vasıfların onda da olması caiz olurdu. Bu açıklamalarıyla Sâlimî Müşebbihe Mezhebi'ni tenkit etmektedir.⁶⁹ Allah'a yed, vech atfedilen lafızların yer aldığı ayetler nazil olduğunda ashab bunları Rasulullah'a sormamış, o da onlara konu hakkında bir şey bildirmemiştir. Ona göre Araplar burada geçen lafızların anlamlarını biliyor, ayetlerin gayesi de böylece zuhur etmiş oluyordu. Bu yüzden sahabe ayetlerin kastettiği manayı Hz. Peygamber'e sormamıştır. Çünkü manası açık bir ifadeyi sorgulamak abesle iştigal sayılır.⁷⁰

3.3. Rü'yetullah Meselesi İle İlgili Görüşleri

Sözlükte “görmek” anlamındaki rü'yetten türemiş olan rü'yetullah. İstilah olarak Allah'ın görülmesi anlamına gelen itikadî bir kavramdır.⁷¹ İslam âlimlerinin tartıştığı rü'yetullah konusu, ahiretle ilgili olup kelâm ilminin problemlerinden biridir. Özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilî kelâmcıları Allah'ın zatının görülüp görülemeyeceğini, bunun imkânını tartışmışlardır. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in nasslara ve aklî delillere dayanarak rü'yetullahı ahirette kabul ettiğini, Mu'tezile, Cehmiyye, Hâriciler, Mürcie, Necceriyye, Zeydiyye, Kerrâmiyye ve Mücessime'nin ise karşı çıktığını belirtmek gerekir.⁷² Mu'tezile tevhide ilişkin nassları aklın belirlediği ilkelere dayandırarak yorumladığından rü'yetullahı imkânsız görmüştür.⁷³ Her iki grubun da iddialarını dayandırdıkları ayetler mevcuttur. “O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır” (Kıyâme 75/22-23) ayeti ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetin varlığını kabul ederken Mu'tezilî kelâmcıları “gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder” (el-En'âm 6/103) ayeti ile rü'yetullahın olmayacağını belirtmektedirler. Mu'tezilî kelâmcılara göre rü'yetullahın ahiretteki şartlarıyla dünyadaki şartları aynıdır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülmesi için bir cihetin, yerin bulunmasını gerektirdiğinden bu durum mümkün değildir.⁷⁴ Çünkü Allah bir cihette bulunmaktan münezzehtir. Ehl-i Sünnet'in konu

⁶⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 170, 1 nolu dipnot.

⁶⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 315.

⁶⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 320.

⁶⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 326.

⁷⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 407.

⁷¹ Yeşilyurt, Temel “Rü'yetullah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 311-314.

⁷² Selim Özarlan, “Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Ocak 2001), 11/1:277

⁷³ Veysi Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi” *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi* (Kongre Tam Metin Kitabı), (Mardin; İksad Yınevi, Aralık 2018), 528.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, (Kahire, 1996), 233.

hakkındaki en önemli argümanı Allah'ın var olmasıdır. Onlara göre var olan bir şeyin görülmesi haktır.⁷⁵

İmam Sâlimî rü'yetullahı Allah'ın göz teması ile algılanması anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre rü'yetullah ile ilgili tarif Arapların kendi lisanlarındaki karşılığı ile tercüme edilmiştir. Yani kelimenin tercümesi ilmi olmayıp lügavidir.⁷⁶ İmam Sâlimî, Fahrüddîn er-Râzî'nin rü'yeti "Allah'ın hakikati hakkındaki tam bir ilim" olarak te'vil etmesini kabul etmemektedir. Çünkü o Allah'ın zatının hakikatinin beşer tarafından tam olarak bilinmesini caiz görmemektedir. Ona göre Allah'ın sadece sıfatı bilinebilir.⁷⁷ İmam Sâlimî rü'yetullahı Eş'arîlerin kabul ettiği şekliyle kabul etmemektedir.⁷⁸ Ona göre rü'yetullah ile ilgili hadislerin sıhhatinde sorun vardır. Kendisi Hz. Aişe'nin "Kim Muhammed rabbini görmüştür demişe Allah'ı karalamıştır" hadisini delil getirerek rü'yetullahı karşı çıkmıştır.⁷⁹ İmam Sâlimî Eş'arîlerin rü'yetullahın varlığını ispat etmek için ortaya koydukları delilleri teker teker ele alarak cevaplamaktadır. Öncelikle Eş'arîlerin "Allah mevcuttur, mevcut olan her şeyin görülmesi de gerekir" deliline cevap vermektedir.⁸⁰ İmam Sâlimî'ye göre Allah'ın mevcudiyeti eşyadaki gibi değildir, eğer böyle olsaydı O'nun eşya ile müşterek vasıfları olurdu.⁸¹ İkinci delil olan Hz. Musa'nın kavmine "Bana kendini göster sana bakayım" (A'râf 7/143) ayetindeki ifadedir. Eş'arîlere göre eğer görmek mümkün olmasaydı Hz. Musa bu ifadeyi kullanmazdı sözünü İmam Sâlimî bu soruya Allah'ın verdiği cevap ile Hz. Musa'nın kavmine O'nu görmenin mümkün olmadığını ispatlaması olarak yorumlamaktadır. O, Kıyame 22 ve 23 ayetlerdeki "O gün birtakım yüzler aydındır rablerine bakarlar" ayetindeki nazar teriminin rüyetten farklı olduğunu iddia etmektedir. "Hilale nazar ettim fakat görmedim" örneğini vererek bunu delillendirmektedir. Ona göre bu ayetin siyak ve sibakında da rü'yetullahın olduğunu ispat edecek deliller yoktur.⁸² Son olarak bazı ahad haberler ile rü'yetullahı ispat gayretlerini eleştiren İmam Sâlimî itikadî bir meselede ahad haberler ile amel edilemeyeceğini belirtmektedir. Sonuç olarak ona göre akıl ve nakil ile tespit edilmiştir ki Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülmesi mümkündür. Allah'ı dünya ve ahirette bazı velilerin gördüğünü iddia edenler müşriktirler. Çünkü bunu teyit eden hadisler vardır. Örneğin "kim Muhammed rabbini gördü derse o müşriktir."⁸³ Hz. Muhammed'in İsrâ Gecesi rabbini gördüğünü söyleyenler "gözler onu idrak edemez" (el-Enâm 6/103) ayetine muhaliftirler. İmam Sâlimî Allah'ın dünyada veli ve nebilerine görünemeyeceğini ancak ahirette yine bu kişilere görüneceğini söyleyenleri eleştirmektedir. Onların "Allah ahirette bizim cisimlerimiz gibi bir cihet ve yönden görülecek" görüşlerini de kabul etmemekte ve böyle söyleyenleri Allah'ı mahlûkatına benzettiklerinden müşrik olarak nitelendirmektedir.⁸⁴ İmam Sâlimî "Allah'ın ahirette bilâ keyf görüneceğini" söyleyenlerin delillerinin kitap ve sünnette bulunmadığından da söz etmekte ve bahsi

⁷⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkn. Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Rü'yetullah-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Ekim 2014), 14: 2: 450.

⁷⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 362.

⁷⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 363.

⁷⁸ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 131-138.

⁷⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 368.

⁸⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' Fi'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Hammude Gurabe, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü Li't-Türas, trs), 61 vd.

⁸¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 364.

⁸² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 369.

⁸³ Buhârî, "Kitâbu't-Tevhîd", 4.

⁸⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 395.

geçen kişilerin münafık olduğuna hükmetmektedir. Çünkü ona göre böyleleri açık nasları inkâr ettiklerinden zahiri bir nifak içerisindedirler. Ancak bunlar teşbihten uzak durdukları için şirk ile ittisaf edilemezler.⁸⁵ İmam Sâlimî'nin buradaki görüşleri Mu'tezile'nin görüşleriyle uyuşmaktadır

3.4. Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri

Nübüvvet İslam dininin temel inanç konularından birisidir. Bu başlık altında peygamberlik, diğer adıyla risâlet konuları ele alınmaktadır. Bu konudaki tartışmalar daha çok nübüvveti inkâr eden akımlarla karşılaşılması sonucu artmıştır. Kelâmcılar da itikâdî bir konu olması bakımından nübüvvet konusuna uzak durmamışlardır. Bu konuda tartışılan meseleler nübüvvetin imkânı, gerekliliği çerçevesinde olmuştur. Nübüvvetin gerekliliği başlığı altında peygamber göndermenin Allah için vacip olup olmadığı meselesi önemli bir yer tutmaktadır. Eş'arîlere göre peygamber göndermek Allah için caizdir. Mu'tezile ise salah-aslah prensibi gereği bunu Allah için vacip olarak görmektedir. Mâtürîdîliğin konu hakkındaki görüşü Mu'tezile'nin görüşlerine yakındır. Onlar da peygamber göndermenin vacib olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁶ Berâhime ve Sümeniyye gibi akımlar ise nübüvveti inkâr etmektedirler.⁸⁷ Bir kısım filozoflar ise illet gereği Allah'ı peygamber göndermesini zorunlu görmüşlerdir.⁸⁸

İmam Sâlimî öncelikle peygamberlikle ilgili bilgilerimizi sem' yoluyla elde ettiğimize vurgu yapmaktadır. O, Allah'ın peygamberler gönderdiğini onların kendi nefislerinden konuşmadıklarını, getirdikleri mesajların ilahi olduğunu ve insanların peygamberlere itaat etmek zorunda olduklarını söylemektedir.⁸⁹ İmam Sâlimî gönderilen peygamberin beşer cinsinden olması konusuna da değinmektedir. Ona göre vahyin muhatabının beşer olması nedeniyle vahyi ileten kişinin de beşer olması gerekir.⁹⁰ İmam Sâlimî aklın insanlara yüklenen tekliflerin ancak bir kısmını idrak edebildiğine, örneğin ibadete dair hükümleri bilemediğine bunların ancak peygamberlerin nakilleriyle anlaşılabilceğine vurgu yapmaktadır. İmam Sâlimî de peygamber göndermenin zorunlu olup olmadığı meselesine değinmektedir. Ona göre Peygamberlerin bizleri hidayete yöneltmek için gönderilmesi Allah'ın bir lütfu ve hikmetidir. Peygamberler, insanlara müjdeleyici, uyarıcı olarak doğruluklarını ispat etmek ve muarızlarını susturmak için Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması gibi mucizelerle ile gönderilmişlerdir. Bu Allah için aklen caizdir.⁹¹

İmam Sâlimî'ye göre Peygamberlerin caiz, vacip ve müstahil olmak üzere üç çeşit sıfatları vardır. Caizden kastı şeran caiz olan şeylerdir. Vacip olan sıfatları sıdk, emanet, tebliğ, akıl (fetanet) zabt ve ismettir. Müstahil olanlar ise kendilerine emredilen şeriata ters düşmeleri veya tebliğ etmemeleri, yalancı olmaları veya deli olmaları gibi şeylerdir.⁹² İmam Sâlimî'ye göre Peygamberlerin nübüvvetlerinden önce büyük günah işlemeleri ismet sıfatlarına hâlel getirmez.

⁸⁵ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 1: 393, 394.

⁸⁶ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, II, (Ankara: DİBY, 2003), 28.

⁸⁷ Mu'tezile'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri için bkz. Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafası" *Kelâm Araştırmaları*, (2007): 5/1:47-64.

⁸⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 10.

⁸⁹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 76, 143 vd.

⁹⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 10.

⁹¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 12; Fıglalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 131-132.

⁹² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 16.

İmam Sâlimî'ye göre Peygamberlerin birbirine üstünlüğü konusunda sem' ile yetinilmelidir. Çünkü onların hangisinin hangisine üstün olduğu konusunda herhangi bir içtihat söz konusu değildir. Sadece ulu'l-azm peygamberlerin diğerlerine üstün olduğu söylenebilir. Fakat bunlar hep zannî şeylerdir ki itikad zannî bilgiler üzerine bina edilemez. Ona göre Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerin tümüne üstünlüğü görüşünde ise ittifak vardır. Çünkü o evvelin ahirin, cinlerin peygamberidir.⁹³ “Ben evvelin ve ahirin en kıymetlisiyim, övünmek yoktur”⁹⁴ hadisi de bunu teyit etmektedir. “Beni Yunus b. Mettâ'dan üstün tutmayın”⁹⁵ gibi hadisler ise ya tevazudan ya da onlardan üstün olduğunu bilmeden önce söylediği hadislerdir.

Hz. Muhammed'in şeriati önceki şariatların ahlak ve tevhid gibi genel ilkeleri dışında kalan hükümlerini nesh etmiştir. Çünkü tevhid ve ahlak evrenseldir ve Peygamberimiz güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiştir. Son din İslam ise kıyamete kadar hiçbir şeriat tarafından nesh edilmeyecektir. Hz. Muhammed kendinden önceki hiçbir şeriata göre ibadet etmemiştir. İbrahim'in dinine ittibası ise şirkten uzak bir itikada sahip olmak içindir.⁹⁶ Görüldüğü üzere nübüvvet konusunda İmam Sâlimî'nin görüşlerin, peygamberlerin sıfatlarından birisi olarak zabtı görmesi gibi teferruata dair konular dışında Ehl-i Sünnet kelimcilerinin görüşlerinden ayıran önemli bir farkı yoktur. Ehl-i Sünnet'te zabt sıfatı fetanet sıfatı içinde değerlendirmektedir.⁹⁷

3.5. Melekler Hakkındaki Görüşleri

İmam Sâlimî öncelikle meleklerin mahlûkat içerisindeki konumunu tespit etmektedir. İmam Sâlimî melekleri enbiyadan sonraki bir konuma oturtmaktadır. Bu görüşünü “biz meleklerle Âdem'e secde ediniz” (el-Bakara 2/34) ayetine dayandırmaktadır. Ona göre daha altta olan kendinden üstün olana secde eder. Buradaki secde tazim anlamında değildir.⁹⁸ Yine ayeti kerimede “Âdeme tüm isimleri öğretti” (Bakara 2/31) ayetinde onun âlim oluşu vurgulanmaktadır. Âlim ise diğer her şeye üstün olduğundan enbiyalar da meleklerden üstündür. İmam Sâlimî bu görüşünün Mu'tezile'nin görüşü ile çeliştiğini kabul etmektedir. Çünkü Mu'tezile mezhebi naklî ve aklî delilleri de kullanarak meleklerin enbiyadan üstün olduğunu savunmaktadır. Onların bu konuda başvurduğu ayetlerden birisi “Ben size melek olduğumu söylemiyorum” (el-Enâm, 6/50) ayetidir. Ancak İmam Sâlimî'ye göre bu ayette kastedilen şey azabı indirmede muhataplarının acele etmesi üzerine bir beşer olarak peygamberin buna gücünün yetmemesinin ifade edilmek istenmesidir.⁹⁹

İmam Sâlimî Allah'ın peygamberlerine nurdan yaratılmış latif varlıklar olan melekleri gönderdiğini belirtmektedir.¹⁰⁰ Melekler çeşitli şekillere girmekle birlikte kan, et ve kemikten ibaret değildir. İmam Sâlimî Hıristiyanların “melekler âdemoğullarının ölmüş faziletli kesimleridir” görüşünü reddetmektedir. Ona göre melekler, cinler ve insanlar ayrı taifelerden olduğundan bu mümkün değildir. Ona göre melekler iki

⁹³ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 29.

⁹⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 1.

⁹⁵ Buhârî, “Enbiyâ”, 35.

⁹⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 38.

⁹⁷ Ehl-i Sünnetin peygamberlere verdiği sıfatlar hakkında geniş bilgi için bkz. Furat Akdemir, “Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları” *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2018): 51-84.

⁹⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 42.

⁹⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 44.

¹⁰⁰ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 58.

türlüdür. Birinci kısmı ibadet içindir ki onlar illiyyûn, mukarrabûn ve kerûbiyyundur (hameletü'l-arş). Diğerleri Allah'ın emirlerini yerine getiren müdebbirât meleklerdir. Bu ikinci kısmın semavî ve ardî olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir.¹⁰¹ Meleklerin cinsiyetleri yoktur ve onları Allah'ın kızları olarak vasfetmek şıktır. Onların yaratılışının mebdei konusunda ihtilaf vardır. Kimilerine göre defaaten yaratılmışlardır. Kimilerine göre ise ayrı ayrı yaratılmışlardır. Yaratıkların yok olmasıyla onlar da yok olacaktır diyenler mevcuttur. Yemezler, içmezler ve uyumazlar.¹⁰² İmam Sâlimî cinlerin bazı meleklerin isimlerini ifade ettiği şeklindeki görüşe karşı çıkmaktadır. Bunun hakkında herhangi bir delilin bulunmadığını söylemektedir. Son olarak meleklerin birbirlerine üstünlükleri yoktur. Cebrail'i tafdil eden ayetler onun makamına işaret etmek içindir.¹⁰³

3.6. Kitaplara İman Konusundaki Görüşleri

İmam Sâlimî kitaplara iman konusunda muhtasar bir şekilde bilgi vermektedir. Buna göre mü'minler meleklerle inandığı gibi onların peygamberlere getirdikleri kitaplara da inanmak zorundadırlar. Bunlar 100 suhuf ve 4 kitaptır. Bu suhupların 50 tanesi Hz. Şit'e, 30 tanesi Hz. İdris'e, 10 tanesi Hz. İbrahim'e ve Tevrat indirilmeden 10 tanesi Hz. Musa'ya indirilmiştir. Kitaplardan ise Tevrat Hz. Musa'ya, Zebur Hz. Davut'a İncil Hz. İsa'ya ve Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed'e nazil olmuştur. Kur'an-ı Kerim kendinden önceki kitapların bir kısım hükümlerini nesh etmiştir. Tevrat İbranice, İncil Rûmîce, Zebûr Süryanicedir. Kur'an-ı Kerim ramazanın yirmi dördüncü gününde bir defada levh-i mahfuzdan dünyanın semasına indirilmiştir.¹⁰⁴ İmam Sâlimî'ye göre mushaflar peygamberlere onların diliyle muhtelif ibareler ve harflerden müteşekkil olarak inmektedir. Kur'an'ın lafzı ve manası onun iki rûknüdür. İbadetlerde bu lafızlara bağlı kalmak zorunludur. İmam Ebu Hanife'nin bu lafızlar dışında ibadete cevaz vermesi uygun değildir.¹⁰⁵

3.7. Halku'l-Kur'an Hakkındaki Görüşleri

Halku'l-Kur'an meselesi ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren itikadî tartışma mevzularından biri haline gelmiştir. Konunun ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından tartışma konusu yapıldığı hakkında iddialar vardır.¹⁰⁶ Bu başlık altında Kur'an'ın Allah kelâmı olmakla beraber mahlûk olup olmadığı tartışması söz konusudur. Kur'an mahlûk mudur, değil midir? Bu soru etrafında yaşanan gerilimler İslam âlemini uzun süre meşgul etmiştir. Mu'tezile mezhebi Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu ileri sürerken Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunu kabul etmemektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları konuyu sıfat-mevsuf, Mu'tezile ise fiil-fail ilişkisi içerisinde Allah'a atfetmektedirler.¹⁰⁷ İbâdiyye'nin genel olarak bu konuda Mu'tezile mezhebine katıldığını belirtmek gerekir.

¹⁰¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 47.

¹⁰² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 48.

¹⁰³ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 53.

¹⁰⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 55.

¹⁰⁵ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 57.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 371-375. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması" *Usul İslam Araştırmaları*, 15/15 (İstanbul:2011): 125-159; Mustafa Altındağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî- Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (İstanbul: 2000): 149-181.

¹⁰⁷ Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", 154.

Ancak Mu'tezilîler konuyu Allah'ın zat ve sıfatları açısından değerlendirirken İbâdîler meseleye Kur'an'ın mâhiyeti üzerinden bakmaktadırlar.¹⁰⁸

İmam Sâlimî de konu hakkındaki tartışmaya kendi zaviyesinden katılmaktadır. Ona göre Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılmış, lisan ve göğüslerde korunmuş ve mahlûktur. Çünkü Kur'an harflerden mürekkep olup her harf kendinden önceki ve sonraki harfe muhtaçtır, yani bir başlangıcı ve sonu olandır. Arapça veya İbranice de oluşu da onun hâdis olduğunu gösterir.¹⁰⁹ Hûd 11/1. ayetteki "Ayatleri kesin kılınmış, sonra da uzun uzadıya açıklanmış bir Kitap'tır" ifadesi de onun cüzlerden mürekkep olduğunun işaretidir. Aynı zamanda Kur'an'ın levh-i mahfuzda olduğunu ifade eden ayetler de vardır. Levh-i mahfuz ise hâdis bir varlıktır. İmam Sâlimî kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı fiili olarak iki tür kelimadan söz etmektedir. Ona göre kelâm-ı fiiliyi sadece Hanbeliler kadim görmektedir. Kelâm-ı zatî ise Allah'ın zatının aynıdır, bu yüzden kadimdir.¹¹⁰

3.8. Va'd ve Va'id Hakkındaki Görüşleri

Va'd ve va'id Mu'tezile'nin ilahi adalet başlığında tartıştığı bir mesele olup, tevhid, adalet, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-neh-y-i ani'l-münker ile beraber beş esastan biri sayılmaktadır. Va'd ve va'id başlığı altında büyük günah işleyen ahiretteki durumu, sevap ve ikâb meselesi fasığın cehennemde ceza çekeceği süre ve şefaât gibi ahirete yönelik konular incelenmektedir. Va'd ve va'id tartışmasının ortaya çıkmasına sebep olan esas saik büyük günah işleyene hangi isimle hitap edileceğiyle ilgili ortaya çıkan Mu'tezile'nin el-menziletü beyne'l-menzileteyn esastır.¹¹¹ Va'd ve va'ide göre Allah büyük günah işleyen kimse için ahirette vadettiği şeyi yapmak konusunda zorunludur. Ancak Allah için bu zorunluluğu başta Mürcie olmak üzere diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları kabul etmemektedir. Onlara göre Allah hiçbir konuda icbar edilemez.¹¹²

Va'd ve va'id konusu aynı zamanda İbâdiyye'nin dokuz esastan da vardır. İbâdiyyenin dokuz esası tevhid, adalet, kader, velâyet, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, lâ menzile beyne'l-menzileteyn, esmâ ve ahkâmıdır.¹¹³ İmam Sâlimî bu başlık altında öncelikle ölüm, diriliş ve hesap konusunu ele almaktadır. Bu sayılan esaslara inanmak iman gereğidir. Va'd hayrın, va'id ise şerrin karşılığıdır.¹¹⁴ Sâlimî bunları ifade ettikten sonra va'd ve va'idin Allah için zorunlu olup olmadığı hususunda bir beyanda bulunmamaktadır. Bu durum onun konu hakkında Mu'tezile gibi düşünmediğinin işaretidir.

3.9. Ruh Hakkındaki Görüşleri

¹⁰⁸ Mustafa Yüce, "Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin Metnü'd-Diyânât Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Görüşü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2012): 230.

¹⁰⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 58.

¹¹⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 61-62.

¹¹¹ Veysi Ünverdi "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademisi*, (2017), 4/2, 16-17; Ayrıca Mu'tezile'nin va'd ve va'idi hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011):157-178.

¹¹² İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, (Beyrut, 1992), 321.

¹¹³ Ateş, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, 712 nolu dipnot.

¹¹⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 85.

Ruh ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici bir hakikat olarak tarif edilmiştir.¹¹⁵ Ruhla ilgili kelamcıların net kategorize ettikleri bir durum yoktur. Ruh kimi kelamcılar cevher,¹¹⁶ kimileri ise araz olarak tanımlamaktadırlar. Bazıları ise ne ruhun ne cevher ne de araz; olduklarını onun soyut bir varlık olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁷ Ruh maddesel yani yer kaplayan (mütehayyiz) ve maddesel olmayan (soyut) şekliyle kısımlara ayrılmaktadır. Soyut ruhlar da ulvî ve süflî olarak ikiye ayrılmaktadır.¹¹⁸ Kelamcıların ekseriyetine göre ruh hakkında imsak edip susmak en doğru yoldur. Çünkü ruh rabbin emrinden olması itibariyle gaybî bir konudur. Ali el-Kârî, Ehl-i sünnet âlimlerinin ekserisinin aynı kanaatte olduğunu, Şa'rânî ise bu görüşü Sûfîyye'nin çoğunluğu ile bazı kelâmcılara atfeder.¹¹⁹

İmam Sâlimî ruhun mahiyeti hakkında Allah'ın çok az bilgi verdiğini belirtmektedir. O, ruhun mahiyeti hakkında yine de çeşitli yorumlar yapıldığını aktarmaktadır. Bunlardan birincisi ruhun kanda olduğu, çünkü ölünün birinde kanının akmaması ruhun gittiğini göstermektedir. Buna itiraz olarak kanının bir kısmı akan bir kişinin ruhunun eksilmediği dolayısıyla bu iddianın geçersiz olduğu ifade edilmiştir. İkinci görüş İmam Malik'in ashabının görüşüdür. Buna göre ruh ceset gibi şekilli bir yapıdadır. Üçüncüsü ruhun latif ve şeffaf bir yapıya sahip olup ceset ile bütünleşmiş olduğudur. Fakat bedenden bir parçanın kopmasının, ruhun da eksilmesi anlamına geleceğini ileri sürenler buna da itiraz etmektedirler. Aynı şekilde ruhun mahalli hakkında da ihtilaf vardır. Ruhun mahallinin batn, kalp veya kalbe yakın bir yer olduğu hakkında farklı görüşler vardır.¹²⁰ İmam Sâlimî buradaki görüşlerin hiçbirine katılmayarak konu hakkında tevakkuf edilmesi görüşündedir.

İmam Sâlimî ruh konusu bağlamında kişinin eceli ve ölüm sebepleri hakkında da çeşitli görüşler aktarmaktadır. Eş'arîlere göre ruh herhangi bir sebeple veya sebepsiz olarak bedenden ayrılınca kişi eceliyle vefat etmiştir. Mu'tezile'den el-Ka'bi'ye göre kişinin iki eceli vardır. Birincisi katl eceli, ikincisi ölüm eceli. Eğer bir kimse öldürülmemiş olsaydı yaşamaya devam edecekti.¹²¹ İmam Sâlimî de katl ile ilgili görüşe dâhil olmaktadır. Ona göre katile öldürmesinden dolayı ceza gerekir. Çünkü büyük bir günah işlemiştir. Maktul için ise Allah indinde iki ecel söz konusudur. İlki mukayyed eceldir ki öldürülme yaşayacak olmasıdır. İkincisi ise öldürüldüğünde ölecek olmasıdır. Fakat Allah öldürüleceğini bildiği için bunu ilminde değiştirmez. Yani Allah onun öldürüleceğini bildiği için ecelini de bu eyleme göre belirlemiştir.¹²² İmam Sâlimî'ye

¹¹⁵ Yunus Şevki Yavuz, "Rûh" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2008), 35: 197-199.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni, fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccâr, (Kahire, 1965), c. II, 311.

¹¹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, 1987), 252; Ruh hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Yörük, "İslam'da Ruh Tasavvuru" *Atatürk ÜİFD*, (Erzurum, 1986), 7: 359-381.

¹¹⁸ Muhammed Yazıcı, "Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk ÜİFD*, 28 (Erzurum, 2007), 253-255; Ruh hakkında detaylı bilgi için bkz. Maşallah Turan, "İnsan Rûhu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?" *Necmettin Erbakan İFD*, 41 (2016), 102-130.

¹¹⁹ Yunus Şevki Yavuz, "Rûh" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 2008), 35: 197-199

¹²⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 91, 94.

¹²¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 97.

¹²² Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 98.

göre aksini söylemek Allah'a cehalet atfetmek anlamına gelir. Ehl-i Sünnet'e göre de maktul eceliyle ölür. Çünkü ilahi kaza ve kader çoğalıp değişmez.¹²³

3.10. Kabir Azabı, Hesap Günü, Cennet-Cehennem ve Havz

Kabir azabı konusunda ayet ve hadislerde delil olabilecek birçok işaret vardır.¹²⁴ Fakat kabir azabının varlığı konusunda kelamcılar arasında bir ittifak yoktur. Ehl-i Sünnet kelamcıları konunun gaybî olması nedeniyle semiyyâta girdiğini düşündükleri için, bunu naklî bilgiler ile tespit edilebilecek bir konu olarak görmektedirler. Onlar ayet ve hadislerden elde edilen bilgilere dayanarak kabir azabının varlığını kabul etmektedirler.¹²⁵ İmam Sâlimî kabir azabı hakkındaki rivayetlerde kesinlik olmadığını, bu sebepten kabir azabının yokluğunu savunanların görüşlerinin diğerlerinden daha sıhhatli olduğunu belirtmektedir. O da zanna dayanarak akidevî bir hükmün verilemeyeceğinden hareketle kabir azabının varlığını kabul etmenin bir zorunluluk olmadığını belirtmektedir. Fakat bütün bunları naklettikten sonra İmam Sâlimî kabir azabının ihtimal dışı olmadığını ancak bunun itikadî bir mesele olmadığını ifade etmektedir.¹²⁶

İnsanlar hayır ve şer amellerinin karşılığını almak için ahirette hesaba çekileceklerdir. Burada üç grup insan vardır. Bir grup bazı kusurları olup işledikleri günahlara dair bir ısrar ve inat taşımayan müminlerdir. Bunlar hesaba çekileceklerdir. Diğer bir kısım Allah'ın emirlerini yerine getirmiş gerçek müminlerdir. Bunlar hesapsız cennete gireceklerdir. Üçüncü gruptakiler ise müşriklerdir ki onlar da hesapsız olarak cehenneme gireceklerdir.¹²⁷

Cennet ve cehennemın şu anda var olup olmadığı tartışmalıdır. Eş'arîler ve Mu'tezile'nin bir kısmı cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olduğu görüşündedirler.¹²⁸ Bunu da A'raf suresindeki Âdem (a.s) ve Havva kıssasına dayandırmaktadırlar.¹²⁹ İmam Sâlimî cennet ve cehennemın bu ayete atıf yapılarak şu anda var olduğunu söylemenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre bize vaat edilen cennet ile bahsi geçen cennet aynı değildir. Bu yüzden İmam Sâlimî'ye göre en sağlam görüş cennet ve cehennemın şu anda mevcut olmadığı görüşüdür.¹³⁰

İmam Sâlimî havzın varlığı hakkında hadisleri değerlendirerek bu rivayetlerin sıhhatli olduğunu ve birçok yerde tekrarlandığını ifade etmektedir. Ona göre bu rivayetler Hz. Muhammed'e ait bir havzın bulunduğunu haber vermektedir. ¹³¹ İmam Sâlimî'ye göre ölçü ve mizan, kitap ve sırat sünnetle sabittir.¹³² Dolayısıyla burada kelâmıcılar arasında bir ittifak söz konusudur. İmam Sâlimî'ye göre hesap gününde bu sayılanların olması Rahman'ın adaleti gereğidir.¹³³ Fakat ölçünün nasıl yapılacağı ve mizanın ve sıratın şekli hususundaki haberler zanna dayanmaktadır.

¹²³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 194.

¹²⁴ el-Mü'min 40/11, 46, et-Tevbe 9/101; Ahmed b. Hanbel 3/38, Dârimî, "Rikâk" 94, Tirmizi, "Kıyame", 36.

¹²⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara, 1978), 185.

¹²⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 108, 109.

¹²⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 112.

¹²⁸ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1993), VII, 385.

¹²⁹ A'raf 7/19

¹³⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 114, 119.

¹³¹ Buhârî, "Rikâk", 35, 53, Müslim, "Kitâbu'l-İman", İbn Mâce, "Kitâbu'z-Zühd", 36.

¹³² el-Enbiyâ 21/47, el-Mu'minûn 23/102, el-A'râf 7/8.

¹³³ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 163.

Şefaât konusu da kelâmcılar tarafından tartışılan meselelerdendir. Şefaât, terim olarak kıyâmet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah'a niyazda bulunması, Allah'ın da bunlardan dilediğine bağışlama hakkını vermesidir.¹³⁴ İmam Sâlimî'ye göre Peygamberimizin ümmetinden günahkâr olanlarına şefaati haktır. Şefaât Allah'ın razı olduğu kusurlu kulları içindir.¹³⁵ Bunun dışındaki alanlarda şefaât yoktur.¹³⁶ Ona göre bunu teyit eden ayetler mevcuttur.¹³⁷ İmam Sâlimî Eş'arîlerin dayanak olarak kabul ettiği "şefaâtim ümmetinden büyük günah işleyenlerdir"¹³⁸ hadisine üç yönden itiraz etmektedir. İlki bu haber-i vahiddir. İkincisi eğer bu haberde bir muarız olmasaydı mutlaka bilinirdi. Üçüncüsü bu hadise "şefaâtim ümmetimin büyük günahkârlarına ulaşmaz"¹³⁹ şeklinde zıt olan rivayetler mevcuttur.¹⁴⁰ Ancak tövbe etmişlerse şefaate nail olabilirler. Dolayısıyla şefaât ehl-i kebâir için olmaz.

Cennet ve cehennemde insanların halinin daimi olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Eş'arîler müşrikleri ebedi cehennemlik görmektedirler. Şirk dışında büyük günah işleyenler ya affedilecekler ya da amelleri miktarınca azap görüp cehennemden çıkarılacaklardır. Cehm b. Safvân, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı kelâmcılara göre ise cehennem sonsuz değildir, kimse orada sonsuza dek kalmaz.¹⁴¹ Diğer bir gruba göre büyük günah sahipleri de azap görmez, azap sadece şirk ehli içindir. Bu görüş Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilmektedir. Cehm b. Safvan'a göre ise cennet ve cehennem ikisi de fanidir. Son olarak ehl-i istikamet yani İbâdîler'e ve Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ister fasık ister müşrik olsun cehennemde tövbe etmezlerse ebedi kalacaklardır.¹⁴² Cennet ehli de ebedi olarak cennette kalacaklardır. Azap etmek Allah'ın adaleti gereğidir, sevap ise fazlındandır. İmam Sâlimî'de bu son görüşü savunarak büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedi cehennemlik olduklarını söylemektedir. Ona göre ayetler açıkça böyle olduğunu vurgulamaktadır. (el-Bakara 2/81) Ayrıca İmam Sâlimî'ye göre büyük günah işleyenlerin cehennemden çıkacaklarına dair rivayetler haber-i vahid türündendir.¹⁴³

3.11. Kaza ve Kader Hakkındaki Görüşleri

Kaza ve kader konusunda ele alınan konulardan ilki küllî ve cüz'î iradedir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler de bu konuda hemen hemen aynı görüşlere sahip olmakla beraber aralarında detaylarda birtakım farklılıklar vardır. Mâtürîdîlere göre küllî irade Allah'ın kullarına verdiği, kulların kendi fiillerini işlediği iradedir. Cüzî irade ise kişinin küllî iradeye

¹³⁴ Mustafa Alıcı, "Şefaât" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 38 (İstanbul, 2010), 411.

¹³⁵ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 167.

¹³⁶ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 48.

¹³⁷ el-Enbiyâ 21/28, el-Bakara 2/48, el-Mu'min 40/18.

¹³⁸ İbn Mâce, "Zühd", 37. Bu hadisi İbn Hüzeyme, Hibbân, Hâkim, Tirmizî ve Beyhakî sahih olarak görmüşlerdir. Bu hadisin münkir olduğu ravilerinden Mûsâ b. Abdirrahman el-Sağgânî'nin yalancı olduğu hakkında görüşler vardır. Muhammed b. Muhammed Dervîş, *Esna'l-Metâlib fî Ehâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 166.

¹³⁹ Bu hâdis "şefaâtim ümmetinden büyük günah işleyenlerdir" hadisiyle aynı yerde başka bir ravinin rivayetiyle geçmektedir. Ancak bu rivayet sahih olarak görülmemiş Mu'tezile'nin uydurduğu bir haber olarak kabul edilmiştir. Bkz. Dervîş, *Esna'l-Metâlib*, 166.

Bkz.

¹⁴⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 133.

¹⁴¹ Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi Ansiklopedisi*, 7 (İstanbul, 1993): 232.

¹⁴² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* nşr. Hellmut Ritter, (Viesbaden 1382/1963), 149, 155.

¹⁴³ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 147.

bağlı bir fiile yönelmesini sağlayan iradedir.¹⁴⁴ Eş'arîlerde kaza Allah'ın olacağını ezelde takdir etmesi, kader ise bu takdir edilen şeyin ortaya çıkması olarak görülmektedir. Bu tanıma göre Eş'arîler Mâtürîdîlerin kaza dediğine kader, kader dediğine kaza demektedir. Bu durumda Eş'arîler kaderi yaratma olarak görmektedirler.¹⁴⁵

İmam Sâlimî'ye göre kaza ve kadere inanmak imandandır. Sâlimî kazayı bir şeyin söz ve fiil olarak tamama ermesi olarak görmektedir. Aynı zamanda "hükm-i küllî" olarak adlandırılır. Kader ise bütün mevcudatın bilgisinin hükemânın "nefs-i küllî" dedikleri levh-i mahfuzda yazılmış olmasıdır.¹⁴⁶ Ona göre şeriat kaza ve kaderi inkâr etmemize izin vermemektedir. Bu yüzden nazari bakışla iman esası sayılan kaza ve kaderi inkâr mümkün değildir.¹⁴⁷ Bu durumda İmam Sâlimî'nin kaza ve kader hakkındaki görüşü Eş'arîlere daha yakın görünmektedir. Zaten kendisi kaza ve kader ile ilgili olarak en mutedil görüşün Eş'arîlerin görüşü olduğunu söylemektedir. Bu vesileyle Sâlimî ve diğer İbâdîler Eş'arîliğin kesb görüşünü de sahiplenmektedirler.¹⁴⁸ İmam Sâlimî'ye göre fiillerimizi Allah'ın yaratmaması demek ilahların taaddüdü anlamına gelmektedir.¹⁴⁹ Ona göre bir şeyin iktisab edilmesi yaratılması anlamına gelmez. Dolayısıyla kullar fiillerinin kâsibi konumundadır. Sâlimî aynı zamanda Allah'ın kullarını icbar ettiğini söyleyen Cebriyye'yi de fasıklıkla itham etmektedir. Ona göre Allah'ın mükellefi iyi veya kötü fiili yapmaya zorladığını, kulun fiillerinden dolayı bir ihtiyarının, kesbinin veya istitaatinin olmadığını söyleyen kişi fasıktır. Çünkü cebrin olması va'dî, Allah'ın peygamber ve kitap göndermesini, iyiliği methetmesini, kötülüğü zemmetmesini boşa çıkarmaktadır. Allah aynı zamanda emrettiği şeylerin hilafına bir şeyi kulundan istemez. Kötülükler kulların fiilleridir fakat onların yarattığı bir şey değildir. Bu yüzden kesblerinden dolayı cezaya maruz kalırlar. Kader Allah'ın fiili, makdûr ise kulların kesbidir.¹⁵⁰ Allah kulundaki istitaati fiili yaratırken yaratır. Burada Sâlimî, istitaat fiilden öncedir diyen Mu'tezile'den farklı düşünmekte ve Eş'arîlerin, istitaat fiille beraberdir görüşünü savunmaktadır. Aynı zamanda Sâlimî'nin bu görüşleri Eş'arî mezhebinin kesb teorisi ile uyumludur. Onlar da insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanların kendi fiillerinin ancak kâsibi durumunda olduğunu belirtmektedirler.¹⁵¹

3.12. İman ve İslam Kavramlarına İlişkin Görüşleri

Kelâm tarihindeki tartışmalı konulardan birisi de iman ve İslam konusudur. Öncelikle bu iki kelime aynı şeyi mi ifade etmektedir, yoksa başka anlamlara gelen farklı iki kelime midir? İbâdiyye kelâmının da temel noktalarından biri iman konusunda ifade ettikleri görüşlerdir. Onlara göre iman ikrâr, amel, niyyet, sünnete uymaktan ibarettir.¹⁵² Diğer bir tanımda da iman tasdik etmek, kabullenmek, güven vermek, gönülden inanmaktır.¹⁵³ İslam ise boyun eğme, izân, inadı terk etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁴

¹⁴⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (İstanbul, 1239), 269.

¹⁴⁵ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in mahiyet ve Değişip Değişmemesi Problemi" *Kelâm Araştırmaları*, (2012), X/2: 71.

¹⁴⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 2: 169.

¹⁴⁷ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 180.

¹⁴⁸ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 139.

¹⁴⁹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 187-192; Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 2: 173.

¹⁵⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 2: 186.

¹⁵¹ Eş'arî, *el-Luma'*, 38 vd.

¹⁵² Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 126.

¹⁵³ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envârî'l-Ukûl*, 2: 196; Ateş, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, 172.

İmam Sâlimî'ye göre iman kalbin tasdikidir, İslam ise boyunu eğmek, inadı terk etmek manasına gelmektedir. Fakat şer'î olarak bu ikisi müteradif kelimelerdir. Zira Mümin veya müslim olsun iki kavramda da kişinin lisan ve amel ile tasdik edip boyun eğmesi söz konusudur.¹⁵⁵ Çünkü tasdikın ortaya çıkması ameli gerektirir. Bu yüzden kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden birini terk eden helak olur. Bunlardan birini inkâr eden kâfir olur çünkü iman ve küfrün menzili aynı yerde değildir. Ayette belirtildiği gibi “ya şâkir ya kâfir” olur.¹⁵⁶ Bu bakımdan İmam Sâlimî Mu'tezile'nin mümin ve müslimi aynı görmelerini tasdik etmektedir. İmanın şer'î anlamı mutlak manada vacibâtın yerine getirilmesini gerektirir. Bu bakımdan iman şer'î yükümlülükleri yerine getirmede eksilmez ama artar. Çünkü vacib olan şer'î bir hükmün azalması sahih değildir. İmanın eksilmesi demek bazı şeri hükümlerin bazı mükelleflerden kaldırılması anlamına gelmektedir.¹⁵⁷

3.13. Velâyet ve Berâet Kavramları Hakkındaki Görüşleri

İmam Sâlimî İbâdiye'deki velâyet ve berâet kavramlarını da ele almaktadır. Velâyet dost edinme, müminleri sevme, teberrâ ise kâfirlerden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Bu iki kavram İbâdiyye mezhebinde inanç esaslarından sayılmakta ve sosyal hayatı düzenleyen bir fonksiyon yürütmektedir.¹⁵⁸ İmam Sâlimî de velâyeti imanın vucubiyetinden saymaktadır.¹⁵⁹ Bu sebeple velâyeti her mükellef üzerine farz görmektedir. Bu görüşünü savunmak için velâyeti içeren Mümtehine 60/12; Enfâl 8/72, 73 gibi ayetleri delil olarak sunmaktadır. Ona göre velâyetin vucubiyetini ifade eden ayetler aynı zamanda berâetin de vucubiyetini ifade etmektedir. Yani fasık, müşrik veya ehl-i küfürden uzak durmak naslar ile sabittir.¹⁶⁰

3.14. Küfür/Tekfir Anlayışı

İbâdîlere göre küfür Allah'ın; yapılması halinde cehennem va'dinde bulunduğu her şey olup farklı şekilleri vardır: Bunlar küfr-i şirk ve küfr-i inkâr, küfr-i nimet ve küfr-i nifaktır. Örneğin âsi muvahhidleri küfr-i nimet ve küfr-i nifâk içerisinde görmektedirler.¹⁶¹ İmam Sâlimî de küfrü ikiye ayırmaktadır. Küfrü'l-cuhûd ve küfrü'n-nimet. İlki Allah'ı ve sıfatlarını, peygamberlerini, kitaplarını vb. inkâr eden kâfirlerin küfrüdür. İkincisi ise nimeti nifâk ile inkâr edenlerin yani münafıkların küfrüdür. Çünkü hadislerde münafıklık alametlerinden biri de nimete hainlik edilmesidir.¹⁶² İmam Sâlimî nifakı iki türe ayırmaktadır. İlki dil ile iman edip kalp ile tekzip etmek. İkincisi ise büyük günah işlemektir. Bunu hadislerden yola çıkarak izah etmektedir.¹⁶³ Ona göre kâfirler birçok yönü ile “kâfir” sıfatını kazanmaktadırlar. Örneğin Allah'ın peygamberler ve kitaplar göndermediğini iddia edenler. Allah'tan başkasını yaratıcılık makamına geçirenler, Mennâniyye ve Keysaniyye gibi eşyanın nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli sıfattan oluştuğunu söyleyenler gibi. Puta tapan Araplar gibi ibadette yaratılanlara Allah'ın makamını verenler. Allah'ın kelâmından bir kısmını, melekleri,

¹⁵⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 196.

¹⁵⁵ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 197.

¹⁵⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 202; Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 116-118

¹⁵⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 205 vd.

¹⁵⁸ Hizmetli, Sabri “İbâdilik'de Velâyet ve Berâet İnancı” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986), 26:181-204.

¹⁵⁹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 196-206; Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 210.

¹⁶⁰ el-Mümtehine 4, 6, el-Hadîd 24, Âli İmrân 97, Hûd 18, Mâide 51, Mucâdele, 22.

¹⁶¹ Bkz. Yıldız, “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi”, 313-314,

¹⁶² Sâlimî, Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 114; Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 314.

¹⁶³ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 315.

ba's ve meâdi inkâr edenler, Allah'a aciziyet, hadislik, yokluk gibi beşeri sıfatları verenler de bu sınıftandır.¹⁶⁴

İmam Sâlimî'ye göre iman ile küfür arasında Mu'tezile'nin söylediği gibi bir konum yoktur. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen şirk içinde değildir, kâfir de denmez fakat fâsik içerisindedir ki fâsik küfür ile iman arasında bir yerdedir.¹⁶⁵ İmam Sâlimî'ye göre ise bir mükellef ya mümindir ya da kâfir. İman vacibâtın fiilini işlemektir, küfür ise vacibâttan bir şeyi terk etmektir. Kebâirden bir ameli işleyen kişi küfür içerisindedir. İmam Sâlimî'ye göre fâsik, müşrik ve kâfir aynı anlamlardadır. Dolayısıyla büyük günah işleyen kişi kâfirdir. O, bunu birçok ayeti delil göstererek savunmaktadır. Ona göre ayette, ahirette kitabı sağından ve solundan verileceklerin isimleri zikredilirken fâsik kavramı geçmemektedir. Dolayısıyla bir mükellef ya kâfir ya da mümin olabilir.¹⁶⁶ İmam Sâlimî, Eş'arîlerin büyük günah işleyen mümindir görüşüne "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse onlar kâfirlerin ta kendisidir." (Maide 5/44) ayetini delil getirerek karşı çıkmaktadır. Bu ayetin kastı kapsam olarak geniş olduğundan, büyük günah işleyenlerin küfrünün illeti de olmaktadır.¹⁶⁷

İmam Sâlimî'ye göre müşrikler birkaç çeşittir. Bir kısmı ehl-i kitaptan, bir kısmı da ehl-i kitaptan değildir. İmam Sâlimî Sabîileri de ehl-i kitaptan saymaktadırlar.¹⁶⁸ Allah müşrikleri necis olarak görmüştür. Ehl-i Kitap hariç gayr-i Müslimlerin kestikleri yenmez, onlarla nikâh kıyılmaz. Eğer Ehl-i Kitap Müslümanlar ile savaş halindedir ise onların da diğer müşrikler gibi kestikleri yenmez ve onlarla nikâhları olmaz.¹⁶⁹ İmam Sâlimî müşrik Araplara has olan bir durumdan bahseder. Buna göre müşrik Araplar ile anlaşma yapılmaz, cizyeleri kabul edilmez, kestikleri yenmez ve onlarla nikâh kıyılmaz. Onlarla ancak teslim oluncaya kadar savaşılır.¹⁷⁰ İmam Sâlimî bunu delillendirmek için Tevbe Suresi 29 ve Enfâl Suresi 39 ayetlerini delil olarak göstermektedir.

Son olarak İmam Sâlimî'ye göre insanlar takiyyeyi fiil veya söz ile yapabilmektedirler. Söz ile takiyyenin bazı durumlarda cevazı söz konusudur. Eğer kişi zarar göreceksene bunu def etmek için takiyye yapabilir. Ancak bu zarar can için söz konusudur. Malı kurtarmak için takiyyeye cevaz verilmemektedir.¹⁷¹ Fiili takiyye ise caiz değildir. Fiili takiyye birini boğmak, yakmak gibi bir eylem karşısındakine zarar vermektir.¹⁷²

Sonuç

İbâdiyye mezhebinin son dönem kelâm âlimlerinden sayılan İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî'nin eserlerine bakıldığında fikriyatının, İbâdiyye'nin temel ilkelerinin bir yansıması olduğu görülmektedir. İmin tanımını konusunda kendine has bir yaklaşım geliştirerek onu idrâke ulaştıran amaç olarak görmüştür. Onun ilmi kadîm ve hâdis olarak sınıflandırması Ehl-i Sünnet'in tasnifiyle de uyumludur. İmam Sâlimî'nin Allah hakkındaki tespitlerinin İslam itikadı ile çelişen bir yönü yoktur.

¹⁶⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 315 vd.

¹⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usulu'l-Hamse*, (Mısır, 2008), 648.

¹⁶⁶ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 306.

¹⁶⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 308.

¹⁶⁸ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 332.

¹⁶⁹ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 333.

¹⁷⁰ Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, 2: 320.

¹⁷¹ Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 240.

¹⁷² Sâlimî, *Behcetü'l-Envâr*, 242; İbâdiyye'nin takiyye anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 125.

Allah'ın celal ve kemalini ifade eden isimlerini ve sıfatlarını kabul etmektedir. İmam Sâlimî Allah'ın sıfatlarını zatının aynı görerek Mu'tezile mezhebinin sıfatlar hakkındaki görüşünü benimsemektedir. İmam Sâlimî Allah'ın fiili sıfatlarını da kadîm görmektedir. O, Kelâm sıfatının, Allah'ın zatına ait, kadîm bir sıfat olduğunu kabul ettiğinden; yazılmış, okunan, işitilen ve harflerden müteşekkil Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmektedir. Ancak o bu görüşüne rağmen Kur'an'ın hem lafız hem de mana bakımından ilahi olduğunu kabul etmektedir. İmam Sâlimî Allah'ın dünya ve ahirette görülemeyeceğini belirtmektedir. Âlemin hadis bir varlık olduğunu ve onun bir muhdisinin olduğunu belirtmesi de İslam kelâmcılarının konuyla ilgili görüşleriyle örtüşmektedir. Fakat şefaât konusunda onlardan ayrılarak büyük günah işleyenler için şefaati kabul etmemektedir. Büyük günah işleyen kimsenin tövbe etmeden ölmesi halinde cehennemlik olduğunu ve orada ebedi kalacağını belirtmektedir. Ona göre şefaât büyük günahlar için değil ancak kusurlu kişiler için vardır. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı hakkındaki görüşleri ise Ehl-i Sünnet ile aynıdır.

İmam Sâlimî Allah'ın peygamber göndermesini Allah'ın bir lütfu ve keremi olarak görmektedir. İbadetle ilgili hükümlerin ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenilebileceğini söylemektedir. İmam Sâlimî, enbiyâyı meleklerden üstün görmektedir. Bunun için başvurduğu delil ilmin diğer her şeye olan üstünlüğü ilkesidir. Âlim olan enbiyâyı bu sebeple meleklerden üstün saymaktadır. Bu görüşleri ile İmam Sâlimî Mu'tezile'ye muhalif düşmektedirler. İmam Sâlimî'ye göre maktulün öldürüleceğini Allah ezeli ilmi ile bildiğinden ecelini de bu eyleme göre belirlemiştir. Aksi düşünüldüğünde Allah'a cehalet atfedilmiş olur. İmam Sâlimî'ye göre kabir azabı ihtimal dışı olmamakla birlikte hakkındaki nakiller sıhhatli olmadığından yoktur. Aynı şekilde cennet ve cehennem de hali hazırda var olduğu ile ilgili nakiller sıhhatli değildir. Ancak havz, ölçü ve mizan gibi hususların olması Allah'ın adaleti gereğidir. Büyük günah işleyen kimseleri tövbe etmeden ölmesi halinde onu ebedi cehennemlik olarak görmesi Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşü ile uyumludur. İmam Sâlimî velâyet ve berâetin varlığını imanın vucûbiyetinden saymaktadır. Ona göre Mu'tezile'nin belirttiği gibi iman ile küfrün arasında bir menzil yoktur. Bir insan ya mü'mindir veya kâfirdir. Son olarak İmam Sâlimî söz ile takiyyeyi caiz görülmele beraber fiilî takiyyeyi caiz görmemektedir.

Kaynakça

Akdemir, Furat. "Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları" *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2018): 51-84.

Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyet ve Değişip Değişmemesi Problemi" *Kelâm Araştırmaları*, X/2: (2012), 69-90.

Aktepe, Orhan. "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, (2011): 157-178.

Alıcı, Mustafa. "Şefaât" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 38: 411-412, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Altındağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî- Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: (İstanbul: 2000), 149-181.

Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.

Ardoğan, Recep. “Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması” *Usul İslam Araştırmaları*, 15/15: (İstanbul: 2011), 125-159.

Ateş, Orhan *Günümüz Umân İbâziyyesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 2007.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark Beyne'l-firâk ve beyânu'l-firkati'n-nâciye minhüm*. Beyrût: Menşurâti'l-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, 1982.

Bakan, Tevhit. “İbâdîler ve Hadis”, *Ekev Akademi Dergisi*, 20: (2004): 221-240.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye, 1987.

Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fî reddi ale'l-mülhideti ve'l-mu'atlati ve'r-rafîzeti ve'l-havârici ve'l-Mu'tezile*, Thk. Mahmut Muhammed Hudayrî, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

Bedir, Murteza. “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, *İslam Araştırmalar Dergisi* 15: (2006): 5-11.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrût, Mektebetu Lübnân, 1990.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. Ebu'l-Meâli Abdulmelik. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1992.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l İrşâd ilâ Kavâti'l-edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, Thk. Muhammed Yusuf Mûsa-Alî Abdulmunîm Abdulhamîd, Bağdat, 1950.

Dervîş, Muhammed b. Muhammed. *Esna'l-Metâlib fî Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* Nşr. Hellmut Ritter, Viesbaden 1382/1963.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail. *El-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Nşr. A. Sabbağ. Beyrut, 1994.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail. *Kitabu'l-Luma' fî'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Hammude Gurabe, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, trs.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “İbaziyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19:256-261, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.

Ğabbâş Hüseyin Ubeyd Ğânim. *Ummân*, Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1997.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, Thk. Muhammed Tâhir, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehafütü'l-Felasife*, Nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2005.

- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman. *Kelâm*, Konya: Tekin Kitapevi, 2014.
- Hacerî, Ali b. Muhammed b. Âmir. *el-İbâdiyye ve Menhecîyetü'l-Bahsi İnde'l-Müerrihîn ve Eshâbi'l-Mekâlât*, Ummân: Metâbiu'n-Nehda, 1420/1999.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam* (Kelâm İlmîne Giriş), haz. Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilîk'de Velâyet ve Berâet İnancı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983): 181-204.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, II, (Mısır, 1317), 112.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri-Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*- Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kâbil, Abdülhayy Muhammed. *el-İbâdiyye ve Ârâuhumu'l-Kelâmiyye*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ li'd-Dünya et-Tebâatu ve'n-Neşru, 2015.
- Kâdî Abdulcebbar, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Usulu'l-Hamse*, Mısır, 2008.
- Kutluer, İlhan, "İlim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:113, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısriyye
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Rü'yetullah-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/2 (Ekim 2014), 449-478.
- Mert, Muhit. "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1, (Ankara 2005): 1-19.
- Meskarî, Nasır b Matar b. Saîd. *el-İbâdiyye fî Meydâni'l-Hakk*, Ummân: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Muhammed Sâlih Nâsır. *Mekânetu'l-İbâdiyye fî'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Ummân: Mektebetü'l-İstikâme, 1413/1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, II, Ankara: DİBY, 2003.
- Ölmez, Sadî. "Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları", *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/6, (2016):1-13.
- Özarslan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (Ocak 2001): 275-294.
- Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası" *Kelâm Araştırmaları*, 5/1, (2007): 47-64.
- Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem" *Ekev Akademi Dergisi*, 1: 65-79. Kasım 1997.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1978.
- Sâlimî, el-İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd. *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, Tsh. Ahmed b. Hemd el-Heylelî, Thk. Doktor Abdurrahman Umeyra, Beyrut: 1 ve 2. Cilt, Dâru'l-Cîl, 1409/1989.

Sâlimî, Nuru'd-dîn Abdullah b. Humeyd. *Behcetü'l-Envâr*, Thk. Ali b. Saîd b. Mesûd el-Ğâfirî, ty, b.y.,

Sâlimî, Nuru'd-dîn Abdullah b. Humeyd. *Meâricu'l-Âmâli alâ Medârici'l-Kemâl binazmi Muhtasari'l-Hisâl*, takd. Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh es-Sâlimî, tahk. Hâc Süleyman b. İbrahim Bâbezîr vd. Bediyye/Ummân: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. M. F. Muhammed, Beyrut, trs.

Semâilî, Şeyh Allâmetu Sâlim b. Hemmûd b. Şâmis es-Seyyâbî. *Esdaku'l-Menâhic fî Temyizi'l-İbâdiyye Mine'l-Havâric*, Thk. Seyyide İsmâil Kâşif, Kahire: Câmiatu Ayni'ş-Şems, 1979.

Topaloğlu, Bekir “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi Ansiklopedisi*, VII: 227-233, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. “Cennet”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 7: 376-386, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 304-309, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Turan, Maşallah. “İnsan Rûhu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan İFD*, 41: (2016): 102-130.

Ünverdi, Veysi. “Kelâmî Bir Problem Olarak Rû'yetullah Meselesi” *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi* (Kongre Tam Metin Kitabı), (Mardin; İksad Yınevi, Aralık 2018), 518-530.

Ünverdi, Veysi. “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi*, 4/2: (2017), 1-28.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15: 371-375, Ankara:TDV Yayınları, 1997.

Muhammed Yazıcı. “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk ÜİFD*, 28: (Erzurum, 2007): 201-260.

Yeşilyurt, Temel. “Rû'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 311-314, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yıldız, Metin. “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi” *Kader*, 16/2: (Aralık 2018): 294-318.

Yörük, İsmail. “İslam'da Ruh Tasavvuru” *Atatürk ÜİFD*, 7: (Erzurum, 1986), 359-381.

Yurdagür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, Kayseri, (1983), 249-264.

Yüce, Mustafa. “Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin Metnü'd-Diyânât Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Görüşü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1: (2012), 221-255.

TÜRKÇE SÖZLÜK İLE MİSALLİ BÜYÜK TÜRKÇE SÖZLÜK'ÜN KARŞILAŞTIRMALI KISA BİR DEĞERLENDİRMESİ

Serdal Kara*

Öz

Toplumların kültürel dokularının bir parçası olan sözlükler bir dilin söz varlığının kaydedildiği önemli başvuru kaynaklarıdır. Aynı zamanda toplumun geçmişten getirdiği birikim, hayal ve düşüncelerinin vücut bulmuş olduğu sözcüklerin yansıtıldığı kaynak eserlerdir. Hazırlanış tekniğiyle uzmanlık isteyen ve çoğu zaman birden fazla uzmanın yer aldığı bu önemli eserlerde dili konuşan ve yazan gelmiş geçmiş herkesin katkısı olduğu da muhakkaktır.

Sözlükler hazırlanış amaçlarına, taşıdıkları niteliklere ve hedefledikleri kitlelere göre değişmekte ve bunlara göre düzenlenmektedirler. Farklı yöntemlerle hazırlanan bu sözlüklerden aynı amaç ve hedef kitleye yönelik hazırlanan sözlüklerde bile farklılar görülmektedir.

Sözlükler, bir dilin bütün ya da belli bir dönemine ait sözcükleri ile bu sözcüklerin diğer öğelerle kurdukları söz öbeklerinin yazılış, söyleyiş, tür ve anlamlarını gösteren, önemli eserlerdir. Bu önemli eserler arasında Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe Sözlük ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük zikredilmesi gereken eserlerdendir. Çalışmamızda bu sözlüklerde madde başı ya da madde içi olarak yer alan sözcüklerin yazım, söyleyiş, tür, anlamlandırma gibi özellikleri üzerinde durulmakta ve bu özelliklerden hareketle aralarındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, sözlük, Türkçe Sözlük, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, sözcük, karşılaştırma

A COMPARATIVE BRIEF EVALUATION OF THE TURKISH DICTIONARY AND MİSALLİ THE GREAT TURKISH DICTIONARY

Abstract

Dictionaries, which are part of the cultural fabric of societies, are important sources of reference for the existence of a language. At the same time, it is the source works that reflect the words of the society, the accumulation of knowledge, dreams and thoughts. It is certain that all the people who speak and writer the language contribute to these important works which require expertise with preparation technique and which includes more than one expert.

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:20/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.567895

**Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
serdalkaraa@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0133-7767>

Dictionaries vary according to the purposes they are prepared, the qualities they carry, and the groups they target. From this dictionaries prepared in different ways, even in the dictionaries prepared for the same purpose and target audience is seen different.

Dictionaries are important works that indicate the vocabulary of a whole or a certain period of a language and the spellings, phrases, genres and meanings of these words with other elements. Among these important works, the Turkish Dictionary prepared by the Turkish Language Association, Misalli the Great Turkish Dictionary is works to be mentioned. In our study, in these dictionaries, it is emphasized that words of substances head or substances inside such as writing, speaking, genre, and meaning and based on these characteristics are trying to put forward their differences.

Keywords: Turkish Language, Dictionary, Turkish Dictionary, Misalli The Great Turkish Dictionary, word, comparison

GİRİŞ

Dil canlı bir varlıktır. Gerek dil içi gerekse de dil dışı etkenlerle dilin söz varlığını oluşturan sözcüklerden bazıları yitirilir, unutulur ya da bu etkenlere bağlı olarak bazı yeni sözcükler türetilir veya eklenir. Bu durumda toplumsal ihtiyaç ve kullanıma bağlı olarak sözlükler toplumsal belleği yansıtacak biçimde güncellenir.

1932 yılında o zamanki adıyla Türk Dili Tetkik Cemiyeti olan Türk Dil Kurumu'nun önermesiyle kullanılmaya başlanan "sözlük" terimi, X. yüzyıl ve sonraki süreçte "dil, lehçe" anlamlarında kullanılan "lügat", "kapalılığı ve bilinmezliği giderilmiş söz" anlamına gelen "mu'cem" ve "okyanus" anlamına gelen "kâmûs" sözcükleri ile karşılanmaktaydı (Durmuş, 2009: 398). Ayrıca sözlük terimi için "ferheng" sözcüğü de kullanılmaktaydı (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 402). Bugün ise Türk dünyasında sözlük karşılığı olarak; tılcıt (Saha), laflık (Gagauz), lügat (Özbek, Azeri, Uygur), slovar (Hakas, Çuvaş, Tuva), sözlük ve sözdik (Türkmence) sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 402).

Sözlükler toplumların belleği, kültürel birikimleridir. Toplumsal ihtiyaç ve amaca bağlı olarak oluşturulan sözlükler; tek dilli, çok dilli, genel, özel sözlükler şeklinde sınıflandırılabilirdiği gibi alfabetik sırayı esas alıp almama durumuna göre de değerlendirilebilmektedir. Doğan Aksan özel bazı sözlükler ile uzmanlık alanı ile ilgili sözlük türlerini bir yana bırakacak şekilde sözlüğü " Bir dilin (ya da birden çok dilin) sözvarlığını, söyleyiş biçimleriyle, yazımlarıyla veren, bağımsız biçimbirimleri temel olarak bunların, başka öğelerle kurdukları söz öğeleriyle birlikte anlamlarını, değişik kullanımlarını gösteren bir sözvarlığı kitabı." (Aksan, 1998: 75) şeklinde tanımlamakta ve sözlükleri hazırlanış amaçları ve taşıdıkları niteliklere göre şu şekilde sınıflandırmaktadır:

"1. Bir ya da birden çok varlığın sözvarlığını işleme bakımından:

a) Tekdilli b) çokdilli sözlükler

2. Abece sırasının temel alınıp alınmamış olmasında göre:

a) Abecesel sözlükler b) kavram (ya da kavram alanı) sözlükleri

3. Ele alınan sözvarlığının niteliğine:

a) Genel sözlükler (ortak dil, yazı dili sözlükleri, ansiklopedik sözlükler)

- b) Lehçebilim sözlükleri
- c) Eşanlamlı, eşadlı, tersanlamlı öğeler sözlükleri
- ç) Yabancı öğeler sözlükleri
- d) Tarihsel sözlükler
- e) Kökenbilgisi sözlükleri
- f) Uzmanlık alanı sözlükleri (terim sözlükleri)
- g) Argo sözlükleri
- h) Deyim ve atasözü sözlükleri
- ı) Anlatımbilim sözlükleri
- i) Sanatçı ve metin sözlükleri
- j) Yanlış yerleşmiş öge sözcükleri

k) Tersine sözlükler ve başka sözlük türleri” (Aksan, 1998: 75-76). Topaloğlu-Kaçalin ise özel ve uzmanlık alanı sözlüklerini de kapsayan bir tanımla sözlüğü “bir dilin ya da bir dilin bir bölümünün genel olarak veya belirli bir zamanda kullanılan kelime ve deyimlerini umumiyetle alfabe sırasına, bazan da kavram alanlarına göre ele alıp aynı dille tanımlarını yapan, örnek vererek açıklayan veya başka bir dildeki karşılıklarını yazan kitap” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle sözlükleri genel sözlük, özel sözlük ve madde başları ile açıklamalarına bağlı olarak tek dilli sözlük, iki/çok dilli sözlük şeklinde gruplandırmaktadır (Topaloğlu- Kaçalin, 2009: 403). Topaloğlu-Kaçalin sınıflandırmasında Aksan’ın “Ele alınan sözvarlığı niteliğine” göre sözlükler başlığı altında ele aldığı sözlükleri, genel sözlükler sonrası, “özel sözlükler” başlığı altında “ağız sözlükleri, argo sözlükleri, deyim sözlükleri, eş anlamlı-karşıt anlamlı kelimeler sözlüğü, etimoloji sözlükleri, yeni kelimeler sözlüğü, yabancı öğeler sözlüğü ve galatat sözlükleri” şeklinde ele almakta ve özel sözlüklerin en geniş grubunu terim sözlüklerinin oluşturduğunu belirtmektedir (Topaloğlu- Kaçalin, 2009: 403).

Niklas-Salminen sözlükleri türüne göre üç grupta ele almaktadır: “iki dilli ya da tek dilli sözlükler, yaygın ve yoğun sözlükler, kavramların ve sözcüklerin sözlüğü” (Günay, 2007: 40).

Sözlükleri bir dilin, kısmen, söz varlığının kaydı olarak kabul eden Jackson, bu yönüyle sözlüklerin referans kitaplarından daha fazlası olduğunu belirtmekte (Jackson 2016: 45) ve sözlükleri; tek dilli sözlükler, iki dilli sözlükler, tarihi sözlükler, eş zamanlı sözlükler, genel amaçlı sözlükler, özel amaçlı sözlükler (sesletim sözlükleri, yazım sözlükleri, etimoloji sözlükleri; ekonomi sözlükleri) olarak sıralamaktadır (Jackson, 2016: 47).

Sözlüğü “Bir dilin bütünü veya o dilin bir bölümünün sözlerini içeren eserler” olarak tanımlayan Karaağaç (Karaağaç, 2013: 761) ise sözlükleri yapı ve amaçlarına göre dört grupta ele almaktadır. Bunlar sırasıyla;

“1. Sözlerin kökeni ve anlam gelişmesiyle ilgili bilgi veren sözlükler

- a) Köken sözlükleri
- b) Tarihsel sözlükler

2. Yaşayan dildeki sözlerin anlamlarını açıklayarak kullanılması hakkında bilgi veren sözlükler

- a) Açıklamalı sözlükler
- b) Çeviri sözlükleri
- c) Terim sözlükleri
- d) Bölge dili sözlükleri
- e) Deyim sözlükleri
- f) Eş anlamlıların ve zıt anlamlıların sözlükleri
- g) Alıntı sözlükleri
- h) Verinti sözlükleri

3. Sözlerin ses yapısı ve yazımıyla ilgili bilgi veren sözlükler

- a) Ses sözlükleri
- b) Yazım sözlükleri

4. Varlık veya durumların anlamlarını açıklayan sözlükler

- a) Ansiklopedik sözlükler

b) Resimli sözlükler” şeklinde sınıflandırılmaktadır (Karaağaç, 2013: 781-782).

Bu sınıflandırmaya göre incelemeye esas aldığımız sözlükler “Açıklamalı sözlükler” içinde değerlendirilmektedir.

1. Makro Yapı Açısından Türkçe Sözlük İle Misalli Büyük Türkçe Sözlük

Osmanlılar döneminde sözlükler daha çok Arapça Türkçe ya da Farsça Türkçe sözlükler olup Türkçe sözcüklerin madde başı olarak yer aldığı sözlüklere pek rastlanılmamaktadır (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 405). 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türkçe ya da Türkçeleşmiş sözcüklerin madde başı olarak yer aldığı sözlükler görülmeye başlanmaktadır. Bunlara “Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi’nin Lehçetü’l- Lugât’ı, Ahmet Vefik Paşa’nın Lehçe-i Osmânî’si, Ebüzziyâ Tevfik’in Lügat-ı Ebüzziyâ’sı, Şemseddin Sâmî’nin Kâmûs-ı Türkî’si örnek olarak verilebilir (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 406-407).

Harf devrimi sonrası yapılan tarama ve derlemelerden Arapça ve Farsça sözcüklere karşı türetilen ya da bulunan sözcüklerden sonra hazırlanan ilk sözlük ise Türkçe Sözlük’tür (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 407).

Toplumumuzun kültürel dokusunun bir parçası olan sözlükler karşılaştırıldığında birbirinden farklı olduklarını, aynı madde başlarında bile görülen farklılıklar sözlük kavramı için düşünülen sadece tek bir metin olduğu fikrinin, pek de isabetli olmadığını göstermektedir (Jackson, 2016: 43). Bu nedenle sözlükler arasındaki farklılıklar ayrı bir değer ve öneme sahiptir. Bu duruma bağlı olarak çalışmaya esas aldığımız, topluma ait söz varlığını ortaya koymaya çalışan ve toplumun tüm konuşucularına açık olan Türkçe Sözlük (TS) ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük’ün (MBTS) karşılaştırılması ayrı bir önem kazanmaktadır.

Sözlükler “makroyapı” açısından “ön kısım, gövde ve ekler” olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır (Jackson, 2016: 48)

Türkçe Sözlük'te “ön kısım”; “Sunuş, Türkçe Sözlük'ün Kullanımıyla İlgili Açıklamalar, Türkçe Sözlük'te Madde Düzeni, Türkçe Sözlük'te Kullanılan Kısaltmalar, Türkçe Sözlük'te Kullanılan İşaretler, Çeviri Yazı Alfabetesi” başlıkları olarak yer almaktadır. Sözlüğün “Sunuş” bölümünde sözlükçülük kavramı ve sözlükçülük, ilk sözlük örneklerinden günümüze kadar olan sözlükler, Türklerde Sözlükçülük ve Türkçe Sözlük'e yer verilmektedir. “Türkçe Sözlük'ün Kullanımıyla İlgili Açıklamalarda” Türkçe Sözlük'ün madde düzeni, yazım ve söyleyiş özellikleri ile yazılışları aynı olan ancak anlam açısından birbirinden farklı olan sözcüklerin sözlükte sıralanmaları hakkında bilgi verilmektedir. Türkçe Sözlük'ün “gövde” kısmında sözcüklerin alfabetik olarak yer aldığı madde başları yer almaktadır. Sözlükte madde başları, küçük harflerle kalın puntolu diğer satırlara göre iki boşluk solda yer almaktadır. Türkçe Sözlük'ün “Ekler” kısmında ise ilk olarak Türkçe ile ilgili genel bilgilere yer verilmektedir. Bu bölümde Türkçenin içinde bulunduğu Altay dil ailesi, Türkçenin ses ve yapı özellikleri, Türk yazı dilinin kısa tarihçesi, Türkiye Türkçesinin söz varlığı, Türk dilinin coğrafyası, ana dili konuşurlarına göre diller ve Türk dilinin bu diller içindeki sıralaması, günümüz Türkiye Türkçesinde kullanılan alfabe ile Türklerin daha önce kullandığı Göktürk, Uygur ve Osmanlı alfabeleri, mors alfabeti tanıtılıp açıklanmaktadır. Daha sonra Türkçenin genel yazım kuralları, noktalama işaretleri ve diğer işaretler tablosu, yapım ve çekim ekleri, yazışmalar, birim çevrimleri, Romen rakamları, takvimler ve takvimler arası tarih çevirme, Dünya ve Güneş sistemi, ülke bilgileri, bayrakları ve konumları, Türkiye ile ilgili bazı coğrafi bilgiler, kısaltmalar ve kaynaklar yer almaktadır.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün “ön kısmı”, “Sözlüğün hazırlık safhası, Sözlükte takip edilen yol ve prensipler, Sözlüğün kullanımına dair bazı notlar, Kaynak eserler, Bibliyografya, Örnek alınan yazarlar, Örnek alınan eserler, Kısaltmalar, Transkripsiyon alfabetesi” başlıkları altında yer almaktadır. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün “gövde” kısmında sözcüklerin alfabetik olarak sıralandığı madde başları yer almaktadır. Madde başları büyük harflerle kalın puntolu diğer satırlarla aynı hizada yer almakta, ancak her madde başı arasında bir boşluk yer almaktadır. Eserin “Ekler” bölümünde ise ilk olarak yapım ekleri tablosu yer almakta daha sonra bu ekler tek tek açıklanıp örneklendirilmektedir. Son olarak “Türkçede olmadığı halde kelime türetilmiş ekler” başlığı altında bazı ekler örneklendirilmektedir.

2. Söz Varlığı ve Madde Düzeni Açısından Türkçe Sözlük İle Misalli Büyük Türkçe Sözlük

Türkçe Sözlük ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük; Türkçenin yaygın, güncel, ortak halk söyleyiş ve yazı dilinin tüm söz varlığını ihtiva etmeye çalışmasıyla genel, sözcüklerin sıralanışı yönüyle alfabetik, Türkçe söz varlıklarının Türkçe açıklanması yönüyle de tek dilli sözlüklerdir.

13. yüzyıldan günümüze kadar olan eserlerin taranmasıyla oluşturulan Misalli Büyük Türkçe Sözlük, yazı dilinde kullanılan Türkçe sözcük ve deyimleri ile halk ağzı ve Eski Anadolu Türkçesine ait belirli bir ölçüye kadar olan sözleri ve Osmanlı Türkçesinde kullanılan Arapça, Farsça sözcük ve terkipleri ihtiva etmekte, bunun yanı sıra sözlükte gerek Batı kaynaklı gerekse de diğer dillerden Türkçeye girmiş sözcüklere de yer verildiği belirtilmektedir (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 409). Sözlüğün ihtiva ettiği söz varlığı ile ilgili olarak ayrıca unutulmakta olan, dilimizden atılmak istenen, yaşayan ve yeni türetilmiş sözcüklere de yer verildiği ifade edilmektedir. Bu tür bir yöntemin tercih edilmesinde bir dilin geçmişten günümüze bir milletin kültür, sanat, yaşayış, anlayış ve değerlerini taşıması ve Türk diline yapılan kasıtlı müdahalelerin dili fakirleştirip ifade

yeteneğini kaybettirmesinin neden olduğu dile getirilmektedir (MBTS, 2016: VI). Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün yazımı sırasında ayrıca Hüseyin Kâzım Kadri'nin Türk Lugatı: Türk Dillerinin İstikâkî ve Edebî Lugatları adlı eserin Batı Türkçesi ile ilgili madde başları taranarak kısmen anlamlarından, daha çok örneklerinden faydalandığı da belirtilmektedir (Topaloğlu- Kaçalin, 2009: 407).

Günümüz teknolojisinden faydalanılarak oluşturulan Türkçe Sözlük'ün söz varlığı; ağ ortamındaki veriler, bilgisayar ortamına aktarılan yazar ve şairlerin eserleri, farklı alanlarda bilimsel metinler, edebi ürünler, ortaöğretim kitapları, gazete ve dergiler (TS, 2011: XVIII- XXI) gibi birçok kaynaktan faydalanılarak oluşturulmuştur. Sözlükte yazı dilinde yer alan Türkçe sözcük, deyim, atasözleri, kalıplaşmış ifadeler, halk ağzında yaşayan sözler, argo ifadeler, farklı alanlarda dilimize girmiş bilimsel terimler yer almaktadır. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'e göre Arapça ve Farsça sözcüklerin daha az yer aldığı Türkçe Sözlük'te daha çok yeni sözcüklere yer verilmektedir. Batı kaynaklı sözcüklerin de yer aldığı sözlükte özellikle özentî yoluyla dilimize girmiş sözcüklere Türkçe sözcükler karşılık olarak verilmiştir.

Sözlükler arasındaki yaklaşım farklılıkları madde başı seçiminde bazı farklılıklara neden olmaktadır. Mesela Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Türkçe Sözlük'te yer almayan “ezkâ, ezkâr, ezkiyâ, ezmine, ezrab, ezrak, ezvac, ezvak, ezyal, ezyed, fâci, fâcire, helâhil, mübrez, mücab, nâmûsiye ” gibi Arapça sözcüklerle “gürisne, güvâhî, heftad, mâliş, nâlende” gibi Farsça sözcüklere madde başı olarak yer vermekte; ayrıca Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bir sözcüğün (coğrâfi) müennesi (coğrâfiyye), Arapça çokluk eki almış şekli (coğrâfiyun) veya Arapça bir ek (-iyet, -ât) ya da Farsçaya özgü bir edat (çi), ek (bî-, -gâh – -geh, -hiz) de madde başı olarak yer alabilmektedir. Türkçe ilgeç ve bağlaçların da madde başı yapıldığı sözlükte, Türkçe Sözlük'te madde başı olarak yer alan, soru edatı “ml”nın Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer almadığı görülmektedir.

Sözcüklerin sıralanışı yönüyle alfabetik olan Türkçe Sözlük ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün madde başlarında sözcüğün yalın durumda oluşturduğu birleşik yapılar, sözcüğü oluşturan harflerin ya da sözcüğün aldığı eklerin alfabetik sırasına göre dizilmiştir. Mesela madde başı olan “çoğul eki”; “çoğul, çoğulcu, çoğulculuk, **çoğul eki**, çoğullama, çoğullamak” (TS) ya da “çok, çoka balığı, çokal-çukal, **çok anlamlı, çok ayaklılar**, çokçu, çokçuluk, çokgen, **çok hücreliler**” (MBTS) gibi alfabetik sıralaması içinde yer almaktadır. Türkçe Sözlük'ü inceleyen Funda Kara konu ile ilgili olarak; A'dan Z'ye alfabetik sıralanan Türkçe Sözlük'te bilgisayar ortamında bir değer olan boşlukların () sıralamada dikkate alınmadığını bu nedenle de “badem, badema, bademcik, badem ezmesi, bademlik, badem şekeri, badem yağı” şeklinde olan sıralamanın boşlukların dikkate alınması ile “badem, badem ezmesi, badem şekeri, badem yağı, badema, bademcik, bademlik” şeklinde olacağını ifade etmektedir (Kara, 1998: 24). Kara, tamlama şeklinde olup ayrı yazılan birleşik sözcüklerin ise tamlayana göre alfabetik olarak sözlükte yer aldığını ancak “acı yonca, sigara böceği, sigara böreği” gibi birleşik yapılarda anlamsal ilişkiye bağlı olarak “acı yonca”nın “yonca”, “sigara böceği”nin “böcek”, “sigara böreği”nin ise “börek” madde başı sonrası gelmesi gerektiğini dile getirmektedir (Kara, 1998: 28).

Alfabetik sıra ile hazırlanan sözlüklerle ilgili olarak Günay, bu tür sözlüklerde anlam açısından benzer olan sözcüklerin kendi alfabetik sırasında olduğunu, bu nedenle de okuyucunun sözcükler arasındaki bu benzerlik ve farklılıkları çok iyi kavrayamadığını belirtmekte ve “bıkmak-bezmek-usanmak” gibi yakın anlamlı sözcükler arasındaki anlamsal ayrımın yeterince görülemediğini dile getirmektedir (Günay, 2007: 34).

Madde düzeni ile ilgili olarak Türkçe Sözlük ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük arasındaki belirgin farklardan biri de madde başı ve madde içi kabul edilen sözcük ya da sözcük grupları arasındadır. Her iki sözlükte de deyim ya da atasözleri genellikle madde başı altında yer alırken, bir sözcüğe bağlı ya da onunla ilişkili sözcük ya da sözcük gruplarının sözlükte yer alış şekillerinde farklılıklar görülmektedir. Mesela; Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “hamam” madde başı altında yer alan “hamam anası, hamam bohçası, hamam takımı, hamam tası” sözcük grupları Türkçe Sözlük'te madde başı olarak yer almaktadır. Ayrıca Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te madde başı altında yer alan kalıplaşmış ifadelerin de Türkçe Sözlük'te madde başı olarak yer aldığı görülmektedir: “akıl kârı, akla yakın, akla zarar, akli başında, akli evvel, akli kıt” gibi. Bunun yanı sıra Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ara madde olarak adlandırılan “aklıncı” sözcüğü de Türkçe Sözlük'te madde başı olarak yer almaktadır. Benzer bir durumu “çok” madde başında da görebilmekteyiz. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “çok” madde başı altında yer alan “çok görmek, çok olmak, çok şey, çok şükür, çokbilmiş, çok çok, çok geçmeden, çok yıllık, çok yönlü” sözcük gruplarından “çok görmek, çok olmak, çok şey, çok şükür” Türkçe Sözlük'te “çok” madde başı altında madde içi olarak yer alırken “çokbilmiş, çok çok, çok geçmeden, çok yıllık, çok yönlü” sözcük grupları ise madde başı olarak kullanılmaktadır.

Madde başı kabulleriyle ilgili farklılıklar her iki sözlükte sözcüğün anlamına bağlı olarak da değişebilmektedir. Mesela; Türkçe Sözlük'te madde başı olarak “kıvrak” sözcüğü; “**kıvrak, -ğı sf.** 1. Canlı, hareketli, atik; 2. Akıcı, işlek; 3. *hlk* Aceleci; 4. *hlk*. Güzel, şık, yakışıklı; 5. *a. hlk*. İnce tülbent ve ipekli baş örtüsü; 6. *a. hlk*. Yerli dokuması kara bezden yapılmış köylü kadın yeldirmesi.” şeklinde altı anlamda kullanılırken Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te iki ayrı madde başı olarak yer almaktadır. Bunlardan ilki “**kıvrak sf.** (< kıvrır-ak) 1. Canlı, hareketli; 2. Bükülü, bükülmüş.” şeklinde iken diğer madde başı “**kıvrak i.** (< kıvrır-ak) 1. Köylü kadınların giydiği yerli dokuma siyah bezden yapılmış yeldirme. 2. Kadınların başlarında örttükları, kenarları saçaklı ipekli örtü, poşu.” şeklindedir. Dikkat edilirse Türkçe Sözlük'te yer alan ikinci, üçüncü ve dördüncü anlamlar Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bulunmazken, Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün ilk madde başının ikinci anlamı Türkçe Sözlük'te yer almaz. Türkçe Sözlük'ün beşinci ve altıncı anlamları ise Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün ikinci madde başı olarak kullanılan “kıvrak” sözcüğünün anlamları içinde yer almaktadır. Konu ile ilgili bir başka örnek olarak da “Kıpti” sözcüğü verilebilir. “Mısır halkından olan kimse” ve “Çingene” anlamlarına gelen sözcük Türkçe Sözlük'te tek bir madde başı altında verilirken Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ayrı madde başlıkları altında gösterilmektedir. “Bakır çalığı” sözcük grubunda da benzer bir durum söz konusudur. Türkçe Sözlük'te tek bir madde başı altında sözcüğün anlamı ele alınırken Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “Bakır tuzları ile zehirli duruma gelmiş” anlamı “bakır” madde başı altında iç maddede verilmekte; “Yeşile çalan mavi renk, bu renkte olan” anlamları ise ayrı bir madde başı altında ele alınmaktadır.

Yukarıda verilen açıklamaların dışında Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te madde başı açıklamasına bağlı olarak farklı adlandırması olan, ancak sözlükte madde başı yapılmayan bazı sözcük ya da sözcük gruplarının köşeli parantez içinde açıklama sonrası verildiği görülmektedir: **Kese i.** (Fars. *kîse*) **4.** “Yıkanırken kir çıkması için ele geçirilerek vücûda sürülen, ağzı el girecek genişlikte ufak torba [Hamam kesesi de denirdi]”. **6.** “Fâtih Sultan Mehmed devrinden îtibâren zamâna ve paranın râyicine göre değişen, nihâyet 500 kuruşta karar kılan para birimi [Kese akçe veya kesakçe de denirdi]”. Ayrıca Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te örneklerde yer almasına rağmen

madde başı yapılmayan sözcüklerin anlamları da parantez içinde verilir: “ Har ü has iltür (götürür) anda ki kuş âşiyân tutar.” (MBTS, 2016: XV).

Misalli Büyük Türkçe Sözlük ile Türkçe Sözlük arasındaki önemli farklardan biri de Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te atasözlerine özellikle yer verilmemesi (MBTS 2016: X), Türkçe Sözlük'te madde başına bağlı olarak deyimlerin yanında atasözlerine de yer verilmektedir. Mesela; Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “ağaç” madde başı altında “ağaç balı, ağaç sakızı” gibi ifadeler yer alırken atasözlerine yer verilmemektedir. Türkçe Sözlük'te ise “ağaç” madde başı altında “ağaç kökünden yıkılır”, “ağaç meyvesi olgunlaşınca başını aşağı salar”, “ağaç yaş iken eğilir” gibi atasözlerine yer verilmekte, “ağaç balı, ağaç sakızı” gibi sözcük grupları ise ayrı madde başı yapılmaktadır.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te sözcük ya da sözcük grubu hakkında ansiklopedik bilgilere de yer verilmektedir: **Akçe tahtası**: Eskiden üzerinde madeni para sayılan tahta, piştahta [Bazıları sedef ve bağa işlemeli, süslü olur, sayılan ve sayılmayan paralar için ayrı ayrı yerleri bulunurdu]. **Kızılay birl. i. (Hilâl-i Ahmer tamlamasının çevirisidir) yeni.** Tabîî âfetlerden, savaşımlardan, felâketlerden zarar görenlere, bakıma muhtaç kimselere yardım eden milletler arası hayır kurumu, hilâl-i ahmer [11 Haziran 1868'de “Mecrûhin ve Mardâ-yı Askeriyyeye İmdat ve Muâvenet Cemiyeti” adıyla kurulmuş, 1877'de “Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti”, 1935'te “Türkiye Kızılay Derneği” adını almıştır]. **muâsırlaşmak geçişsiz f. (muâsır+laş-mak)** [Fr. modernisation karşılığı olarak Ziyâ Gökâlp tarafından türetilmiştir]. Ansiklopedik bilgiler bazen de madde başına verilen örnek şeklinde de yer alabilmektedir: **HIZIR-HIZR özel i. ...Cumhûra göre nebidir ve hayattadır. Âhir zamâna kadar ölmeyecektir. Hayâtının uzun olması âbıhayâtı içmiş olmasındandır. Âhir zamanda Deccâl'i yalanlayacaktır. Kendisine Hızır denilmesinin sebebi, kuru bir nebat parçası üzerine oturunca yeşermiş olmasındandır** (Tıbyan Tefsiri).

Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ün Türkçe Sözlük'ten farklı olan bir özelliği de Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bazı sözcüklerin anlamları verildikten sonra sözcüğün karşıt anlamlısı da belirtilmektedir: **“beyaz i. (Ar. beyâz) 1. Kar renginde olan, rengin adı, ak. Karşıtı: siyah 2. Teninin rengi açık olan kimse. Karşıtı: esmer 3. Bir yazının temize çekilmiş şekli. Karşıtı: müsvedde”**; **“çirkin sıf. (Fars. çirk “kir”den çirk-in “kirli”) 1. Göze ve kulağa hoş gelmeyen, bet, kabih. Karşıtı: güzel”**; **“kötü sıf. (Eski Türk. köt “göt”ten) (Eski Türkçe'de köt-le-mek “fenalık yapmak” demektir) 1. İstenilen nitelikte olmayan, sâhip bulunması gereken vasıfları taşımayan. Karşıtı: iyi”**; **“uslu sıf. (< us+lu “akıllı”) 1. Başkalarını rahatsız edecek davranışlarda bulunmayan, söz dinleyen, edepli, terbiyeli. Karşıtı: yaramaz”**. Türkçe Sözlük'te ise sözcüğün karşıtı, bazen sözcük anlamlandırılırken verilmektedir: **“dost a. Far. dûst 1. Sevilen, güvenilen, yakın arkadaş, iyi anlaşılabilir kimse, düşman karşıtı”**; **“doğru sf. 1. Bir ucundan öbür ucuna kadar yönü değişmeyen, eğri ve çarpık karşıtı”**.

Türk dilinin başlangıcından beri Türkçede geniş zaman eklerinden (-r, -Ir, -Ar) “-r”nin kullanımı ile ilgili bir karışıklık bulunmazken “-Ir, -Ar” eklerinin kullanımında farklılıklar görülmekte ve “-Ir, -Ar” eklerinin kullanımı ile ilgili belirli bir kuraldan söz edilememektedir (Özçelik, 2001: 410). Bu nedenle TDK tarafından hazırlanan Türkçe Sözlük'te bu türden olan eylemlerin geniş zaman çekimleri gösterilmektedir: “almak, -ır; biçmek, -er; bilmek, -ir; çarpmak, -ar; giymek, -er; kalmak, -ır; kalkmak, -ar; kırmak, -ar; sanmak, -ır; üzme, -er; yapmak, -ar”. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bu türden olan eylemlerin geniş zaman çekimleri yer almamaktadır. Ayrıca Türkçe Sözlük'te Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ten farklı olarak kendinden önceki adların ek alıp almama durumlarına göre eylemler çatı adları yazılmadan; nesnesiz (nsz)

[cüceleşmek (*nsz*); cücüklenmek (*nsz*), dökülmek (*nsz*)] ya da durum eki alıyorsa eylemden sonra “-den, -e, -i, -le” [bölüşmek (*-i, -le*), coşturmak (*-i*), döktürmek (*-e, -i*), gelmek (*-den, -e; nsz*)] gibi ekler gösterilerek yazılmaktadır. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ise eylemler çatı adları yazılarak belirtilmektedir: cüceleşmek *geçişsiz*, cücüklenmek *dönüştü*, coşturmak *dönüştü*, döktürmek *ettirgen* ve *oldurgan*, dökülmek *edilgen*, gelmek *geçişsiz (-e), (-den)*

Türkçe Sözlük'ü söz dizimsel açıdan değerlendiren Nadir Engin Uzun eylemin anlamına bağlı olarak eyleme bağlı adların alması gereken ek ile örnek arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmekte ve konu ile ilgili olarak “dolaşmak” örneğini vermektedir. Uzun, “dolaşmak” eyleminin nesnesiz (*nsz*) olarak gösterildiğini, ancak çatı ekinin “-i” olarak gösterilmesi gerektiğini belirtir. Türkçe Sözlük'te belirtilen madde başı örneği incelendiğinde eylemin birinci anlamı; **dolaşmak** (*nsz*) 1. Gezmek, gezinmek: “Büsbütün gece kapanmadan şehri biraz dolaşmak istedik.” şeklinde yer almaktadır. Örnekte “şehri” sözcüğünün aldığı “-i” eki dikkat çekicidir. Daha sonra işaret ettiği “kanmak” sözcüğünde de benzer bir durum söz konusudur: **kanmak, -ar** (*-e*) 4. Yetinmek, iktifa etmek: “Odalarının keçeleri üstüne serilmiş seccadelerde bazen namaz kılmakla kanmayarak çoraplarını çıkarır.” örnek cümlede “kanmak” eyleminin “-e” ekiyle değil, “-le” eki ile durumunun belirlenmesi gerekirdi. Ayrıca madde başında ad durum eki “-e” olarak gösterilen “tutunmak” eylemi ikinci (aynı yerde ve durumda kalmak, direnmek, dayanmak) ve üçüncü (kendini kabul ettirmek, kendine has bir yer sağlamak) anlamları “-de” ad durum eki ile gösterilmelidir (Uzun 2003: 291-292). Benzer durumları Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te de görebilmekteyiz. Sözlükte “dolanmak” eyleminin ikinci anlamı olarak “gezmek, dolaşmak” verilmekte ve “-de” ad durumu ile gösterilmektedir. Ancak ikinci anlamın ilk iki örneği “Sen tek başına gez taş yürekli yâr / Ben de böyle dolanayım yâr deyü (Erzurumlu Emrah'tan). Burada çok işin var mı? Yoksa Çınarlı'ya doğru bir dolanalım mı? (Enis B. Koryürek)” şeklinde sözlükte yer almaktadır. Ayrıca geçişsiz eylem olduğu belirtilen “kanmak” sözcüğünün birinci ve dördüncü anlamlarında söz dizimsel olarak “-e” ad durum eki ile kullanıldığı da belirtilmelidir.

Madde başları ile ilgili olarak her iki sözlükte gerek yabancı gerekse de Türkçe sözcüklerin köken bilgisi gösteriminde farklılıklar olduğu görülmektedir. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te madde başı olan sözcük Arapça veya Farsça ise sözcüğün Arap harfleriyle yazımı, çeviri yazısı ve köken bilgisi parantez içinde gösterilirken Türkçe Sözlük'te sözcüğün köken bilgisi verilmeden parantez içinde okunuşu ve daha sonra çeviri yazısı gösterilmektedir. Ancak Türkçe Sözlük'te yabancı kökenli sözcüklerle ilgili bu tür bilgilere birleşik yapıdaki sözcüklerde rastlanılmaktadır: **cuşuhuruş** *a.* (*cu:şuhuru:şu*) *Far. cûş+òurûş*; **Cenabihak, -kk'ı** *öz a.* (*cena:bihak*) *Ar. cenâb+h?ak?k?*; **ceninisakit** *a.* (*cenî:nisa:kıt*) *Ar. cenîn+sâk?it?*. **elektrokardiyogram** *a.* (*elektro'kardiyogram*) *Fr. électro-cardiyogramme*, **elektrokimya** *a.* (*elektro'kimya*) *Fr. électro+ Ar. kîmyâ*, **elektrokaplama** *a.* *Fr. électro+ T. kaplama*. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te, Türkçe Sözlük'ten farklı olarak, Türkçe sözcüklerin de köken bilgisi ile kök-ek ilişkisinin verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Mesela Türkçe Sözlük'te “**açık, -ğî sf., açıklamak (-i), ad (I) a., anlamak (-i), anlatmak (-i, -e), çatal a., giymek, -er (nsz); gölge a.**” şeklinde yer alan madde başları Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “**açık sıf.** (Eski Türk. *açuk* < *aç-mak*), **açıklamak geçişli f.** (< *açık+la-mak*), **ad i.** (Eski Türk. *ât*), **anlamak geçişli f.** (Eski Türk. *angla-mak, ang* “anlayış, idrak”ten *ang+la-mak*) [*ang* Eski Türkçe'de nâdir geçer; bugün bâzı lehçelerde kullanılmaktadır.], **anlatmak oldurgan f.** (< *anla-t-mak*), **çatal i.** (< *çat-al* < *çat-ğal* <

çat-ğalı), **giymek** geçişli f. (Eski Türk. kéd?-mek > kèy-mek > gèy-mek > giy-mek), **gölge** i. (Eski Türk. Köşi-mek “güneş ışığına engel olmak” > köli-mek’ten köli-ge > kölge > gölge)” şeklinde yer almaktadır. Ancak Topaloğlu, sözlüğün köken bilgisi kısmına diğer kısımlarına güvendiği kadar güvenmediğini (Topaloğlu, 2006: 20) ve dilinin de kısmen eskidiğini belirtmektedir (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 409). Ayrıca Türkçe ek alan yabancı kökenli sözcüklerin kök-ek ilişkisi de Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te gösterilirken Türkçe Sözlük’te bu ilişki gösterilmemektedir: **abideleşmek** (nsz) (TS), **âbideleşmek** geçişsiz f. (<âbide+leş-mek) (MBTS); **muasırlaşmak** (nsz) (TS), **muâsırlaşmak** geçişsiz f. (muâsır+laş-mak) (MBTS). Ancak Türkçe Sözlük’te yabancı kökenli sözcüklerle eklerin oluşturduğu madde başlarında kök-ek ilişkisi gösterilmektedir: **amiyane** sf. (a:miya:ne) Ar. ‘āmmī+Far. - āne, **dâhiyane** zf. (da:hiya:ne) Ar. dāhi+Far. - āne, **karargâh** a. (karargâ:hi) Ar. qarâr+Far. -gâh

Her iki sözlükte yabancı kökenli sözcüklerin kaynak dilleri belirtilmeye çalışılmaktadır. Ancak bazı sözcüklerin kaynak dillerinin gösteriminde her iki sözlük arasında farklılıklar görülmektedir. Mesela, Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te “entrika ve funda” sözcükleri İtalyanca (entrika i. İtal. *İntrico*, funda i. İtal. *fondo*[?]), müzik terimi olan “mi” ise Fransızca kökenli (mi i. Fr. *mi*) gösterilirken Türkçe Sözlük’te “entrika” Fransızca (Fr. *intrigue*), “funda” Rumca, “mi” ise İtalyanca kökenli (İt. *mi*) gösterilmektedir. Benzer bir durumu “aznavur” sözcüğünde de görmekteyiz. Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te Ermenice kökenli kabul edilen sözcüğün Türkçe Sözlük’te Gürcüce’den olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te “çap” sözcüğünün Ermenice (ç’ap), “ate” sözcüğünün ise Fransızca kökenli (athée) olduğu belirtilmekte ancak Türkçe Sözlük’te her iki sözcüğün kaynak dili hakkında bilgi verilmemektedir. Bu durum Türkçe Sözlük’te kaynak dili belirtilmeyen bu tür yabancı kökenli sözcüklerin Türkçe sözcüklerde olduğu gibi kullanıcılar tarafından Türkçe kökenli olduğu düşüncesine neden olabilmektedir.

Madde başları ile ilgili olarak Topaloğlu-Kaçalın’ın Türkçe Sözlük’te yer almasını eleştirdiği bazı kök ve gövdelerden türetilen, dilde kullanılmayan yapay sözcük olarak adlandırdıkları sözcükler yer almaktadır. “ Aceleşmek, aceleleştirmek, acıca, açıklaşmak, açıklatmak, açıklayıcılık, adatmak, alacalandırmak, aşırıçılık, barcı, barcılık, bayındırcı, bayındırlaşmak, belgegeçerlemek, bilmezlemek, bölgelemek, çağcıl, çağcıllaşmak, çağcılaştırma, çağcılık, çayhaneci, çayhanecilik, dostlaşmak, düşmanlaşmak, güdelemek, güderilemek” şeklinde belirtilen bu sözcüklerin (Topaloğlu, Kaçalın, 2009: 407) Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yer almadığı görülmektedir. Topaloğlu-Kaçalın ayrıca özel bir anlam taşımayan bazı sözcük gruplarının madde başı olarak kullanılmasını da eleştirmektedir (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 407). Bunlardan Türkçe Sözlük’te madde başı olarak yer alan “alfabe sırası, ayva hoşafı, banyo havlusu, banyo kazanı, banyo küveti, başkanlık makamı, cuma gecesi, çay kaşığı, çaylı kek, çay saati, çay servisi, çay şekeri, dayı kızı, dayı oğlu, emekli aylığı, gerçeğe aykırı, gerçeğe uygun, hala kızı, hala oğlu, hamam kesesi” (Topaloğlu- Kaçalın, 2009: 407) sözcük gruplarından Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te madde içi olarak yer alan “çay kaşığı” sözcük grubunun dışında diğer sözcük gruplarının Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yer almadığı görülmektedir. Yukarıda özel anlam taşımadığı halde Türkçe Sözlük’te yer almasından dolayı eleştirilen “ayva hoşafı” sözcük grubunun yanı sıra Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yer almayıp Türkçe Sözlük’te madde başı olarak yer alan “ayva kompostosu, ayva marmeladı, ayva reçeli, çilek kompostosu, çilek reçeli, çilek suyu, kayısı hoşafı, kayısı kompostosu, kayısı reçeli” sözcük grupları da tespit edilebilmektedir. Türkçe Sözlük’te yukarıda belirtildiği gibi akraba adlarından “dayı

oğlu, dayı kızı, hala oğlu, hala kızı” sözcük gruplarının yanı sıra “amca kızı, amca oğlu” sözcük grupları da yer almakta ancak “teyze kızı, teyze oğlu” sözcük grupları Türkçe Sözlük'te bulunmamaktadır.

Her iki sözlükte madde başı olan terimlerin hangi alanla ilgili olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır: “akışkan *sıf.* (< akış-kan) *yeni. fizik.* (MBTS), akışkan *sf. fiz.* (TS); aklanma *i.* (< aklan-ma) 2. *hukuk.* (MBTS), aklanma *a. huk.* (TS); erozyon *i.* (*Fr. érosion* < Lat.) *jeo.* (MBTS), erozyon *a. Fr. érosion jeol.* (TS); kan dolaşımı: *anat.* (MBTS), kan dolaşımı *a. anat.* (TS); lösemi *i.* (*Fr. leucémie* < Alm.) *tıp.* (MBTS), lösemi *a. Fr. leucémie tıp* (TS)”. Ancak Türkçe Sözlük'te terim olarak belirtilen bazı madde başlarının Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te terim olarak gösterilmediği görülmektedir: “Az (MBTS), Az *kim. esk.* (TS); Cevzâ (*Ar. cevzâ'*) (MBTS), Cevza *öz. a. Ar. cevzâ gök b. esk.* (TS); kandıra otu *brl. i.* (Lat.) (MBTS), kandıra otu *a. bit. b.* (TS); kanguru *i.* (*Fr. kangourou*) (MBTS), kanguru *a. (ka'ngru) Fr. kangourou hay. b.* (TS); lös *i.* (Alm. loess) (MBTS), lös *a. Alm. Löss jeol.* (TS); Lr (MBTS), Lr *kim.* (TS); Lu (MBTS), Lu *kim.* (TS)”. Ayrıca Türkçe Sözlük'te yer alan ancak Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bulunmayan bazı terimler de tespit edilebilmektedir: “akıntıölçer *a. (akıntı'ölçer) coğ.,* meydan sazı *a. müz.,* eksibisyonizm *Fr. exhibitionnisme ruh b.,* elektrophil *a. Fr. électrophile kim.,* elektrogitar *a. (elektro'gitar) Fr. électrogitare müz. vb.*” Terimlerin yanı sıra her iki sözlükte bitki ve hayvan adlarının Latince karşılıkları da gösterilmektedir: **ayrık otu** (*Aqropyrum repens*), **defne** (*Lourus nobilis*), **denizgergedanı** (*Monodon monoceros*), **denizığnesi** (*Syngnathus acus*). Ancak Türkçe Sözlük'te yer alan bazı hayvan adlarının (denizaslanı, denizayısı, denizgülü gibi) Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer almadığı ya da farklı anlamlandırıldığı görülmektedir: “**Denizaygırı** *a. (deni'zaygırı) hay. b.* Denizlerde yaşayan bir tür vahşi hayvan” (TS); “**Deniz Aygırı** *brl. i.* Deniz atı” (MBTS).

Sözlüklerde madde başlarında görülen farklılıkların nedenlerinden biri de özel adlarla ilgili farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.

Günay, özel adların (İzmir, Kızılırmak, Yaşar Kemal vb.) bir anlamı olmadığı, sadece bir göndergesi olduğunu bu nedenle de sözlüklerde yer almadığını, ancak özel adlardan türetilmiş sözcüklerin (Kıbrıslı, Mersinli, Kemalizm vb.) sözlüklerde yer alabildiğini belirtmektedir (Günay, 2007: 44-46). Ancak Türkçe Sözlük'te bu düşünceden farklı olarak il ve ilçe adlarına yer verildiği görülmektedir: Ankara, Bursa, Ceyhan, Çanakkale, Çankırı, Kaş, Konya, Köprübaşı gibi. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ise bu türden özel yer adlarına yer verilmediği gibi Türkçe Sözlük'te ayrı ayrı madde başları olarak yer alan, özel yer adlarından türetilmiş “Bursa, Bursalı, Bursalılık; Çanakkale, Çanakkaleli, Çanakkalelik; Çankırı, Çankırlı, Çankırlılık” sözcükleri de Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bulunmaz. Ancak özel adlardan oluşan varlık adlarına (Ankara keçisi, Ankara kedisi, Latin Çiçeği) her iki sözlükte yer verilirken Türkçe Sözlük'te yer alan bazı varlık, durum ve kurum adlarının Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer almadığı görülmektedir: Amasya elması, Ankara çiğdemi, Ankara taşı, Ankara tavşanı, Kazak çömelmesi, Lortlar Kamarası. Benzer biçimde Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer alıp da Türkçe Sözlük'te bulunmayan özel adlardan oluşan sözcük grupları da bulunmaktadır: Arnavut elması, Arnavut peyniri.

Özel adların kullanımı ile ilgili dikkat çeken özelliklerden biri de her iki sözlükte millet ve bu milletlere ait dil adlarına yer verilmekte fakat bu halkların yaşadığı ülke adlarına yer verilmemektedir. Mesela “Alman, Almanca” madde başları bulunurken “Almanya” madde başına yer verilmemektedir; ya da “İngiliz, İngilizce” bulunurken “İngiltere” madde başı yer almamaktadır. Ancak Türkçe Sözlük'te yer alıp da Misalli Büyük

Türkçe Sözlük'te yer almayan bu türden başka bazı madde başları da bulunabilmektedir: “Ganalı, Avar, Avarca, Hakas, Hakasça” gibi. Bunun yanı sıra Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer alan Türkçe Sözlük'te yer almayan bu türden özel ad örnekleri de bulunabilmektedir. Mesela her iki sözlükte de eskiden “Mısır halkından olan kimse” anlamında kullanılan “Kıpti” ile bunların konuştuğu dil anlamında olan “Kıptice” sözcüklerine karşın “Mısır'ın eski ve yerli halkı” anlamında kullanılan “Kıpt” sözcüğü Türkçe Sözlük'te yer almazken Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te madde başı olarak kullanılmıştır.

İncelemeye aldığımız her iki eserde özel adlar ile ilgili dikkat çeken bir başka durum ise madde başı olan bazı özel adlara bu özel adların geçtiği atasözü ve deyimlerin gösterilebilmesi için yer verilmesi şeklindedir. Mesela;“Ali” sözcüğünün geçtiği deyimleri (Ali'nin külahını Veli'ye, Veli'nin külahını Ali'ye giydirmek gibi) gösterebilmek için her iki sözlükte de “Ali” sözcüğü madde başı olarak kullanılmıştır. Ancak Türkçe Sözlük'te “Ali” sözcüğü “**Ali** öz. A. Ar. 'alî” şeklinde Arapça kökeniyle gösterilirken, Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te deyimlerin geçtiği “Ali” madde başı “**Ali özel i.**” şeklinde gösterilmekte, ayrı bir madde başı olarak “Alî (على) sf.” sözcüğüne de ayrıca yer verilmektedir. Bunun yanı sıra Türkçe Sözlük'te “Mısır” ve “İsa” sözcükleri de “Mısır'daki sağır sultan bile duydu.”, “İsa'yı küstürdü, Muhammed'i memnun edemedi” atasözlerine yer verebilmek için madde başı olarak kullanılmakta; ancak Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “İsa” madde başı bulunmadığı gibi “Mısır” madde başında bu türden bir kullanım da görülmemektedir. Bunun yerine Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “Mısır” madde başı “büyük şehir, baş şehir, hükümet merkezi; ülke” anlam ve örnekleri ile yer almaktadır. Benzer bir kullanımı “Hızır” ve “Lokman Hekim” madde başlarında da görebilmekteyiz. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “Hızır ve Lokman Hekim” madde başları açıklandıktan sonra “Hızır gibi yetişmek”, “Lokman Hekim'in ye dediği” deyimleri madde içinde yer almaktadır. Ancak Türkçe Sözlük'te “Hızır” sözcüğü “Hızır gibi (imdadına veya yardımına) yetişmek” deyimini için, “Lokman Hekim” özel adı “Lokman Hekim'in ye dediği” deyimini için madde başı yapılmıştır. Ayrıca Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer alıp da Türkçe Sözlük'te bulunmayan “Adım Hıdır (Hızır), elimden gelen budur” deyimini için madde başı yapılan “Hıdır” sözcüğü de bulunmaktadır.

Sözlüklerle ilgili yapılan karşılaştırmada madde başlarına yapılan göndermeler arasında da farklılıklar olduğu görülmektedir.

Türkçe Sözlük'te madde başı göndermelerinin daha çok eskimiş ya da yaygın olmayan sözcüklerden yaygın kullanımı olan sözcüklere şeklinde olduğu belirtilmektedir (TS, 2011: XXIV-XXV). Bunlardan biri madde başında eş anlamlı sözcükler arasında yaygın olmayan sözcüğün eş anlamlı karşılığının yazıldığı, yaygın kullanılan sözcükte ise açıklama yapıldığı dile getirilmektedir (TS, 2011: XXIV). Açıklama sonrası daha çok eskimiş sözcük örnekleri verilse de bu gönderme şeklini “ad-isim, ek eylem-ek fiil, nispet eki-nispet i'si” gibi madde başlarında da görebilmekteyiz. Mesela “isim” sözcüğü “ad” madde başının tanımı içinde yer almakta, “isim” madde başının birinci tanımında ise sadece “ad” karşılığı verilmektedir: “**isim, -smi** a. Ar. *ism* 1. Ad (I)”. Aynı şekilde “ek fiil” madde başı “ek eylem”in de içinde bulunduğu bir tanımla açıklanırken, “ek eylem” madde başında sadece “ek fiil” karşılığı verilmektedir. Benzer bir durumu “nispet eki” ile “nispet i'si”nde de görebilmekteyiz. Sözlükte “nispet i'si” karşılığı sadece “nispet eki” yazılırken, “nispet eki” “nispet i'si”nin de içinde olduğu bir tanımla açıklanmaktadır. Sözlükteki kullanım ve açıklamalardan hareketle “ad” sözcüğünün “isim” sözcüğünden, “ek fiil” teriminin “ek eylem” teriminden, nispet eki”nin ise

“nispet i’si”nden daha yaygın kullanıldığı sonucuna da ulaşılabilir. Bunların yanı sıra Türkçe Sözlük’te eş anlamlı kabul edilen “ at kılı rengi” anlamında kullanılan “don(III)” sözcüğünden sözlükte yine aynı anlamın verildiği “at donu” madde başına gönderme yapılmaktadır. Bu örneklerin dışında Türkçe Sözlük’te bir sözcüğün anlamıyla ilgili bir başka sözcüğe göndermede de bulunulabilmektedir. Mesela “açmak” madde başından herhangi bir boru ya da metal açmak için kullanılan “yivaçar” madde başına gönderme yapılması gibi. Türkçe Sözlük’te gönderme şekillerinden bir diğeri ise birleşik sözcüklerle ilgilidir. Birleşik sözcüklere göndermeler bir madde başı sonrası ilgili bütün birleşik sözcüklere ok (→) işareti ile gönderme yapılması şeklindedir. Mesela sözlükte “açlık” madde başı sonrası “açlık grevi, açlık sınırı, açlık kan şekeri, gözü açlık, karnı açlık” birleşik sözcüklere ok (→) işareti ile gönderme yapılmaktadır.

Türkçe Sözlük’te madde başına yapılan göndermelerden başka bir yöntem olarak yaygın yanlış kullanımı olan sözcüklerden doğru biçimlere göndermelerin yapılması şeklinde olduğu belirtilmekte ve “**abi** a. bk. ağabey; **ayrıyeten** zf. bk. ayrıca; **muzur** sf. Ar. *mużırr* bk. muzır” örnekleri verilmektedir (TS, 2011: XXV). Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te ise “abi” sözcüğü “ağabey” sözcüğünün, “muzur” sözcüğü ise “muzır” sözcüğünün halk ağzındaki kullanımı olarak gösterilmektedir. Sözlükte “muzur” sözcüğü ayrı bir madde başı olarak yer almazken, “abi” sözcüğü “ağabey” sözcüğünden ayrı bir madde başı olarak yer almaktadır. Türkçe Sözlük’te yaygın yanlış kullanım örneği olarak verilen “ayrıyeten” sözcüğüne ise Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yer verilmemiştir. Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yer almayan Türkçe Sözlük’te Türkçe karşılığına gönderme yapılan günümüz Batı kaynaklı sözcükler de bulunmaktadır: charter, euroband, fair play, full-time gibi.

Türkçe Sözlük’te bu tür örneklerin dışında göndermelerle ilgili dikkat çeken özelliklerden biri de söylenişleri farklı olan madde başlarına gönderme yapılmaması yönündedir. Mesela; Türkçe Sözlük’te “gâh” olarak yer alan madde başının ötümsüz şekli olan “kâh” sözcüğüne göndermede bulunulmadığı gibi “kıtlama” sözcüğünün farklı bir söylenişi olan “kırtlama” sözcüğüne de göndermede bulunulmamaktadır.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te göndermeler daha çok farklı yazım şekline sahip sözcükler arasında yapılmaktadır: “**Cıdav** Bk. Cıdav, **Cırnak** Bk. Çırnak, **Çızıktırmak** Bk. Çızıktirmek, **Dıraht** Bk. Dıraht, **Hasse** Bk. Hassa, **Hasba** Bk. Haspa, **Zıyk** Bk. Dıyk, **Misâha** Bk. Mesâha, **Misâhat** Bk. Mesâha, **Mikras** Bk. Mıkraz, **Mikraz** Bk. Mıkraz, **Mikleb** Bk. Mıklep, **Red** Bk. Ret, **Küpür** Bk. Güpür, **Devrolunmak** Bk. Devredilmek”. Gönderme yapılan madde başının ikili (Hassa-Hasse, Haspa-Hasba, Dıyk- Zıyk, Dıraht-Dıraht, Ret-Red, Devredilmek-Devrolunmak), üçlü (Çırnak-Cırnak-Cıynak, Çızıktirmek-Çızıktırmak-Cızıktırmak, Mıklep-Mikleb-Mikleb, Güpür-Gipür-Küpür), ya da dördü (Cıdağı-Cıdağı-Cıdav-Cıdav, Mıkraz-Mıkraz-Mıkraz-Mıkraz, Mesâha-Misâha-Mesâhat-Misâhat) yazım şekliyle sözlükte yer aldığı görülmektedir.

Yukarıdaki örneklerin aksine Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te gönderme yapılmayan ikili, üçlü yazım şekli olan madde başları da bulunmaktadır: Devretmek-Devreylemek, Dibelek- Dibelik, Dılı-Dıl, Dırdırcı-Dırdırı, Elbet-Elbette, Elest-Elestü, Güvey-Güveyi, Domuz Başı-Domuz Burnu, Güvercin Boynu-Güvercin Gerdanı-Güvercin Göğsü. Bunun yanı sıra Türkçe Sözlük’te olduğu gibi gönderme yapılmayan farklı söyleniş şekline sahip sözcükler de bulunmaktadır. Mesela “Çırçıplak” ile “Çırılçıplak” ya da “Azrâil” ile “Ezrâil” madde başlarında olduğu gibi.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te deyimlerin sözlükte gösterilmesine özellikle dikkat edilmekte ve bu nedenle herhangi bir eylemle yapılan deyimlerin kullanıcı tarafından

sözlükte rahatlıkla bulunabilmesi için madde başı eylem sonunda bu eylemle kullanılan deyimlere gönderme yapılmaktadır. Sözlük alfabetik olduğundan deyimlerin anlamları da alfabetik sırasına göre verilmektedir. Mesela; “almak” madde başı sonunda gönderme yapılan “abdest almak”, “açığa almak” ifadelerinin anlamları “abdest” ve “açık” madde başlarında verilmektedir.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te dikkat çeken göndermelerden biri de “Adım Hızır (Hızır), elimden gelen budur” deyimini için madde başı yapılmış ikinci sözcük “Hızır”dan bu deyimde yer alan ilk sözcüğe, yani “ad” sözcüğüne göndermede bulunulmasıdır.

3. Yazım ve Söyleyiş Açısından Türkçe Sözlük İle Misalli Büyük Türkçe Sözlük

Türkçede sözcük sonunda bulunan ötümsüz ünsüz (p, ç, t, k) iki ünlü arasında ya da “ l, m, n, r, y” gibi oluşum noktası tam açık olan bir ünsüz ve ünlü arasında kalınca sözcüğe bağlı olarak ötümlüleşir ya da ötümlüleşmeyip ötümsüzlüğünü devam ettirir (Banguoğlu, 2000: 93). Türkçe Sözlük ve Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te özellikle sözcüklerin ötümlüleşme durumları gösterilirken ötümsüz şekillerini koruyan sözcüklerde aynı hassasiyetin gösterilmediği görülmektedir: “alt+a, çap+ı, geç-en, çarp-an, sepet+i, akıt-an, dost+a, millet+e, poşet+i” örneklerinde olduğu gibi.

Her iki sözlükte düzeltme işaretinin (^) kullanımı ile ilgili farklılıklar da göze çarpmaktadır. Türkçe Sözlük’te madde başında Arapça ve Farsça sözcüklerdeki uzun ünlülerde düzeltme işaretinin kullanılmadığı, ancak sözcüğün köken bilgisi verilirken ya da ince söylenmesi gereken hecelerle yazılışları aynı, anlam ve söylenişleri farklı olan sözcükler üzerinde düzeltme işaretine yer verildiği görülmektedir: dâhi, ekâbir, gâvur, inkâr, kâfir, kâfur, kâğıt, kanaatkâr, nâr, nikâh. Bunun yanı sıra belirtme ve iyelik eki alan sözcüklerle karışabilecek olan nispet eki almış sözcüklerde düzeltme işaretinin kullanıldığı (cevizî, cezrî, ehli, hissî millî), nispet eki almış ancak böyle bir karışıklığın olmadığı sözcüklerde ise düzeltme işaretinin kullanılmadığı görülmektedir: cevabi, cezai, hukuki, irki, içtimai, istisnai, Kıpti. Ayrıca sözlükten tespit edebildiğimiz kadarıyla özel yer adlarında ince “i” ünsüzü sonrası gelen “a” ünlüsünde düzeltme işareti kullanılmaktadır: Balâ, Ceylânınar, Elâzığ, İslâhiye, Lâçin, Lâdik, Lâpseki. Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te ise gerek uzun gerek ince gerekse de nispet ekinin gösterilmesinde madde başı ve madde içinde yaygın bir şekilde düzeltme işareti kullanılmaktadır: cilvekâr, cüdâ, ezkazâ, fâcia, fâhiş, fâiz, hırpânî, hilâl, hukûkî, içtimâî, istilâî istimlâk, kâğıt, rekâbet, perîşan, perîşanî gibi. Ancak bazı kapalı hecelerde kullanılmayan (an, zaman, ruh) düzeltme işareti, hecenin açık duruma gelmesi ile kullanılmıştır: an > ânı, zaman > zamânı, ruh > rûhu) (MBTS, 2016: XIV).

Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te yabancı kökenli sözcüklerde bulunan ancak Türkçede yer almayan ayın ve hemze harflerini göstermek için kesme işareti kullanılmıştır. Sözcüklerde ayın harfi öncesi gelen “a, i, u” harfleri kesik ve uzun bir söyleyiş özelliği kazanmıştır. Sözlükte bu tür uzun söyleyiş özelliği kazanmış bazı sözcükler düzeltme işareti ile gösterilmiştir: “dâvâ < da’vâ, mânâ < ma’nâ, îmar < i’mar, îmal < i’mal, mûcize < mu’cize, mûteber < mu’teber” (MBTS, 2016: XIV).

Misalli Büyük Türkçe Sözlük’te genellikle birleşik sözcüklerin ayrı yazılması ana kural olarak benimsenmiş ve sıfat ve ad tamlamaları ile ikinci adı eylemsi olan birleşik sözcüklerin ayrı yazılması yolu (adam otu, ak balık, basınç ölçer) tercih edilmiştir. Ancak birleşik sözcüğü oluşturan sözcüklerden biri ya da her ikisi anlamını kaybetmiş ya da değiştirmiş olması (açıkgöz, dışbükey, delifışek, demirbaş, kenegöz, zilzurna) veya bitişik yazılması yaygınlaşmış olan (anayasaya, paralelkenar, babaanne) birleşik

sözcüklerin yazımında bitişik yazma yolu tercih edilmiştir (MBTS, 2016: XVI). Türkçe Sözlük'te ise madde başı olan bir nesne ya da varlığa ad olan sözcük grupları genellikle bitişik yazılırken (adamotu, akbalık, basınçölçer), birleşik sözcüğü oluşturan sözcüklerden anlamı değişmiş ya da anlamını kaybetmiş birleşik sözcüklerde Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te olduğu gibi bitişik yazılanlar (açıkgöz, demirbaş, zilzurna) olduğu gibi ayrı yazılan birleşik sözcükler (deli fişek, kene göz) de yer almaktadır. Türkçe Sözlük'te Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te olduğu gibi bitişik yazılması yaygınlaşmış birleşik sözcüklerin (anayasa, paralelkenar, babaanne) genellikle bitişik yazıldığı tespit edilmektedir. Ayrıca Arapça ve Farsça sözcüklerle yapılan birleşik sözcüklerin yazımında her iki sözlüğün de genellikle bitişik yazma yolunu tercih ettiği görülmektedir: akliselim, alelacele, bihaber, bililtizam, darıfülful, sertabip, salamünaleyküm.

Yazım ile ilgili dikkat çeken bir durum da özel adlarla oluşturulan sözcüklerle ilgilidir. Türkçe Sözlük'te “Arnavut” özel adından oluşan “arnavutbacası, arnavutciğeri” bitişik ve küçük harflerle yazılırken, “Arnavut biberi, Arnavut kaldırımı” ayrı ve büyük harfle yazılmıştır. Benzer bir yaklaşımı “bektaşıkavuşu” ile “Bektaşi üzümü” örneklerinde de görebilmekteyiz. Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ise bu türden birleşik sözcükler ayrı yazılmaktadır: Arnavut biberi, Arnavut ciğeri, Arnavut elması, Arnavut peyniri, Bektaşi kavuşu. Ayrıca her iki sözlükte özel adlardan oluşan bazı madde başlarının da farklı şekilde yazıldığı görülmektedir. Mesela; Türkçe Sözlük'te “Amerikan bademi, Amerikan elması” madde başlarındaki “Amerikan” sözcüğü Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te “Amerika” şeklinde yer almaktadır.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bazı madde başları ses olayları ve söyleyiş farklılıklardan dolayı farklı yazım şekilleri ile gösterilmektedir: “Hâsıt-Hâsîd, Hâsiyet-Hâssiyyet, içtimâî-ictimâî; İd-Iyd; idantik-identik; İdiye-Iydiye, Jaj-Jaje, Maksut-Maksud, Mevlit-Mevlid, Meyve-Meyva. Farklı yardımcı eylem veya çatı ekleri ile kullanılan Türkçe eylemlerde de bu tür ikili yazılmış madde başları görülmektedir: Azledilmek-Azlonulmak; Azletmek-Azleylemek; Azırgamak-Azırganmak, Azmetmek-Azmeylemek. Bunun yanı sıra Batı kaynaklı sözcüklerin de ikili yazımı Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te yer almaktadır: Ensilün-İnsülin *i.* (Fr. *insuline* < İng. < Lat.), Entertip-İntertip *i.* (İng. *Interné*), Cermen-Germen *i.* (Fr. *germain* < Lat.), Kıtıpiyos-Kıtıpiyoz *sıf.* (< Yun. *ki atos poĩtos*)

Sonuç

Genel Sözlük, bir topluma ait söz varlığını ortaya koymayı amaçlayan, bütün konuşucularına yönelik olan kaynak eserlerdir. İncelemeye esas aldığımız her iki sözlük de bu açıdan genel sözlük niteliği taşıyan önemli eserlerdir. Toplumsal değer, düşünce ve kültürel dokunun yansıdığı her iki eserde aynı madde başlarında görülen farklılıklar sözlük kavramının tek bir metin olmadığı düşüncesini güçlendirmektedir.

Her sözlük kendi içinde bir metin oluşturmakta ve her sözcük ya da sözcük grubuna kendi sistemi içinde madde başı ya da madde içi olarak yer vermektedir. Yöntem ve bakış açılarına bağlı olarak sözlüklerde görülen bu tür farklılıklar Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te Türkçe Sözlük'e göre daha çok Arapça ve Farsça sözcüklerin ihtiva edilmesi, sözcüklerin farklı kullanım şekillerine yer verilmesi ve sözcük kökenlerinin belirtilmesi gibi durumlara neden olurken; Türkçe Sözlük'te ise Misalli Büyük Türkçe Sözlük'e göre Batı kaynaklı, güncel sözcük ve terimlere daha fazla yer verilmesine neden olmaktadır. Bu durumda her iki sözlük kullanıcısı sözcüklerin kökeni ve farklı

okunuşları hakkında bilgi edindiği gibi Doğu ya da Batı kaynaklı sözcük ve terimler hakkında da ayrıntılı bilgi sahibi olmaktadır.

Örnek ve açıklamalardan da görüldüğü üzere toplumsal kültür ve değerlerimizin yansıdığı, toplumsal hafızayı taşıyan sözcükler ve sözcüklerin yer aldığı sözlüklerin madde başı ya da alt maddelerinin oluşturulması ile ilgili belirli bir metot üzerinde görüş birliğinin sağlanamadığı ancak her birinin ayrı bir boşluğu doldurduğu ve birbirini tamamladığı görülmektedir.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. C. 3, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Sözlük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 398-401. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Günay, V. Doğan. *Sözcükbilime Giriş*. İstanbul: Multilingual, 2007.
- Jackson, Howard. *Sözlükbilime Giriş*, Çev. Mehmet Gürlek, Ellen Patat. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Kara, Funda. “Sözlük Bilimi açısından Türkçe Sözlük”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10 (1998): 23-34.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Özçelik, Sadettin. “Türkçede Geniş Zaman Ekine Dair Bazı Tespitler”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 598 (2001): 410-411
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, 11. bsk. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Ahmet. “Kubbealtı Lugatı ile İlgili Çalışmalar”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 35/1 (2006): 18-22
- Topaloğlu, Ahmet-, Mustafa S. KAÇALIN. “Sözlük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 402-414. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Uzun, Nadir Engin. “Modern Dilbilim Bulguları Işığında Türkçe Sözlüğe Bir Bakış”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu Mustafa Canpolat Armağanı*, 2003: 281-293

PARANIN SANALLAŞMA SERÜVENİ

Mehmet Hadi Turan*

Öz

Günümüzde gelişen teknolojinin etkisiyle klasik kaydî para telakkisinin fiziksel anlamda evrim geçirdiğini görmekteyiz. Ticari hayatta madeni veya banknot denilen kağıt paraların bütün özelliklerini dışlayan, farklı özelliklere sahip olan sanal paranın gücü, gündemdeki yerini korumaktadır. Toplumun her kesiminden insanlar, istemeseler de, sanal paralarla ilgili gelişmeleri merak ve heyecanla izlemektedir.

Bankacılık işlemlerinde internet ve bilgisayar ortamında bir taraftan ulaşılan kolaylık ve işlem hızı, - diğer taraftan da daha az masraf sayesinde daha cazip hale gelmiştir. Zamanla klasik para telakkisinde ezber bozan sanal paranın elektronik ortamda boy göstermesi, farklı tepkilerin odağı haline gelmiştir.

Belirli alanlarda robotik uygulamalar, yapay zeka ve insansız araçlar hayatımızı kolaylaştırırken, ticarete ise sanal para kullanımı işlemlere hız ve kolaylık sağlamıştır. Paranın sanallaşması sonucunda elektronik ticarete ülke sınırları baypas edilmiş ve birçok resmi prosedür fiilen ortadan kaldırılmıştır.

Göründüğü kadarıyla devletlerin sanal paralara karşı tutumları farklı olmaktadır. Kimisi sanal para gerçeğini görmezlikten gelirken, kimisi karşı çıkmakta, kimisi de yasal zemine oturtmaya yönelik çalışmalar yapmaktadır. Netice itibariyle bilgi, belge ve işlemlerin şifrelendiği, dijital ortamda yasal prosedürlerin dışına çıkan görüntüsüyle sanal paralar, ticari hayatta stratejik özellik taşıdığına da şahit olmaktayız. Öyle ki, ticaret savaşlarında ambargo uygulanan ülkeler için adeta can simidi olmuştur.

Bu makalemizde banknot paranın özelliklerini taşımayan sanal paranın ticaret hayatına giriş serüvenini sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Para, Sanal Para, Elektronik Ortam, Ödeme, Ticaret

VIRTUALIZATION ADVENTURE OF MONEY

Abstract

Today, we can see that the physical record of classical money evolved, with the effect of developing technology. The power of virtual money, which has different characteristics, which excludes all the features of the money called metallic or

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:11/10/2018, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2018

Doi: 10.26791/sarkiat.469673

* Dr. Öğr.Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hadi211@windowslive.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0266-9273>

banknotes in commercial life, maintains its position in the agenda. Most of people are curious and excited about the developments in virtuel modey, even if they do not want to.

The ease of access to the internet and computer in banking transactions and the increase in the processing speed have become more attractive thanks to the lower costs. In the long run, the fact that virtual money is in the electronic environment, has become the focus of positive and negative reactions.

On the one hand, robotic applications, artificial intelligence and unmanned vehicles make our lives easier in certain areas while on the other hand virtualization of money in trade has provided speed and convenience to transactions. Due to virtualization, country boundaries have been bypassed and many formal procedures have actually been eliminated.

States seem to have different attitudes towards virtual currencies. Some ignore the reality of virtual money, while some oppose it and others work on legal grounds. As a result, we are witnessing that virtual money has a strategic character in business life with the appearance of legal procedures outside the digital age where information, documents and transactions are coded. So that virtuel money has been a lifesaver for countries embargoed in trade wars.

In this study, we will try to present the advent of virtual money which does not have the features of banknote money.

Keywords: money, virtual money, elektronik virtual, payment, trade

GİRİŞ

Konumuzun odak noktasını oluşturan “sanal para” konusuna girmeden önce, genel olarak paranın işlem gördüğü mecra olan ticaret hayatını İslam’ın bakış açısıyla, emek ve sermaye temeli üzerine kurulu felsefî sitemlerin bakış açılarının kısaca karşılaştırmasını yapmamız yerinde olur kanaatini taşımaktayız. Böylece İslam iktisat ve ticaretinin özellik ve amaçları daha belirgin bir şekilde anlaşılmış olur.

Bilindiği gibi günlük hayatta ihtiyaçtan ötürü bulunduğumuz faaliyetlerden en önemlisi alışveriş, yani ticaret/mübadeledir. Hukuki açıdan alışveriş, iki tarafı borçlandıran bir sözleşme olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla en geniş anlamıyla ticari ilişkileri konu alan hukuk dalı, borçlar hukuku adını almıştır. Alışverişin, borçlanmanın ve nihayet ticaretin beşeri hukuk açısından dünyevî düzenlemeler ve yaptırımları olduğu kadar -kul hakkını barındırdığı için- uhrevî açıdan teşvik ve tehditleri de vardır. Bu sebeple ticaret de, diğer toplumsal ilişkiler gibi İslam fikhına konu olmuş ve muamelat kapsamına alınmıştır. Dolayısıyla bir Müslüman’ın ticareti, hukuk çerçevesinden çıkmadan dini, milli, ahlaki ve nihayet vicdani değer ve ilkelere uygun işletmesi gerekir. Aksi taktirde meşru dairenden gayrimeşruluğa, kardan zarara, helalden harama düşmesinden korkulur. Ticarete de biricik önder ve rehberimiz olan Allah resulünün kendisi de bir müddet ticaretle meşgul olmuş, Müslümanları da ticarete teşvik ederken; (“rızkın onda dokuzunun ticarete olduğu” nu söylemiştir.¹ Ticarete öncelikli ilkenin

¹ Ebu Hatim er-Râzî ve İbn Hibban hadisi mürsel olarak kaydetmişlerdir. Bkz. Ebu Fadl el-İrakî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfar*, Hadis No:1587, Tahk. Eşref Abdul Maksud, Mektebetu't-Taberiyye, (Riyad, 1995), I: 419.

dürüstlük olduğuna dikkat çekerek; “(Dürüst tüccarların nebiler, sıddıklar ve şehitlerle beraber olduğu²” nu müjdelemiştir. Bilindiği gibi ticari hayatta dürüstlüğün olmadığı yerde güven zedelenir ve böylece haksız kazanç sebebiyle huzursuzluk baş gösterir.

İnsan hayatının her alanında olduğu gibi İslam, ticaret hayatında da adaleti ve hakkaniyeti gerçekleştirmek üzere ilahi ve nebevi emir ve yasaklarla, teşvik ve terhibler ortaya konulmuş, tüm insanlığa huzur ve mutluluğun reçetesi olarak sunulmuştur. Ticareti insanların emeklerini ve mallarını karşılıklı rızaya dayanan mübadele araçlarıyla ihtiyaçların giderilme muamelesi olarak görmüştür. Ne kapitalist sistemdeki gibi tamamen egonun, üretim ve zenginleşmenin sonucu tüketim/israf ile konfor ve lüks içinde yaşamakla tatminini amaçlar, ne de komünist sistemdeki gibi üretim araçlarını ve emeği kutsallaştırırken sermaye düşmanlığıyla, köleleştirdiği işçi ve çiftçi sınıfının emeğinin karşılığı olan mal edinme hakkından yoksun bırakır. Böylece proleterya ile burjuvazi dediği sınıfların çatışmasıyla anarşi ve kaos ortamına sebebiyet verir.³

Esasen yüce Allah insanları güçleri ve kabiliyetleri bakımından da farklı yaratmıştır. İnsanlar ahlak ve kabiliyet bakımından farklı yaratılmıştır. Bu farkın sonucu olarak, değişik alanlarda ihtiyaç duyulan meslek erbabı cümlesinden, sanatkar, zanaatkar, esnaf ve işgücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde toplumun birbirlerine olan çeşitli ihtiyaçları karşılanmış olmaktadır. Yani bir anlamda insanların farklı karakterlerde yaratılmaları da yine insanlar için bir rahmet olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Sonuçta insanlar bir toplum olarak kenetlenmeye, etkileşim ve iletişim halinde yaşamaya mecburdur. Karşı bir duruş sergileyerek kabiliyet ve emekleri tek tipleştirmek insan fitratına aykırı olduğu için mümkün değildir. Nitekim olumsuz olan bu durumun zulüm olduğu ve devam etmediği müşahede edilmiştir.

Diğer taraftan İslam insanı mal ve paranın esiri değil, mal ve parayı insanın ihtiyacını gideren, sosyal adaleti, refah ve huzuru sağlayan bir araç olarak telâkki eder.

İslam, ticareti (emek ve sermayeyi) toplumun ihtiyacını gidermenin ötesinde, refahını sağlayıcı bir unsur olarak görmekle beraber, sosyal adaleti inşa etmek üzere zekat, sadaka ve karz gibi tedbirlerle, zengin/fakir kaynaşmasını sağlamıştır. Parayı ve diğer değerli madenleri Allah yolunda infak etmeden biriktirenleri uyarmış, ihtiyaç sahibi bir borçlunun karşılıksız olarak borcunu kapatmayı tavsiye etmiştir.

Kapitalist sistemlerde hakkı verilmeyen emek ve çılğınca üretim ile paradan para kazandıran faizli sistem, toplumda sosyal adaletsizliğe ve zulme yol açtığı bilinmekte, zenginin daha zengin, fakirin ise daha fakir olduğu, sermayenin bir avuç elit tabakanın elinde dolaştığı bilinmektedir. Allahu Teala insanlığa bela olan bu sistemin temel dayanağının faiz olduğunu ilan etmiş ve bunu kesin bir şekilde yasaklamıştır.⁴

²Tirmizî bu hadisin eserinde zikrettiği râvî zinciriyle hasen olduğunu beyan etmiştir. Şeyh Elbanî ise zayıf nitelimesinde bulunmuştur. Bkz. Muhammed b. İsa Ebu İsa et-Tirmizî es-Sülemî, *el-Camiu's-Sahih Sünenu't-Tirmizî*, Hadis no: 1209, (Beirut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, bty.), 3: 515.

³ Muhammed Bakır es-Sadr, *İslam Ekonomi Doktrini*, Terc. Mehmet Keskin-Sadettin Ergün, (Ankara, Rehber Yayınları, 1993), 3: 83.

⁴Haşr (59)7. “Allah'ın o fethedilen bölgeler halkından, peygamberine ayırdığı ganimetler; Allah, peygamber, peygamber yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Bu paylaşırma böyle yapıldı ki, o ganimet malları içinizden zengin olanlar arasında dolaşıp duran, bir servet haline gelmesin. Bu sebeple peygamber size ne verirse ve ne getirirse ve ne de emrederse onu alın ve sizi neden sakındırıp yasaklarsa ondan elinizi çekin, yolunuzu Allah'ın kitabıyla bulmaya çalışın, çünkü Allah'ın azabı çetindir.”

İslam ekonomisi üretim üzerine kurulu olup, sermayenin belli ellerde toplanmasına, spekülâtif hareketlerle kar amacıyla atıl halde bulundurulmasına cevaz vermemiştir. Üretim karşılığında elde edilen meşru gelirin emek ve sermaye sahiplerine hakkaniyet ölçüsünde dağıtılmasını sağlayıcı tedbirler alır. Sermayenin bankalar aracılığıyla toplanıp, faiz karşılığında kredi olarak kullandırılması için tutulması istenmeyen durumdur. Öte yandan ihtiyaç duyulan malların da daha fazla kar için piyasadan toplanması, bekletilmesi, satışa sunulmaması da bir zulümdür. Gelir dağılımını adil bir şekilde yapmak üzere, zekat, sadaka, karzı hasen, vakıf gibi ilahi emir ve hayırlar yanında faizsiz ticari teşekküller şeklinde çeşitli tedbirler alınır. Gelir dağılımını adil bir şekilde ayarlayamayan ülkeler ilerleyemez, çabuk çöküp maddeten ve manen çökmeye mahkûmdurlar. Sosyal güvenlik tedbirleri çerçevesinde üretime katılan çalışanların haklarını, alın teri kurumadan verilmesini istemiştir. En küçük bir haksızlığa fırsat verilmez. Sadece üreticilerin değil, tüketicilerin de hakkını hakkıyla vermeyi ilke olarak sunar. Aynı şekilde devlet İslam toplumunun ekonomik güvenliğini sağlamakla yükümlüdür. Toplumda mal, emek, para ve kredi gibi değerlerin marjinal faydalarını artıran potansiyellerini çoğaltan ve yükselten muameleler meşru, azaltan ve düşürenler ise gayri meşrudur. Malın ve sermayenin toplum katmanlarındaki dolaşımının hızlandırılmasında ve paylaşımında hayatî, mâlî, iktisadî ve nihayet ilahi hikmetleri vardır. Böylece ne ferdi topluma ve ne de toplumu bir avuç sermayedara kurban eder. Aksine olarak fert ile toplumu ekonomik faaliyetlere ilişkin ilke ve düzenlemelerle birbirine kaynaştırır, kardeş kılar. “Bizi aldatan bizden değildir” genel düsturuyla hareket eden tüccarlar, tarih boyunca sıkıntıları aşmak ve yardımlaşmak için çeşitli esnaf ve tüccar loncaları kurmuşlardır. Bencillikle hareket edip egosunu tatmin çerçevesinde mala ve paraya karşı hırsıyla hareket edip meşru zemini zorlayan ve hatta aşanlar, ticaret hayatında ve dolayısıyla toplum hayatında onarılmaz tahribata yol açarlar.⁵ Toplumsal çöküntü ahlaki ve manevi çöküntü ile başlar, ekonomik çöküntü ile devam eder. Nihayet böylesi bir ortamda güven, yardımlaşma, paylaşma ve nihayet arzulanan huzur ortamı kaybolur. Yatırımın ve üretimin düşmesi sonucu, enflasyon, devalüasyon ve resesyon sonucu işten çıkarmalar kaçınılmaz olur.

Ekonomik istikrarsızlığa yol açan bütün bu olumsuz şartları ortadan kaldırmak için, yerli ve yabancı sermayeyi yatırım teşviklerini geliştirmelidir. İslam ekonomisi faizsiz serbest ticaret sistemi olarak tam uygulandığı takdirde toplumun refah düzeyi arttığı gibi, huzur ve güven de sağlanmış olur.

Buraya kadar paranın kısaca, siyasî, ahlâkî ve nihayet insânî tasarufu konusunda vahyî ve nebevî birtakım ilkelerden bahsettik. Şimdi klasik para teorisinde paranın niteliği ve fonksiyonları hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

1. Para

Para dendiğinde ilk akla gelen madeni veya kağıt paralardır. Klasik kaynaklarda para Arapça, nakd (النقد) olarak geçmektedir. النَقْد kelimesi peşin-nakit anlamında olup veresiyenin zıddıdır. Dirhemlerin züyufundan (zayıflarından, değeri düşük –çakma-) sayılanlardan ayırt edilmesidir.⁶ Meşhur fakih Leys b. Sa’d’a göre “النَّقْدُ kelimesi, dirhemlerin -değer bakımından zayıf olanlarından ayrıştırılması- yani temyiz

⁵ Feridun Ergin,, *İktisat*, (İstanbul, Halle Matbaası, 1964), 56.

⁶ Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-Afrikî, el-Mısrî İbn Manzur , *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, bty., III, 425.

edilmesidir. Almak ise الائتقاد şeklinde -Cabir'in hadisinde geçtiği üzere⁷- peşin vermektir.”⁸ Alışverişlerde de nakit kelimesi bir malın veya emeğin karşılığının hemen verilmesi, ileri bir tarihe ertelenmemesi veya takside bağlanmaması, bu şekilde taraflar birbirlerinden ayrıldıklarında borcun (paranın teslimiyle) sonlandırılmış olması anlamına gelmektedir.

Para değer ölçüsü olmaya ve mübadeleye elverişli olup bir toplumda geçerliliği kabul görmüş ve değer verilen nesnedir. Parayı para kılan, hazır satın alma gücüdür. Para iktisadî anlamda mal değildir. Ancak ve ancak ihtiyaçların giderilmesinde, hizmet alımında veya mülkiyet mübadelesinde genel geçer bir araçtır.

Kur'an'ın indirildiği dönemde sadece iki para birimi vardı ki, onlar da dinar ve dirhem idi. O dönemde dinar altından, dirhem ise gümüşten yapılmıştı. Allah resulü kendi döneminde yeni bir para ortaya çıkarmamış, Arap yarımadasında kullanılmakta olan paraların piyasada işlem görmesine dokunmamıştır. İbn Teymiyye, “Nebi (AS) zamanında insanların dinar ve dirhemlerle bir keresinde tartarak, diğer zamanda da sayarak alışveriş yaptıklarını belirtmektedir.”⁹

Para olarak kullanılan dirhem (Yûsuf, 12/20) ve dinar (Al-i ‘İmran, 2/75) kelimelerinin Kur’ân-ı Kerim’de de geçtiğini görmekteyiz.¹⁰ Dikkatimizi çeken önemli bir nokta, “Efendimiz'in para konusunda mevcut durumu (o günkü kullanılmakta olan paraları) olduğu gibi kabul edip, bu paraların İslam'a uyup uymadığı üzerinde durmamıştır. Ancak, para konusunda her türlü kandırma (kalpazanlık, tağşiş) ve her türlü haksız kazançları yasaklamıştır.”¹¹

1.2. Banknot

İnsanların bir bedel karşılığında nakit olarak alışverişlerde kullandıkları resmi ve matbu kağıtlardır. Kaynaklarda ilk kullananların Çinliler olduğu zikredilmiştir.¹²

İslam hukuku kitaplarında nakit olarak altın ve gümüş zikredilmiştir. Bunlar ister para şeklinde olsun. İster başka şekillerde olsun, alışveriş için bir bedel sayıldığı için nakit hükmüne alınmıştır. Altın ve gümüş dışındaki diğer madenlerden basılan paralar da piyasada dolanımda oldukları zaman, nakit hükmünde olduğu ifade edilmiştir¹³

Bugüne kadar piyasada kullanılan paraların metal(madeni) ve kâğıt paralar şeklinde iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Dirhem, dinar ve felsler İslam coğrafyasında kullanılan metal paralardır. Altın veya gümüş karşılığı olanlarla, olmayan ve devlet tarafından

⁷ Ebu's-Saâdat el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî,, *En-Nihâye fi Garîbi'l-Eser-İbnu'l-Esir*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, V, 217.

⁸ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyîni Ebu'l-Fayd ez-Zebîdî,, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, bty.IX, 230.

⁹ Cidde İslam Konseyi, *Mecelletu Fikhi'l-İslâmî*, (Cidde, byy.), 9: 91.

¹⁰ Gümüş ve altın, insanın mülk edindiği şeylerin en değerlisi olduğu için Allâhu Teâlâ, mü'minler için hazırladığı cenneti zikrederken bu ikisini de zikretmiştir:

-“...orada –cennette- altın bileziklerle bezenecekler...” (Kehf,18/319)

-“Onlara altın tepsiler dolaştırılır...” (Zuhuf,43/71)

-“Yanlarında gümüşten kaplar ve billur kupalar dolaştırılır”.(İnsan,76/16)

¹¹ Beşir Gözübenli, *Para, Faiz ve İslam-(Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler)*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İSAM, (İstanbul, 1992), 71.

¹² İbrahim Mustafa-Ahmet Zeyyat-Hamid Abdulkâdir-Muhammed en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (by., Dâru'n-Neşr-Dâru'd-Da'vâ, ve bty.) I:71.

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmûsu*, (İstanbul, Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 6:10.

kâğıtlara basılmış paralar da kâğıt paralardır. Günümüzde bu paralara ilaveten çek keşidesi ve hesaptan hesaba nakil suretiyle işlem gören kaydî paralar da kâğıt para olarak telakki edilmiştir.¹⁴ Ayrıca para olmayıp kısmen para gibi işlem gören ve bankalar nezdinde değerli kâğıtlar da kullanılmaktadır.

1.3. a. Genel Olarak Paranın Taşınması Gereken Özellikleri

Para vasıtasıyla eşdeğer sayılan eşya alımı, birikim, borç ödeme, hizmet satın alma ve diğer işlemler gerçekleştirilir. Asıl işlevi mübadele olmasına karşılık, zaman zaman amacı dışında kullanılmaktadır. Para, ticaret hayatta trampanın mahzurlarını ortadan kaldırarak, mal, hizmet ve yararlanma mübadelesini hem kolaylaştırır ve hem de çabuklaştırır.¹⁵

Paranın özellikleri hakkında değişik görüşlerin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bir defa paranın herkes tarafından kabul ediliyor olması en önemli özelliğidir. Bu hususla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Paranın herkes tarafından kabul edilmesi ya kendiliğinden olur, ya da devlet zoruyla olur. Her iki durumdan birisi de paranın özelliklerinden biri olması için yeterlidir. Diğer taraftan paranın iki fonksiyonu taşınması gerekir ki bunlar da; değer ölçüsü ile mübadele vasıtası görevleridir.¹⁶

Yukarıda zikrettiğimiz paraya ilişkin özellikleri, maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

Standart olmalı, çabuk deforme olmamalı, kolaylıkla bölünebilir olmamalı, taşıma maliyetinin çok düşük olmalı ya da hiç olmamalıdır.¹⁷ Sayılan bu özelliklerin, özellikle mahalli paralar için geçerli olduğunu düşünmekteyiz.

Aşağıda verdiğimiz paranın özellikleriyle de, uluslararası para olması gereken özellikler zikredilmiştir.

-Herkes tarafından kabul edilmesi,-Dayanıklı olması. -Homojen olması, -Kolay taklit edilememesi, -Yasal olması, -Borçlanmada ve vergi ödemede kullanılması, -Nadirlik ve değerini koruması, -Miktarının yeterli olması, -Ait olduğu ülkeyi göstermesi, -Ülkenin kültürel değerlerini yansıtmaması, -Görünümünün sıklıkla değiştirilmemesi, -Diğer ülkeler tarafından kabul görmemesi, -Görüldüğü yerde kolaylıkla tanınması, -Üstlendiği para biriminin kısa ve telaffuzu kolay olması.¹⁸Bütün bu özellikler, uluslar arası döviz piyasalarında işlem gören tüm paraların özelliklerini barındırmaktadır.

1.3.b. Özel Olarak Kağıt Paraların Kullanımına İlişkin Esaslar

Kağıt paranın dolaşımında olduğu piyasada, kağıt paranın para olarak itibar edilip mübadelelerde kullanılması ve böylece sahip olduğu gücünü, devletin yasayla basım ve kontrolüne dayanmaktadır. Bu şekilde ticari hayatta insanlar, güvenle bu parayla her türlü mali işlemlerinde kullanırlar. Zira bu paranın kullanımı aynı zamanda yasayla bir zorunluluk halini de almaktadır. Öte yandan uluslar arası konvertibilitesi yüksek olan

¹⁴ Abdulaziz Bayındır, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar*, (İstanbul, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000), 2: 15.

¹⁵H. Semih Yıldırım, *Dördüncü Boyut Dergisi*, (byy., 1991), 2:9, <http://www.dailymarkets.info/islamda-mubadele-para-ve-faiz/> Erişim Tarihi, 10.10.2017

¹⁶ Sabri Orman, *Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam*, (İstanbul, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1984), 2.

¹⁷ Kaya Ulaş, <https://ekonomihukuk.com/para-banka/paranın-gelisimi-fonksiyonlari-ozellikleri/>. Erişim Tarihi: 26.10.2017.

¹⁸Erdoğan Ekşioğlu, *Elektronik Para Kullanımının Ekonomik etkileri -Türkiye Üzerinde Bir Uygulama-*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniv. S.B.E. (Sivas, 2017), 16.

paraların dış ülkelerde de kullanıldığını görmekteyiz ki bunların başında Amerikan doları ile euro gelmektedir.¹⁹

1.4. Paranın Fonksiyonu

Alışverişlerde erken devirlerde oldukça zahmetli ve vakit kaybına yol açan trampa (malın malla mübadelesi-takas) usulüne karşı, zaman içinde alternatif arayışlara girilmiş ve nihayet paranın icadıyla yeni bir dönem başlatılmıştır. Paranın kullanılıp yaygınlaşmasıyla ticari hayatta kolaylık ve akıcılık sağlanmıştır. Böylece malların değerlerinin belirlenmesinde ve mübadelesinde yeni bir çığır açılmış, alışverişin dışında paranın diğer fonksiyonlarının da devreye girmesiyle ticari ilişkiler daha rahat, daha kolay ve yaygın bir hale gelmiştir.²⁰ Kağıt para mübadele aracı olma bakımından bizatihi bir bedel sayılmaktadır.²¹ Bugünkü kağıt paralardan hiç birinin altından veya gümüşten bir karşılığı yoktur. Bugün bütün dünyadaki para sistemi böyledir.²² Bu bilgiler ışığında kağıt paranın üç işlevi barındırdığı görülmektedir ki şunlardır:

Emtia piyasasında fiyat belirlemede, alışverişlerde mübadele aracı olmasında ve birikim için saklanmasında işleme konu olmaktadır.²³

Yukarda sıraladığımız işlevlere ek olarak paranın bir iktisat aracı olduğu da iddia edilmiştir ki şöyle izah edilmektedir:

“Para bir iktisat politikası aracıdır. Günümüzde para arzını ayarlayarak iktisadî hayatı düzenlemek veya etkilemek mümkün olabilmektedir. Bu tür operasyonlara aracılık ettiği için paranın bir de iktisat vasıtası olma özelliği vardır.”²⁴ Bu özelliğine ek olarak günümüzde şahit olduğumuz gibi, uluslararası arenada, ekonomisi ve parası güçlü olan ülkeler tarafından ticari ambargo ve ithalat kısıtlamasının yanında para bir silah olarak da kullanılmaktadır.

1.5. Mübadele Aracı Olarak Para

Paranın mübadele aracı olmasına geçmeden önce İslam ekonomisinde para politikası hakkında şu önemli tespiti zikretmemiz gerekir.

a-İslam ekonomisinde serbest piyasa ekonomisi esas alınmıştır. Ancak tek taraflı ve haksız rekabet ortamında devletin doğrudan piyasaya müdahale hakkı vardır.

b-Zekat farz, ihtikar (karaborsacılık) suçtur.

c-Mülkiyet hem devlete ve hem de bireylere bir hak olarak tanınmıştır.

d-Faiz yasaklanmış, üretim teşvik edilmiştir.²⁵

İslam ekonomi sisteminde alışveriş, dinin koyduğu ölçüler içerisinde, bir mal veya hizmetin satıcı/sunucu ve müşteri/talibi arasında, değişik şekillerdeki anlaşma ve sözleşmelerle icra edilmektedir. Görüyoruz ki İslamiyet, alış-veriş için üç unsur

¹⁹ İnan Çubukçu, *Para Teorisi*, için bkz. <http://slideplayer.biz.tr/slide/1930044/>, 22.02.2018.

²⁰ Emrullah Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekati*, (Doktora Tezi), (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012), 192.

²¹ er-Riasetu'l-Ammeti li'l-İdârâti'l-Buûsi'-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Daveti ve'l-İrşadi, *Mecelletu'l-Buûsi'l-İslâmiyyeti*, (by. ve bty.), cüz:79, 46,239.

²² Bayındır Yalta, a.g.d., 2: 29.

²³ A. Yasemin, *Para Teorisi ve Politikası Ders Notları*, Türkiye Bilimler Akademisi UADMK, (Ankara, Sürüm I.0, Ekim 2011), 1.

²⁴ Orman, a.g.d., 8.

²⁵ Ali Keleş, *İslam'da Para Politikası Kavramı*, İlam Dergisi, (İstanbul, Temmuz-Aralık 1997), 2:107.

aramaktadır. Bunlar; alışveriş konusu, alışveriş tarafları, varılacak sözleşme ve anlaşmanın vücuda getirilmesidir.²⁶

Kağıt paranın kullanıldığı sistemlerde, kullanım ve kontrolden kaynaklanan bazı güçlüklerden de söz edilmiştir. Şöyle ki; Kağıt paranın miktarını kontrol altında tutabilmek oldukça önemlidir. Zira kullanımda asıl olan, kağıt paranın piyasada ihtiyaçlara cevap verecek miktarda olmasıdır. Eğer kağıt para ihtiyaçtan fazla arttırılırsa enflasyon, azaldığında ise resesyon (durgunluk) meydana gelir.

1.6. Para Gibi İşlem Görenler

İslam hukuku kaynaklarında paranın ilk başlarda altın ve gümüşten olanının kabul edildiğini, bunların dışındakilerin de madeni ve kağıt paralara da benzetme yoluyla para hükmünün verildiği kaydedilmiştir. Bu bakımdan İslam hukukçularına göre kullanılması meşru olan her şey para yani mübadele aracı olarak kullanılabilir. Maamafih “Altın ve gümüşün Allah’ın para yapımı için yarattığı en elverişli ve en değerli iki madendir,”²⁷ şeklindeki görüşe de rastlamaktayız.

Bankalardaki bir kısım mevduat (vadesiz mevduat) da paranın fonksiyonlarını başarabildiği için para sayılmaktadır ki, bunlara kaydî para denmektedir. Ayrıca bir kısım aktif kalemler ve bazı mevduat tipleri de vardır ki, bunlar aslî ve kaydî paranın fonksiyonlarını tam olarak icra edemeseler de, paraya yakın bir nitelik göstermekte, kısmen de olsa paranın fonksiyonlarını başarabilmekte ve bu hususta aslî ve kaydî paraya yardımcı olmaktadır. Bunlara para benzeri likiditeler denmektedir.²⁸

Günümüzde paranın yerini tutabilen akıllı kartlar (smart card) ve elektronik para kullanımının oldukça yaygınlaştığını görmekteyiz.²⁹

Bankalardan alınan kartlar ile internet bankacılığında yapılan tüm işlemlerin bankada kayıt altına alındığını belirtmeliyiz. Nitekim kart sahibine yapılan işlemlerin zamanını ve yerini, işlem şeklini ve çeşidini, miktar ve sonucunu belirten ekstreler istendiğinde gösterilebilmekte, elden verilmekte veya adresine gönderilebilmektedir.

1.8. Ticarete Paranın Yeri

Ticari hayatta paranın ortaya çıkışının, malların mübadelesindeki zorluklardan sıyrılıp kolaylığı ve ticarete akıcılığa ulaşma ihtiyacından doğduğu belirtilmektedir. İlk ticarî muamelelerde mübadelenin malın malla yani takasla yapıldığı bilinmektedir. Takas ekonomisinde elindeki bir malı başka bir malla değiştirmek isteyen şahsın, aynı anda elindeki malla takas edeni bulması ve aynı zamanda takas edilecek malların değerlerinin de eşit olması gerekir. Böylesi bir durum oluşmadığı takdirde, kişinin istediği bir mala ulaşabilmesi oldukça zor ve yorucu olmaktadır. İnsanlar bu zorlukları aşabilmek için mübadele aracı üzerinde durmuş, birtakım merhalelerden geçmiş ve neticede belli bazı malların değişim aracı olarak parayı bulmuşlardır. Bu şekilde mal transferinde kısmen de olsa kolaylığa ulaşmışlardır. Bir müddet sonra bu şekilde belli malların mübadelesinde kullanılan paranın, tüm iktisâdî faaliyetlere ve ihtiyaçlara cevap verecek bir fonksiyona sahip olmaktan uzaktı. Bu yüzden paranın üç temel fonksiyonundan

²⁶ Yıldırım, a.g.m., 2

²⁷ Yıldırım, a.g.m.

²⁸ Dumlu, a.g.t., 195.

²⁹ Kaya, a.g.m.

bahsedilmektedir: Mübadele/değişim aracı olması, değer ölçüsü/hesap birimi olması ve nihayet değer saklama/tasarruf aracı olmasıdır.³⁰

2. Elektronik Ortam

Şimdiye kadar para hakkında verdiğimiz bilgiler klasik para telakkisine dayanmaktadır. Ticarete kullanılan fiziki paranın yanında öncelikle iletişim, sonrasında da bilişimdeki gelişmişlik, ister istemez sanal ortamı meydana getirdi. Sanal ortamda oyunlar, hemen hemen her alandaki tasarımlar, projeler, iletişim, her an ve her yerde en hızlı olarak bilgiye en kolay ulaşım, elektronik ticaretin küresel çapta ulaştığı hız ve kolaylık, ülkelerin fiziki sınırlarını baypas etmesi neticesinde elektronik paradan da söz edilmeye başlandı.

Teknoloji alanında meydana gelen hızlı gelişmeler neticesinde şahit olduğumuz robotik işlemler, çiplerin kullanımı, yazılım ve yapay zekânın her geçen gün önem kazandığı günümüz dünyasında para da, bu gelişmelerden ister istemez etkilenmiştir. İletişim ve bilişim alanındaki baş döndürücü gelişmeler sonucunda piyasalardaki ödemeler sistemi küresel çapta bir kolaylık, yüksek hız ve inanılmaz bir biçimde organize olduğu görülmektedir. Bankacılığın elektronik ile tanışması kısaca ATM(Automatic Teller Machine) denilen otomatik vezne makinelerinin kullanıma açılmasıyla olmuştur. Bu makinelerin işlemlerin hız, kolaylığı ve işgücü tasarrufuyla sağladığı avantajlar sayesinde oldukça yaygınlaşmıştır. Bu aşamadan sonra artık e-para denilen elektronik paranın özelliklerini görelim:

2.1. e-Paranın Özellikleri ve Avantajları

E-para, tüketicinin mülkiyetindeki bir elektronik cihaza istenilen bir parasal birimle elektronik formda yüklenen parasal değerdir. E-paranın özelliklerini sayarsak; havale niteliği taşımaz, e-para için bir hesap veya üçüncü kişi otoritesi gerekmemektedir ki bu durum e-para sahibine özgürlük sağlar. Bu durum ise en önemli özelliği sayılmıştır. Elektronik para saniyeler içerisinde transfer edebilme imkanı sunabilmektedir. Nakit paranın sebep olduğu birçok dezavantajı ortadan kaldırmaktadır. En dikkat çeken tarafı da işlemlerin herhangi bir kaydı tutulmamaktadır.³¹ Bir başka kaynakta da e-paranın başka bir önemli özelliğinin, klasik para kullanımındaki gibi tarafların fiziksel olarak aynı mekanda hazır olmalarına ihtiyaç duymamasıdır.³²

E-paranın avantajlarına gelirsek; İlk akla gelen, düşük maliyet, çek ve kredi kartı dolandırıcılığının azaltılması, perakende satış yerlerindeki sahtecilik olaylarının azaltılması ve müşteri konforunun artırılması olarak sıralanabilir. Ayrıca, şifre koruması, taşımanın daha ucuz olması, bozukluk veya para üstü sorununun olmaması, internet gibi bir ağ üzerinden transferinin mümkün olması da diğer avantajlar arasında sayılabilir.³³

E-para tabiidir ki, ancak bir bilgisayar ortamında işlem görebilir. İşlemlerin güven içinde ve gizlilik ilkesinin korunması bağlamında kopya veya taklit edilmesini önlemek üzere şifreleme(Kripto) yapılmaktadır. Kullanılan kriptoloji ile yapılan işlemlerin kayıtları güvenle saklanması amaçlanmaktadır. Öte yandan e-paranın kullanımının

³⁰ Dumlu, a.g.t., 193.

³¹ Kıvanç Ülgen, *Elektronik Para: Türkiye ve Dünya Uygulaması*, Y.Lisans Tezi, İnönü Ü. SBE, (Malatya, 2010), 32.

³² <http://www.e-ticaret.gov.tr/raporlar/finans.htm>, Erişim Tarihi: 10.10.2009.

³³ Yurtçüçek, agtez, 116.

maliyetinin oldukça düşük olması, klasik para sistemindeki banknotlarınkine göre son derece avantajlı olduğu görülmektedir. Fiziksel değişime ihtiyaç duymaması, coğrafi uzaklığı dert edinmemesi, işlem riskinin düşüklüğü, küresel çapta dolaşıma yüksek hızda imkan vermesi, havale ve ödemelerde herhangi bir gecikmenin söz konusu olmaması, diğer avantajları arasında sayılmıştır.³⁴

3.1. Elektronik ortamda alışveriş

Faizle çalışmayan bir siteden ve yine faize bulaşmadan bir şirket veya işletme aracılığıyla, faiz alışverişi olmadan mal alışverişi caizdir. Ancak internet üzerinden online olarak para/döviz mübadelesi için dikkat edilmesi gereken genel kural şudur:

Hazreti Ömer b. Hattab, Allah Resulünün şöyle buyurduğunu söyledi: **“Altını gümüşle değiştirmek ribadır, ancak işte al, işte ver olursa başka. Hurmayı hurmayla değiştirmek ribadır, ancak işte al, işte ver olursa başka. Arpayı arpayla değiştirmek ribadır, ancak işte al, işte ver olursa başka!”**.³⁵ Bu hadisin şerhinde tarafların “işte al, işte ver” diyerek karşılıklı kabzla bu işlemi sonuçlandırabilecekleri bildirilmektedir. Mübadele aynı anda teslim ve teslimden sonra birbirlerine borcun kalmayışıyla nihayete erer. Hadiste tanımlanan karşılıklı kabz, akit meclisinde tarafların bedelleri teslim almasıyla, alacağın ve vereceğin teslimiyle akdin nihayete erdirilmesidir. Hemen belirtelim ki bu tip kabz, hakiki kabzdır, hükmi kabz değildir.³⁶ Ancak internet ortamında hakiki kabz yerine hükmi kabz gerçekleşmektedir. Taraflar anlaştıkları bir fiyat üzerinden bedelleri aynı anda karşı tarafın hesabına geçirdikleri sürece dini bir sakınca olmamaktadır. Tarafların aynı anda internet ortamında karşılıklı olarak işlem yapmaları, akit meclisi yerine geçer. Karşılıklı telefonla konuşma veya mesajlaşma da, meclis birliğinin sanal şeklidir diyebiliriz. Bu şekilde yapılan işlemler karşılıklı olarak borç/edim icra edilmiş/sonuçlandırılmıştır. Ve hesaba geçen bedelle aynı anda her türlü işlem yapmak mümkündür. Mal, hizmet alımı, kiralama, havale, borcun ifası ve hesapta tutarak birikim yapma gibi...

Sonuç olarak denilebilir ki, paranın temel fonksiyonlarını yerine getiren her şey, İslâmî açıdan da para sayılabilir. Bu konudaki asıl kriter, paranın sadece altından, gümüşten veya kağıttan yapılmış olması değil, kullanılacağı amacın meşru olması ile para için kabul edilmiş fonksiyonlara sahip olup olmadığıdır.³⁷ Bunu daha iyi anlayabilmek için sanal paranın ortaya çıkışı ile günümüzdeki kullanımını ve fonksiyonlarını görelim.

4. Sanal Para

Elektronikğin baş döndürücü bir hızla gelişmesi sonucunda finans piyasasında kripto/sanal paranın yer almaya başladığını görmekteyiz. Kimileri çılgınlık olarak nitelese de varlığı, vardığı işlem hacmi ile olağanüstü merak ve hayret uyandırması inkar edilemez. Sanal para (kripto para), internet ortamında işlem görmekte ve hiçbir resmi kuruma, merkezi idareye veya aracı kurumlara bağlı olmayan para birimidir. Günümüzde sanal/kripto paraların ilk ortaya çıkan ve halen de en yaygın olanı Bitcoin'dir.

³⁴ Yüksel Görmez and Forrest Capie, *Prospects for Electronic Money: A US-European Comparative Survey*, The Central Bank of the Republic of Turkey, Research Department, (byy., Mart 2003), 6.

³⁵ Malik b. Enes, *Muvatta*, (Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1991), 3:241.

³⁶ Mehmet Hadi Turan, *İslam Hukukunda Akitlerde Kabz Kavramı ve Hukuki Sonuçları*, Doktora Tezi, Dicle Ü. S.B.E., (Diyarbakır, 2016), 55.

³⁷ Gözübenli, a.g.m., 78.

Bitcoin ilk olarak “Satoshi Nakamoto” adında bir Japon matematik profesörünün 3 Ocak 2009’ da kurguladığı ilk sanal paradır.³⁸ Yaptığımız araştırmada bu paranın devlet olarak ilk destekçisinin Estonya olduğu, bu parayı girişime çevirmeyi başararak ilk resmi sanal para birimi Estcoin’i kurduğuna ulaştık. Böylece yabancı yatırımcıların, internet üzerinden Estonya’ya gitmelerine gerek kalmadan sadece finansal açıdan yatırım yapma imkanı sağladı. Bitcoin’in kuru diğer ulusal para birimleri gibi arz ve talebe göre düşmekte veya yükselmektedir. Sanal paraların özelliği dolayısıyla ülkelerin ekonomik değişimlerinden hemen hemen hiç etkilenmemektedir. Ayrıca herhangi bir ülkenin merkez bankasına bağlılığı da söz konusu değildir. İşte bu özellikler, sanal paraların reel paralara olan üstünlüğü veya avantajı olarak görülebilir.³⁹

Ekonomistler sanal paranın ne teknik, ne yasal, ne ekonomik ve ne de kültürel olarak henüz tam olarak formüle edilemediği görüşündedir. Ancak devletler, sanal para konusunda ivedi olarak iki konuda önlem almaları gerekir ki biri, vergi kaçırma, diğeri de kara para aklama olayıdır. Silah kaçakçılığı, uyuşturucu ticareti gibi her türlü gayri meşru ödemeler, sanal parayı cazip kılmıştır. Dolayısıyla sanal ortam ve sanal para konusunda güvenlik ve denetim mekanizmasını oluşturmak hayati bir konudur.⁴⁰ Bu konuda devletin sanal para konusunda alacağı tutum önemlidir. Bu meyanda bazı önerilerin de yapıldığını görmekteyiz. Dijital Dönüşüm Derneği Başkanı İsmail Hakkı Polat⁴¹ şu öneride bulunmaktadır:

Bu özellikleri sebebiyle sanal para Bitcoin şu an dünyada oldukça spekülative bir mahiyet arz etmekte ve bu yüzden güven veren, sağlam bir zemin olmayıp oldukça kaypak ve kaygandır. Bu özelliği yanında arkasında herhangi bir resmiyet, otorite ve devlet olmadığı için, Diyanet İşleri Başkanlığınca da Bitcoin’le ticarete cevaz verilmediğini görmekteyiz.⁴²

İslam’da devlet, bütün mülkü korumakla görevlidir. Fert mülkiyetine tecavüz, devlet mülkiyetine tecavüz demektir. Yani tazminini devlet üstlenmektedir. Ancak devletin gayri meşru kazancın hamisi olması beklenemez. Gizli tutulan, kriptoloji sayesinde kolay kolay ulaşılamayan, herhangi bir otorite marifetiyle kayıt altına alınmamış para ile haram yollardan elde edilmiş paranın da teminatını devlet üstlenmez.⁴³

Sanal ortamda kullanılan paraların kullanımı hakkında çeşitli eleştiriler yapılmış, olumlu ve olumsuz olarak iki farklı bakış açısından değerlendirilmiştir. Olumsuz eleştirileri başlıca şu başlıklar altında sıralayabiliriz: Değerindeki aşırı dalgalanma, Yasadışı örgütler tarafından kullanılması, Yasal düzenlemelerin olmaması, Vergilendirme zorlukları, Elektrik israfı.⁴⁴

³⁸ <https://cahitsoyman.blogspot.com/2015/07/bitcoin-nedir-nasil-alinir-satilir-ve.html>. Erişim Tarihi: 26.10.2017.

³⁹ Mustafa Ali Aykol, <http://www.sakaryayenihaber.com/mobil/> Erişim Tarihi: 20.03.2018

⁴⁰ Ayla Yazıcı, *Sanal Para uygulama Ortamları ve Etkileri*, Doktora Tezi, Anadolu Ü.SBE., (Eskişehir, 1999), 8.

⁴¹ Kadir Has Üniversitesi Yeni Medya Bölümü Öğretim Görevlisi ve Dijital Dönüşüm Derneği Başkanı

⁴² Bkz. <https://tr.sputniknews.com/turkiye/201801021031644961-diyamet-bitcoin-caiz-degil/>, Erişim Tarihi: 13.02.2019

⁴³ Bkz. <http://islamekonomisi.org/kurani-kerime-gore-islam-ekonomisinin-esaslari/> Erişim Tarihi: 30.10.2017

⁴⁴ Bilgi için bkz. Süleyman Kaya, *Kripto Paralar ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi*, DİB, İrşad Başkanlığı, Din İstişare Kurulu, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı , (Köln, 21.01.2018), 14.

Sanal ortamda paranın ve dolayısıyla ticaretin en önemli sorunu güvenlik ve meşruiyettir. Sanal hırsız veya bilişimci dolandırıcılar da denilen hackerler, zaman zaman güvenlik açığını yakalayarak hesapları boşalttığını medyadan duymaktayız. Böylesi güvensiz bir ortamda hele ki döviz işlemlerinin yapılması, süpekülatif hareket olmasının yanında oldukça risklidir de! Foreks denilen sanal işlemde yeri geldiğinde bir teminat karşılığında müeccel veya vadeli döviz alma ile piyasada geçerli bir emtiaya oldukça riskli bir şekilde yatırım yapma söz konusu olduğu, yer yer şansın da katıldığı, herhangi bir üretim veya hizmetin söz konusu olmadığı görülmektedir. Sermayenin adeta kumara benzeyen bir ortamda harcanması, anlık süper kar veya zararlarla sonuçlanması, insanların en başta ruhsal sağlığını da olumsuz etkilemektedir. Varlıklı kişilerin arasında dolaşan sermayenin topluma ve insanlığa faydasının dokunmayacağı aşikârdır. Bu sebeplerden ötürü dinen de caiz değildir. Diğer taraftan sanal paranın bir birikim aracı olarak kullanılması da doğru bir yaklaşım değildir. Zira parasal sermayenin getirisi potansiyeldir, yani muhtemeldir; Üretkenlik doğabilir de doğmayabilir de. Önceden belirlenemez. Dolayısıyla parasal sermayede fayda ve fiyat eşitliği önceden sağlanamaz.⁴⁵

Sonuç

Sonuç olarak paranın şekli için dinen bir sınır konulmamıştır. İster banknot, ister elektronik ve isterse kripto olsun, paranın bir ödeme aracı olabilmesi, taraflarca meşru kabul edilmesi ve nihayet meşru amaçlar için kullanılması/sarf edilmesi önemlidir. Bu bağlamda son zamanlarda şahit olduğumuz uluslararası ticaret savaşlarında, egemen ülkelerin kendi para birimlerini bir silah olarak kullanmaları, sanal paraya geçişi hızlandırmakta, alternatif arayışlara sevk etmektedir. Dolayısıyla sanal ortamda sanal para kullanımına meşruiyet kazandırma çabaları hız kazanmıştır. Paranın şekli veya ödeme ortamı hangi hal alırsa alsın, her türlü gayri meşru sarf, kazanç veya işleme yol açmayacak tüm tedbirlerin alınması gerekir. Bu da oldukça zor görünüyor. Bazı çevrelerin sanal paraya “süpekülatif para” demelerini de doğrusu bu açıdan yadırgamıyoruz.

Kaynakça

- Aykol, M. A., <http://www.sakaryayenihaber.com/mobil/> Erişim tarihi, 20.03.2018
- Bayındır, Abdulaziz, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar*, İstanbul, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, Bilmen Basım ve Yayınevi. 1985.
- Cezerî, Ebu's-Saâdat el-Mubarek b. Muhammed, *En-Nihaye fi Garîbi'l-Eser-İbnu'l-Esir*, Beyrut, Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- Çubukçu, İnan, *Para Teorisi*, bkz. <http://slideplayer.biz.tr/slide/1930044/>, Erişim tarihi 22.02.2018.

⁴⁵Bkz. İsmail Özsoy, DİB, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III, 1. Oturum. Banka işlemleri, (Afyonkarahisar, 95.Aralık 2010)

Davet ve'l-İrşad, (bty.), *er-Riasetu'l-Ammetu li'l-İdârâti'l-Buûsi'-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-*, (Cüz. 79), Mecelletu'l-Buûsi'l-İslâmiyyeti.

Döndüren, Hamdi, *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı*, Ankara, DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2009.

Dumlu, Emrullah, *Ticaret Mallarının Zekatı*, (Doktora Tezi), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012.

Enes, Mâlik, *Muvatta*, Dımaşk, Dâru'l-kalem, 1991.

Ergin, Feridun, *İktisat*, İstanbul, Halle Matbaası, 1994.

Ekşioğlu, Erdoğan, *Elektronik Para Kullanımının Ekonomik etkileri (Türkiye Üzerinde Bir Uygulama)*, Doktora Tezi, Sivas, Cumhuriyet Üniv. S.B.E., 2017.

Görmez and Capie, Y. and F.(2003), *Prospects for Electronic Money: A US-European Comparative Survey*, The Central Bank of the Republic of Turkey, (byy.),Research Department.

Gözübenli, Beşir, *Para, Faiz ve İslam-(“Para Kavramına İslamî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler)*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul, İSAM, 1992.

İrakî, Ebu Fadl, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfar*, (tahk. Eşref Abdul Maksud), Riyad. Mektebetu't-Taberiyye, 1995.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-Afrikî, el-Mısırî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru's- Sadr, bty.

Konsey, Cidde İslam Konseyi, *Mecelletu Fıkhi'l-İslâmî*, Cidde, bty.

Neccar, İbrahim Mustafa-Ahmet Zeyyat-Hamid Abdulkâdir-Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, byy. Dâru'n-Neşr-Dâru'd-Da'vâ, bty.

Orman, Sabri, *Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam*, İstanbul, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1984.

Özsoy, İsmail, DİB, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III,1. Oturum, Afyonkarahisar, Aralık 2010.

<http://www.milliyet.com.tr/serkan-unsal/turkiye-suratle-kendi-kripto-teknoloji-2606790/> Erişim tarihi, 09.02.2018

Sadr, Muhammed Bakır, *İslam Ekonomi Doktrini*, Ankara, Rehber Yayınları, 1993.

Ülgen, Kıvanç, *Elektronik Para: Türkiye ve Dünya Uygulaması*, Y.Lisans Tezi, Malatya, İnönü Ü. SBE, 2010.

Tirmizî, Muhammed, *el-Camiu's-Sahih Sünenu't-Tirmizî*, Beyrut, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, bty.

Turan, Mehmet Hadi, *İslam Hukukunda Akitlerde Kabz Kavramı ve Hukuki Sonuçları*, Doktora Tezi, Diyarbakır, Dicle Ü. S.B.E., 2016.

Yazıcı, Ayla, (1999), *Sanal Para uygulama Ortamları ve Etkileri*, Doktora Tezi, Eskişehir, Anadolu Ü.SBE.,1994.

Yıldırım, H. Semih, *Dördüncü Boyut Dergisi*, (byy., 1991), 2. Bkz. <http://www.dailymarkets.info/islamda-mubadele-para-ve-faiz/> Erişim tarihi: 10.10.2017

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Fayd, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, Beyrut, Dâru'l-Hidaye, bty.

<http://www.dailymarkets.info/islamda-mubadele-para-ve-faiz/> /Yazan: H. Semih Yıldırım. Erişim Tarihi: 10.10.2017

<https://www.forex.com.tr/forex-nedir>, Erişim Tarihi: 03.10.201

<http://www.e-ticaret.gov.tr/raporlar/finans.htm>, Erişim Tarihi: 10.10.2009.

http://erzurum.edu.tr/Content/Yuklemeler/Personel/Vedat_KAYA/PARA_2.UNITE93_90.pdf. Erişim Tarihi: 30.10.2017.

<http://www.dailymarkets.info/islamda-mubadele-para-ve-faiz/> erişim: Erişim Tarihi: 10.10.2017

<http://islamekonomisi.org/kurani-kerime-gore-islam-ekonomisinin-esaslari/>Erişim Tarihi: 30.10.2017

<http://tr.sputniknews.com/turkiye/201801021031644961-diyamet-bitcoin-caiz-degil/>, Erişim Tarihi: 13.02.2019

SEYFEDDİN ÂMİDÎ'NİN İ' CÂZU'L-KUR'ÂN MÜDAFAASI

İbrahim Halil Erdoğan*

Öz

Kelâm, felsefe ve fıkıh usulü alanlarında döneminin en büyük âlimlerinden olan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) Kelâm'ın en önemli meselelerinden biri olan nübüvveti teorik ve pratik olmak üzere iki açıdan ele almıştır. Teorik açıdan nübüvvetin etimolojik ve epistemolojik anlamlarını, Mu'tezile ekolü başta olmak üzere filozofların ve diğer kelâm ekollerinin nübüvveti getirdikleri tanımlar bağlamında zikretmiştir. Nübüvvetin aklî imkanını ve peygamber göndermenin gerekliliği gibi konuları detayları ile ortaya koyduktan sonra mucizenin hakikati ve şartları konusunda geniş açıklamalar yapmıştır. Pratik açıdan ise konu ile ilgili tüm teorik bilgilerin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinde tahakkuk ettiğini ifade ederek, Mucizeyi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin ispatı başlığı altında incelemiştir. Bu çalışmada Âmidî'nin nübüvvet konusunda ele aldığı Kur'ân'ın i'câz yönleri ve buna yapılan itirazları değerlendirmesi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mucize, Seyfeddin Âmidî, İ'câzu'l-Kur'ân

THE DEFENSE OF SAİF AL-DİN AL-AMİDÎ FOR THE MİRACLES OF THE QUR'AN

Abstract

Saif al-Din al-Amidi (d. 631/1233), one of the greatest scholars of the period in the fields of theology, philosophy and jurisprudence, addressed the prophethood, which is one of the most important issues of Kalam, in two aspects as theoretical and practical. Theoretically, the etymological and epistemological meanings of the prophethood have been mentioned in the context of the definitions of philosophers and other kalam schools, which are the Mutazilah echoes. After discussing the wisdom of prophethood and the necessity of sending a prophet, he made a lot of explanations about the truth and circumstances of miracle. Practically this information Hz. Muhammad's prophethood on the accrual of the incidence of the prophethood and the occurrence of the miracle of Muhammad. In this study, al-Amidi's prophecy about the prophetic aspects of the Qur'an and its objections will be examined.

Keywords: Kalam, Prophecy, Miracle, Saif al-Din al-Amidi, İcaza al-Quran

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:01/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.573235

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1505-8400>

GİRİŞ

Kelam ile ilgili tüm eserlerde nübüvvetin ispatı bağlamında Kur'an'ın mucize oluşu ve onun i'câz yönlerinden bahsedilmiştir. Hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren İslam alimlerinin yoğun bir şekilde üzerinde durduğu i'câzu'l-Kur'an konusu, kelam ilminin yöntemlerinden biri olan akılcı bir yaklaşımla izah edilmesi günümüz bilim dünyasında da önem arz eden konulardan biridir.¹ Kur'an'ın mu'ciz olmadığına dair itirazların birçoğunun rasyonalistler tarafından iddia edildiği göz önüne alındığında, bu itirazların daha çok yaşayan bir mucize olan Kur'an-ı Kerim'i gölgeleme hedefine yönelik olduğu düşünüldüğünde konunun önemi daha da bir değer kazanmaktadır.

Aslında Kur'an'ın mucizevî yönü İslam dinini diğer dinlerden ayıran ve evrensel oluşu ile yakından ilgilidir. Nübüvvet müessesesi her dinde mevcut ve bunun ispatı için mucizeler gönderilmiştir. Ancak her asır insanın yaşadığı zaman diliminde ve coğrafyasında araştırma yapması ve içerisindeki ince anlamları analiz etmesi için sürekli bir ilahi mesajın bulunması şeklindeki bir mucize sadece Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı olan Kur'an mucizesi ile tahakkuk etmiştir. Bu mucize insanlar arasında adeta sürekli yenilenecek devam eden ve insandaki Arap diline vakıf olma durumu pekiştikçe önüne farklı anlamların çıktığı ve muhtevastaki esrarın üzerine sürekli bir yenisini ekleme fırsatı sunan bir i'câza sahiptir.

Âmidî, Fahreddin er-Râzi'nin sistemleştirdiği felsefe ile memzuc kelam döneminin adeta pratik bir uygulayıcısı konumunda olmuştur. Eş'arî kelâm ekolünün önemli kaynaklarından biri olan “*Ebkârü'l-Efkâr*” ve onun özeti durumundaki “*Ğâyetü'l-Merâm*” adlı eserleri, kelâmî konuları aklî bir perspektifle mantık kuralları da dahil edilerek sebr ve taksim yöntemiyle kaleme alınmıştır. Âmidî'nin kelâm ilmine ait bu eserleri dikkatlice incelendiğinde Râzi'nin “*Nihâhyetü'l-Ukûl*” başta olmak üzere diğer eserlerinde takip ettiği yöntemi benimsediği görülür. Her ikisi de kelâmî meselelerde muhaliflerin itirazlarını veya itiraz etmeleri muhtemel düşüncelerini eserlerinde ele alarak her birini aklî ve naklî yöntemlerle izaha çalışmışlardır.

Âmidî'nin, Hz. Peygamberin en önemli mucizesi olarak zikrettiği Kur'an'ın, i'câz yönlerini kelâmî bir problem olarak ele aldığı ve bu hususta kendi dönemine kadar yazılan birçok eseri incelediği görülmektedir. İ'câz vecihleri ile ilgili getirdiği izahlara ve yaptığı atıflara bakıldığında başta Bâkillânî (ö. 403/1013), Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve Râzi (ö. 606/1210) olmak üzere Kur'an'ın i'câzına ilişkin birçok telifi gözden geçirdiği anlaşılmaktadır.

1. Mucize ve İ'câzu'l-Kur'an

Mucize'nin sözlük anlamı, kudretin karşıtı olan ‘güç yetirememe, aciz kalma’ manasındaki Arapça’da a-c-z kökünden türeyen bir mastardır. Epistemik anlamda mucize diye isimlendirilmesindeki sebep ise meydana okunan durum karşısında muhatabın güçsüz duruma düşmesindedir. Temelde burada aciz bırakan olgu, mecazî olarak iddia sahibine izafe edilmiştir. Çünkü hakikatte âciz bırakan, yaratıcının bizzat kendisidir ve o da Allah'tır. Dolayısıyla ‘Peygamberin mucizesi’ ifadesi izafî bir durumdur.² İ'câz ise mucize kelimesinden bir mastardır ve Kur'an kelimesi ile izafet

¹ Yasin Pişgin, “Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'an”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2017): sayı: 26, 142-143.

² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2:29-30; Sa'duddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 3:273; Adil Bebek, *Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi*

yapılarak, bütün bir beşeriyeti Kur'an benzeri bir kitabı ortaya koymaktan aciz bırakan anlamında kullanılan bir terkiptir. Bu terkip ile Kur'ân'ın edebî üstünlüğü, nazmı/sözdizimi, fesâhati, belâğatı ve zengin bilgi içeriği sebebiyle muaraza yapmaktan tüm insanlığın aciz kalması kastedilmiştir. Bahsedilen nazım, fesâhat ve belâğat daha çok Arap şair ve edebiyat uzmanları başta olmak üzere Arapça dilinin inceliklerine hakim olan tüm insanları içine alırken, muhteva zenginliğiyle de akliselim olan tüm beşeriyeti ilgilendiren Kur'ân-ı Kerîm mucizesi, evrensel bir mesaj olduğunu kanıtlamaktadır.³

Âmidî, mûcize olarak ortaya konulan eylemin sadece harikulade bir olay olması değil aynı zamanda peygamberlik iddia eden kimsenin bu iddiasını doğrulayacak nitelikte olması gerektiğini ifade etmiştir. Zaten sözünün tasdik edilmesi harikulade bir eylem ile desteklenen kimse hakkında kendi aleyhine bir durumun ortaya çıkması düşünülemez. Bu meseleyi somut bir misal ile izah eden Âmidî şöyle demiştir: “Bir kişi; ‘Benim mûcizem Allah’ın elimi konuşturmasıdır’ demesi üzerine gerçekten eli konuşarak; ‘Bu kişi yalancıdır’ dese, vuku bulan olay asıl itibariyle olağandışıdır. Çünkü el gerçekten konuşmuştur ve olağandışı bir eylem tahakkuk etmiştir. Fakat ‘mûcizenin iddiaya muvafık olma’ şartı yerine gelmediği için böyle bir iddia, sahibinin tasdik edilmesini gerektirmeyecektir. Aynı şekilde, ‘benim doğru sözlü olduğumun delili Allah’ın bu ölüyü diriltmesidir’ şeklinde bir iddiada bulunan kimse için, ölünün gerçekten dirilerek bu kişinin yalancı olduğunu söylemesi de aynı durumu ifade eder. Bir ölünün dirilmesi gerçekten mucizedir ve tahakkuk etmiştir. Ancak iddia sahibinin talebi doğrultusunda değil, aksine onu tekzip eden bir tarzda meydana gelmiştir. Netice itibariyle Âmidî’de diğer kelimeler gibi iddianın talep doğrultusunda olması şartını ifade etmek suretiyle Müseylime gibi yalancı peygamberlik iddiasından bulunan kimselerin gösterdiği ve ‘iharet’ diye isimlendirilen olağan dışı durumları tarifin dışında bırakmıştır.

Âmidî, ikinci şartı olarak mûcizenin nübüvvet iddiası ile birlikte (ona mukarin) olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, iddia anından önce veya sonraki bir zamanda vuku bulmasına taalluk eden bir meydan okuma, mûcize olma şartını kaybeder. Kişinin ‘bir zamanlar benim elimde şöyle bir mûcize zuhur etmişti’ gibi bir sözü mûcize olma açısından bir anlam ifade etmez. Ancak burada şu meselenin altı çizilmesi gerekir ki, hitap makamında ‘falan zamanda şöyle bir hadise zuhur edecek’ şeklindeki bir iddia, gaybî bilgi mûcizesi ile alakalıdır. Böyle bir meydan okuma ancak tahakkuk ettiği zaman iddia sahibinin mûcizesi hükmünde kabul edilebilir. Buradaki mûcizelik ise iddiadan önce böyle bir haberin verilmesidir. Âmidî bu hususu da somut bir örnekle izah etmiş ve şunları söylemiştir: “Muhataplar tarafından boş olduğu kesin olarak bilinen bir sandık için ‘benim mûcizem şu kapalı sandığın içinde şu şeylerin olduğudur’ gibi bir iddia üzerine, Allah’ın o sandıkta iddiayı doğrulayan şeyleri var etmesi, her ne kadar iddiasından sonra yaratıldı denilse de burada asıl i’câz böyle bir gaybî bilginin iddia sahibi tarafından verilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.”⁴

Mûcizelerin Değerlendirilmesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 121-148; Yasin Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015), 91-92; İbrahim Halil Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzu'l-Kur'ân*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2009), 52.

³ Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzu'l-Kuran”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1995), 21:403. Ayrıca bkz. Yasin Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28, (2016): 513-515.

⁴ Seyfeddin el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 286.

Âmidî, Kur'ân'ın mûcize oluşu ile ilgili, onun lafızlarındaki fesâhat ve belâğat, içerdiği anlam ve getirdiği hükümler, geçmiş ümmetlerin bilgileri ve gaybî haberlerle ilgili verdiği bilgiler gibi birçok i'câz yönü üzerinde uzun izahatlar yapmıştır. Ona göre Kur'ân'ın ihtiva ettiği bu i'câz yönlerinin tümü, Hz. Muhammed'in (s.a.s) ümmî bir kimse olduğu gerçeği ile birlikte ayrı bir önem kazanacaktır. Kur'ân'daki i'câz vecihlerinin tümü, Hz. Muhammed'in kudret ve iradesine matuf olan bir durum değil aksine Allah Teâlâ'nın kudret ve yaratmasına taalluk eden olağandışı hadiselerdir. Bu mûcizenin Hz. Muhammed'e izafe edilmesi de sadece onu tilavet etmesi ve bununla nübüvvetini ispat için meydan okumasıdır. Yani Kur'ân'daki fesâhat ve belâğat Allah'ın yaratması, bunu kesp etme ise Peygambere taalluk eden bir husustur. Bundan sonraki aşamada Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e nispeti ile müminlerden bir kimseye nispeti aynıdır.⁵

Burada şu noktanın da altı çizilmelidir ki, Hz. Muhammed'in vefatına kadar olan dönemde Hz. Peygamberin Kur'ân'dan çok az bir miktarının tefsir edilmiş olması da onun i'câz yönlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed (a.s.) şayet Kur'ân'ın tüm yönlerini Arap toplumunun yaşadığı dönem ve coğrafyayla sınırlı bir tefsir girişimine öncülük etmiş olsaydı belki de Kur'ân'ın evrensel oluşu engellenmiş, belli bir zaman ve mekan boyutuyla sınırlanmış olacaktı. Halbuki Hz. Peygamber onun çok boyutlu tefsirini tarihin akışına bırakarak sadece bir bölge ve belli bir zaman dilimine kapatmayıp İslam medeniyetinin evrenselliğine terk etmiştir. Sadece bu görüş bile insaflı düşünen bir kimse için mûcize kabul edilebilecek harikulade bir tesbittir.⁶

Âmidî'ye göre Hz. Peygamber başta olmak üzere Kur'ân'ı tilavet eden her insan onun sadece tilavetini kesp etmektedir. Ondaki fesâhat ve belâğat, yüce yaratıcının ortaya koyduğu erişilmez bir mûcizedir. Hz. Muhammed'in (s.a.s) nübüvvetine delalet etme yönü ise bu üstün fesâhat ve belâğat yüklü lafızların vahiy yoluyla onun dilinden izhar edilmesi, iddia ile birlikte olması, benzerini getirmekten bütün bir beşeriyetin aciz olması ve bu konudaki uzmanların muaraza yapamamasıdır.⁷ Âmidî'nin Kur'ân'ın i'câzının nübüvvetin ispatına delalet ettiği yönler için ifade ettiği; iddia ile birliktelik ve benzerini getirmekte bütün beşeriyetin aciz kalması durumu, kelamcılarının üzerinde ittifak ettiği hususlardandır.⁸

2. İ'câzı Anlama

Âmidî'ye göre, fitratı bozulmamış aklı selim sahibi her birey zekâvetle baktığında Kur'ân'daki her lafzın üstün bir nazım, belâğat, belli bir tertip ve mânâyâ sahip bir mûcize olduğunu, onun ancak alemlerin Rabbinden gelebileceğini kavrar.⁹ Âmidî'nin bu ifadeleri, Fahreddin er-Râzî'nin Kur'ân i'câzı için söylediklerine benzer ifadelerdir. Çünkü Râzî, Kur'ân-ı Kerîm'in tümünde tezahür eden bir i'câz yönünün bulunması gerektiğinden hareketle bunu bazen “fesâhat” bazen “nazım” bazen de “belâğat” terimleriyle ifade etmiştir.¹⁰ Gaybî haberler, tutarlılık ve bilimsellik gibi diğer i'câz

⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 300.

⁶ Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 12.

⁷ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 300.

⁸ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Mutekellimîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ty), 207; Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzu'l-Kur'ân*, 134.

⁹ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 300.

¹⁰ Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı*, 195.

vecihleri kendi içinde bir mûcize olmuş olsa da Kur'ân'ın her ayetinde tahakkuk etmediğinden dolayı bunları Kur'ân'ın bir i'câz vechi olamayacağını savunmuştur. Râzî, i'câzın gaybî haberlerde olduğunu iddia edenler için, kısa sureleri örnek göstermiş ve birçok surede gaybî haberin bulunmadığını, bundan dolayı da, Kur'ân'ın tümüne şamil olmayan bir hususun i'câz vechi olamayacağını söylemiştir. Dolayısıyla Râzî'ye göre de Kur'ân'ın i'câz vechi fesahatindedir bu da Kur'ân'ın her lafzında apaçık bir şekilde mevcuttur.¹¹

Âmidî'ye göre Kur'ân'ın i'câzını anlama konusunda insanların fitratlarının salim olması ve bakış açılarının sağlıklı olması gerekir. Kur'ân'ın mûcize oluşunu algılama, insanların akıl, zekâ ve bilgi düzeylerine göre farklılık gösterebilir. Bundan dolayı bazı kimseler ondaki i'câzın nazmında/sözdiziminde, bazıları üstün belâğatında bazıları da hem nazmında hem de belâğatında olduğunu söylemişlerdir. Bu farklı bakış açıları Kur'ân'ın tümünde, ayetler arasında ve sureler arasında bulunan i'câz'ın dağılımına göre de değişebilir. Bu noktada eğer sureler ve ayetler arasındaki belâğat ve nazmın i'câzı bir kişiye gizli kalsa bile, genel anlamda Kur'ân'ın tümünün mu'ciz olduğu hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir.¹²

Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı ve benzerini ortaya koymaları için başta Araplar olmak üzere tüm mahlukatı muarazaya davet ettiği, bu konuda belâğat uzmanlarını susturduğu mütevatir yolla nakledilmiş zorunlu bir bilgidir. Dolayısıyla bu zorunlu bilgiyi kabul etmeme gibi bir durum hakikati inkardan başka bir şey değildir. Çünkü Kur'ân kulakları inletircesine meydan okuyan ayetlerle doludur. Tahaddî ayetleri de denilen bu ayetler '*Allah katından siz de bir kitap getirin*',¹³ '*on sure getirin*',¹⁴ '*benzer bir tek sure getirin*',¹⁵ '*insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar yine de bir mislini getiremezler*' şeklinde aşamalı olarak inanmayanları marazaya davet etmiştir. Diğer ayetlerin mütevatir bir yolla nakledildiği gibi bu (tahaddî) ayetlerinin her biri de aynı şekilde mütevatir olarak nakledilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arapların üst düzey edebiyat sanatını icra eden kimselere, benzerini getirmeleri hususunda meydan okuduğu sabit olduğu gibi muarazaya karşılık veren bir kimsenin çıkmadığı da aynı şekilde sabittir.¹⁶

Acaba Araplar Kur'ân'a muaraza yaptı da bu yapılan muaraza toplumlar tarafından gizlenerek sonrakilere nakledilmedi mi' şeklindeki muhalif bir düşüncenin olması mümkün değildir. Eğer Kur'ân'a muaraza yapılmış olsaydı mutlaka iştihar edecek ve meydan okuma nasıl nakledildiyse bu haber de müttetikler tarafından olmasa bile muhalifler tarafından sonrakilere aktarılacaktı. Çünkü böyle bir meydan okumaya karşı birileri çıkıp "işte getiremezsiniz dediğiniz Kur'ân'ın benzerini getirdim" demesi gibi bir haber karşısında sükût etmek ya da sonrakilere nakledilmesini önleme amacıyla ittifak içinde olmak insan doğası tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Böyle bir düşünce ise -teşbihte hata olmasın- Hz. Peygamberden sonra bir peygamberin daha geldiğini veya dört halifeden önce de bir halifenin bulunduğunu ya

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk: Saîd Abdullatif Fûda, (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3:544.

¹² Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 300.

¹³ Kasas, 28/49.

¹⁴ Hûd, 11/13.

¹⁵ Bakara, 2/23.

¹⁶ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 301.

da bazı zamanlarda denizlerin suyunun çekilip kurduğunu savunmak kadar anlamsız bir iddiadır.¹⁷

Anlamsız iddialardan bir diğeri de Kur'ân'a muaraza yapılmış bile olsa insanların kılıç korkusundan dolayı böyle bir haberi izhar ederek nakletmekten çekindikleri şeklindeki bir düşüncedir. Âmidî'ye göre Kur'ân'ın benzerini getirmeleri hususundaki meydan okumasının izhar edilmesi gibi şayet muaraza yapılmış olsaydı bu haberin de nakledilmesi gerekirdi. Özellikle böyle bir haberin Kur'ân için söz konusu olduğu düşünülürse nakledilmemiş olması mümkün değildir.¹⁸

Âmidî'ye göre insanların tabiat ve karakterleri sebebi ne olursa olsun önemli haberlerin sır olarak saklanmasına meydan vermez. Her insanda bulunan bu karakter Kur'ân'ın meydan okuması gibi önemli bir iddiaya karşı muaraza yapılmış olsaydı bunu saklaması bir tarafa, teşhir olması için mutlaka nakledilmesini isterdi. Bazı durumlarda kılıç korkusu varken bile insanlar liderleri hakkındaki bir haberi gizleyememiş ve başka kimselerle paylaşmışlardır.¹⁹ Netice olarak meydan okumanın Mekke döneminde başladığı düşünülürse böyle bir düşüncenin asıl itibarıyla tutarsız olduğu görülecektir. İslam tarihinde Mekke dönemi, Hz. Peygamber başta olmak üzere tüm inananların baskı altında tutulduğu ve müşrikler tarafından zulüm gördüğü bir zaman dilimidir. Dolayısıyla Kasas Suresi Mekke'de nazil olmuş ve “*De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur'ân'dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de ben ona uyayım."*²⁰ Ayetleri tahaddinin Mekke'de başladığını göstermektedir.²¹ Aynı şekilde Tûr Suresi de Mekke'de nazil olmuş burada da “*Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler*” diye meydan okunmuştur. Dolayısıyla kılıç korkusundan dolayı muarazanın yapılmadığı veya yapıldıysa nakledilmediği gibi iddia boş ve beyhude bir düşünceden başka bir şey değildir. Böyle bir korku kendi ülkelerinde mevcut olsa bile gayri Müslim ülkeler ve onların bulunduğu toplumlar bu muarazayı nakletmeye müsait idiler. Nitekim Arapların söz ve şiirleri de bu ülkelerde oldukça yaygın bir durumdaydı. Eğer böyle bir şey vaki olmuş olsaydı dine muhalif ve müslümanların kabul etmediği diğer hükümlerin yaygınlaştığı gibi bu da halk arasında yaygın hale gelecekti.²²

Arap toplumuna göre Kur'ân'ın meydan okumasına muadil bir muarazada bulunmak mı daha kolaydı yoksa bunun yerine savaşarak daha etkili olacaklarını mı düşünmüşlerdir? Âmidî'ye göre, savaşın daha uygun olduğunu düşünmek makul ve mantıklı değildir. Çünkü Hz. Peygamber bunların kulaklarını çatlatırcasına meydan okumayı sürdürmüş ve “*haydin siz de benzer bir süre getirin ve Allah'ın dışındaki dostlarımızdan da yardım alın*”²³ anlamındaki Kur'ân ayetleri her tarafta okunmaya devam etmiştir. Kaldı ki Araplar basit bir şiire bile muaraza yapma, meclislerde Arap edebiyatının nesir ve nazım tenkidini yapma gibi bir statüye sahip kimselerdi. Ayrıca güçlü bir zihin yapısı ve güçlü bir yönetime sahip kimselerin muarazayı ihmal edip basit görerek, başlarına gelen sıkıntıları defetmek için savaşın daha uygun olduğunu düşündüklerini söylemek akl-ı selim sahibi bir kimsenin iddia edeceği bir görüş değildir. Hakikatte Müslümanların

¹⁷ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 301.

¹⁸ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 302.

¹⁹ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 302.

²⁰ Kasas, 28/49.

²¹ Fahreddin er-Râzî, *Meğâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 24: 223.

²² Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 302.

²³ Yunus, 10/38.

daha güçlü ve savaşlardaki zafer kazanmaları da göz önüne alındığında tüm bunları Kur'ân'a benzer bir veya birkaç sure getirmekle bertaraf edip zafer kazanmak varken, zoru seçtiklerini düşünmek mantıklı bir yaklaşım değildir. Bu verilen örnek ve ihtimallere sadece akıl perspektifinden bakıldığında normal gibi görünse de reelde mümkün olmayan beyhude düşüncelerdir.²⁴

Kur'ân, insana yansıyan yönü ile harf ve seslerden oluşmuştur. Doğal olarak harf ve ses her insanda bulunan sıradan özelliklerdir ve mu'ciz değildir. Kur'an'daki i'câz ise bu harf ve seslerle birlikte tüm insanlığın benzerini getirmekte aciz kaldığı eşsiz nazım ve belâgatlı ifadeler terkididir. Âmidî'ye göre, bir kimsenin Kur'ân ayetlerine benzer birkaç birkaç kelime söylemesi de yine onun i'câzına leke düşürmez.²⁵ Bu konuyu Câhız (ö. 255/869) da “*Hucecu'n-Nübüvve*” adlı eserinde ayrıntıları ile anlatmış ve Kur'ân ifadelerine benzer birkaç sözü söylemenin muaraza olmayacağını ifade etmiştir. Câhız' göre Arapların en büyük şairi bile Kur'ân ile iddialaşmaya kalkışsaydı aciz kalacağı muhakkaktı. Bu acizlik, sadece bir harf, iki harf, bir kelime veya iki kelimenin söylenmesi değildir. Mesela insanlar yaratılış itibariyle “elhamdülillah”, “innâ lillah”, “alallâhi tevekkelna”, “rabbunallah”, “hasbunallahu ve ni'me'l-vekil” gibi ifadeleri kullanabilirler.²⁶ Bu sözlerin hepsi bir peşpeşe olmasa bile Kur'ân'da mevcuttur. Dolayısıyla sadece Kur'ân ifadelerine benzer birkaç kelime söylemenin Kur'ân'ın içerdiği i'câza denk olduğunu iddia etmek, bir şairin yazdığı şiirin birkaç beytini okuyanın şair olması ya da bir kimsenin yazdığı eserin birkaç cümlesini söyleyenin yazar olması gibi bir durumu ortaya koyar. Nitekim, sıradan kimseler bile bir şairin veya yazarın yazdığı eserin mükemmel olduğunu görüp ifade etse de böyle bir şaheseri ortaya koymaktan aciz olduğunu kabul eder ve onun birkaç kelimesine benzer söz söylemenin mümkün olabileceğini düşünür. Çünkü Kur'ân'dan birkaç cümleyi bilmenin tümüne teşmil edilmesi, bir dağın küçük bir kısmının taşınabileceğinin imkanını, dağın tümüne kıyaslamak gibi zayıf ve temelsiz bir iddiadır. Netice itibariyle böyle bir şey aklen mümkün olsaydı Araplar bunun bile muaraza olduğunu derhal ortaya koymaya yeltenir ve Kur'ân'a meydan okuyabildiklerini söylerlerdi.²⁷

Kur'ân'ı ezberleyerek Kur'ân'ı bilmeyen ve hiç duymayan başka bir topluma giderek bununla meydan okuyup kendini peygamber olarak ilan etmek mümkün müdür gibi farazi bir iddiaya ne cevap verilmelidir? Âmidî, sadece Kur'ân'ı ezberlemekle bunu başka toplumlara nübüvvet iddiasıyla aktarmanın yeterli bir delil olmadığını ifade etmiştir.²⁸ Fahreddîn er-Râzî ve Bâkillânî'de (ö. 403/1013) benzer iddiaların tutarsızlığını söyleyerek, Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisinden bir sûre okuyan veya ondan bir kısmını ezberleyen kimsenin, bunu kendi sözü olarak söylemesi durumunun Kur'ân'ın i'câzına hâlel getirmeyeceğini ifade etmişlerdir. Böyle bir iddia ve itiraz oldukça basit ve beyhude bir sözden ibarettir. Âmidî de somut bir örnekle bunun tutarsızlığını ifade ederek, kaside yazan birinden, başka birinin ezberleyerek aynı kasideyi başkalarına sunması, o kasideyi yazan kimseye muaraza yaptığı anlamı taşımayacağını söylemiştir.²⁹ Bâkillânî'de “*et-Temhîd*” adlı eserinde aynı konuya işaret ederek, Kur'ân'ı ezberleyip başka bir topluma peygamberlik iddiası ile giden kimseye

²⁴ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 302.

²⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 303.

²⁶ Ebû Osmân Amr b. el-Câhız, *Hucecu'n-Nübüvve*, (Resâilu'l-Câhız el-Kelâmiyye içinde), (Beirut: Dâru'l Bihâr, 2004), 153.

²⁷ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 303.

²⁸ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 304.

²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, III/492.

Allah Teâlâ'nın müsaade etmeyeceğini, ona bu ezberlediğini unutturacağını ya da dinleyenlere basiret vererek bunu bir başkasından ezberlediğini bilmelerini sağlayacağını ifade etmiştir.³⁰ Çünkü böyle bir ezber, kendisi için mümkün olduğu gibi başkaları için de mümkündür. Halbuki mucizenin şartlarından biri, başkasının ortaya koymasının mümkün olmamasıdır.³¹

Âmidî'ye göre bir kimsenin başkasına ait bir sözü kendine nispet ederek zikretmesi boş konuşma ve akılsızca bir sözden başka bir şey değildir. Halbuki Kur'ân'ın peygambere nazil olduğunu söylemek böyle değildir. Çünkü Hz. Peygamber bunun kendisine nazil olduğunu ve başka birinin eli ile böyle bir şeyin zuhur etmediğini kesin bir bilgi ile biliyordu. Nitekim yaşanan olaylar ve nüzul sebepleri Kur'ân'ın peygambere vahiy olarak indiği konusundaki karinelere ve onun yaşadığı ortamda meydana gelen olaylara mutabık durumları içermektedir. Hz. Aişe'nin (r.a.) beratı kıssası³², Ebû Leheb meselesi³³, Bedir, Uhud ve diğer gazveler konusunda inen ayetler Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e nazil olduğu ve asla yalan söz içermediğinin belgeleridir. Âmidî, Bâkîllânî'nin eserinde geçen ifadelerle benzer şekilde, bunları ezberleyerek başka bir yerde nübüvvet iddiasında bulunan kimseye Allah'ın bunu nasip etmeyeceğini, onun kalbini aklını ve dilini mühürleyerek bu girişiminden men edeceğini ifade etmiştir.³⁴

Netice itibarıyla, Kur'ân'ı ezberleyen bir kimsenin Kur'ân benzeri hiçbir şey işitmeyen ve davetin yetişmediği başka topluma giderek bu insanlara Kur'ân'la meydan okuması (ve nübüvvetini iddia etmesi) durumunu ortaya atarak Kur'ân'ın i'câzına gölge düşürmeye kalkışmanın mantık değerleri ile örtüşür bir tarafı görünmemektedir.

Kur'ân'ın muhtevasında bulunan bilgilerin mu'ciz olmasına karşı söylenebilecek muhalif iddialardan bazılarını da şöyle zikretmiştir: “Farklı bilimsel kaynaklarda bulunan bilgilerden hendese, aritmetik ve matematik gibi hakikatlerin ortaya koyduğu verilerin de benzerinin getirilemeyeceği iddiasına gelince; bu bilgilerin temelini, peygamberlerin aldıkları vahiy oluşturmuştur. Âmidî'ye göre sonradan ortaya konulan bilimsel çalışmalar sadece bu temelin mütemmimidir.³⁵ Bazı kelamcılar bu hususa atfen Kur'an'ın bilgi kaynağı olma bakımından otorite olduğunu ifade etmişlerdir.³⁶

3. Kur'ân'ın İ'câzı

Âmidî Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatını, onun elinde zuhur eden mucizelerle olduğunu ifade ettikten sonra ilk mucize olarak Kur'ân-ı Kerim'i zikretmiştir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'i dikkatle inceleyen kimse, onun apaçık bir mucize olduğunu ve olağandışı özelliklerinin bulunduğunu anlar. Çünkü veciz ifadelerle, isabetli birçok anlamları ifade etmesi, Arap edebiyatçılarının kullandığı belâgat, üslup ve vezinlerin aksine, farklı bir sözdizimine sahip olması, hiçbir beşerin düşünme ve pratikle elde edeceği durumlar değildir.³⁷

³⁰ Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, thk., İmâdu'd-Din Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 179-180.

³¹ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 304.

³² Nûr, 24/11.

³³ Mesed, 111/1-5.

³⁴ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 304.

³⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 304.

³⁶ Galip Türcan, “Kelamcılara Göre Kur'an'ın Otoritesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2011): 7-28.

³⁷ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 292.

3.1. Nazım ve Belâğat

Nazımı/sözdimini; 'cümleleri belirli bir düzen içinde, anlamlı ve mantıklı kelimeler kullanarak telif etmek' diye tanımlamışlardır.³⁸ Belâğatı ise bir çok tanımla yapılmış ve birlikte 'düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen ilim dalı olarak tanımlanmış; meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç dalı olduğunu ifade etmişlerdir.³⁹ Âmidî, bazı alimlerin Kur'ân'ın i'câzının ilginç nazmı/söz dizimi ve belâğatında olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmiş ve bu görüşü Kâdî Ebî Bekr el-Bâkillânî'nin de tercih ettiğini söylemiştir.⁴⁰

Âmidî'ye göre Kur'ân'ın en önemli i'câz vecihlerinden biri onun belâğatıdır. Belâğatın iyi anlaşılması ise Kur'ân'ın mucize oluşunun doğru kavranması anlamı taşır. Daha çok bir sanat dalı olan belâğat, dünyada bulunan sayısız dillerin her birinde ayrı bir öneme sahiptir. Hangi dili konuşup yazdığına bakılmaksızın her dilin kendine özgü belâğat kuralları olduğu gibi kendini o dille ifade eden toplumların bireyleri arasındaki edebî farklılık, konuşma ve ifade üstünlüğü de o dilin edebiyatına olan hakimiyetiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla Arapça dili ile nazil olan Kur'ân'ın mucize oluşunun bir yönü olarak zikredilen erişilmez belâğat üstünlüğünün anlaşılmasında, bu dilin belâğat incelikleri, anlam ve tanımları büyük önem arz etmektedir.⁴¹

Belâğat, İslamî terminolojide en çok tanımla yapılan kavramlardan birisidir. Belâğat ile aynı anlama geldiği kabul edilen fesâhat da sayılacak olursa yüzden fazla tarifinin yapıldığı söylenmiştir.⁴² Fahreddin er-Râzî eserlerinde bazen belâğat bazen de fesâhat ifadesini kullanmıştır. Onun belâğat için yaptığı tanımlara bakılırsa bu iki kavram birbirinin tamamlayıcısı konumundadır. Râzî belâğat için "kişinin gönlünden geçenleri, aşırı kısaltma ve bıktırıcı uzatmalardan sakınarak lafza dökmesi" derken, fesâhati 'lafzın karmaşıklığından uzak olması" diye tarif etmiştir. Bu durumda 'belâğat'; bir kişinin gönlündekileri abartılı kısaltma ve bıktırıcı uzatmalardan sakınarak, karmaşık olmayan sözlerle lafza aktarması belâğat-fesâhat deyimlerinin birleşiminden elde edilen bir tarif olma niteliği elde eder. Buna göre Râzî'nin "*Mefâtihu'l-Gayb*" adlı eseri başta olmak üzere kelam alanında kaleme aldığı teliflerinde çokça zikrettiği ve Kur'ân'ın belâğatı ile ya da fesâhati ile mu'ciz olduğu şeklindeki cümleleri aynı sonucu ifade etmektedir.⁴³

Belâğat ve fesâhatin tariflerinden de anlaşılıyor ki, belâğat lafız ve mânânın her ikisini birden içine alan genel bir kavramdır. Çünkü belâğat için yapılan tariflerin hepsi fesâhatin şartlarını da içerdiği görünmektedir.

Âmidî'nin belâğat teriminin içerdiği anlamı "*Ebkâru'l-Efkâr*" adlı geniş hacimli eserinde detaylı olarak ele aldığı görülmektedir. Belâğat için yaptığı tanımla Râzî'yi takip ettiği anlaşılan Âmidî'ye göre 'belâğat' etimolojik olarak; bir kimsenin gönlünde bulunan haberin lafız vasıtasıyla açığa çıkması manasındaki 'buluğ' (البلوغ) kökünden türemiştir. Belâğatın kavramsal olarak tanımında edebiyatçıların farklı ibarelerinin olduğunu ifade eden Âmidî en kapsamlı ve amaca en uygun tarif için şöyle demiştir:

³⁸ Mehmet Kanar, "Şiir" *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2010), 39: 155-157.

³⁹ Hulusi Kılıç, "Belâğat", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1992), 5:380-383.

⁴⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4:73.

⁴¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Matba'atu Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 4:69.

⁴² Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kelam, İ'câz ve Belâğat İlişkisi Üzerinde Araştırmalar*, (Erzurum: İsam Kütüphanesi Yayınlanmamış Çalışma, 1989), 7.

⁴³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkâhir el-Cürçânî'nin Belâğat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*, (İstanbul: İsam Kütüphanesi), 13.

“Belâgat; sözün beyanında eksiklik veya maksadın ifadesinde herhangi bir ziyade olmaksızın doğru olan anlamı şeffaf lafızla tabir etmektir”.⁴⁴ Yani, sözün manaya mutabakatı, lafızların üstünlüğü ve anlamının berraklığı ne kadar artar; bozuk ve yavan olanlarından ne kadar uzaklaşırsa belâgat o derecede üstünlük kazanır. Bu üstünlüğün bir sınırının yoktur. Âmidî’ye göre, insanların sözünde bulunan belâgatın derecesi ne kadar üstün olursa olsun Allah’ın bilgi ve sözü mutlaka onun üstünde bir rütbededir.⁴⁵

Âmidî’ye göre belâgatın aslını Kur’ân âyetleri oluşturmaktadır. Onun lafızlarında yavanlığın söz konusu olmadığı, üzerinde ittifak edilen bir meseledir. Zaten dil bakımından çok az bilgisi olan bir kimsenin bile bu durumu net olarak fark ettiği zorunlu bir bilgidir.⁴⁶ Dolayısıyla belâgat sanatında Kur’ân’dan daha üstün bir söz mevcut değildir.

Arap dilindeki ‘az lafız ile çok mâna ifade etme’, lafızlardaki ‘tatlılık’, ‘kolay anlaşılabilirlik’, ‘tekrit’, ‘teşbih’, ‘temsil’, ‘istiare’, ‘söze başlama’, ‘fasılalar’, ‘bağlantılar’, ‘hazf’, ‘izmâr’, ‘takdim’, ‘tehir’, ‘sözde akıcılık’, ‘şaz kullanımlar’ gibi belâgat sanatındaki esasları bilen bir kimse; Kur’ân’ı inceleyerek ayetlerine baktığında bu sayılanların hepsini kapsadığını görecektir. Nesir olsun nazım olsun, dünyanın en edip insanı bile yazdığı bir eserinde kullandığı dilin tüm edebî sanatlarını Kur’ân’da olduğu gibi hepsini bir arada kullanması ve eksiksiz bir eser ortaya koyması mümkün değildir.⁴⁷ Âmidî Kur’ân’dan birçok somut örnekler vererek meseleyi ayetler üzerinde değerlendirmiş⁴⁸ ancak bu çalışmanın amacını aşacağı düşüncesiyle bunlardan sadece birkaç örnek sunmakla yetinilecektir.

Kur’ân’ın az sözle çok anlam ifade etmesine misal olmak üzere “*af yolunu tut, marufu emret, cahillerden yüz çevir*”⁴⁹ (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) ayeti Âmidî’nin gösterdiği ilk örnektir. Bu ayet az lafız, üstün belâgat ve fesâhat güzelliği ile; hata işleyen kimselere karşı affedici olma, ziyareti kesenlere karşı sılada bulunma, yardımı kesenlere karşı yardım etme, Allah’tan sakınma, akrabayı ziyaret etme, dilin konuştuğuna dikkat etme, gözleri haramdan sakındırma gibi birçok anlam içermektedir. Ona göre, bu hususta daha fazla bilgi edinmek isteyen kimse Kur’ân’ın belâgatını konu edinen mücmel, mufassal, muhkem ve müteşabih gibi konuları tektik etmesi gerekir. Böylece akıl ve zekâ sahibi kimseler onun mücize olduğunu daha iyi idrak edecektir. Arapları diğer toplumlardan ayıran en büyük özellik, başta sosyal statüleri sonra da dil kullanımında icra ettikleri üstün belâgat ve güzel konuşma sanatıydı. Dolayısıyla Arap dilinin kendine has üstün ve edebi özellikleriyle ilahi mesajın bir arada bulunması, Kur’ân’ı mücize kılan en önemli i’câz yönlerinden biri olmuştur. Zaten benzerini ortaya koymaktan Arap toplumu başta olmak üzere bütün insanlığın aciz kalması da Kur’ân’ın bu özelliğine matuftur. Nitekim Kur’ân müstakbel zaman dilimini de meydan okumaya dahil ederek bu hakikati ortaya koymuştur: “*De ki; şayet bütün bir beşeriyet ve cinler de dahil, bu Kur’ân’ın benzerini getirmek için toplansalar, birbirine destek verseler de onun benzerini asla ortaya koyamazlar*”⁵⁰ ayeti bu durumu net olarak belirtmektedir.⁵¹

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:69.

⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:69.

⁴⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:70.

⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:70.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:70-72.

⁴⁹ A’râf, 7/199.

⁵⁰ İsrâ, 17/88.

⁵¹ Âmidî, *Ğâyetü’l-Merâm*, 293.

Âmidî, Kur'ân'ın özlü ifadelerinde (îcâz) bulunan fesahati ifade etmek için de Arapların meşhur deyimlerinden olan 'ölümü en iyi ölüm önler' (الْقَتْلُ أَفْقَى لِلْقَتْلِ) cümlesi ile Kur'ân'daki 'idamda yaşam vardır' (فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) ayetini kıyaslamıştır. Bu iki söz her ne kadar benzer bir anlam ifade etse de iki cümle arasındaki, sanat, belâğat ve mânâya delalet eden harfler arasında oldukça belirgin farklar vardır. Bu farklar birçok tefsir, kelam ve i'câz ile ilgili eserlerde anlatılmıştır.⁵² Bu anlamda Arapların sözdiziminde kullandıkları vezin ve üsluplar ne kadar çok bilinirse Kur'ân'ın i'câzı da o kadar çok anlaşılır bir durum arz edecek ve onun mucize olduğunu tasdik etmek daha kolay olacaktır. Bu durum aynen Hz. İbrahim zamanında doğa, Hz. Musa zamanında sihir ve Hz. İsa zamanında tıp bilimlerini en iyi bilen kimselerin o peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri daha hızlı kavramaları ve peygamberin getirdiklerini daha çabuk kabul ve tasdik etmeleri gibidir.⁵³

Arap şiiri ve Kur'ân belâğatı arasında bir karşılaştırma yaparken o gün için Arap şairlerinin sanatı olan cahiliye şiirlerindeki üslup ile Kur'ân'ın getirdiği üslubun tamamen birbirinden farklı olduğunu, hatta Araplara göre Kur'ân'ın belâğatının eksik bile sayılabileceğinin bilinmesi gerekir.⁵⁴ Çünkü Arapların kendi şiirlerinde kullandığı belâğat daha çok bir liderin, devenin ya da cariyenin övülmesi veya yerilmesi, savaş aletlerinin betimlenmesi gibi somut olayları içermektedir. Onların şiirlerinde kullandıkları bu betimlemeleri Kur'ân'da bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ortaya koyduğu konular Arap belâğatçılarından bir şairin ya da iyi bir Arap hatibin konuşmasında aşına oldukları meseleler değildir. Mesela Kur'ân-ı Kerîm'de yalan bir ifadenin bulunması imkansızdır. Halbuki Arap şiirlerine asıl güzellik katan olgu, gerçek olmayan hayali olayların sözlere dökülmesidir. Nitekim Arap belâğat uzmanları, hakikati olmayan nesnelere kullanmayıp gerçek olan nesnelere kullanan şairlerin şiirlerine değer vermemişlerdir. Zaten Lebîd b. Rebîa ve Hassan b. Sâbit, İslâm'ı kabul ettikten sonraki şiirlerinde yalan ve hakikat dışı hayalleri bıraktıkları için Araplar nezdinde şiirlerinin güzellik derecesi de düşmüştür. Bu kimselerin İslâm öncesi şiirleri ile cahiliye dönemi şiirleri aynı değildir. Arapların sıkça kullandıkları (أَعْدَبُ الشَّعْرِ (أَكْدَبُ) "en tatlı şiir, içerisinde en fazla yalan olandır"⁵⁵ sözü bu düşüncüyü özetlemeye yeterlidir. Arapların şiirlerindeki muhtevalar genel olarak, hakikat ile ilgisi bulunmayan, hayatta yaşanması mümkün olmayan, beyhude birtakım hayallerden bahseder. Kur'ân-ı Kerîm'in üslubu ise Araplardaki bu belâğat anlayışından tamamen farklı bir tarzdadır. Fesâhatinin üstün olmasıyla birlikte muhtevası da insanlığa bir yaşam yöntemi, hayatlarını nizama sokan hakikatleri içermektedir. Kur'ân'daki fesâhat, kitabın tümüne şamil iken cahiliye şiirlerindeki fesâhat sadece bir söz, bir cümle veya bir iki beyitte bulunur. Kalan beyitlerde ise fesâhat bütünlüğü mevcut değildir. Bundan dolayı Kur'ân'ın i'câzı tüm Kur'ân'a şamil olduğu gibi meydan okuma da zaten Kur'ân'ın her cümlesi ile yapılmıştır.⁵⁶

Arap cahili şiir anlayışına göre bir şairin şiirinde haram, helal, güzel ahlak, zühd gibi kavramları kullanılması şiirin değerini düşürür. Çünkü, şiirde işlenen tema, hayali ve yaşanmayan bir dünyada macera dolu anlamlar bulunur. Halbuki Kur'ân'ın kullandığı

⁵² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, thk, Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 215; Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı*, 54; Halil İbrahim Bulut, "Ehl-i Sünnet ve Mûtezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 2, (2004): 55-76

⁵³ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 294.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2:107.

⁵⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 195.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2:107.

kavramlar, teklif, teşrî, kıssa, vaaz, hakikat gibi bizzat yaşama dair temaları içeren anlamlardır. Nitekim Arap şiirlerine bakıldığı zaman her şair kendi alanında güzel sözler söylemişlerdir. Kendi branşı dışına çıkan şairin yazdığı şiir ise Araplar nezdinde makbul bir şiir değildir. Örneğin İmriu'l-Kays, insan neşelendiren, kadınları hatırlatan ve savaş atlarını betimlemekle öne çıkmaktadır. Nâbiğa ise korku anında, A'şa zevk ve içki esnasında, Züheyr de ümit zamanında anlamlıdır. Bunun dışında bir konuyu ele aldıklarında ise yazdığı şiir bir anlam ifade etmez. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm tüm ilmi disiplinler açısından belâğatın zirvesini oluşturmuş, hatta onun kullandığı üslup belâğat ilminin aslını oluşturmuştur.⁵⁷

Kur'ân ile cahiliye Araplarının şiirleri arasındaki fesâhat ve belâğatın farklılığına Abdulkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79) de işaret ederek Arapların şiirlerindeki belîğ ifadeleri bulmak için bazen birkaç kasideyi veya şairin tüm divanını başından sonuna kadar tetkik etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁸

Âmidî'nin, Kur'ân'ın belâğat üstünlüğünün anlaşılmasının bu dilin sanatına hâkim olan kimseler tarafından daha kolay kavrandığını ifade eden sözleri, hakikatte meydan okuma-muhatap arasındaki bilgi ilişkisini ifade etmektedir. Bu hususta Hz. Musâ'nın, Firavun hanedanı önünde sihirbazlara اساسı ile meydan okuması olayı⁵⁹ bunun önemli bir misali olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın A'râf süresinde anlatılan hadisede, Firavunun tüm sihir ve büyü bilgilerini toplayarak Hz. Musa'ya ders vermek istediği olay sonunda, onun esasının bir sihir veya büyü olmadığını ilk kavrayanların firavun hanedanındaki sihir bilginleri olması önemli bir noktadır. Hz. Musa'nın esasını yerde gören sihir bilginlerinin 'secdeye kapanmaları',⁶⁰ asanın bir sihir değil Allah'ın bir mûcizesi olduğunu anlayarak 'alemlerin Rabbine iman ettik'⁶¹ demeleri ile Kur'ân'ın belâğat yönünden i'câzını Arap belâğat sanatını iyi bilenlerin daha çabuk kavrayacağı şeklinde düşünmek mümkündür.

Bir sihirbazın, kendi icra ettiği sanatın içyüzünü diğer insanlardan daha iyi bileceği malumdur. Hz. Musa (a.s.) tarafından ortaya konulan mûcizenin, insan eseri mi yoksa insanın gücünü aşan yaratıcı bir güçten mi kaynaklandığını en iyi kavrayabilecek insanlarda yine sihir sanatını en iyi bilenlerdir.⁶² Gerçekte de yaptığı işi bilen bir sanatkâr, alanıyla ilgili bir hakikat ile karşılaştığında, buna teslim olmaya en müsait kişidir. Bundan dolayı sihirbazlar ilk meydan okumadan sonra Hz. Musa'nın (a.s.) esasının faaliyetlerini görüp teslimiyet göstererek dönüş yapmışlardır.

Bazı kelamcılar, bilginin değerinin üstünlüğünü kanıtlarken bu ayeti istidlal etmişlerdir. Çünkü burada Peygamberin gösterdiği mûcizenin kaynağının yaratıcının fiili, sihirbazların icra ettikleri eylemin ise insan eseri olduğunu birbirinden ayıran tek şey bilgidir. Dolayısıyla sihir uzmanları, Hz. Musa'nın ortaya koyduğu harikulade işin sihir tanımını içine girmediğini anlamışlardır. Bu kimseler dönemlerinin sihir bilgisi konusunda en üst düzey kimseler olduğundan dolayı, öğrenimle elde edilen ve insan fiillerinden

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2:107; Bâkillânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, 54; Bu konu hakkında Geniş Bilgi için bkz. İbrahim Halil Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı*, 197-201.

⁵⁸ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-I'câz*, thk., Mahmud Muhammed Şâkir, (Kahire, Mektebe'l-Hancî, 1984), 89; Ebû Bekr el-Bâkillânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, thk., es-Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1954), 53.

⁵⁹ A'râf, 7/111-123.

⁶⁰ A'râf, 7/120.

⁶¹ A'râf, 7/121.

⁶² Muhammed Kutup, *Rekâizü'l-Îmân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001), 361.

ibaret göz boyama ve aldatmalardan ibaret büyü ile Allah'ın gerçek bir fiili olan mûcizenin farkını derhal kavramışlardır. Dolayısıyla Hz. Musa (a.s.) kıssasında, sihri bilen kimselerin bile mûcizenin hakikatini anlayarak iman ettikleri düşünüldüğünde, tevhidin hakikati bilgisine erişen kimsenin iman etmemesi mümkün değildir.⁶³ Bu noktadan hareketle Arap toplumu, belâğat alanındaki üstün başarılarına rağmen Kur'ân'ın fesahat üstünlüğü karşısında muarazada bulunmaya yanaşmayıp savaşmayı göze almışlardır.⁶⁴ Zaten Velîd b. Muğîre'nin *إنَّ له وإنَّ عليه لطلاوة وإنَّ أسفله لمغْدِقٌ وإنَّ أعلاه* “Bu Kur'ân'da ayrı bir tatlılık ve çekicilik vardır ki kökü bereketli, dalları da meyveli bir hurma ağacı gibidir”⁶⁵ ifadesi bir müşrikin kendi cahiliye şiirleri ile Kur'ân belâğatına vakıf olma sonucunda varılan bir netice olduğu görünmektedir.

3.2. Meydan Okuma/Tahaddî

Kelamcılar mûcizenin şartlarından olarak, inkarcılara meydan okunması ve başka birinin bu meydan okumaya muaraza yapmasının imkansız olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁶ Bu anlamda Âmidî, Hz. Muhammed'in Kur'ân ile meydan okuduğunu ve benzerini getirmekten ilk muhatapları olan Mekke Arapları başta olmak üzere tüm mahlukatın aciz kaldığını söylemiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) inkarcılara meydan okuduğu, Kur'ân ayetleri ile sabittir. Âmidî bu ayetlerden dört tanesini meydan okumadaki aşamaları dikkate alarak sırası ile zikretmiştir. Bunlar, İsrâ Suresi 88. ayeti “*De ki, şayet insanlar ve cinler Kur'ân'ın benzerini getirmek için toplansalar ve birbirlerine yardım da etseler yine onun benzerini getiremezler*”, Hûd Suresi 13. ayeti “*haydin iftira bile olsa benzeri on sure getirin*”, Yûnus Suresi 38. ayeti “*haydin bir tek sure getirin*” ve Tûr Suresi “*haydin benzeri bir söz getirin*” ayetidir. Bu meydan okumalar ve toplumların muarazadan aciz kalması konusu tevatür derecesinde zorunlu bir bilgi ile o kadar yaygın ve meşhur olmuştur ki Âmidî'ye göre bunu inkar etmek Mekke ve Bağdat şehirlerinin varlığını inkar etmek kadar akıl dışıdır.⁶⁷

Âmidî, tahaddî ayetlerini bu sıra ile zikretmesinde aşamalardan bahsetmese de onun bu ayetleri rastgele değil belli bir düzen üzere izaha çalıştığı görülmektedir. Çünkü ayetlerdeki bu sıralama, meydan okumanın aşamalı bir şekilde ortaya konulduğu ve kolaydan zora doğru bir tedricilik içerdiği söz konusudur. Râzî bu aşamalı meydan okumayı izah ederken şu somut örneği vermiştir:

Bu durum, yazdığı bir roman ile muhatabına meydan okuyarak ‘Hadi bakalım benim romanım gibisini, eğer yapamıyorsan yarısını, onu da yapamıyorsan dörtte birini, diyelim o da olmadı sadece bir kısmının benzerini getir demek gibidir’⁶⁸

Buradaki meydan okumanın ilk evvela Kur'ân'ın tümü ile olması ilk bakışta muhatap için en ağır aşama gibi görünmektedir. Ancak haddi zatında tahaddînin en zirvesi Kur'ân'ın tümü ile olan değil bir tek sure ile olan iddiadır. Daha somut bir örnek verilecek olursa, iki yüz kilo ağırlık kaldırarak yarışmaya katılan bir halter sporcusunun, kendi rakibine; “hadi sen de benim gibi iki yüz kilo kaldır da görelim, şayet

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 14:168.

⁶⁴ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 294.

⁶⁵ Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 388.

⁶⁶ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 241; Mustafa Can, *Sistemik Kelam/Nübüvvet*, Ed. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 302; Yasin Pişgin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 162.

⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:85-86.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2:108.

kaldıramazsan yüz kiloyu kaldır, gücün yetmezse hadi on kilo kaldır da göreyim” demek suretiyle meydan okumada bulunmaktadır. Artık son aşama tüm bahaneleri ortadan kaldırmıştır ve tahaddînin zirvesine ulaşılmıştır.⁶⁹

3.3. Muaraza Durumu

Kur’ân’a muaraza yapılmış mıdır, yapmaya yeltenen olmuş mudur; yoksa yapılmamış/yapılamamış mıdır? Burada Nazzâm’ın (ö. 231/845) sarfe teorisi, Câhız’a nispet edilen “dolaylı sarfe” düşüncesi, Müseylime’nin sözleri ve İbn Mukaffâ’nın (ö. 142/759) şiirlerinin durumlarının net olarak izah edilmesi Kur’ân’a muaraza yapıp yapılmadığını ortaya koyma açısından önem arz etmektedir.

Âmidî’ye göre Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatı olan Kur’ân mûcizesi, insanlara benzerini getirmeleri konusunda meydan okumasına rağmen hiçbir muaraza yapılmamış/yapılamamıştır. Nitekim Kur’ân’ın ilk nazil olduğu dönemde Mekke müşriklerinin tartışmasız maddi gücü, sert karakterleri, başkasının yönetimi altında bulunmayı asla kabul etmeyen sosyal yapıları, özgürlüklerini sınırlayan kuralların olmasına mâni kibirlerine rağmen; birçoğu Peygamberin bu davetini kabul ederek iman etmiş, bir kısmı da kendi kabilelerinin görüşlerine tabi olarak dedikoduların peşinden gidip iman etmeyi reddetmişlerdir. Halbuki savaş ve kavgalar kendilerini bu sert karakter ve kibirlerinden soyutlayarak buldukları sosyal statülerinden alaşağı etmiştir. Âmidî tam burada şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Zamanın edebiyat sanatına hâkim olan bu insanlar şayet Kur’ân’a bir tek sure ile misilleme yapma, meydan okumaya karşı muarazada bulunma gibi bir yol bulmuş olsalardı abartılı bir halde bunu yaparlardı. Böylece kendisini nebi ve resul diye tanımlayan bu kişiyi susturmuş olurlardı. Çünkü onu susturmanın en yakın ve en etkili yolu bu idi. Bu yöntem o kimseyi bu işten uzaklaştırmanın ve işine son vermenin en tesirli yoluydu. Aynı zamanda bu yöntem ona itaat edenleri de onun etrafından uzaklaştırarak ona muhalif olanların sıkıntılardan kurtulmalarını tahakkuk ettirirdi”.*⁷⁰

Zaten mantıklı olan yöntem de kendisi ile meydan okunanın misli ile mukabelede bulunmaktadır. Râzî de bu hususta, Kur’ân’ın meydan okuması karşısında en uygun ve kolay yolun misli ile cevap vermek olduğunu ifade etmiştir. Çünkü misli ile cevap vermek iddia edilen davanın iptali için en mantıklı tercihtir. Mesela bir çocuk bile diğer çocuklara, nehre atlama konusunda meydan okumuş olsa, diğer çocuklar ona ok atma veya ata binme ile değil misli ile muarazada bulunmak için yarışsınlar.⁷¹

Arap müşriklerin karşılaştıkları savaşlar, ülkelerinin yıkılmasına, servetlerinin yok olmasına ve sosyal statülerinde büyük kayıplara neden olmuştu. Oysa meydan okumanın aslı Kur’ân’a benzer bir yazı getirmekten başka bir şey değildi. Bu konuda Kur’ân gibi bir kitap, olmadı benzer on sure, olmadı bir tek sure getirmeleri isteniyordu. Başka bir tabirle Arap toplumu pahada ağır kiloda hafif olan böyle bir eyleme girişmemiş ve savaşı tercih etmişlerdir. Netice itibariyle bir kısmı Kur’ân’ın bu i’câzının delalet ettiği nübüvvetin hakikatini kavrayarak iman etmede acele davranmış, bir kısmı da içindeki kibir ve tiranlıktan dolayı “bizim gibi insan olan bir beşere mi tabi olacağız, bu olsa olsa apaçık bir sihirdir”⁷² diyerek kupkuru hakikati reddetme yoluna

⁶⁹ Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı*, 147.

⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:86; Âmidî, *Ğâyetü’l-Merâm*, 294.

⁷¹ Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 3:472; Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı*, 171.

⁷² Kamer, 54/24.

gitmiştir. Âmidî'ye göre tüm bunlar tahakkuk ettiğine göre artık Muhammed'in (s.a.s.) Allah'ın resulü olduğu da sabit olmuştur.⁷³

Kelamcılar, bir şeyin mûcize olabilmesi için onun Allah'ın bir fiili olması, harikulade olması, benzerinin yapılmasının imkansız olması, nübüvvet iddiasındaki kimsenin eli ile zuhur etmesi, onun iddiasına uygun olması ve iddia ile birlikte olması şeklinde şartları taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷⁴ Âmidî'ye göre kelamcıların mûcize için ileri sürdükleri şartların tümü Kur'an'ın meydan okumasında tahakkuk etmiştir.

Âmidî, Müseylime gibi bazılarının ifrat derecesinde bir cehalet ve aklının noksanlığı ile malayani ve saçma sözler söyleyerek güya Kur'an'a muarazada bulunmaya kalkıştığını ifade etmiştir. Ona göre, Müseylime'nin bu sözleri nesilden nesile anlatılarak cehalete ve basit söz kurgularına örnek verilmek üzere aktarılmıştır.⁷⁵

Âmidî'nin 'Müseylime'nin Kur'an'a muarazada bulunmaya kalkışması' diye ifade ettiği sözleri ile 'Kur'an'a hiç muarazada bulunulmamıştır' ifadesi ilk bakışta çelişik bir durum arz etmektedir. Burada Âmidî'nin asıl belirtmek istediği durum "Kur'an'a asla muaraza yapılmamıştır" olmakla birlikte, Müseylime'nin sözlerinin muaraza olamayacağını, gülünç ve abes sözler olduğundan dolayı da nazarı itibara bile alınmadığını vurgulamak istediği şeklinde anlaşılabilir. Ancak burada şu hususun altı özellikle çizilmesi gerekir ki; klasik eserlerde anlatılan Müseylime'nin basit sözleri söylemesindeki hedef, Kur'an'ın meydan okumasına bir muaraza için midir yoksa onun da peygamberlik iddiasında bulunarak kendisine de ayrıca vahiy nazil olduğu iddiası mıdır? Bu husus ayrı bir çalışmayı gerektirecek bir konu olsa da burada kısaca detaylandırmak gerekecektir.

İbn Hişâm (ö. 218/833) "*es-Sîyretü'n-Nebeviyye*" adlı eserinde Müseylime'nin Hz. Peygamber'e mektup göndererek, kendisinin de nübüvvete ortak olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir. Mektubunda bir taraftan Hz. Peygamberin hak peygamber olduğunu tasdik ettiğini ifade eden Müseylime diğer taraftan da yeryüzünün yarısına kendisinin diğer yarısına da Hz. Muhammed'in elçilik yapmasını önermişti.⁷⁶ Yemâme'de geniş bir kabileye mensup olan Müseylime, kendi akrabalarına peygamberliğini iddia ettikten sonra, Kur'an'dan iktibas ettiği tarz ve stil ile bazı anlamsız cümlelerin kendisine vahiy olarak geldiğini söylemiştir. Kur'an'ın meydan okumasına karşı muaraza yaptığını hiçbir şekilde dile getirmediği gibi, söylediği çirkince sözleri Kur'an'ın iddiasını boşa çıkarmak ve 'benzerini getiremezsiniz' buyuran ayetlere karşı 'işte benzerini getirdim' deme hedefine de matuf değildir. Dolayısıyla Müseylime'nin yaptığı, güya kendisine de ayrı ayetler nazil olduğunu iddia ederek taraftarlarına bunlarında vahiy olduğunu iddia etmeye kalkışmaktır.

Buna göre Kur'an'ın meydan okumasına karşın muaraza yapılıp yapılmadığı şeklindeki bir konu üzerinde analiz yapıldığı sırada, Müseylime'nin sözlerinin muaraza olup olmayacağını, Kur'an'ın belâgat ve fesâhatiyle onun basit sözleri arasında kıyas yapmak pek tutarlı gözükmemektedir. Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere birçok kelamcı

⁷³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:86; Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 294.

⁷⁴ Mustafa Can, *Sistematik Kelam*, ed. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 302; İsmail Şık, Rabiye Çetin, *Sistematik Kelam Nübüvvet ve Ahiret*, Ed. İsmail Şık, Nail Karagöz, (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 91; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 371.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:132; Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 294.

⁷⁶ İbn Hişâm el-Ensârî, *es-Sîyretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1920), 2:600.

Kur'ân'ın i'câzı meselesinde Müseylime'nin alelade sözlerinin basitliğini izah etmiş ve bunun muaraza olmadığını ispatlama yönüne gitmişlerdir.

Burada Müseylime'nin sözlerinin muaraza olmadığını izah edilmesindeki amacın birkaç yönden ortaya konulması icap etmektedir:

a. Eğer Müseylime'nin sözleri Kur'ân'ın meydan okumasına karşı bir muaraza niyetiyle söylenmiş olsaydı, Müşrik Arapların, bir takım işbirlikçi Yahudileri arkalarına alarak 'işte yapılamaz dediğiniz muaraza yapıldı' şeklinde bir yaygara çıkarmaları muhtemeldi. Çünkü aynı Arap müşrikleri Yahudilere "inandığımız putlarımız mı yoksa Muhammed'in dini mi daha hayırlı?" diye sorduklarında, güya semavi bir dine inandıklarını iddia eden bu kimseler; "sizin putlarınız Muhammed'in dininden daha hayırlıdır" cevabını vermekte bir beis görmemişlerdir.⁷⁷ Kur'ân'da ifade edilen bir âyetin nüzul sebebi olarak da zikredilen bu olay, Yahudilerin Kur'ân diliyle lanetlenmesinin de bir sebebi olarak zikredilmiştir. Bu konudaki Kur'ân ayeti şöyledir: *Kendilerine kitaptan bir nasip verilenleri görmez misin? Onlar 'cibt/put' ve 'tağut/şeytan'a inanırlar ve kâfirlere 'bunların inandıkları müminlerin inandıklarından daha doğrudur' derler. Onlar Allah'ın lanetine uğrayanlardır. Allah Teâlâ birine lanet ettiğinde artık ona yardımcı bulamazsın*".⁷⁸ Yahudi alimlerinden oluşan bu grup, semavi bir din ve kitap sahibi olduklarını bir tarafa bırakarak hiçbir semavi dinin kabul etmesi mümkün olmayan politeizmin/puta tapıcılığın, semavi bir tanrı inancından daha doğru olduğunu söylemişlerdir. Böyle bir haya, edep ve mantık dışı yargılamada bulunan kimselerin Müseylime'nin sözlerini "işte muaraza yapmıştır" demelerinden daha tabii bir durum olamazdı.

b. Şayet Müseylime Kur'ân'ın meydan okumasına karşı nazire getirdiğini iddia etmiş olsaydı, onun gibi akli ve iradesi zayıf kimseler bunu sonraki nesillere "muaraza yapıldı" şeklinde nakledelelerdi. Nitekim onun sözlerinin gülünç, basit ve alelade olduğu birçok alim tarafından dile getirilmiş bile olsa, İbn Mukaffa'nın (ö. 142/759) ve Ebu'l-Alâ el-Maari'nin (ö. 449/1057) şiirlerini nazire gibi değerlendiren kimseler şüphesiz bunu da aynı kategoriye koymaktan çekinmezlerdi.

c. Câhız'ın "Allah Teâlâ Araplardan nazire getirme konusundaki arzularını yok etti" diye tanımladığı 'dolaylı sarfe' kavramı, muaraza yapmaya yeltenmenin olmadığı konusunu izah etme bakımından yerinde bir tespittir. Câhız'a göre, Allah Hz. Süleyman'a (a.s.) büyük mülk vermiştir ancak bununla birlikte Belkıs'ın haberini bilemiyor ve bunu hudhud adındaki kuştan öğreniyor. Yine Hz. Yusuf (a.s.) ve Yakup'un (a.s.) birbirlerini kaybetmeleri, yıllar geçinceye dek birbirinden haber alamadan yaşamaları, Allah'ın onların zihin dünyasındaki tasavvurundan böyle bir bilgiyi yok ederek bu kaderi onlara yaşatmayı murat ettiği şeklinde izah edilebilir. Bu durum Arap müşriklerinin muaraza yapması ile de yakından ilgilidir. Câhız'a göre, Allah Teâlâ Kur'ân'ın fesahat ve belâğatı ile Araplara meydan okuduktan sonra onların güç ve iradelerini yok etmemiş, fakat onların nefsinden böyle bir arzuyu kaldırmak suretiyle sarf etmiştir. Çünkü böyle bir arzuları olsaydı, birtakım Araplar, olmayacağını bile bile birkaç cümle yazar veya yazdırır sonra da bunu o kadar büyütürlerdi ki bu durum Hz. Peygamberin ve inananların başına büyük işler açardı. Nazire için yazdıkları birkaç cümle için Araplar kendi belâğatçılarını hakem olmaya davet ederler, belki utanması olmayan bazı Arap şairleri muaraza olarak sunulan cümleleri nazire kabul

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîyretü'n-Nebeviyye*, 1:561.

⁷⁸ Nisâ, 4/51-52.

ederek, inananların zihinlerini karıştırma yolunu tercih ederlerdi. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Yahudileri hakem olarak seçerek; “Muhammed’in getirdiği tevhit dini mi hayırlı, bizim inandığımız putlarımız mı? diye sorulduğunda, Yahudiler ‘sizin yolunuz Muhammed’in yolundan daha üstündür’ demişlerdi.⁷⁹ Dolayısıyla Arap olan da olmayan da bu dedikodularla uzun süre meşgul olacaklardı.⁸⁰

Netice olarak Câhız, Nazzâm’ın iddia ettiği şekliyle bir sarfeyi değil, yapamayacakları bir işe kalkışarak ‘toplumda beyhude bir kriz oluşturmaya yeltenme isteklerinin sarf edilmesi’ şeklinde izah etmiştir. Yani Nazzâm; şayet Araplar sarf olunmasalardı Kur’ân’a denk bir fesâhat ile yeni bir telif ortaya koyacaklarını iddia etmiş, Câhız ise; Şayet sarfe olmasaydı Arap şair ve belâğatçıları Kur’ân benzeri bir yapıtı yine yapamazlardı, fakat düşük çapta da olsa bazı cümleler yazmaya teşebbüs eder ve toplumun kafasını karıştırırlardı, diye izah etmiştir.⁸¹

Âmidî, Arap şiirlerinin Kur’ân’a muaraza olup olamayacağı konusunda, bunun mümkün olmadığını ifade etmiş ve böyle bir şeyin zannedilmesinin bile bilimsel hiçbir gerçekliği olamayacağını söylemiştir.⁸²

Kur’ân’a muaraza olarak nakledilen İbnü’l-Mufakka’(ö. 142/759) ve Ma’arrî (ö. 449/1057) gibi ilk dönemden bazı kimselerin sözlerinin belâğat açısından bir değerinin olmadığını ifade eden Âmidî’ye göre, bu kimselerin sözlerinin, Kur’ân ayetlerindeki belâğat ve tenasüle kıyaslanması bile mümkün değildir.⁸³ Abdullah b. el-Mukaffa’ İslâm tarihinde zındıklardan en çok bilinen isim olarak zikredilmiş ve Kur’ân’a nazîre yazmaya kalkışan İran asıllı mütercim, edip ve kâtip diye tanımlanmıştır.⁸⁴ Fransız oryantalist Dominique Urvoy İbn Mukaffa’nın fikirlerini savunan ve “İslam’ın Liberal Düşünürleri (المفكرون الأحرار في الإسلام)” adında bir eser kaleme almıştır. Fransızca kaleme alınan eser “Arap Rasyonalistleri/akılcıları birliğinin desteğiyle Arap diline çevrilerek 2008 yılında Beyrut’ta neşredilmiştir.⁸⁵ Ebû’l-Alâ el-Maarrî ise henüz dört yaşında iken çiçek hastalığından dolayı gözlerini kaybeden bir Arap şairidir.⁸⁶ Filozof olduğu kabul edilen Maarrî, bilginin kaynağı ve değeri konusunda koyu bir rasyonalist/akılcı ve duyu bilgisinin insana zan ve şüpheden başka bir şey kazandırmadığını savunan septik bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla gelenek, fıkıh, hadis, tarih ve kelam alimlerinin ileri sürdükleri bilgilere itibar etmediği, haşir, cennet, cehennem, ceza, mükâfat ve hac gibi İslam akaidinin tartışmasız kabul ettiği konuları tartıştığı, dini hayattan daha çok ahlâkî hayata önem verdiği ifade edilmiştir.⁸⁷

Âmidî, Kur’ân’ın i’câz vecihlerinden birinin de büyük bir kitap olmasına rağmen içerisinde tenakuzun bulunmaması olarak değerlendirmiştir. Zaten bu hususa Kur’ân’ın

⁷⁹ Nîsa: 4/51.

⁸⁰ Ebû Osmân Amr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk: İman eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 1254-1255.

⁸¹ İbrahim Halil Erdoğan, “Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, IV, (2013): 77-96.

⁸² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:133.

⁸³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:133.

⁸⁴ Şemseddin ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 6: 209; Mustafa Öz, “Zındık”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2013), 44:/390-391.

⁸⁵ Dominique Urvoy, *el-Müfekkîrüne'l-Ahrâr fi'l-İslâm*, çev. Cemâl Şuhayyid, (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2008).

⁸⁶ Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 18: 25.

⁸⁷ Sahbân Halîfât, “Ebû'l-Alâ El-Maarrî” *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1994), 10:287-291.

kendisi de vurgu yaparak “*Bunlar Kur’ân’ı analiz etmiyorlar mı? Şayet Allah’ın dışında birinden gelmiş olsaydı, içerisinde birçok tezatlar bulurlardı*”⁸⁸ buyurmuştur.⁸⁹

Kur’ân’ın i’câz vecihlerinin farklı yönlerden ele alınması, İslam alimlerinin farklı Kur’an’ın bir çok i’câz vecihlerinden bahsetmeleri onun mûcize oluşunun ihtilafı olduğu anlamı taşımaz. Çünkü Kur’ân’ın mûcize oluşu hakkında nazım, belâğat ve fesahat, tenâkuz bulunmaması, bilimsel i’câz, gaybî haberler gibi birçok i’câz vecihlerinin olduğu söylenmiştir. Bazıları Kur’ân’ın i’câzının fesahatinde, bazıları nazmında olduğunu iddia ederken, diğer bazıları da mu’ciz oluşunu ‘sarfe’ ile ifade etmiştir.⁹⁰ Sonuç ne olursa olsun ortada “benzerinin getirilmediği/getirilemediği bir kitap” mevcuttur. Bu ister nazım, belâğat ve fesâhat olsun isterse gaybî haberleri içermesi, tutarsızlığın bulunmaması veya sarfe olsun netice itibariyle meydan okumaya karşı cevap verilememiştir. Bu durum ise ihtilafı bir mesele olmak değil, mûcizenin farklı değerlendirilmesi şeklinde anlaşılmaktadır.

Bundan sonra söylenecek her söz, böylesine büyük bir mûcizenin üstünü kapatma ya da olağanüstü oluşuna gölge düşürme çabalarından başka bir şey değildir. Âmidî’nin de zikrettiği gölge düşürme hareketlerinden birkaç tanesini burada zikretmek, muhaliflerin iddialarının ne kadar tutarsız olduğunu ortaya koyacaktır:

- a. Arap şair ve edebiyatçıların Kur’ân’a karşı muarazaya yeltenemedikleri, eğer yeltenselerdi yapabileceklerini iddia etmek.
- b. Kur’ân’ın meydan okuması adeta güreş meydanındaki güreşçiler gibi, müşrik Arap şairlerinin ve mü’minlerin bir meydana toplanıp birbirlerine meydan okuması ve onların da bu meydan okuma karşısında bir benzerini getiremedikleri şeklinde iddialaşma olmadığını söylemek.
- c. Şayet iddialaşma gerçekleşmiş bile olsa bir kısım kaprisli kimseler ittifak ederek bu haberi gizlemiştir, diye iddia etmek.
- d. Aslında Kur’ân’a muaraza yapılmış fakat Allah’ın bu muarazayı sonraki nesillere aktarmaktan insanları engellemiş ve onlara unutturmuştur, gibi bir iddia da bulunmak.
- e. Arap şairler muaraza yapmış ancak kılıç korkusu, yapılan muarazayı izhar etmekten alıkoymuştur, iddiasında bulunmak.
- f. Arap müşrikleri, muaraza yapılsa bile bunun Muhammed’i davasından vazgeçirmeyeceğine ve onu susturmayacağına inanmış olmaları ve bunun için savaşı tercih etmişlerdir, diye iddia etmek.
- g. Arapların Kur’ân’ı değersizleştirmek ve basitleştirmek için kasten muarazayı terk ettiklerini, iddia etmek.
- h. Kur’ân’ın meydan okumasına karşı kılıç ve mızrak gücünün muaraza yaparak tartışmaya girmekten daha uygun olduğuna inandıklarını iddia etmek.⁹¹

Âmidî bu ve buna benzer olası faraziyeleri veya gerçekten inkarcı kimselerin ortaya atmış oldukları iddiaların bir çoğunu dile getirmiş ve bunların imkansız olduğunu

⁸⁸ Nisâ, 4/82.

⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 4:73.

⁹⁰ Âmidî, *Ğâyetü’l-Merâm*, 295-296.

⁹¹ Âmidî, *Ğâyetü’l-Merâm*, 296.

kanıtlamak için her birine ayrı ayrı cevaplar vermiştir. Ancak görüldüğü üzere, ortaya atılan iddiaların tümü bilimsel gerçeklikten uzak olduğu gibi sağlam aklın kabul edeceği ve mantıksal tutarlılığın bulunduğu düşünceler olmadığı da görülmektedir.

Âmidî'ye göre Kur'ân gibi bir mûcizenin Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasına mutabık olarak zuhur etmesini inkar etmek, ancak yüzünden haya perdesi yırtılmış ve mütevatir haberlerden elde edilen kesin bilgileri inkar eden kimselerden başkası için mümkün değildir. Çünkü bütün asır ve coğrafyalardaki insanlardan mutabık ve muhalif olanlar dahil olmak üzere, Kur'ân'ın ortaya koyduğu geçmiş liderlerin bilgileri, önceki toplum ve ülkelerin haberleri gibi gaybî bilgilerin sadece bu kitaptan çıktığı konusunda tüm bilim insanları müttetiklerdir. Bunu inkar için ağzını açan kimsenin sözü makbul olmadığı gibi sözünden de utanç duyması gerekir. Çünkü böylesine aşık bir meseleyi inkar etmek, Bağdat ve Mekke şehirleri ya da meşhur kimselerin varlığını inkar etmek gibidir.⁹² Mütevatir habere şüphe ile bakılmasının anlamsızlığını Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir şiiri ile ifade eden Âmidî şöyle demiştir:

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

Anlamı: “Gündüzün varlığı delile ihtiyaç duyuyorsa, artık zihinde hakikat kalmamış demektir.”⁹³

Kalabalık insan kitlelerinin dili ile nakledilen haberler mütevatir haberlerdir ve hakkında şüphe duymamanın mümkün olmadığı sabittir. Mütevatiri inkar edenlerin kanıtları da oldukça tutarsız görünmektedir. Çünkü bunlar; bir tek kişinin haberinin yalan olma ihtimalinden hareketle bu insanların birbirine eklenmesi ile sözün yalandan kurtulamayacağını iddia etmişlerdir. Âmidî'ye göre böylesine asılsız bir iddianın doğru olmadığını ispatlamak için uzun uzun kanıt getirmeye ihtiyaç yoktur.⁹⁴

Câhız mütevatir haberin inkarının mümkün olmadığını kendi edebî üslubu ile çok veciz ve rasyonel kanıtlarla dile getirmiştir. Ona göre Allah Teâlâ bir haberi gizleme konusunda insanların ittifak etmelerini önlemek için onların kişilik ve karakterlerini farklı yaratmıştır. Çünkü karakter ve kişiliklerin ittifak etmesi, haber yolu ile alınan bilginin fesada uğramasına ve dolayısıyla elde edilecek fayda ve tecrübenin ortadan kalkmasına neden olacaktır. Haber yoluyla bilgi elde etme fesada uğradığında ise insanların sosyal hayatları da bozulacaktır. Gözlerinden uzak olanlardan habersiz olmaları ise, peygamberleri ile ilgili bilgilerin de yok olmasına, cennet, cehennem vaatlerinin, emir ve yasaklarının, tavsiye ve teşviklerinin, hatta bizzat yaşamın kendisi olan ceza ve had bilgisinin de yok olmasına neden olacaktır. Halbuki haberle elde edilen bu bilgiler sayesinde insanların kişilikleri düzelir, ahlakları güçlenir, bununla vahşi hayvanların saldırısından korunurken, evcil hayvanlardan daha az sakınırlar. İnsan hayatını zayi etmezler. Bununla fikir ve düşünceleri artar ve bilgileri güzelleşir.⁹⁵

Sonuç

Tüm kelâmî eserlerde zikredilen nübüvvetin ispatı bağlamındaki i'câzu'l-Kur'ân meselesi Âmidî'nin yaşadığı bölge ve zaman diliminde de tartışılan bir konu olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın mûcize oluşunu bu konuda eserler veren Bâkîllânî, Cürçânî ve

⁹² Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 299.

⁹³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4:112.

⁹⁴ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 299.

⁹⁵ Câhız, *Hucecu'n-Nübüvve*, 209.

Râzî gibi alimlerin eserlerini tetkik ederek ortaya koyduğu anlaşılan Âmidî, döneminde ve coğrafyasında yapılan itirazları da değerlendirerek meseleyi yeniden ele alarak incelemiştir.

Kur'ân'ın i'câz yönlerini bir bir ele alarak tahlil eden Âmidî, meseleye Kelamcıların Mûcize tanımına getirdiği perspektifle yaklaşmış ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini bu bağlamda ispatlama yoluna gitmiştir. Ona göre mûcizedeki meydan okuma, benzerini ortaya koymaktaki imkansızlık, Allah'ın bir fiili oluşu ve iddia ile birlikte olma şartlarının tümü Kur'ân'ın mûcizeliğinde tahakkuk etmiştir. Meydan okumaya karşı, Kur'ân'ın benzerini ortaya koyma girişimi İslam medeniyet tarihinin hiçbir döneminde görülmemiştir. Müseylime'nin çirkin sözleri de muaraza amacına yönelik değil, yalancı bir peygamberin kendine de ayrıca ayetler nazil olduğunu iddia etmeye matuftur. Dolayısıyla Kur'ân'ın meydan okumasına hiçbir dönemde misilleme yapılamadığı gibi 'müstakbelde de yapılamayacaktır' şeklindeki meydan okuma ayrıca bir mûcizedir. Âmidî, Kur'ân'ın i'câz yönlerini tetkik eden bir kimsenin, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmî bir kişiliğe sahip olduğunu da göz önünde bulundurarak değerlendirmesi gerektiğini vurgulayarak, bunun Kur'an'ın mûcize olduğunu daha hızlı kavramaya sevk edeceğini ifade etmiştir.

Kaynakça

Âmidî, Seyfeddîn. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Matba'atu Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

Âmidî, Seyfeddîn. *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bâkillânî, Ebû Bekr. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1954.

Bâkillânî, Ebû Bekr. *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*. Thk. İmâdu'd-Din Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Bebek Adil. Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mûcizelerin Değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2000): 121-148.

Bulut, Halil İbrahim. "Ehl-i Sünnet ve Mûtezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 2, (2004): 55-76

Câhız, Ebû Osmân. *Hucecu'n-Nübüvve*. (Resâilu'l-Câhız el-Kelâmiyye içinde). Beyrut: Dâru'l Bihâr, 2004.

Câhız, Ebû Osmân. *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. İman eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.

Can, Mustafa. *Sistemantik Kelam/Nübüvvet*. Ed. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. Thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1984.

Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

ENSÂRÎ, İbn Hişâm. *es-Sîyretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1920.

- Erdoğan, İbrahim Halil. “Câhız ve Sarfe Teorisine Farlı Bir Bakış”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 4, (2013): 77-96.
- Erdoğan, İbrahim Halil. *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzu'l-Kur'ân*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2009.
- Gölcük Şerafettin. Toprak Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kelam, İ'câz ve Belâğat İlişkisi Üzerinde Araştırmalar*. Erzurum, İstanbul: İsam Kütüphanesi Yayınlanmamış Çalışma, 1989.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Belâğat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*. Yayınlanmamış Eser, İstanbul: İsam Kütüphanesi.
- Halîfât, Sahbân. “Ebü'l-Alâ El-Maarri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:287-291, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1994.
- Kanar, Mehmet. “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:155-157, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2010.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kılıç, Hulusi. “Belâğat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:380-383, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1992.
- Kutup, Muhammed. *Rekâizü'l-İmân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Nesefî Ebu'l-Muîn. *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Zındık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:390-391, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2013.
- Pişgin, Yasin. “Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26, (2017): 120-148.
- Pişgin, Yasin. “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28, (2016): 489-518.
- Pişgin, Yasin. *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Pişgin, Yasin. *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Râzi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzi, Fahreddin. *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Mütekellimîn*. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- Râzi, Fahreddin. *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*. Thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Râzi, Fahreddin. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. Thk. Saîd Abdullatif Fûda, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

Şık, İsmail. Çetin Rabiye. *Sistemik Kelam Nübüvvet ve Ahiret*. Ed. İsmail Şık, Nail Karagöz, Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.

Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2011.

Türçan, Galip. "Kelamcılara Göre Kur'an'ın Otoritesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2011): 7-28.

Urvoy, Dominique. *el-Müfekkîrûne'l-Ahrâr fi'l-İslâm*. Çev. Cemâl Şuhayyid. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzu'l-Kuran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21:403-406. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1995.

Zehebî, Şemseddîn. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

KUR'AN PERSPEKTİFİNDEN KADIN

Abdulkadir Karakuş*

Öz

Kadın konusu, hemen hemen tüm toplumlarda ve medeniyetlerde asırlardır tartışılan mevzular arasında yer almıştır. Bu tartışmalar bazen kadın lehine bazen de aleyhine olmak üzere bir seyir izlemiştir. Konuyla ilgili tartışmalar, daha yaratılış hikâyesi kurgulanırken başlatılmış ve bu esnada kurgulanan eksik yaratılış algısı, kadınla ilgili anlayışın her safhasına yansıtılmıştır. Bu tartışmalar, ifrat ve tefritin tüm sahalarında kendine yer bulmuş; ancak çoğu zaman kadının bizzat kendisi tartışılan varlık olmasına rağmen görüşü alınmamış ve fikri sorulmamıştır. Kur'an, her konuda olduğu gibi kadın konusunda da problemleri çözmek ve insanlığa rehberlik etmek üzere nazil olmuştur. Ancak insanlar pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da kendi anlayışlarını rivayetler yoluyla Kur'an'ın tefsirine karıştırmaya çalışmışlardır. Bu makalede, dinlerin en sonuncusu olan İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'ın ve onun bir "model hayat" olarak uygulayıcısı Hz. Peygamber'in kadına bakışı, yaratılıştan itibaren ele alınacak, ayet ve hadislerde anlatılan kadın olgusu belirlenmeye gayret gösterilerek İslâm'ın kadın algısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kadın, Kadın hakları, Kadın erkek eşitliği

WOMEN FROM THE QUR'AN PERSPECTIVE

Abstract

The subject of women has been among the issues discussed in almost all societies and civilizations for centuries. These debates were initiated while the story of creation was being constructed, and the lack of creation created in this process was reflected in every phase of life. These debates have found their place in all the fields of overdoing and understatement, but although the woman himself was often debated, his views were not taken and his opinion was not asked. In this article, the view of the Holy Quran and as a "role model" of the Qur'anic practitioner Prophet Muhammad will be examined from the moment of creation and tried to determine the phenomenon of women described in the verses and hadiths.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Woman, Women's rights, The equality of woman and man

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:08/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.561769

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Asst. Prof. Siirt University, Faculty of Theology, Tafsir Department, Siirt, Turkey. akarakuş@siirt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-2402>

GİRİŞ

Günümüzün en tartışmalı hususlarından bir tanesi hiç şüphesiz ki kadın hakları ve kadın-erkek ilişkileri konusudur. Bilhassa gelişmiş ülkeler şeklinde ifade edilen toplumlarda kadınlar, hayatın hemen hemen her safhasında sorumluluklar üstlenerek yaşadıkları toplumun ilerlemesine ve gelişmesine katkıda bulunurlarken henüz gelişmemiş ülkelerde kadınlar konusu sorunlu bir alandır. Maalesef bu durum tüm İslâm ülkeleri için olduğu gibi ülkemiz için de geçerlidir ve bunun sonucunda da İslâm dininin kadını aşağılayarak ona gereken değeri vermediği gibi bir algı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı bu konuda Kur'an'ın insanlığa anlattığı ve Hz. Peygamber'in bizzat uyguladığı gerçeklerin gözler önüne serilmesi bu algının ortadan kalkması için önemlidir.

Şunu unutmamak gerekir ki gerçeklerin üzerini örterek veya onları görmezden gelerek imanı ve İslâm'ı savunmak imkânsızdır. Maalesef ana kaynaklarımızda kendine yer bulmuş ve gerçekten de kadını aşağılayıcı mahiyette olan bir takım rivayetler görmek mümkündür. Fakat bu sözlerin, iddia edildiği gibi “Âlemlere Rahmet olarak gönderilen” (el-Enbiyâ 21/107) Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olması da asla mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'e isnat edilen bu sözler, hem onun hem de Kur'an'ın ilkeleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ayetleriyle uyumayan şeyler söylemesi ve kendisiyle çelişkiye düşmesi kabul edilebilir bir hadise değildir.

Hâlbuki Allah Kur'an'da mümin erkek ve kadınların bir birlerine destek olmalarını ve yaşadıkları topluma faydalı işler yapmalarını teşvik etmekte,¹ yine aynı şekilde kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan önemli ve eşit varlıklar olduğunu beyan etmektedir.²

Erkekler ve kadınlar arasındaki bu ilişkiyi, dostluğu ve işbirliğini açıklamak üzere Hz. Peygamber de şu tavsiyelerde bulunmuştur: “(Erkek olsun kadın olsun) Bir müminin diğer bir mümine karşı durumu birbirini tutan ve tamamlayan yapılara benzer.”³ “Müminler birbirlerini sevmekte, birbirlerine merhamet etmekte ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.”⁴ Bu ayet ve hadisler ışığında İslâm'ın erkek ve kadınları üstünlük konusunda kavga etmeye değil, hayırda ve iyilikte birbirlerine destek olmaya teşvik ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira Kur'an'da insanlığın yaratılış amacının birbirlerine üstünlük taslayıp ayrımcılık yapmak değil hayırda yarışmak, hayat yolunda daha önemli mesafeler kat etmek ve toplumun yararına üretimde bulunmak olduğu belirtilir.⁵

Durum ana fikir olarak bu şekilde olmasına rağmen ilk dönemlerden itibaren gerek vahyin muhatabı olan Araplar gerekse İslâm'a yeni dâhil olan diğer milletler, daha önceki kültürlerinin etkisinden kurtulamadıkları için gelenek ve göreneklerinde mevcut olan kadın aleyhtarı fikirlerini İslâm'a dayandırmaya çalışmışlardır. Mekkelilerin kadına bakışını ifade eden şu iki rivayet o günün kadın algısını ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Bunlardan bir tanesi Hz. Ömer tarafından rivayet edilmiştir ve o,

¹ Bk. et-Tevbe, 9/71.

² Bk. el-Bakara 2/187.

³ Buhârî, “Edeb”, 36; “Mezâlim”, 6; “Salat”, 87.

⁴ Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

⁵ Bk. Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 147, 300.

şöyle demiştir: “Biz Cahiliye döneminde kadına zerre kadar değer vermezdik. İslâm gelip de Allah onlardan bahsedince, üzerimizde hakları olduğunu öğrendik.”⁶ Bir diğeri ise Hz. Ömer’in oğlu Abdullah b. Ömer⁷ (ö. 73/692) tarafından nakledilmiştir ve: “Biz Hz. Peygamber zamanında hakkımızda vahiy indirilir korkusuyla hanımlarımıza karşı söz söylemekten ve istediğimiz gibi davranmaktan çekinirdik. Ancak Hz. Peygamber vefat edince istediğimizi söylemeye ve rahat davranmaya başladık.”⁸ şeklinde bize ulaştırılmıştır.

Cahiliyedeki bu tür yanlışlıkları değiştirmek iddiasıyla gelen Kur'an'ın ve onun en önemli uygulayıcısı Hz. Peygamber'in İslâm'dan önceki kültürün etkisinde kalarak önceki yanlışlıkları devam ettirerek onların önünü açacak şeyler söylemesi mümkün değildir. Bunun tek yolu vardır o da Hz. Peygamber'in söylemediği şeyleri ona söyleterek uydurma sözler ortaya atmaktır. Fikir ve düşüncelerini, Kur'an'ın daha Hz. Peygamber'in sağlığında yazıya geçirilmesi sebebiyle Kur'an'a idhal etmeye güç yetiremeyenler bunu Hz. Peygamber'in sözleri olarak uydurdukları mevzu hadisler vasıtasıyla yapmaya kalkışmışlardır.⁹

Allah'ın daima adaleti emrettiği, kullarına hiçbir durumda ve şekilde zulmetmek istemediği,¹⁰ Kur'an'ın açıkça ortaya koyduğu bir gerçektir. Bundan dolayı kadına veya başka bir varlığa zulmü öngören hiçbir şeyin ilahî adaletle bağdaşması mümkün değildir. Çünkü Allah, adaleti tıpkı bedenlerin yaşaması için lazım olan kalp gibi, toplumların varlıklarını sürdürebilmesi için de önemli bir unsur kılmıştır.¹¹

Aslında Kur'an'ın indiriliş gayelerinden bir tanesi de kadınların çağlar boyu karşı karşıya bırakıldığı her türlü aşağılanmalardan kurtarılması ve ona yaratılıştan verilen şeref ve itibarın yeniden iade edilmesini sağlamaktır. Ancak Müslümanlar hem İslâm'dan önceki anlayışlarından kurtulamadıkları hem de yeni temasa geçtikleri yabancı kültürlerin etkisiyle Kur'an'ın gösterdiği bu hedeften sapmış ve bu sapma sonucunda da kadını aşağılayan pek çok görüş Müslümanların yaşadıkları toplumlara hâkim olabilmıştır.¹²

Bu makalede Kur'an'ın öngördüğü kadın olgusu ele alınmaya çalışılacak ve Kur'an ve Hz. Peygamber'in kadınlar hakkında ortaya koyduğu ilkelerden bir kısmı ortaya konmaya gayret edilecektir.

⁶ Buhârî, “Libâs”, 31; Müslim, “Talâk”, 31.

⁷ Tam adı “Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî” olup Hz. Ömer'in oğludur. Çok hadis rivayet eden, en çok fetva veren yedi sahâbîden ve abâdile olarak anılan kişilerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 126-128.

⁸ Buhârî, “Nikâh”, 80.

⁹ Bk. Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997): 250. Ayrıca hadis uydurma faaliyetinin ortaya çıkışı konusundaki rivayetler ve bunlarla ilgili değerlendirmeler için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 17-46; Ömer b. Hasan Osman el-Felâte, *el-Vad' fi'l-Hadis* (Dimeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1401/1981), 1: 177-217; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 33-54; Abdülvahap Özsoy, *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkit Kriterleri Ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 26 vd.

¹⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/182; el-A'râf 8/51; el-Mü'min 40/31; Fussilet 41/46.

¹¹ Bk. Âl-i İmrân 3/21; en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/90; en-Hadîd 57/25.

¹² Bk. Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın”, 250.

1. YARATILIŞLA İLGİLİ OLUMSUZ ALGILAR

Kadın konusunda Müslümanların hayatına dâhil olan yanlış anlayışlardan ilki yaratılışla ilgili hususlardır. Bu konu iki ana başlık halinde ele alınabilir. Bunlardan birincisi kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı ve erkeğin bir parçası olması münasebetiyle erkek kadar değerli olmadığı anlayışıdır. Bu anlayışa mesnet kılınan ayette Allah insanın yaratılışıyla ilgili olarak şöyle buyurur:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا“

“Ey insanlar! Sizi nefsi vahideden yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlik etmeyin. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.” (en-Nisâ 4/1).

Klasik tefsirlerimizde bu ayetteki “*nefsi vahide*”nin Hz. Âdem olduğu ve ondan yaratılan eşin de Hz. Havva olduğu vurgulanır. Hatta Tevrat’ta anlatılan yaratılış kıssasının aynısı olmak üzere Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden alınan bir parçadan yaratıldığı dile getirilir.¹³ Bu tür rivayetler hadis külliyatında da mevcuttur.¹⁴ Bu yorum kadının, erkeğin bir parçası olduğu, kaburga kemiğinden yaratıldığı için doğru düzgün bir varlık olmadığı fikrini de beraberinde getirir. Hâlbuki ayette Hz. Âdem’in ve Havva’nın yaratılışı değil, insanların kadın olsun erkek olsun tek bir tür olarak yaratıldıkları ve yaratılış açısından erkekle kadın arasında bir farkın olmadığı belirtilmekte, erkeğin yaratıldığı özden eşinin de yaratıldığı bildirilmektedir.¹⁵

¹³ Bk. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Abdüsselâm Ebü'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmi'l-hadîse, 1410/1989), 265; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 7: 514-516; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbih*, thk. Abdülcelil Abde Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 2: 5; Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm li'bni Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 3. Baskı (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3: 852; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe – Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002), 1: 344; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ büllâği'n-nihâye fi 'ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrih ve ahkâmih ve cümelin min fûnûni ulûmih*, thk. ed. eş-Şâhid el-Büşeyhî (Şârika: Mecmûati bühûsi'l-kitâbi ve's-sünneh, 1429/2008), 2: 1212-1214; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415), 251; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422), 2: 3-4; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 9: 477; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418), 2: 58; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 1: 326; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-muhîr fi't-tenzîl*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1420), 3: 494; Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998), 9: 416; Şihâbüddin Muhammed b. Abdillâh el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415), 5: 129; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 4: 215.

¹⁴ Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı ile ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 1; “Kitâbü'n-nikâh” 79-80; Müslim, “Radâ”, 59-60.

¹⁵ Bu konuda yapılan açıklamalar için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1: 461; Ebû Hafs

İlk Müslümanlar yaratılışın nasıl gerçekleştiğini merak ederek yeni Müslüman olan Yahudilere sorular yöneltilmişler, onlar da ellerinde mevcut bulunan muharref Tevrat'ta geçen, o günkü kendi anlayışlarını içeren düşüncelerine göre cevaplar vermişler, bu cevaplar da sanki gerçek bir bilgi gibi hadis ve tefsir kaynaklarımızda yer almıştır.¹⁶ Ancak Müslümanların Yahudilerden aldıkları cevaplar sonucunda oluşan kaburga kemiğinden yaratılma ve böylece kadının erkekten aşağı olduğu fikri Kur'an'ın onayladığı bir görüş değildir. Kur'an kadın ve erkeği yükledikleri sorumluluklar açısından denk kabul etmiş ve onları dünyanın yaşanılabilir bir mekân olarak imar edilmesi gibi çok önemli bir göreve¹⁷ memur etmiştir.

Yaratılış konusunda kadın hakkındaki yanlış kanaatlerden bir diğeri de kadının Âdem'e ilk günahı işlettiği; böylece kadınların erkeği yoldan çıkararak bir varlık olduğu anlayışıdır. Bu anlayış Müslümanlara özellikle Medine'de beraber yaşadıkları ehli kitaptan intikal etmiştir. Yahudi erkeklerin, her sabah; "Ezeli ilahımız! Kâinatın kralı! Beni kadın yaratmadığım için Sana hamdolsun!" şeklinde dua etmeleri,¹⁸ Hristiyanların da; "Çünkü erkek kadından değil, fakat kadın erkektendir; çünkü erkek kadın için değil, fakat kadın erkek için yaratıldı."¹⁹ gibi ilkelerden beslenmeleri onların kadın anlayışını ortaya koymaktadır. İşte Müslümanların, kadınlar hakkında kendilerine soru sorup bilgi aldıkları ve bu aldıklarını kendi anlayışlarına yansıttıkları ehli kitap toplumu böyle bir kültüre sahiptir.

Müslümanlar Kur'an'da etraflıca bahsedilmeyen konularda Hristiyan ve Yahudilere sorular sormuş ve aldıkları cevapları da yukarıda belirttiğimiz gibi Kur'an'ın yorumunda kullanmışlardır. İşte ehli kitaptan yansıyan bu bilgiler arasında kadının erkeği yoldan çıkararak ilk günahın işlenmesine sebep olduğu görüşü de vardır. Hristiyanlar Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasını, Hz. Havva'nın hatasına bağladığı²⁰ için doğumdan itibaren insanlara yapışan asli bir günahın ve kadınların doğum ve özel hallerinde bir takım sıkıntılara maruz kaldıklarından²¹ söz ederler. Hâlbuki Kur'an'ın insana doğuştan yüklediği herhangi bir suç ve eksiklik yoktur.

Kur'an, Yahudi ve Hristiyan teolojisinden Müslümanların zihnine rivayetler vasıtasıyla yansımış olan genel kanaatin aksine, erkek ve kadını ilk baştan itibaren yan yana konumlandırmış iyi günde de kötü günde de beraber olduklarını beyan etmiş ve: "Şeytan oradan o ikisinin ayağını kaydırды da buldukları yerden onları çıkardı." (el-Bakara 2/36) ayetinde de vurgulandığı gibi Allah'ın emrine itaatsizlik olarak tarif edilebilecek olan ilk günahı erkek ve kadının birlikte işlediklerini haber vermiştir. Hatta

Sirâcüddin, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 6: 141; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1415), 2: 392. Ayrıca bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 7. Baskı (Ankara: Otto, 2018), 73-87.

¹⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 55; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 1: 71; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 38. Baskı (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 124-125.

¹⁷ Bk. Hûd 11/61.

¹⁸ Bk. Abraham Cohen, *Le Talmud*, trad. Jacques Marty (Paris: Payot, 1991), 211; Fatmagül Berktaş, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 97.

¹⁹ Korintliler 11/8-9.

²⁰ Bk. Yaratılış 3/1-24.

²¹ "Pavlus'a göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu suç nesilden nesile geçmektedir. İnsanlığı bu suçtan kurtaran ise Hz. İsa'dır. Her doğan çocuk vaftiz olmadığı müddetçe suçludur." (Romalılara Mektup, 5/12-21).

Taha suresi 115'inci ayette Hz. Âdem eleştirilmiştir.²² Ancak onların bu günaha ısrar etmeyip pişman oldukları, Allah'ın kendilerine öğrettiği şekilde tövbe ettikleri ve Allah'ın onların bu günahlarını bağışladığı da hadisenin anlatıldığı bölümlerin hemen akabinde bildirilmiştir.²³

Hâsılı onların günahı Allah tarafından affedilmiş ve nesillerine intikal etmemiştir. Dolayısıyla kadının erkeği aldatan ve yanlış işler yapıp günahlar işlemesine sebep olacak bir unsur olarak görülmesi Kur'anî bir olgu değildir.

2. HİLAFET, SORUMLULUK VE İMAR GÖREVİ

Erkek ve kadın yeryüzüne aynı gaye²⁴ için gönderilmiş ve yeryüzünü imar etme görevini beraber üstlenmişlerdir. Allah meleklerle hitaben yeryüzünden bir halife edineceğini söyleyip insanları yeryüzünün hâkimi kıldığında²⁵ erkek kadın ayırımı yapmamış her ikisini de aynı görev ve sorumluluklarla var etmiştir.

Kur'an, hitap ederken genelde erkeklere seslenmektedir. Ancak Kur'an'ın eril şahıs zamiri kullanarak bununla hem erkekleri hem de kadınları muhatap aldığı, bu konuda gayret gösteren herkes tarafından bilinen bir gerçektir.²⁶ Ancak aralarında Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme,²⁷ (ö. 62/681) Âişe²⁸ (ö. 58/678) Zeyneb bint Cahş²⁹ (ö. 20/641) ve ensardan Esmâ bint Umeys³⁰ (ö. 40/661 [?]) isimli sahâbî bir kadının da bulunduğu muhacir ve ensar kadınlarından oluşan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek: "Yâ Resûlallah bizler Allah'ın kitabında neden erkeklerle birlikte anılmıyoruz. Biz muhatap alınmaya layık değil miyiz?" diyerek duygularını dile getirmişlerdir.³¹

²² "Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık." (Tâhâ 20/115).

²³ Bk. el-Bakara 2/37; el-A'râf 7/23.

²⁴ Bk. ez-Zâriyât 51/56; el-En'âm 6/102.

²⁵ Bk. el-Bakara 2/30; en-Neml 27/62; el-Fâtır 35/39.

²⁶ Kur'an'ın hitap tarzına göre eğer hitap umuma aitse kastedilen mana da umumidir. Yani, "Namaz kılın", "Allah sizi yarattı", "Ey iman edenler", "Ey muttakiler"... gibi genel hitaplar hem kadınları hem de erkekleri kapsamaktadır. Bk. Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1376/1957), 2: 217; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 43; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 192.

²⁷ Tam adı "Ümmü Seleme Hind bint Ebî Ümeyye Süheyl (Huzeyfe) b. Mugîre el-Kureşîyye el-Mahzûmiyye" olup Hz. Peygamber'in eşidir. Hakkında fazla bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 328-330.

²⁸ Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Hz. Peygamber'in hanımı olan Hz. Âişe hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hind: Matbaatü dâirati'l-meârif en-nizâmîyye, 1326), 12: 433-436; Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 201-205.

²⁹ Tam adı "Zeyneb bint Cahş b. Riâb el-Esedîyye" olup Hz. Peygamber'in halasının kızıdır ve daha sonra eşi olmuştur. Hakkında fazla bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 357-358.

³⁰ Tam adı "Ümmü Abdillâh Esmâ bint Umeys b. Ma'bed (Ma'd) el-Has'amiyye" olup Habeşistan'a ilk seferde hicret edenlerden bir tanesidir. Hakkında fazla bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Esmâ bint Umeys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 422-423.

³¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân (ed-Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 356. Ayrıca bk. Taberî, *Camîu'l-beyân*, 20: 270'de sadece Ümmü Seleme'nin adını zikreder. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 8: 384-385'de Ümmü Seleme ile birlikte Nesîbe bint Kâ'b isimli bir sahâbî hanımın ismini verir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 538; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 232; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3: 30'da soranların Hz. Peygamber'in eşleri olduğunu bildirirler. Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed

Vahyin inmeye devam ettiği bir ortamda kadınların bu istekleri bizzat vahyin sahibi Allah tarafından dikkate alınmış onları muhatap alan şu ayet nazil olmuştur. “Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar; mümin erkeklerle mümin kadınlar; itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar; doğru erkeklerle doğru kadınlar; sabreden erkeklerle sabreden kadınlar; Allah’a derinden saygı duyan erkeklerle Allah’a derinden saygı duyan kadınlar; sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar; oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar; namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.” (el-Ahzâb 33/35). Bu ayetle Allah erkeklerle birlikte kadın kullarını da zikrederek muhatap almış, onların isteklerine cevap vermiş ve onlara sorumluluklarını hatırlatmıştır. Sadece bu ayetin verdiği mesajdan dahi kadın erkek ayrımı olmaksızın her insanın Allah’a karşı sorumlu olduklarını anlayabilmek mümkündür.

3. HAK ARAMA

Hz. Peygamber kadınların istek ve taleplerini dinlemiş, onları önemsemiş ve problemlerine çözüm bulmak için gayret etmiştir. Bir keresinde bir kadın kocasıyla arasında ortaya çıkan çok önemli bir problem sebebiyle Hz. Peygamber’e gelerek ondan yardım istemiştir. Havle bint Sa‘lebe³² (ö. ?) isimli bu sahâbî kadın, istediği cevabı Hz. Peygamber’den alamayınca ısrarla isteğinin olmasını talep etmiştir. Hz. Peygamber de ona beklemesini, eğer kendisine problemin çözümüne yönelik bir bilgi ulaşırsa kendisine ulaştıracağını bildirmiştir. Bunun üzerine; “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (el-Mücâdele 58/1) ayeti nazil olmuştur.³³ Devam eden ayetlerde de Havle’nin istediği şeylerin kendisine verildiği bildirilmiştir.³⁴ Bu olayda çok açık bir şekilde görüldüğü gibi Kur’an’ın gündeminde, dertlerini ve isteklerini rahatlıkla yetkili mercilere ulaştırıran ve müracaatlarına önem verilerek kendilerine çözümler sunulan bir kadın olmasının ötesinde isteklerinin Allah tarafından önemsendiği bir varlık vardır. Burada, taleplerine Allah’ın olumlu cevap verdiği bir varlık olarak kadınlara nasıl davranılması gerektiği, Müslümanların gündeminden hiç çıkmaması gereken bir soru olarak zihinlerde hep yer almalıdır.

Bu konuda örnek olacak bir başka kadın ise Hz. Ömer³⁵ (ö. 23/644) gibi oldukça sert yapıları bir halifenin karşısında hak aramış, ileri sürdüğü delillerin gücü sayesinde

el-Berdûnî – İbrahim Etfîş, 3. Baskı (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 14: 185’de Ümmü Umâre ismini zikreder.

³² Tam adı “Havle bint Sa‘lebe b. Esrem el-Ensâriyye” olup Havle bint Hakîm olduğu da söylenen kadın sahâbîdir. Fazla bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Havle bint Sa‘lebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 539.

³³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli’l-Kur‘ân*, 408; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vdğr. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye li’t-te‘lif ve’t-terceme, ts.), 3: 183; Taberî, *Camîu’l-beyân*, 23: 219-220; Zeccâc, *Meâni’l-Kur‘ân*, 5: 133; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, 10: 3342; Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî*, 9: 544; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-azîz*, 4: 357; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1422/2002), 9: 252-253; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği’n-nihâye*, 11: 7345-7346; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1073.

³⁴ Bk. el-Mücâdele 58/2-4.

³⁵ Tam adı “Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî” olup Hulefâ-yi Râşidîn’in ikincisidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 44-51.

istediğini elde etmiş ve Hz. Ömer de yanlış yaptığını itiraf etmiştir. Hz. Ömer bir hutbesinde, “Kadınlara mehir verirken mağduriyetlere yol açacak şekilde aşırılığa düşmeyin.” diyerek kadınların mehir miktarına sınırlama getirmek istemiştir. Bunun üzerine cemaatin içerisinde bulunan ve onu dinlemekte olan bir kadın: “Ey müminlerin emiri! Senin emrin mi daha öncelikli yoksa Allah’ın kitabındakiler mi?” diyerek itiraz etmiş ve: “Allah Kur’an’da: ‘...Onlardan birine yüklerle (mehir) vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın’ (en-Nisâ 4/20) buyurmaktadır.” demiştir. Bu itiraz üzerine Hz. Ömer: “Bu kadın Ömer’den daha bilgili”; bir başka rivayette ise “Doğru muhakeme yaparak isabetli fikir beyan eden bir kadın, hata eden bir Ömer!” diyerek tekrar minbere çıkmış ve mescittekilere; “Size kadınlara mehir verme konusunda bir yasaklama getirmişt看. Artık bundan sonra herkes kendi malından dilediği gibi harcama yapmakta serbesttir.”³⁶ demiştir.

Bu olay, İslâm’ın ilk yıllarında kadının cemiyet içindeki konumunu tespit etme, onların hak arama konusundaki tavırlarını belirleme ve idarecilerin onların görüş ve kararına ne ölçüde saygı duydukları açısından önemli ipuçları vermektedir. Özellikle devlet başkanının bulunduğu mecliste kadınların da bulunduğu ve orada söz hakkı olduğu gözden kaçırılmaması gereken önemli bir durumdur.

4. İLİM ÖĞRENME

Müslümanların algısında kadınların ilim öğrenmesi konusu her devirde bir problem olarak kendini göstermiştir. Bu durumun bazen sosyal ve siyasi sebepleri olsa da Müslümanların genel anlayışında kadınların evde oturması genel bir kanaat olarak benimsenmiştir. Bu algının ortaya çıkmasında din adına uydurulmuş bazı öğretiler etkin rol oynamıştır. Adet ve kültürlerinde kadın algısının problemlili olduğu kişiler veya İslâm’ın safiyetini bozmak isteyen art niyetli insanlar tarafından uydurulduğu çok açık olan bir takım rivayetler Müslümanların zihin dünyasına etki etmiştir. Bu rivayetlerden bir tanesi; “Kadınları yola nazır odalarda oturtmayın, yazıyı da öğretmeyin. Yün eğirmeyi ve Nûr suresini öğretin.” şeklindedir.³⁷ Bu rivayetin uydurma olduğu kaynaklarımızda da vurgulanmasına rağmen³⁸ bazı Müslümanların zihin yapılarını inşa ettiği ve bu sürecin hâlâ devam ettiği de inkâr edilemez. Bu haberin birçok eserde Hz. Peygamber’in sözüymüş gibi kaydedilmesi ve bazı Müslümanlar tarafından savunulması İslâm toplumları üzerinde çok olumsuz tesirler bırakmıştır. Hâlbuki ailenin temeli kadınlardır ve hem aileyi hem de toplumu onlar inşa etmektedirler. Bu yüzden onların çok bilgili ve kültürlü olmaları gerekmektedir. Bu gerçeğe rağmen kadınlar çoğu zaman fitne ve fesada yol açacağı düşüncesiyle cehalete terk edilmişlerdir. Günümüzde bile kız çocuklarını okula göndermeyen veya göndermek istemeyen kişilerin bulunması bu tür uydurma rivayetlerden ne denli etkilenildiğinin açık bir göstergesidir.

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü’l-âliye bi zevâidi’l-mesânidi’s-semâniye*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-âsime li’n-neşr ve’t-tevzî’, 1419/2000), 8: 94; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, thk. Isâmüddin es-Sabâbetî (Mısır: Dâru’l-hadîs, 1413/1993), 6: 201.

³⁷ Bk. Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.), 6: 34; Ebû Abdillâh el-Hâkim, *Müstedrek ale’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1411/1990), 2: 430.

³⁸ Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 2: 430; Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (b.y.: Mektebetü’s-selefiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvera, 1386/1966), 2: 269;

Hâlbuki Kur'an'da "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (ez-Zümer 39/9), "Rabbim ilmimi artır, de." (Tâ hâ 20/114), "Allah içinizden iman edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir." (el-Mücâdele 58/11) gibi ayetlerle, cinsiyet ayırmaksınız kadın erkek tüm insanların ilim ve bilgi sahibi olması teşvik edilerek övülmüş ve insanlık için bilginin değerine işaret edilmiştir.

Hz. Peygamber'in uygulamalarına baktığımızda da durum farklı değildir. Onun; "İlim öğrenmek kadın erkek tüm Müslümanlara farzdır."³⁹ "Kim ilim tahsil etmek için bir yola girerse, Allah o kişiye cennetin yolunu kolaylaştırır."⁴⁰ şeklinde ilmi öven, önceleyen ve teşvik eden sözleri tüm Müslümanlar tarafından bilinmektedir. Nitekim Kur'an'ın yaşayan bir örneği olan Hz. Peygamber, Müslümanları ilim öğrenmeye teşvik etmek için tüm gayretini ortaya koymuştur. Vahiy sürecinde yeni nazil olan ayetleri hem erkeklere hem de kadınlara okumuş ve kadınlara ilim meclislerinin kurulduğu mescitlerin kapılarını ardına kadar açmış hatta mescidin kapılarından bir tanesini rahatça girip çıkmalarını temin etmek amacıyla onlara tahsis etmiştir. Mutat ilim meclislerine ilaveten belli günlerde kadınlara özel dersler vererek onların ilim öğrenmelerini teşvik etmiştir.⁴¹

Medine döneminde Mescid-i Nebevî toplumsal hayatın merkezi olarak işlev görmüştür. Zira burada ibadetlerin dışında hutbe, vaaz ve özel sohbetlerle kadın erkek tüm Müslümanlar eğitilmiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber mescide çok önem vermiş ve orayı toplumun kalbinin attığı yer olarak inşa etmiştir. Mescide devam edenlere özel önem verdiği gibi orayı temizleyen ve bakımını üstlenenlere de özel bir itina göstermiştir. Bunlardan Mescid-i Nebevî'nin temizlik işleriyle ilgilenmeyi kendisine görev addetmiş siyahi bir kadına karşı gösterdiği ilgi çok meşhurdur. Ümmü Mihcen (ö. ?) isimli bu kadın kendisini mescide adanmış, kimsesiz ve fakir bir kimsedir ve Hz. Peygamber bu kadına son derece alaka göstermiş ve hatırını gözetmiştir. Hasta olduğunda onu bizzat ziyaret etmiş ve nihayet vefatını duyduğunda da kendisine haber verilmemesine çok üzülmüş ve ashabına sitem etmiştir. Akabinde de mezarının başına giderek ikinci kez cenaze namazını kılmıştır.⁴² Hz. Peygamber'in mescidi temizleyen bir kadına bu kadar önem vermesinin temelinde, insana verdiği değer yanında o günün en önemli kurumlarından biri olan mescide yüklediği anlam da yatmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber döneminde mescit sosyal hayatın merkezi konumundadır ve toplumun kalbinin attığı yerdir.

Hâsılı kadının mescide gitmesi, aynı zamanda sosyal hayata çıkması, eğitim ve öğretimle buluşması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber kadınların mescide devam etmesine özel önem vermiş ve: "Allah'ın kadın kullarının Allah'ın mescitlerine gelmelerine engel olmayınız."⁴³ buyurarak bu isteğini tüm müminlere ilan etmiştir.

³⁹ İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁴⁰ Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "Zikr", 38. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 2; "Kırâât", 12; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁴¹ Bk. Buhârî, "İ'tisâm", 9.

⁴² Müslim, "Cenâiz", 71; İbn Mâce, "Cenâiz", 32; Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 4: 78.

⁴³ Müslim, "Salât", 136; Ebû Dâvûd, "Salât", 53.

Hârise b. Nu‘mân’ın⁴⁴ (ö. ?) kızı Ümmü Hişâm bint Hârise, (ö. ?) “Kâf suresini bizzat Resûlullah’ın ağzından ezberledim. Zira o her Cuma müminlere hitap ederken bu sureyi minberden okurdu.” demesi⁴⁵ kadınların ilk dönemlerde mescide ne kadar sık gittiğini ve orada ne şekilde eğitim aldığını göstermesi bakımından hem çok önemli hem de dikkat çekicidir. Cuma günleri minberde okunan ayetleri ezberleyebilecek kadar mescitlerde olan kadınların durumuna günümüz kadınlarının henüz ulaşamadığı herkes tarafından kabul edilebilecek bir gerçektir.

Hiz. Âişe Medineli kadınların kendi özel durumlarıyla ilgili konularda Hiz. Peygamber’le rahat diyalog kurmalarından dolayı, “Ensar kadınları ne kadar ilme düşkünler, zira onların utanma duyguları iyi birer fakih olmalarının önüne geçememiştir.” buyurarak⁴⁶ onların ilme düşkünlüğünü Hiz. Peygamber’in de onları ilme teşvik ettiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.

Yine Hiz. Peygamber kadınların okuma yazma ve ilim öğrenmelerine katkı sağlamak üzere evlenmek için mali durumu iyi olmayan erkekler için mehir yerine geçerli olmak üzere ezberlediği sureleri kadınlara öğretmelerini tavsiye etmiş; böylece kadınlar için ilim öğrenmek, erkekler için de kolay evlenmek hususunda fırsat oluşturmuştur. Hiz. Peygamber’in bu yaklaşımı Hiz. Âişe gibi bilgili, dini ilimlerin her safhasında önde olan, soran ve sorgulayan kadınların yetişmesine zemin hazırlamıştır.⁴⁷ Tüm bunlara rağmen günümüz Müslümanları maalesef çok az sayıda Hiz. Âişe misali âlime kadınlar yetiştirebilmiştir.

5. SAVAŞTA ERKEKLERLE BERABER MÜCADELE ETMESİ

Hiz. Peygamber döneminde kadınlar hayatın tüm safhasında erkeklerle beraber olmuşlardır. Savaşlarda dahi kadınlar kendi kabiliyetlerine göre görev almış ve vatan savunmasında da erkeklerle beraber olmuşlardır. Küçük yaşlardan itibaren Hiz. Peygamber’in hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik⁴⁸ (ö. 93/711-12) bu konuyla ilgili şunları anlatıyor: “Ben Uhud günü Ebû Bekir’in⁴⁹ (ö. 13/634) kızı Âişe ile Ümmü Süleym’i⁵⁰ (ö. ?) gördüm. Eteklerini toplamışlar (koşturuyorlardı). Bileklerindeki halhalleri görüyordum. Sırtlarında su kırbaları taşıyorlar ve yaralıların ağızlarına su döküyorlardı. Sonra tekrar geri dönüp kırbaları dolduruyorlar, gelip yaralıların ağızlarına döküyorlardı.”⁵¹

⁴⁴ Tam adı “Ebû Abdillâh Hârise b. en-Nu‘mân b. Nef’ el-Hazrecî el-Ensârî” olan sahâbîdir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuri Topaloğlu, “Hârise b. Nu‘mân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 202.

⁴⁵ Müslim, “Cuma”, 50-52; Ebû Dâvûd, “Salât”, 228; Nesâî, “İftitâh”, 43’de Cuma yerine sabah namazı ifadesi geçmektedir.

⁴⁶ Buhârî, “İlim”, 50.

⁴⁷ Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 12: 433-436.

⁴⁸ Tam adı “Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî” olup Hiz. Peygamber’e yaptığı hizmetleriyle tanınan ve çok hadis rivayet eden sahâbîlerden bir tanesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Canan, “Enes b. Mâlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 234-235.

⁴⁹ Tam adı “Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Kuhâfe Osmân b. Âmir el-Kureşî et-Teymî” olup İlk Müslümanlardandır ve Hulefâ-yi Râşidîn’in birincisidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 101-108.

⁵⁰ Tam adı “Ümmü Süleym Gumeysâ bint Milhân (Mâlik) b. Hâlid el-Ensârîyye el-Hazrecîyye” olup Enes b. Mâlik’in annesi olan sahâbî hanımdır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Ümmü Süleym”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 330-331.

⁵¹ Buhârî, “Cihâd ve’s-siyer”, 64.

Hız. Peygamber, Uhut savaşı günü Ümmü Umâre⁵² (ö. 13/634 [?]) isimli bir kadından bahsetmiş, onun elinde kılıç ile çarpıştığını ve bedenini kendisine siper ederek kahramanlıklar gösterdiğini şu sözleriyle taltif etmiştir: “Sağıma ya da soluma, nereye yönelsem önümde Ümmü Umâre'nin çarpıştığını görüyordum.”⁵³ Kadınların bu denli aktif olduğu bir hayatın yaşandığı ilk dönemlerdeki anlayış devam ettirilebilseydi sadece kadınlar değil tüm İslâm toplumlari bugünkü yerlerinden çok daha önde olabilirdi.

6. KADINLARIN ALLAH'IN EMANETİ OLMASI VE HAKLARI

Hız. Peygamber “veda hutbesi”nde:⁵⁴ “Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu konuda Allah'tan korkmanızı isterim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emri ile helal edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız onların da sizin üzerinde hakkı vardır.” diyerek⁵⁵ kadınları “Allah'ın emaneti” olarak nitelmiştir. Dolayısıyla erkeklerin kadınları Allah'ın emaneti olarak bilmesini ve hayatı paylaşırken bu hususu hiçbir zaman göz ardı etmemelerini öğütlemiştir.

Allah Kur'an'da: “...Kadınların, yükümlülüklerine denk bir takım meşru hakları vardır...” (el-Bakara 2/228) buyurmuştur. Hız. Peygamber ise: “Dikkat edin! Sizin hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi, hanımlarınızın da sizin üzerinizde hakkı vardır.”⁵⁶ “Allah'ım! Ben iki zayıfın; yetimin ve kadının hakkına el uzatılmasını ısrarla yasaklıyorum.”⁵⁷ buyurarak kadın ve erkeğin birbirleri üzerinde karşılıklı hakları olduğunu ortaya koymuştur. Gerek ayetin ve gerekse hadisin ortaya koyduğu haklar öncelikle insan cinsinin genel haklarıdır. Ancak bunun yanında erkeklerin olduğu gibi kadınların da evlilik tercihleri, evlenecekleri eşlerini seçmeleri, ticaret yapmaları, ilim öğrenmeleri, mallarını istedikleri gibi kullanmaları gibi günlük hayat içerisinde erkekler için hak olarak görülen tüm faaliyetler kadınlar için de bir haktır.

Kur'an'da kadınlar hakkında şöyle buyrulur: “Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar. De ki: Onlara ait hükmü, Allah ve kitapta size okunan ayetler açıklıyor; onlar için yazılanı kendilerine vermediğiniz, nikâhlanmak da istemediğiniz yetim kadınlar hakkında, çaresiz çocuklar hakkında, yetimlere âdil davranmanız hususunda size okunup duran ayetler (açıklıyor). İyilik olarak ne yaparsanız şüphesiz Allah onu eksiksiz bilmektedir.” (en-Nisâ 4/127). Bu ayetin hükmü genel olmakla beraber Hız. Âişe ayetin nüzulüne sebep olan özel durumu şöyle açıklamıştır: “Bu ayette kendisi hakkında açıklama istenen kadın, bağıni bahçesini her şeyini vasisi olan kişiye teslim

⁵² Tam adı “Ümmü Umâre Nesibe bint Kâ'b b. Amr el-Mâziniyye el-Hazreciyye” olup pek çok savaşta bulunup üstün cesaret göstermekle tanınan kadın sahâbîdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, 1968), 8: 412-416; Halit Özkan, “Ümmü Umâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 332.

⁵³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 415.

⁵⁴ “Hız. Peygamber Vedâ haccı (10/632) sırasında Arafat, Mina ve Akabe gibi yerlerde ashaba hitap etmiş, kısa ve veciz bir şekilde tavsiyelerde bulunmuştur. Bu hitabeler, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* (2: 22-24) adlı eseri başta olmak üzere bazı tarih kitaplarında derlenerek uzunca bir Vedâ hutbesi metni teşkil edilmiştir. *'Hutbetü'l-vedâ'* ifadesini ilk defa Câhiz kullanmış, bu ifade daha sonra gelenlerce de benimsenmiştir.” Detaylı bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 591-593.

⁵⁵ Bk. Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinâni el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423), 3: 23.

⁵⁶ Tirmizî, “Radâ”, 11.

⁵⁷ İbn Mâce, “Edeb”, 6.

etmiş olan yetim bir kadındır. Ancak bu adam yetimin evlenmesi durumunda onun malının elinden çıkmasından korkmakta bundan dolayı da kadının evlenmesine karşı çıkararak onun evlenmesine müsaade etmemekte ve kendi nikâhına da almamaktadır. İşte ayet böyle bir olaya çözüm sunmak üzere nazil olmuştur.”⁵⁸ Dolayısıyla Allah kadınlara zulmedilmesini şiddetle yasaklamış ve onları Allah’ın emaneti olarak görmeyi emretmiştir.

Hz. Peygamber, “*vedâ hacrı*”⁵⁹ için yola çıktıklarında hanımların develerini sevk eden Enceşe isimli siyahî bir genç heyecan dolu şiir ve ilahîlerle develerin hızını arttırınca ona: “Ey Enceşe! Aman yavaş sür. Kristalleri kırma, dikkatli taşı!”⁶⁰ diyerek o günün şartlarında kadınlar için hiç duyulmamış nezaket ifadeleri kullanmış ve ümmetine kadınları Allah’ın emaneti olarak görmenin usulünü göstermiştir.

Hz. Peygamber kız çocuklarının çok hoş karşılanmayıp bazılarının daha küçük bir çocukken toprağa gömüldüğü bir topluma: “Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi olur veya iki kızı veya iki kız kardeşi olur da onlarla birlikte güzelce yaşar ve onlar hakkında Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde olursa onun için cennet vardır!”⁶¹ müjdesini öne çıkarmış, bu üslupla toplumu eğitmiş, kız çocukların ve kız kardeşlerin önemli olduğu fikrini zihinlere yerleştirmiştir. Böylece kadınların Müslüman erkeklerin gözünde Allah’ın emaneti olarak yer almalarının alt yapısını oluşturmuştur.

7. HUKUK ÖNÜNDE EŞİTLİK

Erkeklik ve kadınlık insan olmanın farklı tezahürleri ve birbirini tamamlayan unsurlarıdır. Dolayısıyla erkek de kadın da Allah’ın yanında müstakil birer birey ve birbirlerini tamamlayan iki eşitir. Hz. Peygamber bu durumu, “Kadınlar erkeklerin, diğer yarısıdır.” buyurarak⁶² beyan etmiştir. Dolayısıyla kadın ve erkek suç ve cezada, ecir ve mükâfatta birbirlerine denktirler. Güzel bir iş yapan veya suç işleyen kişi, yaptığı işi erkek veya kadın olduğu için yapmamış insan olduğu için yapmıştır. Sorumluluğu da kendisine aittir. Kur’an’da: “Rableri, onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolunda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de andolsun, günahlarını elbette örteceğim. Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükâfatın en güzeli Allah katındadır.” (Âl-i İmrân 3/195). “Mümin olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.” (en-Nisâ 4/124). “Herkesin yaptığığın sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.” (el-En’âm 6/164). “Kim bir kötülük (suç) işlerse, kendi mislinden başka ceza görmez. Erkek olsun, kadın olsun, kim de mümin olarak salih bir amelde bulunursa işte onlar, içinde hesapsız rızıklandırılmak üzere cennete girerler” (el-Mü’min 40/40) buyrulurak suçun şahsiliği, kadın ve erkeğin hukuk önünde eşit olduğu ifade edilmiştir.

⁵⁸ Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli l-Kur’ân*, 184; Buhârî, “Tefsîr”, 4/24.

⁵⁹ Hz. Peygamber’in ilk ve son haccıdır. Vefatından üç ay önce (10/632) tarihinde eda etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Vedâ Haccı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 590-591.

⁶⁰ Buhârî, “Edeb”, 90, 95, 114; Müslim, “Fedâil”, 71-73; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 19: 96, 143, 207; 20: 164, 191, 266, 274, 371, 393; 21: 80, 233, 248, 437; 45:83.

⁶¹ Tirmizî, “Birr ve sıla”, 13.

⁶² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 92; Tirmizî, “Tahâret”, 82

Hz. Peygamber adalet söz konusu olduğunda hiç kimseye bir ayrıcalık tanımamıştır. Nesep yönüyle soylu, makam mevki sahibi veya zengin olmasını öne sürerek ayrıcalık bekleyenlere asla prim vermemiş, onların durumlarını hiç itibara almadan hakkın ve hukukun yerini bulmasını önemsemiş ve insanlar arasında adaletle hükmetmiştir. Bir defasında kendisine, hırsızlık yapmış bir kadın getirildiğinde ona el kesme cezası vermiş, onun ileri gelen bir ailenin mensubu olması sebebiyle aracılık yapmak için gelenlere hiddetlenerek; “Hırsızlık yapan kızım Fatıma dahi olsa onun da mutlaka elini keserdim” buyurmuştur.⁶³

8. GÖRÜŞ VE KARARLARINA SAYGI

Kadınların fikirlerine müracaat edip bir konuda onların görüşlerini almayla ilgili olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen “Kadınlarla istişare edin fakat onların dediklerinin tersini yapın.” şeklindeki⁶⁴ söz Müslümanlar arasında tedavülde olan sözlerden bir tanesidir. Kaynaklarımız bu sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını açık biçimde ortaya koymuşlardır; fakat İslâm toplumlarında söylene gelen bir söz olarak hep gündemde olmuştur. Bu rivayetin pek çok kaynak kitapta, sanki Hz. Peygamber söylemiş gibi yer alması Müslümanların kadın algısına olumsuz anlamda etki etmiştir. Bu etkinin bir sonucu olarak da aileyi ayakta tutmakla yükümlü olarak toplumun geleceğini inşa edecek olan kadınlar hep ikinci planda kalmaya mahkûm edilmiştir. Aslında bu söz, “Kadınların söylediklerinin aksini yapın. Zira onların söylediklerinin hilafına davranmakta bereket vardır.”, “Erkekler kadınlara itaat ettiklerinde helak olurlar.”, “Kadına itaat pişmanlıktır.” gibi o günün insanların düşünceleri olan⁶⁵ sözlerle beraber okunduğunda ilk dönem insanların Müslüman olmadan önceki zihin yapılarını ve bu sözün cahiliyeden hayatlarına taşınmış bir adet olduğunu anlamak zor olmayacaktır.

Hâlbuki Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda bu sözü doğrulayacak bir uygulama yaptığının dair en ufak bir örnek bulmak mümkün değildir. O, kendisine ilk vahiy geldiğinde bu konudaki korku ve heyecanını ilk kez eşi Hz. Hatice⁶⁶ (ö. 620) ile paylaşmış ve onun dediklerini yaparak rahatlamıştır. Eşinin, amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e⁶⁷ (ö. 610 [?]) giderek ondan destek alma teklifine hiç itiraz etmemiş ve sıkıntısını eşiyile birlikte çözmüş korkusunu onun gösterdiği şekilde izale etmiştir.

Yine, Hz. Peygamber Akabe biatleri⁶⁸ esnasında kadınlardan da biat almış ve onların iradesine ve kararlarına ne kadar saygılı olduğunu buradaki uygulamaları esnasında bizzat göstermiştir. O Mekke'den Medine'ye hicret kararı almadan önce Medinelilerle Akabe denen mevkide defalarca görüşmüş ve bu görüşmelerden sonra onlardan biat

⁶³ Buhârî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hudûd”, 8, 9.

⁶⁴ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf (b.y.: Mektebetü'l-asriyye 1420/2000), 2: 4.

⁶⁵ Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 4.

⁶⁶ Tam adı “Ümmü'l-Kâsım (Ümmü'l-Hind) Hadîce bint Huveylid b. Esed b. Abdiluzzâ b. Kusay el-Kureşîyye” olup Hz. Peygamber'in vefat edinceye kadar kendisiyle evli kaldığı ve başka evlilik yapmadığı ilk eşidir. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Hatice”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 465-466.

⁶⁷ Tam adı “Varaka b. Nevfel b. Esed el-Kureşî” olup Hz. Hatice'nin amcasının oğlu ve Mekke'de yaşayan hanîflerendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Varaka b. Nevfel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 517-518.

⁶⁸ Mekke'nin Akabe bölgesinde, 621-622 yıllarında Medinelilerle Hz. Peygamber arasında yapılan iki anlaşmaya verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Önkâl, “Akabe Biatları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 211.

almıştır. Bu biatlerde kadınlar da bulunmuş ve Hz. Peygamber'e biat etmişler yani onun Medine'ye hicret etmesi yönünde karar bildirmişler oy kullanmışlardır.⁶⁹ Hz. Peygamber bu çok önemli kararında kadınların görüşlerini ve değerlendirmelerini önemseyerek daha o dönemde toplumsal alanda adı dahi anılmayan kadınlara bir anlamda toplumsal bir statü kazandırmıştır. Bu durumdan Kur'an'da da bahsedilerek: “Ey Peygamber! Mümin kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, asılsız bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlerini kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (el-Mümtehine 60/12) ayetiyle biate katılan kadınlar övülmüştür.

Biat kelimesi Arapça asıllı bir kelime olup aslı “*bey'at*” şeklindedir. Bu kelime “satmak, satın almak” manasındaki “*bey'*” mastarından türemiş ve “yöneticiliğe seçmek, birinin yöneticiliğini kabul etmek” manasında kullanılmıştır.⁷⁰ Oy kullanmak şeklinde anlamının mümkün olduğu biat önemli bir siyasal kavramdır. Dolayısıyla Akabe'de Hz. Peygamber'e biat edenlerin onun idareciliğini kabul ettikleri de göz önüne alındığında, o devirde kadınların oy kullandığını, Hz. Peygamber'in bunu önemli bir hak saydığını söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması⁷¹ esnasında hissettiği tarifsiz üzüntülü durumdan eşi Ümmü Seleme'nin tavsiyesiyle kurtulması da bu konuda verilebilecek önemli bir örnektir. Hz. Peygamber gördüğü bir rüya üzerine ashabıyla birlikte umre yapmak üzere geldiği Mekke'de Kâbe'ye alınmamış ve bir antlaşma yapmak durumunda kalmıştı. Bu antlaşmanın içerdiği hükümlere göre de o sene umre yapma ihtimalleri kalmamıştı. Bu duruma çok üzülen ashap Hz. Peygamber'in “Kalkın tıraş olun, kurbanlarınızı kesin” talimatına da ilgisiz kalmışlar ve Hz. Peygamber kendilerini birkaç kez uyarmasına rağmen ashaptan hiçbiri üzüntülerinden dolayı bu emre icabet etmemişlerdi. Bu duruma çok içerleyen Hz. Peygamber üzgün ve çaresiz bir halde eşi Ümmü Seleme'nin yanına gelmiş ve ona durumu anlatıp ondan yardım istemişti. Bunun üzerine Ümmü Seleme: “Ey Allah'ın elçisi! Onların yapmasını beklemeksizin sizin bizzat kurban kesip tıraş olarak ihramdan çıkmanız bu sıkıntıdan daha iyidir. Siz onlarla konuşmadan saçınızı tıraş edip kurbanınızı kesin, onlar size uyacaklardır.” şeklinde tavsiyede bulunmuştu. Hz. Peygamber eşinin tavsiye ettiklerini yaptıktan sonra ashap da onun bulunduğu tarafa doğru yönelerek kurbanlarını kesmeye başladılar⁷² ve mesele Ümmü Seleme'nin tavsiye ettiği şekilde çözülmüş oldu.

⁶⁹ Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 60/3.

⁷⁰ Bk. Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, “Bya”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1414), 8: 26; Râğib el-İsfehânî, “Bya”, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), 155.

⁷¹ 6/628 tarihinde Mekkeli müşriklerin Medine İslâm Devleti'ni tanımalarının resmi belgesi mesabesindeki antlaşmadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 297-299.

⁷² Ebû Abdillâh el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1409/1989), 2: 613; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr., 2. Baskı (Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî, 1375/1955), 2: 317; İzzüddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 2: 86.

Hız. Peygamber tüm işlerini Kur'an'ın da kendisinden istediği gibi⁷³ istişare ile yapmış ve istişare ederken de kadın erkek ayırımı yapmamıştır.

Sonuç

Tarih boyunca kadın konusu önemli bir sorun olarak hep gündemde olmuştur. Bazen lehte bazen aleyhte olmak üzere iki kutup arasında sürekli savrulmalar yaşamıştır. Kur'an, her konuda olduğu gibi kadın konusunda da problemleri çözmek ve insanlığa rehberlik etmek üzere nazil olmuştur. Ancak insanlar pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da kendi anlayışlarını rivayetler yoluyla Kur'an'ın tefsirine karıştırmaya çalışmışlardır.

Meseleler Kur'an'a arz edildiğinde uydurulan ve Kur'an'ın ruhuna uymayan hususlar kolayca ayıklanacak niteliktedir. Bu tür bir ayıklamanın sonucunda karışımıza şu hususların çıktığı görülecektir.

Klasik kaynaklarımızda yaratılışla ilgili olarak yer alan bilgilerin bir kısmı Kur'an'ın sunduğu bilgiler değildir. Bu bilgiler bazen merak gidermek için bazen de başka sebeplerle sorulan sorular sonucunda elde edilmiştir. Bunlar kadının zayıf ve eksik olduğuna dair söylemler, fitne aracı olduklarına dair ithamlar ile kadınların erkekler üzerinden tanımlanıp konumlanması gibi İslâm'ın ruhuna uymayan, o günün anlayışını yansıtan ve ağırlıklı olarak Yahudi teolojisinin ürünü olan malumatlardır.

Kadın sorununun temelinde kadına insan tasavvuru açısından bakmamak ve onun erkek üzerinden tanımlanması meselesi vardır. Aslında İslâm'a göre kadın cinsiyet bakımından değil insanlık açısından ele alınmalıdır. Çünkü vahye muhatap olmak, yaratılış gayesine uygun yaşayarak Allah'a kulluk etmek, yeryüzünü imar etmek ve orada adaleti tesis etmek bakımından erkekle kadın arasında herhangi bir farklılık yoktur. Bu işlerin yapılması açısından erkek ve kadın eşit oranda sorumludur.

Hız. Peygamber'in ve onun yolundan giden halifelerinin uygulamasına bakıldığında kadınların haklarını arama konusunda gayet kararlı oldukları görülecektir. Onlara bu cesareti kazandıran ve onları motive eden en önemli etken Kur'an' ayetlerinden çıkarılan ilkeler ve Hız. Peygamber'in bu husustaki örnek tutumudur.

Hız. Peygamber döneminde kadınlar toplumdaki dışlanmamış, savaşta ve barışta, hayatın her safhasında Allah'ın korunup kollanmak üzere insanlığa emanet ettiği birer narin varlık olarak erkeklerle beraber insanlığa karşı görevlerini ifa etmişlerdir. Bunu yaparken de görüşlerine saygı gösterilmiş, kendilerine Allah'ın yarattığı muhteşem bir varlık olarak değer verilmiş ve hukuki statüleri korunmuştur.

Kaynakça

Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. b.y.: Mektebetü'l-asriyye 1420/2000.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

⁷³ Bk. Âl-i İmrân 3/159).

- Âlûsî, Şihâbüddin Muhammed b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerîm'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997): 249-258.
- Aydın, Şükrü. *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Berktaş, Fatmagül. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Buhârî. *Sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'necât, 1422.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423.
- Canan, İbrahim. "Enes b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 234-235. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 6. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Cohen, Abraham. *Le Talmud*. Trad. Jacques Marty. Paris: Payot, 1991.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 38. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvîd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erul, "Bünyamin. Vedâ Haccı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 590-591. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 201-205. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 101-108. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Felâte, Ömer b. Hasan Osman. *el-Vad' fi'l-Hadîs*. 3 Cilt. Dîmeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1401/1981.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vdğr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh. *Müstedrek ale's-sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. "Zeyneb bint Cahş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm li'bni Ebî Hâtim*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 3. Baskı. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. Thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b Ukkâşe – Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. Thk. Heyet. 19 Cilt. b.y.: Dâru'l-âsime li'n-neşr ve't-tevzî', 1419/2000.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü dâirati'l-meârif en-nizâmîyye, 1326.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr., 2. Baskı. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî, 1375/1955.
- İbn Mâce. Sünen. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. "Bya". *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevdûât*. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü's-selefiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvera, 1386/1966.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

- İsfehânî. Râgıb. “Bya”. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412.
- Kandemir, M. Yaşar. “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 126-128. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. “Esmâ bint Umeys”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 422-423. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hatice”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 465-466. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. “Havle bint Sa'lebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 539. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ümmü Seleme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ümmü Süleym”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfîş. 3. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûġi'n-nihâye fî 'ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsîrih ve ahkâmih ve cümelin min funûni ulûmih*. Thk. Ed. eş-Şâhid el-Bûşeyhî. 13 Cilt. Şârika: Mecmûati bühûsi'l-kitâbi ve's-sünneh, 1429/2008.
- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmi'l-hadîse, 1410/1989.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân. *Sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelemi't-tayyib, 1419/1998.
- Önkâl, Ahmet. “Akabe Biatları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 211. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özkan, Halit. “Ümmü Umâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 332. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özsoy, Abdülvahap. *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkit Kriterleri Ve İlgili Rivayetlerin Deġerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Neylû'l-evtâr*. Thk. Isâmüddin es-Sabâbetî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1413/1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Târık b. Avdullah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Nuri. "Hârise b. Nu'mân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 202. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. 7. Baskı. Ankara: Otto, 2018.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân. ed-Dammâm: Dâru'l-islâh, 1412/1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh. *el-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1409/1989.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*, 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbih*. Thk. Abdülcélil Abde Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1376/1957.

OSMANLI SOSYAL HAYATINDA MOLLALAR: 18. VE 19. YY. DİYARBEKİR ÖRNEĞİ

Ümit Güler*

Öz

Molla tabiri, Osmanlı öncesinde olduğu gibi Osmanlı'da da ilmi bir unvan olarak kullanılmış ve bu bağlamda muhtelif birçok grubu ifade edebilmiştir. 18. ve 19. yüzyıl Diyarbekir (Amid) şer'iyeye sicilleri esas alınarak hazırlanan bu çalışmada, ilgili dönem Diyarbekir'inde genel olarak medrese mezunlarına molla denildiği ortaya çıkmıştır. Araştırmada mollaların, ilgili dönem sicillerinde oldukça yoğun ve belirgin biçimde yer aldıkları tespit edilmiştir. Bu sonucun ortaya çıkmasında medrese tahsiline duyulan ilginin yanı sıra mollalara toplum tarafından takdir edilen büyük saygı ve değer belirleyici bir rolünün olduğu söylenebilir. Mollaların bu dönemde neredeyse hiçbir suç hadisesine karışmamış olmaları genel itibariyle kendileri için takdir edilen saygı ve değere muvafık bir yaşam tarzına sahip olduklarına işaret etmiştir. Bu durum, din ve eğitim hizmetlerinde bulunan veya esnaf ve zanaatkarlık mesleklerini icra eden mollaların geneli için geçerlidir. Mollaların %31.6'sının esnaf ve zanaatkarlıkla iştigal etmesine rağmen sonucun bu şekilde ortaya çıkması, medrese kurumlarının birey ve toplum kalitesini yükseltmeye yönelik başarısını yansıtmaktadır. Bu araştırma, esnaf ve zanaatkarlar da dâhil olmak üzere genel itibariyle tüm meslek gruplarındaki mollaların, toplum hayatını ıslah edici ve geliştirici bir rol oynadıklarını; toplum nezdinde ciddi bir saygınlıklarının bulunduğunu ve bu saygınlığa muvafık bir hayat tarzına sahip olduklarını belgelere dayalı olarak ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Molla, Diyarbekir, Osmanlı, Medrese, Sosyal Tarih

MULLAHS IN OTTOMAN SOCIAL LIFE: XVIII AND XIX CENTURY DİYARBEKİR EXAMPLE

Abstract

The expression mullah was used as a scientific title both before and during Ottoman rule; and it is possible that it might refer to various groups within this context. In this study, which was prepared based on court records of XVIII and XIX century Diyarbekir (Amid), it turned out that the madrasah graduates in general were called as mullahs during the abovementioned period Diyarbekir. In the study, it was established that mullahs were mentioned intensionally and markedly in the court records of the time. It

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:22/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 25/07/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.580229

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üni. İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,
umit.guler@batman.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0828-4197>

can be said that not only the interest given to madrasah education but also great respect and value appraised for mullahs by the community played important role in emergence of the result. That the mullahs did not interfere in almost any crime events during that time points out that they, in general, led a life style in line with respect and value appraised by the society. This is valid for nearly all mullahs who conducted religious and educational services and who were in the professions of trades and craftsmen. Although 31.6% of the mullahs were engaged in trades and craftsmanship, this result reflects the fact that success of madrasah institutions improved the quality of individuals and community. This study, based on records, demonstrates that mullahs in all professional groups, including tradesmen and artisans, played a role of improving and bettering community life, and that they achieved a serious respect throughout the society, and that they led a life style that was compatible with this respect.

Keywords: Mullah, Diyarbekir, Ottoman, Madrasah, Social History

GİRİŞ

Molla tabiri köken itibariyle Arapça olup “efendi, sahip, âmir” anlamını ifade eden “mevlâ” kelimesinden gelmekte ve kelimenin eş anlamlı olarak “monla”, “munla” veya “mulla” biçimleri bulunmaktadır. Bu unvanı alan kişinin bilgi birikiminden dolayı mollanın “doldurmak” anlamındaki “mel” kökünden geldiği de zayıf bir ihtimal olarak ifade edilmektedir.¹ Kelime, sözlük anlamı olarak ise âlim, fâdıl ve fakih anlamlarına gelmektedir.²

Molla tabiri, Osmanlı öncesinde olduğu gibi Osmanlı’da da ilmi bir unvan olarak kullanılmış ve birçok farklı zümreyi ifade edebilmiştir.³ Örneğin Osmanlı’da bu unvan, müderrislikten sonraki mevleviyet pâyesi denilen dereceye ulaşan büyük âlimlerle Süleymaniye müderrislerinden mansıp alarak 300 akçelik kadılık mesleğine geçen, 300 akçeden yukarı mevleviyete⁴ tayin edilen birinci sınıf kadılara verilmektedir. Bununla birlikte İstanbul kadısına daha çok “İstanbul efendisi” denildiği, diğer vilayet kadıları için de buldukları şehre göre örneğin “Edirne mollası” veya “Diyarbekir mollası” ifadelerinin kullanıldığı bilinmektedir.⁵ XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilmiye sınıfında “zâdegân” diye anılan ulemâ neslinin ortaya çıkmasıyla “beşik ulemâsi” denilen grup türemiş ve bunlara “molla bey” unvanı verilmiştir.⁶

¹ Hamid Algar, “Molla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 238.

² Mehmet Zeki Pakalın, “Molla”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 2: 549.

³ Hamid Dabashi, “Mullah”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito – v.dğr. (New York: Oxford University, 1995), 3: 177; J. Calmard, “Mollā”, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1980), 7: 221-222.

⁴ Osmanlı ilmiye teşkilâtında yüksek dereceli kadılıklar için kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bk. Fahri Unan, “Mevleviyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 467.

⁵ Algar, “Molla”, 30: 238; Ayrıca bk. Hüseyin Atay “Fatih Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler”, *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 176; “Diyarbekir mollası” tabiri için bk. DŞS, 3754, 26a-1.

⁶ Algar, “Molla”, 30: 239; Ayrıca bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 264.

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren molla tabirinin medrese öğrencileri için de kullanılmaya başladığı, ayrıca kadınlar arasında Kur'an ve Mevlid okuma gibi dinî hizmetleri yerine getiren hanımların isimlerinin sonuna bu kelimenin eklendiği de zikredilir.⁷ Bunların yanı sıra ehil olan mollaların Osmanlı medreselerinde müderrislik yapabildikleri de belirtilir.⁸ Görüldüğü gibi molla unvanının geniş bir kullanım alanı vardır. Ancak mollalara dair zikredilen bu bilgiler noksanlık ihtiva etmektedir. Zira 18. ve 19. yüzyıl Diyarbakir (Amid) şer'iyeye sicilleri üzerine yapmış olduğumuz incelemede molla veya monla unvanının, dinî bir görev icra etsin veya etmesin bilumum medrese mezunları için de kullanıldığı anlaşılmıştır. Bununla beraber şark vilayetlerindeki medrese mezunu din adamları⁹ ve şark medreselerinde¹⁰ görev icra eden hocaların da molla olarak adlandırıldıkları bilinmektedir.¹¹

Osmanlı'daki molla kurumuna dair verilen bilgilerdeki eksikliklerin,¹² bu konunun henüz yeterince incelenmemiş olmasından kaynaklandığı açıktır. Zira mevzu üzerine yapmış olduğumuz araştırmada, Osmanlı'daki mollalığın incelendiği herhangi bir çalışmaya rastlamış değiliz. Bu durum Osmanlı sosyal tarih araştırmaları açısından ciddi bir eksiklik olup mevzu üzerine müstakil ve kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Mezkûr ihtiyaçtan hareketle bu çalışmada, Osmanlı sosyal hayatında mollalar 18. ve 19. yüzyıl Diyarbakir (Amid) şer'iyeye sicilleri ışığında incelenmiştir.

Diyarbakır şehrinin eski adı "Amida" olup bu isim İslami dönemde "Amid" şeklinde kullanılmıştır. Diyarbakır isminin de Bekir b. Vâil kabilesinin yayıldığı toprakları ifade etmek üzere "Diyâr Bekr" veya "Diyâr-ı Bekr" olarak ortaya çıktığı, tam olarak ne zamandan beri kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte M. 8. yüzyıldan itibaren kaynaklarda geçtiği ifade edilmektedir.¹³ 1515 yılında başlayan Osmanlı hâkimiyeti döneminde bu isim "Diyarbakir" şeklini alarak eyaletin genelini ifade ederken, "Amid" ismi de bugünkü Diyarbakır merkezi için kullanılmıştır.¹⁴

Roma ve Bizans dönemlerinde eyalet merkezi olarak idari açıdan büyük önem atfedilen Diyarbakır, M. 639 yılında Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra kültürel, idari

⁷ Algar, "Molla", 30: 238.

⁸ Ahmet Kamil Cihan, "Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocasâde", *Uluslararası Hocasâde Sempozyumu Bildirileri (Bursa, 22-24 Ekim 2010)*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 70.

⁹ 17. yüzyılın ortalarında Diyarbakır'ı ziyaret eden Evliya Çelebi, burada din bilginlerine "monla" dendiğini aktarmaktadır. bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 4: 52; Günümüzde de Doğu ve Güneydoğu illerinde medresede yetişmiş din adamları molla (mela) olarak adlandırılmaktadır. bk. Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, trc. Banu Yalkut (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 310. Ayrıca bk. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 29 vd.

¹⁰ Şark Medreseleri hakkında geniş bilgi için bk. Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, 27 vd.; Osmanlı medreseleri ile şark (Doğu-Güneydoğu) medreseleri arasındaki farklılıklar için bk. Sabahattin Bala, *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üni., 2012), 69.

¹¹ Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dinî Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri 2012*, ed. M. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 141; Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyyid ve Molla -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri" *İslâmiyât* 2/3 (1999), 136.

¹² Algar, "Molla", 30: 238.

¹³ Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 465.

¹⁴ İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 12.

ve ekonomik yönden oldukça önemli bir merkez olmuş ve bu nitelikleri Osmanlı hâkimiyeti¹⁵ döneminde daha da geliştirmiştir.¹⁶

Diyarbakır (Amid) şehri, mezkûr nitelikleri sebebiyle araştırma konumuz olan mollaların, Osmanlı sosyal hayatındaki yerlerinin incelenmesi açısından tarihsel ve sosyolojik olarak oldukça elverişli bir bölgedir. Zira yukarıda da değinildiği gibi Diyarbakır, Osmanlı döneminde önemli bir kültür merkezi niteliğindedir.¹⁷ Öyle ki şehrin bu niteliği İstanbul'dan gönderilen döneme ait bir belgeye "...Medîne-i Amid kadîminden [beru] menba'-ı ulemâ vü sulehâ olup..." ifadeleriyle yansımıştır.¹⁸ Yine bu dönemde şehrin lakabının da "Dârül-Fahr"¹⁹ olduğu ifade edilir.²⁰

1654-1655 yılında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi, Diyarbakır'de her caminin birer ikişer medresesi olduğunu kaydetmiştir.²¹ Günümüzde bu bilgiyi teyit edecek bilgi ve belgelere ulaşılamamış olsa da Çelebi'nin bu aktarımı, şehrin medrese zenginliğine işaret etmektedir. Nitekim Diyarbakır Osmanlı hâkimiyetine geçtiği zaman şehirde önceki dönemlerden kalma on iki medresenin olduğu,²² Osmanlı döneminde de sayısı net olmamakla beraber yirmiden fazla yeni medresenin açıldığı ve toplamda 35 civarı medresenin Osmanlı eğitim sistemine tabi olarak faaliyet gösterdiği belirtilmektedir.²³ Her ne kadar Osmanlı eğitim kurumlarının 16. yüzyılın sonlarından itibaren zaman içerisinde gerilemesi söz konusu olsa da²⁴ 19. yüzyıl Diyarbakır'ı üzerine yapılan araştırmalar bu dönemde de şehrin medrese ve kütüphaneler yönünden oldukça önemli bir kültür merkezi olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁵

Şehrin medreselerinin zengin oluşunda dindar kimselerin ilgi ve teveccühünün de etkisinin olduğu muhtemeldir. Nitekim Evliya Çelebi meşhur eserinde şehir ahalisinin

¹⁵ Diyarbakır'ın Osmanlı tarafından ele geçirilmesi zorla olmamış, bilakis şehir ahalisinin ittifak ve desteğiyle gerçekleşmiştir. Geniş bilgi için bk. Ali Emiri Efendi, *Osmanlı Doğu Vilâyetleri*, haz. Abdulkadir Yuvalı – Ahmet Halaçoğlu (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2015), 82-95; İbrahim Özcoşar, "Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid", *Osmanlı'dan Günümüze Diyarbakır*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. (İstanbul: Ensar Yay., 2018): 6.

¹⁶ Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, 17; Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Öncesi Diyarbakır'ına Genel Bir Bakış", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, ed. Bahaeddin Yediyıldız – Kerstin Tomenendal (Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2010), 1: 36; Göyünç, "Diyarbakır", 464-469. Diyarbakır ve çevresinin Müslümanlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Azimli, *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*, (Konya: Çizgi Kitapevi Yay., 2010), 16 vd.

¹⁷ Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, 23; Abdurrahman Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, ed. Bahaeddin Yediyıldız – Kerstin Tomenendal (Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2010), 1: 124 vd.

¹⁸ DŞS, 3698, 22b-1.

¹⁹ "Övünç Yurdu"

²⁰ Mehmet İpşirli, "Lakap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 64.

²¹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4: 42.

²² Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", 1: 126.

²³ Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", 1: 138; Mezkûr rakam devlet genelinde yaşanan aksaklıkların etkisiyle zaman içerisinde azalma göstermiş ve yirminci yüzyılın başlarında on bire kadar düşmüştür. bk. Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", 139. Diyarbakır medreseleri hakkında geniş bilgi için bk. Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", 1: 111-153.

²⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 67.

²⁵ Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, 112.

dindar kimliğine özel olarak vurguda bulunmuştur.²⁶ Haddizatında medrese bitiren kimselerin molla olarak adlandırılması, halk tarafından kendilerine saygı ve değer atfedilmesi ve toplum içerisinde etkin olmaları, şehrin dindar niteliğini yansıtmaktadır. Binaenaleyh mollaların sosyal hayatta aktif olmalarıyla da sicillerdeki görünümünün arttığı ve belirginleştiği söylenebilir. Bu durum mollaların toplumla kurdukları ilişkilerin nitelik ve niceliğinin incelenmesi bakımından oldukça elverişli bir sosyolojik zemin meydana getirmektedir. Bunun yanı sıra şehrin, dinî zümreler itibarıyla Anadolu'nun diğer şehirlerine nispetle daha çeşitli olması,²⁷ mollaların gayrimüslimlerle olan ilişkilerinin gözlemlenmesi bakımından da elverişlilik arz etmektedir.

Yukarıda sözü edilen ilişkilerin gün yüzüne çıkarılması bakımından şer'iyye sicilleri son derece önemli bir kaynak niteliğindedir. Zira Osmanlı toplumunun sosyal tarihine ışık tutması açısından en önemli kaynaklar şer'iyye sicilleridir.²⁸ Bu noktadan hareketle şimdiye kadar müstakil herhangi bir araştırmada incelenmemiş olan "Osmanlı sosyal hayatında mollalar" konusu Diyarbakir örneğinde ele alınacaktır. Araştırmanın orijinalitesini sağlamak amacıyla mevzu, tarih araştırmalarında birinci elden kaynak olma özelliği taşıyan, şehrin döneme ait şer'iyye sicilleri temelinde incelenecektir. Çalışmanın amacı, sicil kayıtlarına yansıyan görünümlerden hareketle 18. ve 19. yüzyıl Diyarbakir'indeki mollaların sosyal hayatlarına ışık tutmaktır.

1. Mollaların Ailevi İlişkileri

İncelenen belgelerde çok sayıda kişinin kendi adında veya babasının adında molla-monla unvanına rastlanmıştır. Kadı sicillerinde baba ve oğul isimlerinin ve varsa unvanlarının zikredilmesiyle molla unvanına sahip kişilerin, babalarının unvanına bağlı olmaksızın kendi tahsilleriyle bunu kazandıkları anlaşılmaktadır. Daha yalın bir ifadeyle bu dönemde babadan oğula geçen bir mollalık unvanı yoktur. Bunun yanı sıra mollaların büyük çoğunluğunun babası molla değildir ve onlar bu unvanı, kendi tahsilleriyle elde etmişlerdir. Burada esas önem arz eden husus, mollalığın geçişken ve tüm Müslümanlara açık bir toplumsal grup olmasıdır. Şöyle ki ilgili sicillerde molla unvanı olmayan kişilerin evlatları bu unvanı taşıyabilmişken²⁹ kimi zaman da mollalık

²⁶ "Gerçekten bu vilâyetin umumen zerafeti gibi güzellik sahibi olmaz, derler. Bütün halkı mü'min, muvahhid, temiz inançlı, tevhid ehli ve dindar adamlardır. Kadın kısmı gayet edepli, Râbia-i Adeviyye derecesinde perde ehli, dindar ve güzellik sahibi kadınları vardır." bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4: 72.

²⁷ Kenan Ziya Taş, *Tarih Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 21; Jelle Verhei – Suavi Aydın, "Diyarbakir Vilâyetinde Etnik-Dinî Gruplar, Yerel Güçler ve Osmanlı Devleti Üzerine Birkaç Not (1800-1870)", *Osmanlı Döneminde Diyarbakir'de Toplumsal İlişkiler (1870-1915)*, ed. Joost Jongerden – Jelle Verheij, çev. Ayşen Gür (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 15; Bu dönemde Diyarbakir'de bulunan başlıca dinî gruplar Müslüman, Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi, Yezidi ve Keldaniler olarak belirtilebilir. Geniş bilgi için bk. Taş, *Tarih Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır*, 38.

²⁸ Ahmet Akgündüz, *Şeri'yye Sicilleri*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 1: 12; Ayrıca bk. Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), IX; Yunus Uğur, "Şer'iyye Sicilleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 8; Şer'iyye sicilleri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Halkevleri Dergisi* 5/29 (Temmuz 1935): 365-368; T. Mümtaz Yaman, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Halkevleri Dergisi* 12/68 (İlk Teşrin 1938): 153-164.

²⁹ Örnek için bk. DŞS, 3773, 26b-2; DŞS, 3773, 13b-2; DŞS, 3773, 27b-2; DŞS, 3773, 29a-2; DŞS, 3773, 40a-3; DŞS, 3773, 56a-1; DŞS, 3754, 170a-1.

unvanına sahip kişilerin evlatlarının bu unvanı olmamıştır.³⁰ Bununla beraber baba ve oğulun her ikisinin molla olduğu aileler oldukça azdır.³¹ İlgili döneme ait kadı sicilleri üzerinde yapılan incelemede mollalara ait 98 adet tereke kaydı tespit edilmiştir. Bu tereke kayıtlarına göre sadece 5 molların (%5.1) babasının da bu unvana sahip olduğu görülmüştür. Dolayısıyla mollalığın Müslüman toplumun her kesimine açık toplumsal bir grup olduğu söylenebilir.

Mollaların taraf oldukları veraset davalarından veya babalarına ait tereke kayıtlarından, ailelerinin zengin olanlarının az olduğu gözlenmiştir. Bu kayıtlardan hareketle mollaların ekseriyetle ekonomik olarak orta düzey ve az da olsa alt düzey ailelerden geldikleri söylenebilir. Mollaların babalarının isimlerinin önünde kimi zaman penbeci (pamukçu),³² berber,³³ neccâr (marangoz)³⁴ gibi mesleki unvanlara da rastlanmıştır. Bununla beraber mollaların da isimlerinin önünde muhtelif birçok mesleğe dair unvanlar bulunabilmiştir. Mollaların meslekleriyle ilgili mevzuya ileride ayrıca temas edilecektir.

Mollalara ait tereke kayıtlarından onların evlendikleri kişilere ve çocuklarına dair oldukça değerli bilgiler edinilebilmiştir. Şimdi sırasıyla mollaların hanımlarına ve çocuklarına temas edilecektir. Sözüünü ettiğimiz 98 adet tereke kaydının 89'unda mollaların hanımlarının isimleri zikredilmiştir. Geriye kalan dokuz terekeden de mollaların bekâr oldukları veya en azından bilinen varislerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Varisi bulunmayan üç molların medresede ikamet etmesi bekâr olduklarına işaret etmektedir.³⁵

Mollaların genelde tek eşli oldukları görülmektedir. Zira 89 tereke kaydının 78'inde, dolayısıyla %87.6'lık bir oranla tek eşliliğin hâkim olduğu görülür. 11 tereke kaydında ise birden fazla eş bulunmaktadır. Bu da %12.3 gibi bir orana tekabül etmektedir. Bu evliliklerin 10'unda mollaların ikişer hanımı bulunurken birinde üç hanımın olduğu gözlenmiştir. Dolayısıyla mollalar tarafından yapılan çok evliliklerde genelde iki hanımdan fazlasının alınmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁶ Burada dikkati celbeden husus, mollaların tek eşlilik oranlarının genel ortalamanın üstünde olmasıdır. Zira 1787-1845 yılları arasında Diyarbakır'deki ailelerin evlilik durumlarının belirtildiği bir çalışmada, bu dönemde Müslümanlar arasında tek kadınla evlilik oranının %78.58 olduğu görülür.³⁷ Bu da mollaların yaklaşık %10 gibi bir oranla tek eşliliği daha fazla tercih ettiklerini ortaya koymaktadır. Dinî eğitim almış kişilerin tek eşliliği daha fazla tercih etmiş olmaları dikkat çekici bir bulgudur.

Tereke kayıtları mollaların evlenecekleri kişileri seçerken kendileri gibi molla zümresinden veya belirli bir zümreden mi yoksa normal insanlar arasından mı evlendikleri sorusuna ışık tutmaktadır. Kayıtlarda isimleri geçen tüm hanımların baba isimleri kaydedilmiş olmasa da 87 kişinin baba ismi zikrolunmuştur. Bu kişilerin isimlerinde bulunan sıfatlara bakıldığında sadece 5 hanımın (%5.6) baba isminde molla ibaresinin olduğu gözlenmiştir. Dolayısıyla evlenen kadınların molla ailelerinden

³⁰ DŞS, 3798, 8a-3.

³¹ DŞS, 3767, 30b-5.

³² DŞS, 3798, 8a-3.

³³ DŞS, 3773, 27b-2.

³⁴ DŞS, 3773, 29a-2.

³⁵ bk. Ek 1.

³⁶ bk. Ek 1.

³⁷ Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, s. 405.

seçilmesi gibi bir sınırlamanın veya temayülün olmadığı söylenebilir. Bunların yanı sıra ilgili dönemde kimi Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenmelerine rağmen mollaların tamamının Müslüman kadınlarla evlendiklerini ayrıca ifade etmekte fayda vardır. Dolayısıyla mollaların bu konuda daha muhafazakâr oldukları anlaşılmaktadır.

Döneme ait kadı sicillerinden bu dönemde “başlık” uygulamasının cari ve yasal olduğu, mollaların da kimi zaman evlendikleri kızın babasına “başlık” adı altında bazı eşyalar verdikleri anlaşılmaktadır.³⁸ Mahkeme, “başlık” olarak verilen bu eşyaların geri alınması amacıyla açılan bir davada davacıyı haksız bulmuş ve “başlık” kapsamında verilen eşyaların geri talep edilemeyeceğine hükmetmiştir.³⁹ Yine döneme ait mahkeme kayıtlarından evlendirilen kişinin yakın velisinin rızası olmaksızın uzak velinin kıydığı nikâhın geçersiz olduğu, bu durumda nikâh akdinin fâsit kabul edilerek hâkim tarafından bozdurulabildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir molla tarafından feshettirilen böyle bir nikâh akdine rastlanmıştır.⁴⁰ Haddizatında bunun mollalara mahsus bir yetki olmayıp genel bir hukuki kaide olduğu belirtilmelidir.⁴¹

Mezkûr tereke kayıtları, mollaların cariyeye edinebildiklerini de göstermektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu uygulama, mollalar arasında oldukça nadirdir. Zira ilgili sicillerde çok sayıda köle ve cariyeye rastlanmakla birlikte 98 tereke kaydının sadece ikisinde cariyenin yer aldığı ortaya çıkmıştır. Tereke kayıtlarının haricindeki ilgili sicil kayıtlarında da cariyeye veya köleye sahip olduklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu da mollaların kölelik uygulamasına karşı genel yaklaşımlarını göstermesi bakımından oldukça önemli bir görünümdür. İlgili kadı sicillerine köle ve cariyelerin alım satımı gibi birçok ilişki yansımış olmasına rağmen maddi imkânı yerinde olan birçok molların köle veya cariyeye edinmemiş olması, genel itibarıyla bu uygulamaya sıcak bakmadıklarına yönelik önemli bir göstergedir. Bu sonuç, İslam ve kölelik araştırmaları açısından dikkate değer bir bulgudur.

Tereke kayıtlarında 89 molların toplam 170 çocuğunun olduğu tespit edilmiştir. 23 ailenin hiç çocuğu olmadığından genel ortalama 1.9 olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ilgili dönemde molla ailelerindeki çocuk sayısının genel itibarıyla düşük olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun molla ailelerine mahsus bir durum olduğunu ifade etmek zordur. Zira böyle bir yargıda bulunabilmek için daha geniş çaplı bir araştırma yapılarak genel ortalama içerisindeki molla ailelerinin durumunu tespit etmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra sicillerde kaydı bulunan terekelerin ilgili döneme ait tüm tereke kayıtlarını yansıtmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

İlgili dönemde mollaların yok denecek kadar az boşanma gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Zira döneme ait sicillerde sadece altı adet boşanma ve boşanmayla ilgili kayda rastlanmıştır. Elbette ilgili dönemde boşanma işlemlerinin mahkeme huzurunda yapılma veya mahkemece kayda geçirilme gibi bir zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla tam olarak ne kadar boşanmanın meydana geldiğini tespit edebilmek mümkün değildir. Ancak Osmanlı toplumunda, karı koca arasında belli bir anlaşma içerdiğinden dolayı

³⁸ Başlık uygulaması hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 131-133.

³⁹ DŞS, 3712, 58b-1.

⁴⁰ DŞS, 3803, 10b-4.

⁴¹ M. Âkif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1985), 26.

bilhassa muhâlea⁴² yoluyla meydana gelen boşanma işlemlerinin kayıt altına aldırılması hususunda hassasiyet gösterildiği bilinmektedir.⁴³ Nitekim incelenen belgelerde rastlanan mezkûr boşanma vakalarının tamamına yakınının muhâlea akdine dair olması da bunun bir göstergesidir. Bunların haricinde doğrudan veya dolaylı olarak ilgili belgelere boşanmış herhangi bir molla hanımının yansımamış olması da dikkat çekicidir. Ayrıca karı koca arasında yaşanması muhtemel olan herhangi bir geçimsizlik probleminde de rastlanmamıştır. Dolayısıyla mezkûr boşanma vaka sayısının bu denli düşük olması, aile kurumunun devamlılığı noktasında molla ailelerinin, toplumun geneline nispetle daha sağlıklı olduğunu ihsas etmektedir.⁴⁴

Döneme ait sicillere yansıyan mollaların tamamına yakınının, şehir merkezi olan Amid'in mahallelerinde sakin oldukları gözlenmiştir. Nadiren de olsa köylerde ikamet eden mollalar da belgelere yansımıştır, fakat bunlar oldukça azdır. Bu durum mollaların genel itibarıyla şehir merkezinde sakin olduklarına işaret etmektedir. Ancak kırsal kesim sakinlerinin muhtelif sebeplerle şehir merkezindeki insanlar kadar mahkeme sicillerine yansımamış olma ihtimalini göz önünde bulundurmakta fayda vardır.

2. Mollaların Toplumsal İlişkileri

Döneme ait kadı sicillerinde yer alan dava kayıtları ve diğer belgeler, mollaların reayadan farklı olarak özel bir hukuki statüye sahip olmadıklarını açık bir biçimde göstermektedir. Bir başka ifadeyle ilgili belgelerde molla unvanına sahip kişilere yönelik özel bir hukuki uygulamaya rastlanmamıştır. Ancak kadı sicillerine yansıyan bilhassa hukuki işlemler ve dava kayıtları, mollaların toplumla sıkı bir irtibat halinde olduklarını, halk nezdinde saygın ve güvenilir bir konumlarının bulunduğunu, sosyal sorumluluk bağlamında önemli görevler üstlendiklerini ortaya koymuştur. Nitekim araştırma sürecinde bu çıkarımı destekleyecek birçok bulguya ulaşılmıştır. Şimdi bu bulgulara kısaca temas edilecektir.

Bu çerçevedeki en belirgin görünümmler mollaların, halk arasında meydana gelen davalarda ve hukuki işlemlerdeki rollerinde ortaya çıkmaktadır. Mollalar, döneme ait dava kayıtlarında ve alım satım gibi hukuki işlemlerde tarafları temsil eden vekiller, bu vekâletlerin sıhhatine ve doğruluğuna tanıklık eden kişiler, davaların ispatını sağlayan şahitler ve dava duruşmasına tanıklık eden şühûdü'l-hâl olarak oldukça yoğun ve belirgin biçimde belgelerde yer almışlardır. Toplumun, hukuki işlemlerde ve davalarda kendilerini mahkeme huzurunda temsil edecek kişiler olarak bilhassa mollaları tercih etmeleri, onlara duyulan güvenin önemli bir göstergesidir. Aynı zamanda rutin bir uygulama olan vekâlet işleminin sıhhat ve doğruluğuna tanıklık eden kişiler olarak da sıklıkla mahkemede yer almışlardır.⁴⁵ Yine birçok davanın ispatlanma sürecinde

⁴² Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 399.

⁴³ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 114 vd.; Madeline C. Zilfi, "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline C. Zilfi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014) 269; Ümit Güler, "XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrısı'nda "Evliliğin Sona Ermesi"", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (Haziran 2017): 75.

⁴⁴ Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998), 57-59; Zilfi, "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul", 268; Güler, "XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrısı'nda "Evliliğin Sona Ermesi"", 87.

⁴⁵ Örnek olarak bk. "...Medîne-i Âmid mahallâtından Derviş Hüseyin mahallesinde sâkine Zeliha bt. Mehmed Emin nâm hâtûn tarafından husûs-ı âti'l-beyânda vekîli olduğu zât-ı mezbûreyi ma'rifet-i

şahitlikte bulunmaları ve “udûl-i ahrâr-ı ricâl-i müslimîn”⁴⁶ olarak tanımlanmaları, onların güvenilirliklerine işaret etmektedir. Bunlardan daha dikkat çekici olanı, döneme ait kadı sicillerinde mollaların en fazla gözlendiği yerlerin, şühûdü’l-hâl üyeliği olmasıdır. Molla unvanına sahip kişilerin şühûdü’l-hâl üyesi olarak belgelerde yoğun biçimde yer almaları oldukça önemli bir bulgudur. Zira şühûdü’l-hâl (hâl şahitleri), mahkemelerde adil karar verildiğine ve aleniyete şahitlik eden kişilerdir. En az iki kişiden oluşan şühûdü’l-hâl, davayı dinler, davanın usulüne uygun biçimde görüldüğüne tanıklık eder ve gerekli hallerde hâkim tarafından görüşlerine başvurulabilirdi. Bu kimselerin hazır bulunmadığı veya hükmü imzalamadığı bir dava muteber sayılmazdı.⁴⁷ Böylesine önemli bir görevi ifa eden kişilerin de genelde toplumun ileri gelen, saygın üyelerinden oluştuğu belirtilmektedir.⁴⁸

Mollaların, toplum içerisinde ihtiyaç halinde olan yetim, dul veya mağdur kişilerin haklarını teslim alabilmeleri ve mağduriyetlerinin giderilmesi için gerekli hallerde mahkemeye müracaat ettikleri de gözlenmiştir.⁴⁹

Döneme ait kadı sicilleri mollaların toplumun güven ve saygısına uygun hareket edip etmediklerine veya bu güven ve saygıya muvafık bir yaşam tarzına sahip olup olmadıklarına dair önemli veriler ortaya koymaktadır. Bilhassa asayiş vakaları, bu hususa ışık tutması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Öneme binaen bu husus, ileride müstakil olarak ele alınacaktır. Ancak bu noktada şu kadarı ifade edilebilir ki incelenen dönemin zaman aralığının genişliği göz önünde tutulduğunda, mollaların işledikleri suçların yok denecek kadar az olduğu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bu sonuç, mollaların genel ahlaki durumlarına ve yaşam tarzlarına dair önemli bir görünümdür.

İlgili belgeler kimi mollaların isimlerinin mahalle ve köylere verildiğini de göstermektedir. Sicillerde altı mahalle ve yine altı köy isminin mollalara ait olduğu saptanmıştır. İsimler şöyledir:

Molla Bekir Mahallesi,⁵⁰ Molla Alican Mahallesi,⁵¹ Molla Bahaeddin Mahallesi,⁵² Molla Cenân Mahallesi,⁵³ Molla Hayyan Mahallesi,⁵⁴ Molla Alihan Mahallesi,⁵⁵ Karye-i Molla Polad,⁵⁶ Karye-i Molla Cabir, Karye-i Molla Hamiş, Karye-i Molla Ali,⁵⁷

şer’ ile ârifân Molla Mahmud b. İbrahim ve Mustafa b. Rüstem şahâdetleriyle şer’an nâib olan Tütüncü Abdullah Çelebi...” DŞS, 3789, 9a-2.

⁴⁶ Bu tanımlama mollalara özgü olmayıp dava sürecine müdahil olan tüm şahitlerde aranan genel bir niteliktir.

⁴⁷ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, (İstanbul: Arı Sanat Yay., 2012), 376; Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, (İstanbul: The Isis Press, 1999), 257-258.

⁴⁸ Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, s. 257-258; Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 437; Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü’l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *bilig* 44 (K1ş, 2008): 34.

⁴⁹ Örnek için bk. DŞS, 3828, 1a-1.

⁵⁰ DŞS, 3789, 30b-2.

⁵¹ DŞS, 3789, 2b-1.

⁵² DŞS, 3789, 2b-2; Mahalle-i Molla Bahaeddin-i müslim, Mahalle-i Molla Bahaeddin-i zimmî bk. DŞS, 3709, 22a-1.

⁵³ DŞS, 3789, 19b-1.

⁵⁴ DŞS, 3709, 22a-1.

⁵⁵ DŞS, 3712, 27a-3.

⁵⁶ DŞS, 3828, 4b-1.

Karye-i Molla Cücük⁵⁸ ve Karye-i Molla Aliler.⁵⁹ Mezkûr köy ve mahallelere mollaların isimlerinin verilmesi onlara atfedilen saygı ve değer önemli bir göstergesidir.

3. Mollaların Kültürel ve İلمي Durumları

Daha önce de ifade edildiği gibi ilgili belgeler molla unvanının, dinî işlerle veya eğitimle ilgilenip ilgilenmemesine bakılmaksızın umumi olarak medrese tahsili görmüş kişiler için kullanıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu dönemde esnafılık yapan mollalar olduğu gibi bahçıvanlıkla uğraşan veya imamlık, müezzinlik görevi ifa eden mollalar da vardır. Mollaların meslekleriyle ilgili olan bu konuya bir sonraki başlıkta temas edilecektir. Bu başlık altında ele alınmak istenen mevzu, mollaların ilmi ve kültürel durumlarına dair elde edilen bazı bulgulardır. Mahkeme sicilleri yapısı gereği bu hususta doğrudan pek fazla bilgi ihtiva etmese de belgelerden dolaylı olarak bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Nitekim tereke kayıtları bu konuda oldukça işlevseldir. Değınildiği gibi ilgili dönemdeki mollalara ait 98 adet tereke kaydı tespit edilmiştir. Bu tereke kayıtlarında yer alan kitaplardan, bunların sayılarından ve çeşitlerinden de mollaların ilmi ve kültürel durumlarına dair bazı ipuçları elde edilebilmiştir. Ancak bu noktada şu ifade edilmelidir ki mollaların terekelerinde kitapların yer almaması, onların kitaplarla hemhal olmadıklarına veya ilmi-kültürel durumlarının zayıf olduğuna yönelik bir değerlendirme için yeterli bir argüman değildir. Zira mollaların medrese kütüphanelerinden istifade etmeleri veya vefatlarından önce kitaplarını buralara hibe etmeleri mümkündür. Nitekim Osmanlı dönemi Diyarbakır'ında kütüphanenin medreselerin çoğunda tamamlayıcı unsur olarak düşünöldüğü; medreselerin yanı sıra cami ve mescitlerde de kütüphanelerin kurulduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Bunun yanı sıra kitabın oldukça değerli olduğu bir dönemde mollaların vefatlarından önce kitaplarını satmış veya başka kimselere bağışlamış olmaları da pek tabii mümkündür. Haddizatında bu gibi işlemlerin mahkemece tescil edilmesi gibi bir hukuki gereklilik de bulunmadığından sicillere yansımaları olası bir durumdur.

İlgili tereke kayıtlarında yer alan Kur'an-ı Kerimler dikkate alınmayacak olursa 98 mollanın 20'sinin (%20.4) terekesinde bir veya birden fazla kitabın yer aldığı söylenebilir. Bunların içerisinde de üç ve daha fazla kitabın yer aldığı tereke sayısı 11 (%11.2) dir. Kitapların haricinde altı (%6.1) mollanın terekesinde de dividin⁶¹ yer aldığı görülür. İsimleri zikredilen kitapların büyük çoğunluğu, klasik medrese müfredatına yönelik eserlerdir. Bunlar daha çok fıkıh,⁶² tefsir, hadis, Arapça, mantık ve edebiyattan oluşur. Sahip olduğu kitap sayısı fazla olan kişilerin isimlerinin genelde yalın olarak molla olduğu, terekesinde kitap sayısı az olan veya hiç kitap bulunmayan kişilerin ise - istisnai halleri olmakla birlikte- pamukçu, bahçıvan, manifaturacı, eskici gibi mesleki sıfatları da taşıdıkları dikkat çekmektedir.

⁵⁷ DŞS, 3709, 25b-1.

⁵⁸ DŞS, 3823, 7a-1.

⁵⁹ DŞS, 3798, 5a-3.

⁶⁰ Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", 1: 141.

⁶¹ Divit veya çoğul olarak devât, kalem koymak için uzun madenî sapı ve ucunda hokkası bulunan âleti ifade eder. bk. Ferid Devellioğlu, "Devât", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitapevi, 2010), 204.

⁶² 3 terekede zikrolunan fıkıh kitaplarının tamamı Hanefî mezhebine aittir. Dolayısıyla bu mollaların Hanefî mezhebinden oldukları kuvvetle muhtemeldir. (bk. Ek 1). 1 tereke kaydından (bk. Ek 1. DŞS, 3707, 97b-1) ve bunun dışındaki belgelerden Şafîî mollaların da bulunduğu anlaşılmaktadır. DŞS, 3731, 27a-1.

Daha önce değinildiği gibi bu dönemde birçok kişinin medrese tahsili gördüğü ve bu kişilerin bir kısmının tahsilden sonra daha çok esnaf ve zanaatkârlık mesleğini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Esnaf ve zanaatkârlık yapan bu kimselerin ilimle pek fazla iştiğal etmemiş olmaları takdir edilebilir bir durumdur. Ancak terekelerinde çok sayıda kitap ve divit bulunan mollaların bulunduğu ve bunların da ilimle iştiğal ettikleri anlaşılmaktadır. Bu kimselerin medrese hocası veya ulemadan olma olasılığı vardır. Ancak belgelerde buna dair herhangi bir bilgi paylaşılmış değildir. Sonuç olarak ilgili siciller, oldukça geniş bir yelpazede mesleki tercihleri olan mollaların, konumlarına ve şartlarına bağlı olarak ilmi ve kültürel düzeylerinin değişkenlik arz ettiğini ihsas etmekle birlikte genel itibarıyla bu düzeylerinin yüksek olduğuna işaret etmektedir.

4. Mollaların İktisadi İlişkileri

Kadı sicillerine yansıyan toplumsal ilişkilerin oransal açıdan çoğunluğunu genellikle alım satım veya alacak verecek meseleleri gibi iktisadi ilişkiler teşkil etmektedir. Dolayısıyla ilgili siciller mollaların iktisadi ilişkilerine dair oldukça kıymetli bilgiler sunmuştur. İlk olarak mollaların alış verişi ilişkilerine bakılacak olursa mollaların önemli bir kısmının esnaf ve zanaatkâr olması sebebiyle ticari olarak toplumun hemen her kesimiyle temas halinde oldukları ve bu çerçevede belgelere sıklıkla yansydıkları söylenebilir. Ticarete konu olan menkul veya gayrimenkul eşya açısından ilişkilerin büyük çoğunluğunun menkul kapsamda gerçekleştiği gözlenmiştir. Bunlar hibe, karz (ödünç) ve daha ziyade alış veriştikten kaynaklı borç gibi sebeplerle meydana gelmiştir. Gayrimenkulde ise neredeyse tamamen ev alım satımı söz konusu olmuştur. Bu alım satım işlemlerinin hangi yönde gerçekleştiğine bakıldığında doğrudan ev alım satımına dair tespit edilen kayıt sayısının 23 olduğu ve bunların 13'ünün mollalar tarafından satın alma, 10'unun da satım yapma şeklinde vuku bulduğu görülür. Dolayısıyla ev alım satımının birbirine oldukça yakın oranda gerçekleştiği, hâkim bir temayülün bulunmadığı söylenebilir. Alım satım rakamının bu denli düşük olması, vaki olan durumu yansıtmamaktadır. Zira mollaların ev alım satım işlemlerinin bu rakamdan daha fazla olduğu, belgelere dolaylı olarak yansıyan meselelerden anlaşılmaktadır. Bu da alım satım tescilinin herhangi bir resmi zorunluluğunun bulunmaması sebebiyle tüm işlemlerin kayıt altına alınmadığını göstermektedir.

Döneme ait kadı sicillerinden mollaların mesleki hayatlarına dair de kıymetli bilgiler elde edilmiştir. Zira mezkûr belgelerde molla unvanını taşıyan kimselerin isimlerinin önünde varsa mesleki unvanları da zikredilmiştir. Bu unvanlardan mollaların hangi mesleklere sahip olduklarına dair bilgilere ulaşılabilmektedir. Tereke kayıtlarına göre mollaların %31.6'sının ilmi anlam ifade eden molla unvanlarıyla beraber icra ettikleri mesleki unvanlarının da olduğu gözlenmiştir. Bu mesleki unvanlardan mollaların muhtelif birçok mesleği icra ettikleri anlaşılmıştır. İlgili dönemde mollalar, kuyumcular şeyhliğinden⁶³ hamamcılığa, mektep hocalığından medrese kapıcılığına kadar muhtelif düzeylerde birçok farklı mesleğe sahip olabilmışlerdir. Bunun yanı sıra mollaların özellikle esnaf ve zanaatkârlar arasında oldukça yaygın olduğu; berber, attar, pamukçu, sarraf, kasap, tütüncü, barutçu, kılıççı veya sabuncu gibi altmıştan fazla farklı mesleği icra ettikleri tespit edilmiştir.⁶⁴

⁶³ Osmanlı'da esnaf şeyhleri, esnafın büyüğü anlamına gelirdi; esnafın şikâyetleriyle ve devletle esnaf arasındaki işlerle meşgul olurdu. bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 557. Geniş bilgi için bk. Mehmet Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, (Ankara: Birleşik Yay., 2010), 29.

⁶⁴ bk. Ek. 2.

Mollaların din hizmetleri dışında özel olarak belli bir mesleği icra edip etmediklerine dair yaptığımız incelemede genel anlamda esnaf ve zanaatkârlık alanında yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Mesleki olarak da geniş bir yelpazede ve oldukça farklı alanlarda mesleklere sahip olabilmişlerdir. Ancak siciller, mollaların genellikle şehir hayatı içerisinde cari olan meslekleri icra ettiklerini, tarım ve hayvancılıkla uğraşanlarının oldukça az olduğunu göstermiştir. Mollalar medrese tahsili gördüklerinden belli bir kültür ve bilgi birikimine sahip olmuşlar ve muhtemelen bu donanımları onların daha çok şehirde yaşamalarına ve toplum içerisinde orta sınıf tabir edilebilecek meslekleri icra etmelerine olanak sağlamıştır. Nitekim imamlık, müezzinlik, vakıf mütevelliliği, beytülmal eminliği, muhızırlık, tercümanlık, kâtiplik gibi dinî, adli veya idari görevler üstlenmeleri bu niteliklerinin bir göstergesidir.

Döneme ait sicillerin ortaya koyduğu dikkat çekici bir başka görünüm de mollaların alacak verecek meselelerinin son derece düşük olmasıdır. Zira mahkeme defterlerine bu kapsamda sadece altı ihtilaf yansımıştır. Bu ihtilafların birinde alacaklı ve borçlu kişileri, yani tarafları mollalar teşkil etmişken,⁶⁵ diğerlerinde mollalar borçlu konumdadırlar.⁶⁶ Borçlar genelde ticari sebeplerle meydana gelmiş, kimi zaman da karzdan kaynaklanmıştır. Ancak her iki durumda da mollalar genellikle borçlarını ikrar etmişlerdir. Fakat ödeme tarihi, borcun miktarı veya borcun sabit olup olmadığı gibi sebeplerden kaynaklanan bazı ihtilaflı hallerde meselelerin mahkemeye taşındığı olmuştur.

Mezkûr alacak verecek ihtilaflarında ilgili mollaların esnaf, tacir veya zanaatkâr olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu durum oldukça dikkat çekicidir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi bu dönemde mollaların önemli bir kısmı esnaf ve zanaatkârdır. Bunun yanı sıra esnaf ve zanaatkâr mollalar, tereke kayıtlarında alacaklı veya borçlu olarak birçok defa zikrolunmuşlardır. Dolayısıyla mollaların iktisadi hayat içerisinde aktif oldukları açıktır. Hâl böyleyken bu kimselerin alacak verecek meselelerinin yok denecek kadar az olması, sağlıklı ve dürüst bir ticari hayata sahip olduklarına yönelik önemli bir göstergedir.

Döneme ait belgeler, mollaların ticari hayatta birçok defa aldatıldıklarını ortaya koymaktadır. Zira bu dönemde kendilerine çalıntı veya gasp edilmiş malların satılarak mağdur edildiklerini gösteren birçok örneğe rastlanmıştır. Mollaların taraf olduğu bu tür 12 vaka kaydı tespit edilmiştir.⁶⁷ Bu davalarda mollaların ellerindeki merkep, beygir, tay, kısırak ve öküz gibi hayvanların esas sahibi olduklarını iddia eden kişiler, mahkemeye müracaat etmiş ve mallarının kendilerine iade edilmesini talep etmişlerdir. Davacıların ifadelerine göre beş vakada malların kaybolduğu, iki vakada çalındığı ve yine iki vakada gasp edildiği anlaşılmaktadır. Diğer vakalarda bu hususa dair bilgi verilmemiştir. 12 davanın sekizinde davacının iddiasını ispatladığı anlaşılmakla beraber diğer kayıtlarda dava süreci tamamlanmadığından sonuçlar netleşmemiştir.

İddiaların hiçbirinde mollalar hırsızlıkla veya herhangi bir suçla itham edilmemişlerdir. Haddizatında mollaların savunmasından da anlaşılan odur ki çalıntı veya haksızca el konulan mezkûr hayvanlar mollalara satılmıştır. Daha sonra hayvanların asıl sahipleri mallarını tespit ettiklerinde taraflar arasında ihtilaf çıkmıştır. Böylesi durumlarda

⁶⁵ DŞS, 3798, 7b-1.

⁶⁶ DŞS, 3798, 18a-3; DŞS, 3767, 3a-2; DŞS, 3791, 5a-4; DŞS, 3702, 2b-5; DŞS, 3702, 26a-4.

⁶⁷ DŞS, 3798, 2a-2; DŞS, 3798, 13a-5; DŞS, 3767, 3a-2; DŞS, 3767, 13a-2; DŞS, 3767, 13b-3; DŞS, 3767, 29a-1; DŞS, 3767, 9b-3; DŞS, 3803, 13a-1; DŞS, 3803, 13b-5; DŞS, 3803, 35b-5; DŞS, 3803, 35b-6; DŞS, 3702, 19a-2.

mollaların dava konusu hayvanları kimden satın almışlarsa onlar aleyhine ayrı bir dava açabildikleri ve bu süreçte takip edilmesi gereken hukuki prosedür belgelere yansımıştır.⁶⁸ Ancak bu yönde açılan sadece bir davaya rastlandığından bu kimselere genelde ulaşılamadığı muhtemeldir.

Mollaların tereke kayıtları da onların iktisadi durumlarına dair kıymetli malumat sunabilmiştir. Bu kayıtlarda 27.558.5 kuruş⁶⁹ veya 14.438 kuruş 30 para⁷⁰ gibi miktarlarla oldukça zengin olduğu anlaşılan mollalara rastlanmakla beraber borçları miraslarından fazla olan (guremâ)⁷¹ mollalar da bulunmaktadır. Ancak “guremâ” durumundaki sekiz ve aşırı zengin iki molla kapsam dışı bırakılırsa yaklaşık %90 gibi bir oranla büyük çoğunluğun orta halli bir ekonomik güce sahip olduğu söylenebilir.

Döneme ait belgeler, mollaların gayrimüslimlerle olan ilişkilerine de ışık tutmaktadır. Özellikle tereke kayıtlarında mollaların ve gayrimüslimlerin birbirleri üzerindeki alacak verecek hesaplarından bahsedilmesi önemlidir.⁷² Zira bu durum, gruplar arasındaki sosyal ve iktisadi ilişkilerin varlığına işaret etmektedir. İpekçilik yapan bir mollanın kendisi gibi ipekçi olan bir Yahudi'nin dükkânına emanet mal bırakması gibi mesleki ilişkilere rastlanmıştır.⁷³ Ticari konularda yaşanan ihtilaf hallerinde vardıkları sulh akdini mahkeme tarafından kayıt altına aldıkları⁷⁴ ve yine borç tahsilatı talebiyle mahkemeye müracaat edildiği de olmuştur.⁷⁵ Tüm bunlar, mollaların gayrimüslimlerle temas ve iletişim halinde olduklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Daha da önemlisi, mezkûr zümrelerin bir diğerine karşı herhangi bir hak tecavüzüne veya baskısına yönelik en küçük bir emareye dahi rastlanmamıştır. Gayrimüslimler, vuku bulan bir anlaşmazlık durumunda ahalinin seçkin kimselerinden olan mollaları dava edebilmiş ve mahkeme huzuruna çıkarıp yargılabilmişlerdir. Belgelere yansıdığı kadarıyla bu süreçte herhangi bir özel muamele veya ayrıcalık söz konusu olmamıştır.

⁶⁸ “Yeniceli Molla Hüseyin Metinanlı zir karyesinden Diro muvâcehesinde üzerine bundan akdem merkûmdan yüz elli kuruşa bir re's öküüz iştirâ eyledim dokuz mâh indimde kaldıktan sonra Nuh Bey'in hizmetkârı Asâf benim malımdır ve yedimden zâyî' olmuş deyu beni huzûr-ı şer'e şekva mâlı olup yedinde zâyî' olduğunu şahidin ile huzûr-ı şer'de isbât ve ahz etmekle el haletü hazihi merkûm Diro baliğim olmağla meblağ-ı mezbûrun tahsili matlûbumdur deyu da'va merkûm cevâbında Asaf'ın mülk-i müşteram deyu zabt etmiş ise de öküüz-i merkûm benim netacen mülküm olup sana fûruht etmişim deyu def'a-i tasaddî ve semen-i bakîsi edâdan imtinâ' edip bu cihetle tarafeyn dahi fetvâya mürâca'at olundu merkûm Molla Hüseyin Diro'dan Öküüzün semenini ahz edebilir mi yoksa netâcen mülkü olduğunu sâbit eder ise yine Asâfa rücû' eder müceb-i şer'isi zeyli kitâbe tahrîr oluna

El-haletü hazihi Molla Hüseyin Diro'dan öküüzün semenini ahz eder Diro dahi ba' dehu Asâfa dest-i res oldukda Asaf'ın muvâcehesinde mezkûr öküüz netâcen mülkü olduğunu huzûr-ı şer'de lede'l-isbât öküüzünü zabt eder.” DŞS, 3791, 9b-3.

⁶⁹ Bu miktarın alım gücüne dair bir fikir sahibi olmak için ilgili zamandaki küçük ve büyükbaş hayvan fiyatlarıyla mukayesede bulunulabilir. Aynı yıla ait bir tereke kaydında keçinin 20 kuruş, ineğin ise 50 kuruş olduğu kaydedilmiştir. Hayvanın niteliğine göre bu bedellerin az bir miktar değişmesi mümkün olsa da mezkûr terekedeki 27.558.5 kuruşun, yaklaşık 1.378 adet keçi ve 551 adet ineğe tekabül ettiği söylenebilir. bk. DŞS, 3747, 48b-1.

⁷⁰ Bu kaydın ait olduğu yılda bir koyun bedelinin 19 kuruş olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla mezkûr meblağ 760 adet koyuna tekabül etmektedir. DŞS, 3768, 15a-1.

⁷¹ Guremâ taksimi, tamamı borçları karşılamayan terekenin alacaklılara hakları oranında taksim edilmesidir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 160.

⁷² DŞS, 3773, 35b-2; DŞS, 3785, 17a-1.

⁷³ DŞS, 3791, 7b-4.

⁷⁴ DŞS, 3791, 8a-1.

⁷⁵ DŞS, 3803, 16a-1; DŞS, 3803, 22a-2.

5. Mollaların Suç İlişkileri

İncelenen dönem zaman olarak geniş ve belge olarak da zengindir. Buna rağmen mollalara dair suç hadiselerinin son derece az olduğu ortaya çıkmıştır. İlgili dönemde mollaların bazı cinayet davalarında adları geçmektedir. Ancak cinayet işlediklerini ispatlı biçimde gösteren herhangi bir bilgi veya bulguya ulaşılmamıştır. Bir vakada aralarında bir mollanın da bulunduğu bir grup tarafından cinayetin işlendiği iddia edilmiş ve bu gruptan bir kişinin suçu ikrar ettiği ispatlanmıştır. 30 Zilkade 1159 (14 Aralık 1746) tarihli belgeye göre Hani kazasının Şeyh Ömeran köyünden maktul Musa bin Süleyman'ın yakınları mahkemeye müracaat ederek, belge tarihinden bir ay önce Musa b. Ahmed, Ali b. Eyüb, Hasan b. Mustafa, Molla Ali b. Ahmed'in hep birlikte maktulü gece vakti boğazlayarak öldürdüklerini iddia etmiş ve mezkûr zanlılardan Musa b. Ahmed'in Dağ Kapısı haricinde Buzhane civarında arkadaşlarına "Musa'yı katl eyledim mâlını sepetden çıkarmağa komadınız" dediğini şahitler vasıtasıyla ispatlayarak diyet talep etmiştir. Bu vakada adı geçen Molla, olay yerinde bulunmuş olsa da ifadelerden cinayeti işleyen kişinin kendisi olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda olayda bir rolünün olup olmadığı da aydınlatılmış değildir. Nitekim belgede de dava sonucu yer almamıştır.⁷⁶

1 Muharrem 1152 (10 Nisan 1739) tarihli bir diğer kayıta ise Diyarbekir'in Siverek kazasından maktul Ali b. Abdullah'ın yakınları, Ahmed Ağa ve Monla Mustafa ve Monla İsmail ve Abbas b. Ali ve Bayrakdar Ahmed ve Monla Nebi'nin maktul ile kavga ettikleri esnada kurşun ile kendisini vurduklarını ve maktulün bu sebeple vefat ettiğini iddia etmişlerdir. Adı geçen kişilerin suçu inkâr etmesiyle araya arabulucular (muslihûn) girmiş ve tarafları 825 kuruş üzerine sulha razı etmişlerdir. Mezkûr belge, bu sulh akdinin kayda geçirilmesine dairdir. Dolayısıyla bu vakada da cinayetin faileri net olmadığı gibi mollaların cinayet suçunu işledikleri de ispatlanmış değildir.⁷⁷ Ancak bir şekilde olayın içerisinde yer aldıkları anlaşılmaktadır.

Evâsıt-ı Safer 1239 (17-26 Ekim 1823) tarihli bir belgede cinayet ithamı olmasa da ölüme sebebiyet verdiği iddiasıyla Debbâğ⁷⁸ Molla Mehmed ile maktul Corcoroğlu Mustafa b. Hacı Mehmed'in varisleri arasında 500 kuruş üzerine sulh akdinin gerçekleştirildiği kayıt altına alınmıştır. Belgede Debbâğ Molla Mehmed'in maktulün ölümüne sebebiyet vermekle itham edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁹ Mezkûr mollanın sulh amacıyla 500 kuruşluk ciddi bir meblağı ödemesi sebebiyle olayda bir sorumluluğunun olduğu muhtemeldir. Ancak ispatlı bir suçunun olmadığı da açıktır.⁸⁰

Döneme ait mahkeme sicillerine göre mollaların cinayet vakalarıyla olan irtibatı yukarıda zikredilen vakalarla sınırlıdır. İlgili belgelerden mollaların ispatlanmış herhangi bir cinayet suçlarının olmadığı anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra incelenen dönemde maktul konumunda olan sadece bir mollaya rastlanmıştır. Bu vaka da dolaylı

⁷⁶ DŞS, 3712, 60b-1.

⁷⁷ DŞS, 3754, 97a-2.

⁷⁸ Debbâğ, tabak, sepicı, deri terbiye eden kimse anlamına gelir. bk. Devellioğlu, "Debbâğ", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 192.

⁷⁹ "...Mevrûsumuz müteveffâ-yı merkûmu bundan akdem Diyarbekir Vâlisı Mehmed Paşa'ya sevk edip sevki sebebiyle katl olunduğundan dem u diyetini da'vâ sadedinde olduklarımızdan müslimûn ve muslihûn tavassutuyla beş yüz guraşa sulh olunup bedel-i sulhu meclis-i sulhda tamâmen ve kâmilan ahz u kabz eyledik..." bkz. DŞS, 3745, 13b-1.

⁸⁰ DŞS, 3745, 13b-1.

olarak belgeye yansımış olup cinayet hakkında bilgi verilmemiştir.⁸¹ Binaenaleyh mahkeme kayıtları, mollaların neredeyse hiçbir cinayete maruz kalmadıklarına işaret etmektedir.

Mollaların ilgili dönem sicillerine yansıyan suç vakalarıyla irtibatı mezkûr vakalardan ibarettir. Dolayısıyla bu dönemde mollaların hangi mesleği icra ederse etsin genel itibarıyla son derece güvenilir ve zararsız oldukları ortaya çıkmaktadır. Onlara karşı işlenen suçların son derece az olmasında da bu niteliklerinin rolü olsa gerektir.

Sonuç

Osmanlı'daki mollalık kurumu üzerine henüz yeterli çalışmalar gerçekleştirilmediğinden konu aydınlığa kavuşturulmuş değildir. Bu mütevazı çalışma ile bilhassa sosyal tarih araştırmaları için oldukça kıymetli olan şer'iyye sicilleri temelinde ve Diyarbakir örneğinde mollaların sosyal hayatına ışık tutulmaya çalışılmıştır.

İlgili belgeler molla (monla) unvanının, belirli bir mesleki zümreyi ifade etmekten ziyade medrese mezunları için kullanılan ilmi bir unvan olduğunu ortaya koymuştur. Tereke kayıtlarına göre bu kişilerin %31.6'sı mollalık unvanıyla beraber mesleki unvan da taşımışlardır. Buna göre bu dönemde mollaların önemli bir kısmı esnaf ve zanaatkâr olarak dinî hizmetlerin dışında faaliyet göstermişlerdir; imamlık, müezzinlik gibi dinî hizmetlerle birlikte genel olarak altmıştan fazla mesleği icra ettikleri ortaya çıkmıştır.

Mollaların ekonomik açıdan orta düzey ve az da olsa alt düzey ailelerden geldikleri gözlenmiştir. Mollaların kendilerinin de büyük çoğunluğunun orta halli olarak tabir edilebilecek bir ekonomik güce sahip oldukları söylenebilir. Mollalar, gayrimüslimler de dâhil olmak üzere toplumun tüm kesimleriyle sosyal ve iktisadi ilişkiler kurmuşlardır.

Tereke kayıtlarına göre mollaların %90'ından fazlası evlidir ve evli olanların %87.6'sı tek eşlidir. Bu sonuç mollaların ilgili dönem Diyarbakir'indeki tek eşlilik ortalamasının üstünde olup mollaların yaklaşık %10'luk bir oranla daha az poligami (çok eşlilik) yaptığını ortaya koymuştur. İlgili dönemde kimi Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlendikleri gözlenmiş olmakla birlikte mollaların tamamının herhangi bir zümreyle (molla, seyyid, şerif vs.) sınırlı olmayan Müslüman kadınlarla evlendikleri ortaya çıkmıştır. Osmanlı toplumunda boşanmaların az olduğu bilinmektedir. Ancak mollaların yok denecek kadar az sayıda boşanma gerçekleştirmiş oldukları da dikkat çeken bir olgudur.

İlgili dönemde reaya arasında çok sayıda köle ve cariyenin kullanıldığı gözlenmiştir. Ancak -iki molla hariç- zengin addedilebilecek birçok mollanın köle veya cariyeye edinmeyi tercih etmedikleri ortaya çıkmıştır. Bu sonuç mollaların kölelik uygulamasına sıcak bakmadıklarına yönelik önemli bir göstergedir.

Bilhassa mahkemede gerçekleştirilen hukuki işlemlerdeki konumları, bu dönemde mollaların toplumla sıkı bir irtibat halinde olduklarını, sosyal sorumluluk bilinçlerinin yüksek olduğunu ve sosyal sorumluluk bağlamında önemli görevler üstlendikleri ortaya koymuştur.

⁸¹ DŞS, 3789, 38b-2.

Mollaların bu dönemde neredeyse hiçbir suç hadisesine karışmamış olmaları dikkat çekicidir. Özellikle çok sayıda molların esnaf ve zanaatkârlıkla iştilal etmesine rağmen sonucun bu şekilde ortaya çıkması, Osmanlı'daki din eğitiminin birey ve toplum kalitesini yükseltmeye yönelik başarısını yansıtmaktadır. Zira belgelerle ortaya konduğu üzere, onlar toplum hayatını ıslah edici ve geliştirici bir rol oynamışlardır. Bunun yanı sıra oldukça geniş bir yelpazede mesleki tercihleri olan mollaların konumlarına ve şartlarına bağlı olarak sosyal statülerinin tabii olarak değişkenlik arz ettiği anlaşılmıştır. Ancak esnaf ve zanaatkârlar da dâhil olmak üzere genel itibariyle mollaların toplum içerisinde ciddi bir saygınlıklarının bulunduğu ve bu saygınlığa muvafık bir hayat tarzına sahip oldukları ifade edilebilir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Diyarbakir (Amid) Şer'iyye Sicilleri (DŞS), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Defter No:

- _____ . 3789
- _____ . 3828
- _____ . 3709
- _____ . 3712
- _____ . 3754
- _____ . 3756
- _____ . 3744
- _____ . 3714
- _____ . 3773
- _____ . 3796
- _____ . 3743
- _____ . 3757
- _____ . 3675
- _____ . 3753
- _____ . 3725
- _____ . 3785
- _____ . 3823
- _____ . 3749
- _____ . 3797
- _____ . 3798
- _____ . 3698
- _____ . 3750
- _____ . 3716

- _____. 3787
_____. 3746
_____. 3745
_____. 3685
_____. 3742
_____. 3718
_____. 3767
_____. 3741
_____. 3791
_____. 3726
_____. 3800
_____. 3731
_____. 3747
_____. 3804
_____. 3760
_____. 3768
_____. 3803
_____. 3707
_____. 3680
_____. 3702
_____. 3774
_____. 3775

Diğer Kaynaklar

Acar, Abdurrahman. “Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*. Ed. Bahaeddin Yediyıldız – Kerstin Tomenendal 1: 111-153. Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2010.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Akgündüz, Ahmet. *Şeri'yye Sicilleri*. 2 Cilt. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.

_____. “Başlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Algar, Hamid. “Molla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 238. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ali Emirî Efendi. *Osmanlı Doğu Vilâyetleri*. Haz. Abdulkadir Yuvalı – Ahmet Halaçoğlu. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2015.

- Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Atay, Hüseyin. “Fatih Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler”. *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 171-235.
- Aydın, M. Âkif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1985.
- Azimli, Mehmet. *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*. Konya: Çizgi Kitapevi Yay., 2010.
- Bala, Sabahattin. *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üni., 2012.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*, Trc. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Calmard J.. “Mollâ”, *The Encyclopedia of Islam*, 7: 221-223. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocazâde”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri (Bursa, 22-24 Ekim 2010)*. Ed. Tefik Yücedoğru v.dğr. 59-85. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa’da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Çiçek, Halil. *Şark Medreselerinin Serencamı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Dabashi, Hamid. “Mullah”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito – v.dğr. 3: 177. New York: Oxford University, 1995.
- Demirtaş, Mehmet. *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, Ankara: Birleşik Yay., 2010.
- Devellioğlu, Ferid. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2010.
- Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi*. Ed. Ahmet Zeki İzgöer. I-X. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yay., 2012.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Haz. Seyit Ali Kahraman – Yücel Dağlı İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Göyünç, Nejat. “Diyarbakır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 464-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Güler, Ümit. “XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs’ında “Evliliğin Sona Ermesi””. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (Haziran 2017): 61-93.
- İpşirli, Mehmet. “Lakap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:67. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Jennings, Ronald C.. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, 1999.

- Kurt, Abdurrahman. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998.
- Özcoşar, İbrahim. “Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid”. *Osmanlı’dan Günümüze Diyarbakır*. Ed. İbrahim Özcoşar v.dğr., İstanbul: Ensar Yay., 2018.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Molla”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2: 549. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Pekasil, Tahir. “Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler”. *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri 2012*. Ed. M. Nesim Doru. İstanbul: 2012.
- Subaşı, Necdet. “Şeyh, Seyyid ve Molla -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri”. *İslâmiyât* 2/3 (1999): 121-140.
- Taş, Hülya. “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü'l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”. *bilig* 44 (Kış, 2008): 25-44.
- Taş, Kenan Ziya. *Tarih Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Uğur, Yunus. “Şer‘iyye Sicilleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 8-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Unan, Fahri. “Mevleviyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Şer‘î Mahkeme Sicilleri”, *Ülkü Halkevleri Dergisi* 5/29 (Temmuz 1935): 365-368.
- _____. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Verhei, Jelle. – Aydın, Suavi. “Diyarbakir Vilâyetinde Etnik-Dinî Gruplar, Yerel Güçler ve Osmanlı Devleti Üzerine Birkaç Not (1800-1870)”. *Osmanlı Döneminde Diyarbakir’de Toplumsal İlişkiler (1870-1915)*. Ed. Joost Jongerden – Jelle Verheij. Çev. Ayşen Gür. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Yaman, T. Mümtaz, “Şer‘î Mahkeme Sicilleri”, *Ülkü Halkevleri Dergisi* 12/68 (İlk Teşrin 1938): 153-164.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı Öncesi Diyarbakır’ına Genel Bir Bakış”. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Diyarbakır*. Ed. Bahaeddin Yediyıldız – Kerstin Tomenendal. Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2010.
- Yılmazçelik, İbrahim. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Zilfi, Madeline C.. “Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul”, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*. Ed. Madeline C. Zilfi İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Ek 1: Mollalara Ait Tereke Tablosu

	İsim	Eş	Evlat	Mahalle-Köy	Köle-Cariye	Kitap-Divit	Tereke Meblağı	Yıl	Belge
1	Molla Rasül b. Mustafa	Âişe bt. Yusuf	-	Derviş Hüseyin Mahallesi	1	-	40.164 Akçe	1169	3744 (7b-1)
2	Molla İbrahim b. Hasan	Âişe bt. Bayram ve Hadice bt. Ali	2	Dağ Kapısı hâricinde vâki Ortaköy	-	-	113.742 Akçe	1169	3744 (11b-2)
3	Molla Osman b. Ömer	Nimet bt. Ömer	1	Veli Kethüda Mahallesi	-	-	Guremâ	1172	3796 (7b-1)
4	Molla Süleyman b. Şeyhmus	Fâtıma bt. Rasül	2	Câmiu's-Safâ Mahallesi	-	-	2.341 Para	1172	3796 (12a-1)
5	Cennân Monla Kasım b. Monla Halid	Fâtıma bt. İsmail	3	Fatih Mehmed Paşa Camii Mahallesi	-	Mushaf -ı Şerîf	2.122 Kuruş	1173	3796 (31a-1)
6	Neccâr Molla Hüseyin b. Mehmed	Huri bt. Halil ve Âişe bt. Mehmed	2	Na'ıçacı Mahallesi	-	Kitâblar	Borç ve masraflar ödendi. Kalan yok.	1173	3796 (32a-2)
7	Seyyid Monla Mehmed b. Seyyid Fazlı	Fâtıma bt. Aslan	-	Hüseyin Efendi Mahallesi	-	-	18.540 Meblağ	1173	3796 (58a-3)
8	Aydinzâde Monla Ahmed b. Mehmed	Hamide bt. Safer	1	Hüseyin Efendi Mahallesi	-	Kitâb	5.850 Meblağ	1173	3796 (60a-1)
9	Molla Mustafa b. Ali	Fâtıma bt. Süleyman	4	Hüsameddin Mahallesi	-	-	Guremâ	1173	3796 (65a-3)

10	Haffâf Molla Ahmed b. Hacı Süleyman	Nimetullah bt. Monla Hüseyin	1	İbn-i Müderris Mahallesi	-	Çok sayıda kitap ⁸²	1.189 Kuruş	1173	3796 (67b-1)
11	Monla Osman b. Ali'	Huri bt. Mehmed	1	Rum Kapısı hâricinde Ali karyesi	-	-	4.965 Meblağ	1173	3796 (50b-2)
12	Bakkâl Molla Mehmed b. Ahmed	Zeliha bt. Hacı Mustafa	6	Mustafa Paşa Mahallesi	-	Hadîs-i şerîf, Kelâm-ı Kadîm ⁸³	1.984 Kuruş 33 Para	1202	3757 (24a-2))
13	Molla Latif b. Osman	Emine bt. Ali	2	Ali Paşa Mahallesi	-	-	441.5 Kuruş	1203	3757 (42b-2)
14	Bakkal Molla Mehmed b. Mustafa	Ümmühani bt. Abdurrahman	4	Ali Paşa Mahallesi	-	-	15.805 Para.	1203	3757 (45a-1)
15	Bostancı Molla Süleyman b. Abdullah	-	-	Câmiu'n-Nebî Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm	1.426 Para	1204	3753 (19a-1)
16	Molla Mahmud b. Şeyhmus	Zeliha bt. Mehmed	4	Şeyh Matar Mahallesi	-	-	2.352 Para.	1204	3753 (23b-1)
17	Molla Ahmed b. Hacı Emin Efendi	Zeliha bt. Hacı Ebubekir	-	Hanzade Hatun Mahallesi	-	Çok sayıda kitap, divit ve kâğıt	510,5 Kuruş.	1206	3725 (67b-1)
18	Seyyid Molla Bekir b. Seyyid el-Hâc	Duha Hâtûn bt. Abdülkerim	2	Hanzade Hatun Mahallesi	-	-	2.573 Para 1 Akçe	1206	3725 (71a-2)

⁸² “Mushaf-ı Şerîf, Vesîletü'n-Necât, Mültekâ, Dürer, Eşbâh, Mebârik, Türkî Yusuf-Züleyha, Tefsîrül-Me'âlim, Meşârik, Nebe Tefsîri, İbrahim-i Halebî, Tefsîr-i Şerîf, Cevâhirü'l-Fıkah, Tarîkat, Türkî kitâb, Kadızâde, Kavâid-i İ'râb, Şerh-i Ta'lîm Mûte'allim, Kudûrî, Fenârî ma'a Kavî-i Ahmed, Nâ-tamâm Mültekâ, Hulâsa ma'a Rûznâme, Mecmû'a”

⁸³ Kur'an-ı Kerim

	Ömer								
19	Muhzır Molla Ahmed b. Osman	Fâtıma bt. Hasan	-	Derviş Hüseyin Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm	Guremâ	1206	3725 (72a-1)
20	Molla Mustafa b. Ömer	Zeliha bt. Süleyman ve Hadice bt. Süleyman	3	Molla Bahaeddin Mahallesi	-	Az sayıda kitap ve divit	3.250 Para	1206	3725 (91b-1)
21	Molla Ebubekir b. Mehmed	Emine bt. Süleyman	2	Şeref Çavuş Mahallesi	-	-	107,5 Kuruş 5 Para	1206	3785 (4a-2)
22	Molla Ali b. Osman	Emetullah bt. Hacı İsmail	7	Çakal Mescidi Mahallesi	-	-	1.002 Para	1206	3785 (5b-1)
23	Molla Osman b. Mehmed	Hacer bt. Abuzer ve Hanım bt. Mehmed	3	Ali Paşa Mahallesi	-	-	2.095 Para	1206	3785 (6b-1)
24	Molla İsmail b. Mehmed	Saliha bt. Hüseyin	2	Fatih Mehmed Paşa Mahallesi	-	-	118 Kuruş 1 rub'	1206	3785 (17a-1)
25	Molla Hasan b. Hacı Ali	Âişe bt. Mehmed	2	Aziz Câmî'i Mahallesi	-	-	5.432 Para	1207	3785 (39b-2)
26	Seyyid Molla Bekir b. Mahmud Efendi	Hadice bt. Sinan	-	Na'ıçeci Mahallesi	-	Çok sayıda kitap ⁸⁴	588 Kuruş	1207	3785 (54b-1)
27	Molla Osman b. Ahmed	Zeyneb bt. Mehmed	-	Rum Kapısı hâricinde Alıpınarı karyesi	-	Kitaplar , Kelâm-ı Kadîm	13.873 Para.	1214	3797 (2a-1)

⁸⁴ "Kelâm-ı Kadîm, Mülteka'l-ebhur, Keşfü'l-ğita ve haşa, İhtiyâr sâir, Kavî-i Ahmed-i Fenârî"

28	Molla Mehmed b. Molla İbrahim	Âişe bt. İbrahim Ağa	-	Fatih Mehmed Paşa Mahallesi	-	Çok sayıda kitap ⁸⁵	602,5 Kuruş 5 Para	1214	3797(1 1b-1)
29	Molla Mehmed b. Ali	Esmâ bt. Hacı Eyüb	1	Yiğit Ahmed Mahallesi	-	Şirâzî ve evrâk-1 Kitaplar	10.211 Para	1215	3797-14b-1
30	Neccâr Molla Yusuf b. Mustafa	Âdile bt. Molla Mustafa	3	Rabia Hâtûn Mahallesi	-	-	80 Kuruş	1220	3716 (6a-1)
31	Molla Hüseyin b. Mehmed	Âdile bt. Mehmed	1	Câmiu'n-Nebî Mahallesi	-	-	Guremâ	1220	3716 (8a-2)
32	Tarakçı Molla Hasan b. Hüseyin	Râhile bt. Molla Ali	2	İskender Paşa Mahallesi	-	Divitler	286 Kuruş.	1220	3716 (10b-2)
33	Monla Ahmed b. Abdi	Âişe bt. (?)	-	Veli Kethüda Mahallesi	-	-	120,5 Kuruş	1220	3716 (13a-2)
34	Cennân Molla Ali b. Hacı Rasûl	Meryem bt. Halil	1	Hoca Ahmed-i Müslim Mahallesi	-	-	1.021 Kuruş.	1220	3716 (16b-2)
35	Debbâğ Molla Hüseyin b. Ali	Bahtiyar bt. Ali	5	Şeref Çavuş Mahallesi	-	-	468 Kuruş	1220	3716 (23a-2)
36	Molla Hüseyin b. Abdullah	Âişe bt. Molla Ahmed	-	Abdulaziz Câmi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm ve muhtelif kitaplar	Guremâ	1221	3716 (26a-2)
37	Monla Ali b.	Kafiye bt.	4	İskender Paşa	-	Kelâm-ı Kadîm,	454 Kuruş 2	1221	3716 (27b-

⁸⁵ “Kelâm-ı Kadîm, Defa Kelâm-ı Kadîm, Evrâk-ı perîşân, Kâfiye, Mesâbih-i şerîf, Vesîle, Va'ziye, Tefsîr-i şerîf, Abdurrahim Paşa ale'l-Mültekâ, Seyyid Ferâiz, Halebî, Şerh-i Miftâh, Vankulu cildeyn, Hâşîye-i Mutavvel, Muhtasar Müntehe, Hubeyisî Şerh-i Kâfiye, Zübdetü'l-Esrâr, Isâm Tasdikât, Netâicü'l-Efkâr, Isâm Câmî, Felâh, Kavâ'idü'l-İ'râb, Mutavvel, İzhâr, Avâmil-i Misbâh, Şerh-i Gülşan, Kâfiye Dibâcezâde, Şerh-i Birgivî, Bostân Gülistân, Elfiye Şerh-i Enmûzec, Ebu'l-Munteha, Tefsîr-i Nebe, Evrâk-ı perîşân, Mev'ize, Gülistân, Şerhu'l-Beyân, Hafız-ı Şirâzî, En'âm-ı şerîf, Cümle-i Sarf, Hüsniye, Kütüb-i müteferrika 7 cild, Surre'l-fetâvâ”

	İbrahim	Abdullah		Mahallesi		En'âm-ı şerif, Mevlüd-i şerif	Para.		2)
38	Monla İsmail b. Mumcu İsmail	Fâtıma bt. Mustafa	2	Bahaeddin Mahallesi	-	-	184,5 Kuruş.	1221	3716 (29a-1)
39	Haffâf Monla Mustafa b. el-Hâc Ahmed	Zeliha bt. Hacı Ali	-	Kastal Mahallesi	-	-	1.524 Kuruş 1 rub' 9 Para.	1221	3716 (35b-1)
40	Molla Halil b. Hasan	Hamide bt. Osman	3	Hoca Ahmed Mahallesi	-	-	222,5 Kuruş	1221	3716 (39b-1)
41	Berber Monla Ali b. İbrahim	Havva bt. İsmail	2	Molla Bahaeddin Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm	117,5 Kuruş 8 Para.	1221	3716 (40b-1)
42	Çüngüşlü Molla Hüseyin b. Abdullah	-	-	Medrese-i Mesudiye' de sâkin	-	-	46 Kuruş		3685 (1a-2)
43	Kanbur Molla Mahmud b. Yusuf	Emine bt. Mehmed	-	Göl Mescidi Mahallesi	-	-	612 Kuruş 1 rub'	1239	3685 (9a-2)
44	Kul Kâtibi Molla Abdurrahman	Muhsine bt. Hâfız Osman	-	İmadiye Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm, kitaplar, Divitler	1.820 Kuruş	1239	3685 (9b-1)
45	Molla Ali b. Hasan	Hanife bt. Mehmed	2	Kılbaş Mescidi Mahallesi	-	-	412 Kuruş	1240	3685 (17a-1)
46	Molla İbrahim b. Abdullah	-	-	Tabanoğlu Mescidi Mahallesi de Nasuh Paşa Câmii'ne bitişik medresede sâkin	-	-	137 Kuruş 13 Para	1240	3685 (17a-2)
47	Penbeci Molla	Vesile	3	Câmiu's-Safâ	-	-	Guremâ	1240	3685 (20a-

	Mustafa b. İbrahim'			Mahallesi					2)
48	Bezzâz Molla Abdullah b. İsmail'	Hamide bt. Hacı Yusuf ile Emetullah bt. Abdullah	4	Cami-i Kebir Mahallesi	-	-	2.757,5 Kuruş 1 rub'	1240	3685 (30a-1)
49	Penbeci Molla Mustafa b. Hacı Mehmed	Fâtıma bt. Ömer	2	Memeddin Mescidi Mahallesi	-	-	282 Kuruş	1240	3685 (30b-1)
50	Kırbacıâ de Molla İbrahim	Elif ve Fatıma	-	-	-	-	175,5 Kuruş 15 Para	-	3742 (1a-3)
51	Molla Süleyman b. Mustafa	Rukiye bt. Ömer Efendi ve Hadice bt. Mehmed	3	Kamışlı Mescidi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm	61 Kuruş 5 Para.	1237	3742 (8a-2)
52	Molla Hasan b. Mehmed Emin	-	-	Derviş Hüseyin Mahallesi	-	Divitler	443 Kuruş.	1238	3742 (17a-2)
53	Molla Nebi b. Hacı Mustafa	-	-	Fatih Mehmed Paşa Câmi-i Şerifi'nde medresede sâkin	-	Muharrer kitâb 1 cild, kitap 3 cild.	245 Kuruş 1 rub' 6 Para	1238	3742 (18b-1)
54	Molla Mehmed Ağa b. Maksud Ağa	İmiş Hâtûn bt. Rasûl	1	Alican Mahallesi	-	-	1.113 Kuruş 3 rub' 3 Para	1238	3742 (21b-1)
55	Seyyid Molla Halil b. Abdullah	-	-	Cedîd Hân'da misafir	-	-	22,5 Kuruş 7 Para. (beytülmal)	1238	3742 (26a-1)
56	Basmacı Molla Ali b. Mustafa	Hamide bt. Ömer	3	Kastal Mahallesi	-	-	629 Kuruş 3 rub' 2 Para.	1238	3742 (27b-1)

57	Molla Osman, b. Hüseyin	Fâtıma bt. Abdullah	-	Alican Mahallesi	-	Kitaplar	170,5 Kuruş 3 Para.	1238	3742 (30a-1)
58	Molla Abdullah b. Ali	Firdevs Hâtûn bt. (?)	-	Derviş Hüseyin Mahallesi	-	-	2.382,5 Kuruş 2 Para.	1238	3742 (37b-2)
59	Bostâncı Pilav Mustafa'nın oğlu Molla Ömer	Vesika bt. el-Hâc Abdullah	3	Memeddin Mahallesi	-	-	382 Kuruş 1 rub'.	1238	3742 (38a-1)
60	Keçeci es-Seyyid Molla Sadullah b. Molla Mehmed	Zeliha bt. Halil	4	Kamışlı Mahallesi	-	-	1044 Kuruş 12 Para.	1239	3742 (40b-1) ve ayrıca 3742 (42a-1)
61	Liceli Molla Ali'	Havva	-	Fatih Câmii'nde sâkin	-	-	21 Kuruş 3 rub' 3 Para.	1242	3718 (15a-2)
62	Sofu Molla Mustafa b. Mehmed	Havva	-	Abdal Mahallesi	-	-	2.822,5 Kuruş 3 Para.	1243	3718 (30b-2)
63	Haffâf Aydınlzâde Molla Mustafa	Emine bt. Sagir	2	Kılbaşı Mahallesi	-	Gülistân, Hadîs-i Buhari Hâfız ve Hayâlî	3.972 Kuruş	1154	3718(6a-1)
64	Eskici Molla Hüseyin b. Aşur	Âişe bt. Mato ve Meryem bt. Abdullah ve Bahar bt. Ahmed	-	Na'lçeci Mahallesi	-	-	23.786 Kuruş	1154	3718 (12a-2)
65	Molla Halil b. Kalender'	Hanife bt. Mehmed	2	Ali Paşa Mahallesi	-	-	19.649 Kuruş	1154	3718 (20a-3)
66	Molla Ali b. Nebe	Hadice bt.	2	Derûn-ı kal'ada	-	-	Guremâ	1155	3718 (28a-

		Kasım		sâkin					1)
67	Molla Yusuf	Hadice	1	İbrahim Bey Mahallesi	-	-	144 Kuruş 3 rub'	1246	3741(3a-1)
68	Molla İbrahim	Emine Hâtûn	1	İskender Paşa Mahallesi	-	-	662 Kuruş	1246	3741 (3a-2)
69	Bezzâz Molla Hasan	Vedia Hâtûn	3	-	-	Kelâm-ı Kadîm 2 adet	2.958,5 Kuruş	1247	3741 (19a-2)
70	Bâkî kulu Molla Hüseyin	-	-	Tanirzeli olup Câmî'-i Kebîr'de vefat etti	-	-	13,5 Kuruş	1252	3726 (1a-2)
71	Cüllâh Molla Emin	Âişe	1	Ali Paşa Mahallesi	-	-	2.345 Kuruş	1252	3726 (7a-1)
72	Monla Mehmed b. Ali	Emine	-	Kavas-ı Sağır Mahallesi	-	-	600 Kuruş.	1252	3726 (10b-1)
73	Molla Koroğlu Mustafa	hadice	1	Fatih Mahallesi	-	-	188.5 Kuruş	1252	3726 (21b-1)
74	Mardinli Monla Mesud	Âişe	-	Derviş Hüseyin Mahallesi	-	-	226 Kuruş.	1252	3726 (32a-2)
75	Molla Bekir	Âişe	3	Hanzâde Mahallesi	-	-	2.257 Kuruş.	1252	3726 (33b-1)
76	Monla Abdülgafur b. Ebubekir Ağa	Fâtıma	2	Yiğid Ahmed Mescidi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm, divitler	27.558,5 Kuruş.	1256	3747 (19b-1)
77	Tütüncüler Şeyhi Molla Hüseyin	Muhsine	3	Câmî'-i Kebîr Mahallesi	-	-	2.900 Kuruş	1256	3747 (24b-1)
78	Bayrakdâr Molla Hüseyin	Zeynebt. Mahmud	5	Kastal Camii Mahallesi	-	-	7.526,5 Kuruş	1261	3768 (39a-1)
79	Molla Hüseyin	Güllü bt.	3	Kadı Camii	-	-	14.438 Kuruş 30	1261	3768 (46a-

	b. Hacı Abdullah	Abdullah		Mahallesi			Para		1)
80	Cennânân Molla Ragıb b. Molla Mustafa	Barbara bt. Abdullah ve Fâtıma bt. Mustafa Ağa	1	Hacı Hızır Mescidi Mahallesi	-	-	Guremâ	1261	3768 (62a-1)
81	Çerçi Molla Yusuf b. Ali	Meryem bt. Hasan	-	Alican Mescidi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm, En'âm	353 Kuruş.	1264	3707 (2a-1)
82	Mücellid Molla Mustafa b. Molla Yusuf	Beriyye bt. Hüseyin	1	İskender Paşa Mahallesi	-	1 adet kitap	406 Kuruş.	1264	3707 (15a-1)
83	Oturakçı Molla Mehmed b. Mustafa	Âişe bt. Ömer	1	Kaşık Budak Mescidi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm	8.991 Kuruş.	1264	3707(3 2b-1)
84	Merkebeçi Molla Hasan b. Mahmud	Huri bt. Hasan	5	Çakal Mescidi Mahallesi	-	-	1.911,5 Kuruş.	1264	3707 (39b-1)
85	Molla Ahmed b. Şeyhmus	Ünzile bt. Mustafa	1	Alican Mahallesi	-	Mesâbi h-i şerif, 1 adet	563 Kuruş 1 rub'	1265	3707 (50b-3)
86	Cennân Molla Ahmed b. Şerif	Meryem bt. Abdullah	6	Abdal Mescidi Mahallesi	-	-	713,5 Kuruş.	1265	3707(6 6a-1)
87	Monla Mehmed b. Hasan	Rukiye bt. Hacı Esad	3	İbn-i Müderris Mescidi Mahallesi	Câriye bahâ 1.150 Kuruş?	Şâfi'î 25 Kuruş	1.219,5 Kuruş.	1265	3707 (97b-1)
88	Penbeci Monla Yusuf b. Mehmed	Havva bt. Mehmed	3	Abdal Mescidi Mahallesi	-	-	655 Kuruş 1 rub'.	1265	3707 (98a-1)
89	Monla Bekir b. Abdullah	Fâtıma bt. Abdullah ve Adile	3	Murtaza Paşa Câmi'i	-	-	1.166 Kuruş 3 rub'.	1265	3707 (113a-3)

		bt. Hasan		Mahallesi					
90	Molla Mehmed b. Halid	Elife bt. Şeyhmus	-	Câmiu'n-Nebî Mahallesi	-	-	584,5 Kuruş.	1265	3707 (116b-1)
91	Çerçi Molla Yusuf b. Ali	Meryem bt. Hasan	1	Alican Mescidi Mahallesi	-	Kelâm-ı Kadîm, En'âm	353 Kuruş.	1264	3707 (2a-1)
92	Monla Cafer b. Abdülgafar	-	-	Yeni Hân'da misafir	-	-	900 Kuruş.	1266	3707(18b-1)
93	Molla Ali b. Hüseyin	Fâtıma bt. Halil ve Âişe bt. Ali	-	Murtaza Paşa Mahallesi	-	-	45 Kuruş.	1266	3680 (34a-2)
94	Molla Hasan b. Abdullah'ın	Âişe bt. Mehmed	3	Câmiu'n-Nebî Mahallesi	-	-	1.246 Kuruş.	1267	3680 (35b-1)
95	Monla Mehmed b. Monla Hüseyin	Fâtıma bt. Abdullah ve Medine bt. Fettah	1	İskender Paşa Camii Mahallesi	-	-	2.609 Kuruş 3 rub'.	1267	3680 (56a-1)
96	Molla Mehmed b. Mehmed	Huri bt. Ömer	2	Hoca Ahmed Mahallesi	-	-	590 Kuruş 30 Para	1268	3680 (96a-2)
97	Molla Mehmed b. Abdullah	Fâtıma bt. Cuma	4	Hoca Ahmed Mahallesi	-	-	2.816 Kuruş 30 Para	1268	3680 (97a-2)
98	Monla Veli b. Abdullah	-	3	Kerh Karyesi	-	-	-	1268	3702 (7a-1)

Ek 2: Mollaların Mesleklerine Dair Tablo

Meslek	Belge*					
İmam	DŞS, 3828, 31b-1.					
Cami Hatibi	DŞS, 3709, 7b-2.					
Medrese Kapıcısı	DŞS, 3754, 68b-2.					
Anbâr Kâtibi	DŞS, 3712, 37b-4.					
Kâtip	DŞS, 3789, 1a-2.					
Berber	DŞS, 3828, 42b-1.					
Münâdî	DŞS, 3828, 2b-1.					
Nevbetçi	DŞS, 3828, 2b-3.					
Serrâc	DŞS, 3828, 3a-1.					
Eskici	DŞS, 3828, 3b-1.					
Lüleci	DŞS, 3828, 5a-1.					
Bezzâz	DŞS, 3828, 5a-1.					
Muhzır	DŞS, 3828, 11b-3.					
Ütücü	DŞS, 3709, 6a-2.					
Mektep Hocası	DŞS, 3712, 27a-3.					
Attar	DŞS, 3712,					

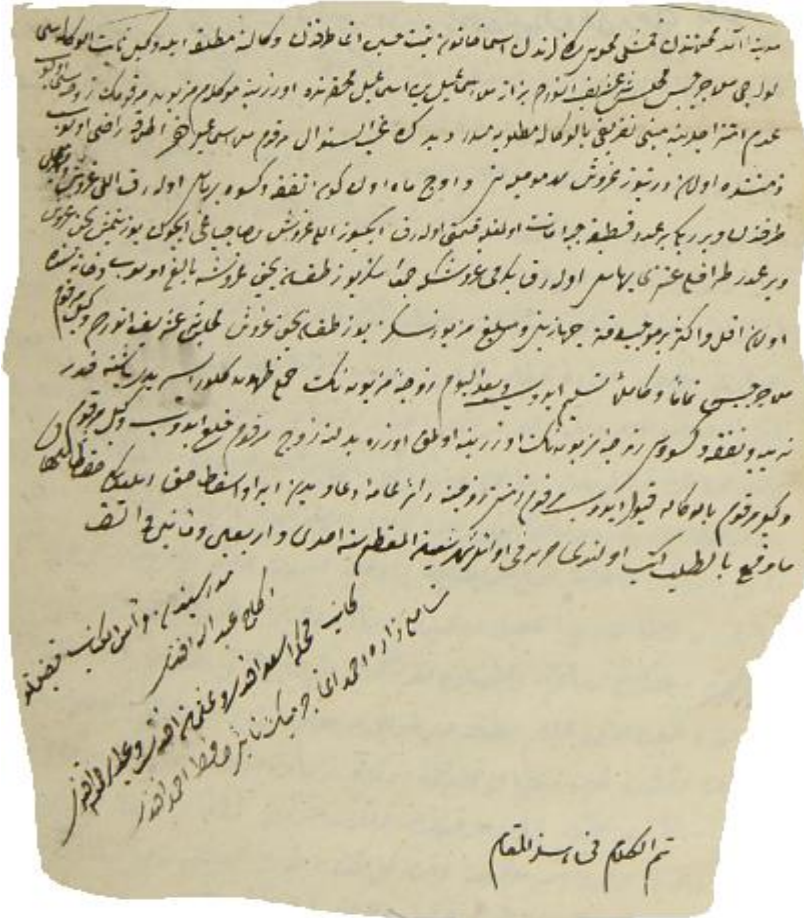
* Mesleklerin yer aldığı belgelerin çok sayıda olması hasebiyle tespit edilen mesleklere dair birer kaynak zikredilmiştir.

	28b-2.					
Penbeci	DŞS, 3712, 29b-1.					
Hamamcı	DŞS, 3712, 30b-2.					
Sabuncu	DŞS, 3712, 31b-1.					
Gazzâz	DŞS, 3712, 32a-1.					
Kassâb	DŞS, 3712, 34a-1.					
Fenerci	DŞS, 3754, 148a-1.					
Çukadâr	DŞS, 6-630, 176a-1.					
Neccâr	DŞS, 3796, 32a-2.					
Sarrâf	DŞS, 3743, 1a-4.					
Na'lçeci	DŞS, 3725, 16a-1.					
Kahveci	DŞS, 3725, 28a-2.					
Tâcir	DŞS, 3725, 83b-2.					
Tercümân	DŞS, 3823, 12a-2.					
Vakıf Mütevellisi	DŞS, 3823, 30b-2.					
Beytûmalcı	DŞS, 3798, 16b-1.					
Kuyumcuyân Şeyhi	DŞS, 3798, 18a-1.					
Haffâf	DŞS, 3798, 31b-2.					
Bardakçı	DŞS, 3750, 2b-1.					
Kâtib-i Cizye	DŞS, 3750,					

	2b-1.					
Tarakçı	DŞS, 3716, 10b-2.					
Barutçu	DŞS, 3716, 20b-1.					
Tütüncü	DŞS, 3716, 20b-1.					
Oturakçı	DŞS, 3716, 20b-1.					
Kavukçu	DŞS, 3716, 20b-1.					
Penbeci	DŞS, 3716, 20b-1.					
Bostancı	DŞS, 3716, 20b-1.					
Debbâğ	DŞS, 3716, 23a-2.					
Tellâl	DŞS, 3745, 18b-2.					
Müezzin	DŞS, 3745, 21a-2.					
Kılınççı	DŞS, 3745, 21b-3.					
Kelekçi	DŞS, 3742, 4a-1.					
Emîn-i Beytûlmâl	DŞS, 3718, 5b-1.					
Beytûlmâlcı	DŞS, 3767, 10-a-3.					
Çerçi	DŞS, 3747, 4b-1.					
Bastacı	DŞS, 3760, 4b-1.					
Çadırıcı	DŞS, 3803, 17a-6.					
Mücellid	DŞS, 3707, 15a-1.					

Habbâzân Şeyhi	DŞS, 3712, 75a-2.					
Na'thân ve Ta'rifhân	DŞS, 3754, 15b-3.					
Diyarbekir Mollası	DŞS, 3754, 26a-1.					
Vakıf Câbisi	DŞS, 3785, 11b-4.					
Tütüncüler Şeyhi	DŞS, 3747, 24b-1.					
Ağa	DŞS, 3712, 37a-3.					
Zerger	DŞS, 3773, 5a-3.					
Kazzâz	DŞS, 3791, 7b-4.					

Ek 3: Mollalara Dair Belge Örnekleri



Belge 1: Bezzâz Molla İsmail ile hanımı Esmâ Hatun'un muḥâla yoluyla boşandıklarını tescil ettirmeleri (DŞS, 3828, 5a-1)

İLHAMINI KUR'ÂN'DAN ALAN ŞAİR, MEHMED ÂKİF ERSOY

Ramazan Şahan*

Öz

Mehmed Âkif Ersoy, İstanbul'un Fatih semtinde, medreseye mensûb bir hocanın evinde doğmuş, Kur'ân ruhuyla yoğrulmuş, onun manevi atmosferinde büyümüştür. Halkalı Baytar Mektebi'ni bitirip Adana'da baytarlık yapan Âkif görevi esnasında Kur'ân'ı baştan sona ezberlemiştir. Daha sonra Arapça ve tefsir okuyan Âkif, Kurtuluş Savaşı yıllarında şehir şehir, köy köy gezerek milleti Kur'ân'la, vaaz ve nasihatlerle irşad etmiş, bunun yanında dergilerde ve gazete köşelerinde yazdığı makale ve şiirlerle de halkı bilinçlendirme görevini sürdürmüştür. Bunu yaparken ayetleri şiirlerle açıklamış, böylece vaaz ve uyarılarının daha etkili ve kalıcı olmasını sağlamıştır. Bu şiirlerin çoğu Safahat adlı eserinde toplanmıştır.

Âkif, bazen bir ayet veya bir hadisi başlık yapıp hemen altına bunlardan anladıklarını dizelere dökmüş, bazen bir konuyu izah ederken satır aralarında ayetleri iktibas etmiş, bazen de ayeti lafzen vermese de satır aralarında ayetlerden manevî iktibaslarda bulunmuştur. Bu çalışmada tamamını bir arada görme gayesiyle Âkif'in doğrudan ele aldığı veya manevî iktibasta bulunduğu ayetler ele alınarak onları nasıl yorumladığı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Âkif, Kur'ân, Safahat, Şiir, İlham

THE POET WHO HAS TAKEN HIS INSPIRATION FROM THE QURAN MEHMED AKIF ERSOY

Abstract

Mehmed Âkif Ersoy was born in a district of Istanbul called Fatih, in a scholar's house who was a member of the madrasah. He has grown with the Quran's spirit and its spiritual atmosphere. He has graduated from the Halkalı Veterinarian School and during his mission as a vet in Adana, he memorized the Quran completely by reading it over and over again. Later on, Âkif learned Arabic and studied Tafseer. During the Independence War, he set out and went from town to town and village to village to guide people with his sermons and advice. Along with his sermons, he has written poems and articles for newspapers and magazines to raise awareness and awaken the people. Mostly, he clarified the Quranic verses with poems and with this he made his sermons and advice a lot more effective and permanent. He gathered all of these poems in a work titled Safahat.

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:24/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 25/08/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.569890

* Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD Öğretim Üyesi, ramsahan@gmail.com.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7277-4795>

While the poet who has taken his inspiration from the Quran, was explaining the verses with poems, sometimes he took a hadith or a Quranic verse as title and underneath he wrote what he understood from them. Sometimes while he was examining an issue, he gave the Quranic verses between the lines. Sometimes he did not give the verse directly but he referred to Quranic verses and their meanings in a style only an expert can understand. In this study, we will examine the verses that Âkif analyzed directly and referred to, and we will analyze how he interpreted these verses.

Keywords: Akif, Quran, Safahat, Poem, Inspiration

GİRİŞ

Akif'in dünyasının merkezi Kur'andır. Bunu, kendisi açıkça belirtmiştir. Ona göre yapılacak iş: “Doğrudan doğruya Kur’andan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı” şeklinde özetlenebilir. Çünkü, Kur’an-ı Kerim’in prensiplerini uygulayarak, mükemmel ve örnek bir millet olunacağını bu millet tarihinde tecrübe etmiştir.

İstiklal marşımızın şairi Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936), yazdığı şiirleriyle Türkçemizin zenginliği kadar dini ve milli meselelere de katkıları olmuş bir Kur’ân şairidir. Bundan dolayı 2011 yılı ülkemizde Mehmed Âkif Ersoy yılı kabul edilmiştir.¹

Âkif'in en önemli eseri olan “Safahat” çoğunlukla ayetleri, hadisleri, dini ve milli meseleleri konu edinmiştir. Bu çalışmada Âkif'in Kur’ân'dan aldığı ilhamla yazdığı şiirler ve ilham aldığı ayetler incelenecektir. Âkif, Safahat'ın Fatih Kürsüsü, Gölgeler ve Hakkın Sesleri gibi bölümlerinde bazen bir ayet veya hadisi konu edinip onu edebî bir üslupla mısralara aktarmış; bazen Süleymaniye Kürsüsü ve Âsım bölümlerinde olduğu gibi dini ve milli bir meseleyi konu edinirken bir ayet ya da hadisle konuyu desteklemiş; bazen de Safahat'ın farklı yerlerinde olduğu gibi ayet veya hadisin mealini vermek yerine ona işaret edip atıf yapmış yani bir nevi manvî iktibasta bulunmuştur.

Yeri geldikçe atıfta bulunulacak çalışmalarda görüleceği üzere Akif hakkında oldukça geniş bir literatür mevcuttur.² Ancak bunların kimi Akif'in fikirleini, duygu ve düşüncelerini nesir halinde anlatmış,³ kimi onun şiirlerinden tadımlık denecek ölçüde bir iki örnek arz etmiştir.⁴ Kimi de sadece onun bir yönü veya bir şiiri üzerinde yoğunlaşmıştır.⁵ Bu çalışmanın amacı ise Âkif'in Safahat adlı eserinde doğrudan veya dolaylı olarak Kur’ân'dan aldığı ilhamla yazdığı şiirlerin bütününe arz edebilmektir. Çünkü çoğu kere Âkif'ten bir iki örnek verilerek onun, fikirlerini savunurken yeri

¹ “T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı”, Mehmet Akif ERSOY Yılı Etkinlikleri, erişim: 6 Ağustos 2019, <https://www.aregem.kulturturizm.gov.tr/TR-12228/mehmet-akif-ersoy-yili-etkinlikleri>.

² Ercan Şen, “Âkif Literatürüne Yeni Bir Katkı: Mehmet Âkif Ersoy’un Kur’ân Anlayışına Dair Yapılan Çalışmalar Üzerine Bibliyografik Bir Deneme”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6, (2015): 211-221.

³ Hidayet Aydar, “Bir Kur’ân Müfessiri Olarak Mehmed Âkif”, *Diyanet İlmî Dergi*, 32/4 (1996): 25-50; Musa Bilgiz, “M. Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur’ân'dan Temalar”, *EKEV Akademi Dergisi*, 15 (2003): 159-178.

⁴ Şen, “İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy’un Kur’ân Yorumu”, 163-195; Nurettin Turgay, “Mehmed Akif Ersoy’un Şiirlerinde Kur’an Etkisi ve Din Yoluyla İrşad”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2012): 28-56.

⁵ Nurettin Turgay; “Mehmet Akif Ersoy ve Kur’an’ın Birlik Mesajı”, *İslâmî Araştırmalar*, 21/2 (2010): 119-126; Mahmut Öztürk, “Mehmet Akif'in “Kur’an’a Hitap” Şiiri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/41 (2019): 73-97.

geldikçe şiirlerinde Kur'ân'a da atıflar yaptığı sanılmaktadır. Oysaki o bütün ilhamını, fikir ve duygu dünyasını Kur'ân'ın aldığı ruhla yoğurmuş, o ruhla şiirlerine hayatîyet kazandırmıştır. Kısacası Âkif sadece bir şair değil, o toplumun dertleriyle birebir ilgilenen Müslüman bir bilim adamı, bir mütefekkidir. O toplumun problemlerine Kur'ân'ın dışında bir çare aramadığı gibi şiirlerini yazarken de Kur'ân çerçevesi dâhilinde kalmaya gayret etmiştir. Aslında onun şiirlerini ve düşüncelerini tek tek inceleyip dayandığı ayetlerle daha geniş eserler de yazılabilir. Ne var ki böyle sınırları belirli bir makalenin hacmini zorlamamak adına kısaca Âkif'in hayatı ve Kur'ân'la olan alakası incelenip mümkün mertebe şiirlerinden örnekler arz edilecektir.

Konunun isminden de anlaşılacağı üzere çalışmada temel alınan kaynak Âkif'in Safahat adlı eseri ve bu eserini yazarken ilham aldığı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Mümkün mertebe bu iki kaynağa bağlı kalınacak, bunların dışındaki eserlere konunun izahına katkıda bulunacağı ölçüde müracaat edilecektir.

1. Âkif'in Yetiştığı Ortam

Âkif'in babası, Fâtih Medresesi müderrislerinden Mehmed Tâhir Efendi (1826-1888), annesi ise Emine Şerife Hanım (1836-1926)'dir. Babası tahsil için küçük yaşta, Osmanlı ülkesinin Arnavutluk bölgesinin, İpek kazasının Şuşisa köyünden İstanbul'a gelmiştir. Tokat'ta doğan annesi ise aslen Buhâra'lı bir âileye mensuptur.⁶ Böyle bir âilede dünyaya gelen Âkif, dört yıl, dört ay ve dört günlük iken, o günkü Müslüman ailelerin riayet ettikleri geleneğe uyurak Mahalle Mektebi'ne gönderilmiş ve Kur'ân öğrenmeye başlamıştır.⁷

Âkif 8-10 yaşlarında iken hafızlığa başlamış ve iki buçuk aylık kısa bir sürede her cüzden 12 sayfa ezberlemiş; ancak bazı engeller sebebiyle hıfzını tamamlayamamıştır. Baytar Mektebi'ni bitirdikten sonra Adana'daki memuriyeti esnasında hafızlığının geri kalan kısmını tamamlamış, İstanbul'a döndüğünde bir mescitte ezbere mukabele okumuştur. Yine hatimle teravîh kıldırarak kadar kuvvetli bir hafız olduğu bilinmektedir.⁸

Âkif, bir yandan Baytarlık mesleğiyle ilgili Fransızca kitapları takip edip diğer yandan da hasta hayvanlarla uğraşırken, kutsal kitabına olan iman ve aşkını asla yitirmemiştir. Yirmi yaşından sonra kendi kendine hafız oluşunu bizzat kendisi şöyle anlatmıştır: “Yüksek tahsili bitirdikten sonra hafız oldum. Fakat ondan evvel Kur'ân'ı okuya okuya gayet pişkin bir hale getirdiğim için zaten hıfz ile aramda uzun bir mesafe yoktu. Az bir müddet içinde Kur'ân'ı ezberleyiverdim.”⁹

2. Âkif'in Kur'ân Kültürü

Âkif çocukluğundan itibaren Kur'ân'la meşgul olduğundan Arapça'yı da güzelce öğrenmiştir.¹⁰ Yayınlanmış ilk şiirinin “Kur'an'a Hitap” olduğu bilinmektedir. İslamiyet, Kur'ân ve Âkif birbirinden ayrılması imkânsız üç isimdir.¹¹

⁶ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, nşr. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 3.

⁷ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 79.

⁸ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, 87-88; Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, haz. Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 1: 317.

⁹ Ersoy, *Safahat*, 7; Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri*, 1: 497.

¹⁰ Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri*, 1: 230, 335, 415, 547-549.

¹¹ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar I*, 172.

2.1. Âkif'in Kur'ân'a İlgisi

Âkif, Kastamonu'da bir sohbetinde Tefsîr-i Celâleyn'i tam 18 kere hatmettiğini ve 19. hatme devam ettiğini söylemiştir.¹² O, Kur'ân'ın baş tacı yapıldığı bir evde dünyaya gelmiş, çocukluğundan itibaren hayatı boyunca Kur'ân'la meşgul olmuş, öleceği zaman da Kur'ân dinleyerek ruhunu teslim etmiştir.¹³ Böyle bir kişinin Kur'ân'la meşgul olup ona dair şiirler yazması gayet doğaldır.¹⁴

Âkif, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kendisine biçilen hayat rolünü ifa eden, Kur'ân ve ilim aşığı Müslüman bir şairdir. O, modernleşme sürecinde hiçbir zaman mazıyla bağlarını koparmamış ve koparma taraftarı da olmamıştır. O milletinin mazideki meziyetlerini hep hasretle ve iftiharla yâd etmiştir.¹⁵ Diğer taraftan Âkif, çağın hızla gelişen şartları içinde bin yıllık eserlerle ve kendini yenileyememiş anlayışlarla toplumun ıslahının mümkün olamayacağını düşünmüştür.¹⁶

Âkif, yenilenmeyi Kur'ân'dan kopmak olarak değil, bilakis Kur'ân'a dönüş olarak görmüştür. Hatta incelenecek ve örnek alınacak toplum için sahabenin yaşadığı asr-ı saadeti önermiştir. O, Kur'ân'ın sadece lafzının değil, manasının da okunup anlaşılmasını ısrarla vurgulamış ve şöyle demiştir:

“Lafz-ı muhkem yalınız anlaşılın, Kur'an'ın:

Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın:

Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına

Yahud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.

İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin

Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!”¹⁷

Âkif, Kur'ân'dan kopan toplumların gerçek anlamda İslam'la bütünleşemeyeceğini¹⁸ şöyle belirtmiştir:

“Hani Kur'an'daki rûhun şu heyûlâda izi,

Nasıl İslâm ile birleştiririz kendimizi.?!”¹⁹

Âkif batı taklitçiliğine düşmeden iyi örneklerin alınmasını savunurken taassuba düşmeksizin geleneklere bağlılığı savunmuştur. Bu konuda “Eski eski olduğu için atılmaz, fenâ olursa atılır. Yeni, yeni olduğu için alınmaz, iyi olursa alınır.”²⁰ demiştir.

¹² Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri*, 1: 122; Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar I*, 77-78.

¹³ Ersoy, *Safahat*, 69. (Giriş).

¹⁴ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, 76-96.

¹⁵ Ersoy, *Safahat*, 199. (Hakkın Sesleri).

¹⁶ Ersoy, *Safahat*, 399. (Âsım).

¹⁷ Ersoy, *Safahat*, 158. (Süleymaniye Kürsüsünde).

¹⁸ Âkif, bunları söylerken Tâhâ 20/124-126; Furkan 25/30; Zuhruf 43/36-37 gibi ayetlerden ilham almaktaydı.

¹⁹ Ersoy, *Safahat*, 390 (Âsım).

²⁰ Ersoy, *Safahat*, 83. (Giriş)

Âkif, sırf Kur'ân'dan hareketle diğer şer'î delilleri bir kenara bırakan “Kur'âniyyûn”²¹ hareketlerinin çağdaş temsilcisi de değildir. Zaten Safahat'ında ayetleri konu başlığı yaptığı gibi yer yer hadisleri de serlevha yaparak şiirlerle açıklamıştır. O hadis konusunda çok titizdir ve sağlamını zayıfından ayırt ederek hadis nakletmeyi savunup şunları söylemiştir:

“Kitâb'ı, Sünnet'i, icmâ'ı kaldırıp attık;
Havassı maskara yaptık, avamı aldattık.
Yıkıp şer'îati, bambaşka bir binâ kurduk;
Nebî'ye atf ile binlerce herze uydurduk!
O hali buldu ki cür'et: “Yecûzu fi't-tergîb...”²²
Karar-ı erzeli fetva kesildi!... Hem ne garîb,
Hadisi vaz' ediyorken sevab uman bile var!
Sevabı var mı imiş, bir zaman gelir, anlar!
Cihanı titretiyorken nidâ-yı “Men kezebe...”²³
İşitmiyor mu, nedir, bir bakın şu bî-edebe:
Lisân-ı pâk-i Nebî'den yalanlar uyduruyor;
Sıkılmadan da “sevab işledim” deyip duruyor!”²⁴

Âkif yeterli ilmî donanımına sahip olmaksızın “içtihad” a kalkışıp Kur'an'dan yorum çıkarmaya çalışanları eleştirmiş, kendini müctehid zanneden bu kişilere karşı hakikati haykırmış, içtihadın şartlarını ve gereklerini şöyle sıralamıştır:

“Bakın ne günlere kaldık: Ya beş, ya altı kopuk,
Yamaklarıyla berâber ki hepsi kılkuyruk,
Utanmadan çıkıyor, içtihad kalkışıyor!
Bu hâle karşı tahammül hakîkaten pek zor.

...

Düşünmüyor bu kopuklar ki: Müctehid geçinen,
Zamanının olacak muktedâsı irfânen.
Kitab'ı, Sünnet'i, icma'ı sağlam anlıyacak;
Hilafı yokluyacak, ihtiyacı kollıyacak.
Ne içtihadı yapar, yoksa, bir alay - zimmî
Kadar nasîbe-i fikhîsi olmıyan - ümmî?

²¹ Geniş bilgi için bk. Şahin Güven, “Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001): 385-408.

²² Bazılarına göre “İbadete teşvik maksadıyla olursa hadis uydurmak caizdir!”

²³ “Kim benim ağzımdan bile bile bir hadis uydurursa varacağı yer cehennemdir.” (Buhârî, İlim, 38).

²⁴ Ersoy, *Safahat*, 247-248 (Fatih Kürsüsünde).

Kuzum, eşek nalı yapsan: Bir usta çingenenin

Yanında uğraşacaksın, başında mengenenin.”²⁵

Bütün bunlar Âkif’in bilinen anlamda bir reformist olmadığını göstermektedir. O İslam adına ne yapılması gerekiyorsa o yolda doğru bildiklerini savunmuş, kimsenin hatrına söz söylememiştir.²⁶

Eserlerinde Kur’ân, İslam, din ve ahlak temalarını işleyen Âkif, konuşma, yazı ve şiirlerinde Kur’ân’ı açıklama, yorumlama ve yaşama gayreti içinde olmuştur.²⁷ Çalışmamızda Âkif’in diğer eserlerinden ziyade şiirlerinde Kur’ân’a bakış açısı ve Kur’ân’ı yorumlama biçimi ele alınmış, mümkün olduğunca okuyucunun, Âkif’in Kur’ân’dan mülhem bütün şiirlerini ve hangi şiirinin hangi ayetten ilham alınarak yazıldığını öğrenmesi hedeflenmiştir.

2.2. Âkif’in Kullandığı Kur’ânî Kavramlar

Âkif, Kur’ân’a dair pek çok kavramı kullanmıştır. “Kur’ân-ı Kerîm, vahy-i İlâhî, tilâvet, lafz-ı muhkem, ruh-ı edyân, hikmet-i Kur’ân, Nazm-ı Celîl, Fâtiha, Tebâreke, Besmele, Sûre-i Nûr, Sûre-i ve’l-’Asr, âyât” gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır.²⁸

2.3. Âkif’in Kur’ân’ı Niteleyen Manzûmeleri

Âkif bazı şiirlerinde doğrudan Kur’ân’ı konu edinmiş ve bir şiirinde Kur’ân’a hitap ederek şunları yazmıştır:

“Ey meş’al-i hikmet-i İlâhî!

Ey mecma’-ı feyz-i bî-tenâhî!

...

Furkan ki kitâb-ı Mustafâ’dır,

Bir mu’cize-i Hudâ-nümâdır.

Ahmed ki nebiyy-i bî-gümandır,

Kur’ân ile feyz-yâb-ı şandır.

Fe’tû... diyerek Resûl-i Ekrem,²⁹

Eylerdi muannidini mülzem.”³⁰

Bu uzunca şiir başlı başına bir araştırma konusudur.³¹ Âkif verdiğimiz kısmında Kur’ân’ın ezeli bir muize olduğunu ve defalarca meydan okumasına karşın inatçı kâfirlerin onun benzerini getiremediklerini vurgulamıştır.

²⁵ Ersoy, *Safahat*, 250-251 (Âsım).

²⁶ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakında Araştırmalar II*, 116-121; Ersoy, *Safahat*, 86-87 (Giriş).

²⁷ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakında Araştırmalar II*, 76-96.

²⁸ Bu kavramlar için bk. Ersoy, *Safahat*, 673-704 (İndeksler).

²⁹ Kur’an “فَاتُوا /fe’tû!/Haydi getirin...” şeklinde defalarca meydan okumuş yani tehdidi etmiştir. Bazen tamamının benzerini getirin (Tür 52/33-34; Kasas 28/49-50; Enfal 8/31-32) denilmiş; bazen on suresinin benzerini uydurun (Hûd 11/13-14) denilmiş; bazen tek bir suresinin benzerini getirin (Bakara 2/23-24; Yunus 10/38.) denilmiş; bazen de insanlar ve cinler hepiniz toplanın, Kur’ân’ın benzerini getirin denilmiş (İsra 17/88) fakat cevap veren olmamıştır.

³⁰ Ersoy, *Safahat*, 506-507.

3. Âkif'in Konu Başlığı Yaptığı Ayetler

Âkif, bazen ayetleri bazen de hadisleri konu başlığı yapıp şiirleriyle açıklamıştır.³² Bunlardan bazıları şu şekildedir:

3.1. İnanç Esaslarıyla İlgili Ayetler

3.1.1. İman-Tevekkül ve Çalışmak

Kur'an'da Allah'ın gücü, kudreti ve yarattıklarına müdahalesi şöyle anlatılmıştır: “De ki; ‘Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin; sen mülkü dilediğinin elinden alırsın; sen dilediğini aziz edersin; sen dilediğini zelil edersin; hayır yalnız senin elindedir; sen, hiç şüphe yok ki, her şeye kadirsin.’”³³

Ayetteki “mülk” kelimesi tefsirlerde genellikle “Peygamberlik, kudret, yönetme gücü, zafer, egemenlik, ilim, servet, itibar, akıl, sağlık gibi her türlü maddî ve manevî imkân” anlamlarıyla açıklanmıştır.³⁴ Bütün bu nimet ve imkânları dilediği bir topluma ihsan edip onları yüceltebileceği gibi hakkını eda edemedikleri zaman o toplumun elinden alıp onları hor hakîr de kılabilir. Bu ayetler ilâhî irade karşısında kulun iradesinin etki ve değerini de belirlemektedir.³⁵ Konuya dair ayetler ve ilgili hadisler birlikte değerlendirildiğinde inanıp gereği ile amel edenlerin yükselebileceği; gerçeği gördüğü halde inkârcılıkta direnip bunu ideoloji haline getirenlerin de alçalabileceği anlaşılır. Bir toplum kendini değiştirmedikçe de Allah o toplumla ilgili hükmünü değiştirmez.³⁶ Bu yükselme ve alçalmalarda İlâhî iradenin yanında kulun iradesinin de rolü vardır. Yine imkânsız gibi görülen nice başarılar Allah'ın lütuf ve kudretiyle gerçekleşebilir.³⁷

Âkif, ilâhî irade karşısında kulun irade ve gayretinin yerini şöyle anlatmıştır:

“İlâhî, emrinin âvâre bir mahkûmudur âlem;

Meşiyet sende, her şey sende... Hiçbir şey değil âdem!

Fakat, hâlâ vücûd isbât eder, kendince, hey sersem!

Bugün, üç beş karış toprakta varlıktan vururken dem;

Yarın, toprak kesilmiş varlığından fışkırır mâtem!

İlâhî, “Malike'l-mülk'üm” diyorsun... Doğru, âmennâ.

Hakîkî bir tâsâruf var mıdır insan için? Aslâ!

³¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mahmut Öztürk, “Mehmet Akif'in “Kur'an'a Hitap” Şiiri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/41 (2019): 73-97.

³² Mehmed Âkif Ersoy, *Tefsîr Yazıları ve Vaazlar*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 137-176.

³³ Âl-i İmran 3/26.

³⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiku gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1986), 1: 182.

³⁵ Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1420/1999), 8: 6-7.

³⁶ Enfâl 8/53; Ra'd 13/11.

³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 183; Ebû Muhammed Abdulahk b. Gâlib b. Abdurrahman İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselam b. Abdışşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 1: 417; Karaman, Hayrettin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1: 387-389.

Eğer almışsa bir millet, edip bir mülkü istilâ;
 Eğer vermişse bir millet bütün bir mülkü bî-pervâ;
 Alan sensin, veren sensin, senin hükmündedir dünyâ.

Âkif yukarıdaki mısralarda ilâhî irade ve kudretin mahiyetini arz ettikten sonra naz makamında Allah'a niyaz ederek neden kâfirler karşısında Müslümanların yardımsız bırakıldığını dile getirip ardından yine kendi kendini susturmaya çalışmış, insanın kendi el emeğinden başka bir şey elde edemeyeceğini şöyle vurgulamıştır:

“Sus ey divâne! Durmaz kâinâtın seyr-i mu'tâdı.
 Ne sandın? Fitratın ahkâmı hiç dinler mi feryâdı?
 Bugün, sen kendi kendinden ümîd et ancak imdâdı;
 Evet, sen kendi ikdamınla kaldır git de bîdâdı.
 Cihân kânûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkâdı!
 Ne yaptın? “Leyse li'l-insâni illa ma-se'a” vardı!..”³⁸

Âkif burada bir taraftan mülkün gerçek sahibi olan Allah'ın güç ve kudretine dikkat çekerken diğer yandan da kader ve tevekülün doğru anlaşılması için son mısradaki “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur”³⁹ ayetini iktibas edip suçu kadere yüklemenin yanlış olduğunu belirterek ayeti ayetle tefsir etmiştir.⁴⁰

“Âkif'te Beşerî İhtiyâr ve Kader Akîdesi” diye bir başlık açmış olan Eşref Edîp, Âkif'in bu konudaki itidale uygun görüşlerini anlatarak onun, ilâhî iradenin her şeyin üstünde olduğunu kabul etmekle birlikte insana verilen hürriyet ve bunun karşılığında istenilen mes'ûliyeti asla göz ardı etmediğini belirtmiştir. Kader konusunda kendisini teselli ve takviye için Eşref Edîp, Âkif'e şunu nakletmiştir:

- Meşhur Einstein'ın “Dünyayı nasıl görüyorum?” adındaki eserinde şöyle bir sözü vardır. “Felsefi manasıyla hürriyete inanmıyorum” Schopenhauer'in şu sözü gençliğimden beri üzerimde derin bir te'sir bırakmıştır: “Şüphesiz bir insan istediğini yapar, fakat her istediğini de isteyemez.” Schopenhauer'in, Einstein'ı da düşündüren bu sözüne göre insan yapmakta hür sayılsa bile istemekte hür değil. Yapmak ise istemeğe bağlı.” dedim. Bunun üzerine Üstad hemen “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz...”⁴¹ ayetini okuyarak sözümü bağlayıverdi. Âkif'in yazılarında İslamî rasyonalizmin izleri bulunmakla beraber bu durum onun kader inancına da bağlı kaldığını göstermektedir.⁴²

3.1.2. Gerçek Mütevekkil Müminler

Bir ayette Allah'a tevekkül eden Müslümanlar şöyle övülmüştür: “Şu mü'minlere Allah katında büyük bir ecir vardır: Birtakım kimseler kendilerine ‘Düşmanlarınız sizin için

³⁸ Ersoy, *Safahat*, 182-184. (Hakkın Sesleri)

³⁹ Necm 53/39.

⁴⁰ Aydar, “*Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmed Âkif*”, 27-40. Âkif, bu şiiri ve ilgili ayetleri Balkan savaşları esnasında Fatih camiinde vaaz ederken okumuş, cemaati hem ağlatmış hem düşündürmüştür. Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri*, 1: 81-84.

⁴¹ İnsan 76/30; Tekvir 81/29.

⁴² Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri*, 1: 523-525.

kuvvetlerini topladılar; onlardan korkmalısınız' dedikleri zaman bu haber îmanlarını artırır da: 'Allah bize yeter, o ne güzel muhafızdır!' derler."⁴³

Bu ayetler Uhud Savaşı'nın ardından, o çetin şartlarda, yaralı olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in çağrısına uyarak kendilerinden oldukça kalabalık ve güçlü olan düşmanı takip eden müminler hakkında inmiştir.⁴⁴

Kureyş ordusu kumandanı Ebû Süfyân, Müslümanların üzerine tekrar saldırıp onları imha etmek için plan hazırlarken müslümanların kalabalık bir kuvvet halinde Hamrâu'l-Esed denilen yere geldiklerini haber alınca, planından vazgeçmiştir. Bu esnada oradan geçmekte olan bir kervanın adamlarına, "Muhammed'e rastlarsanız ona, kendilerini toptan yok edeceğimizi söyleyiniz" diyerek müslümanları korkutmak istemiştir. Bu söz Hz. Peygamberle birlikte Müslümanlara ulaştığında onlar, "Hasbünallahü ve ni'me'l-vekil /Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" demişlerdir. İşte bu olay üzerine inen bu ayetler her türlü olumsuzluğa rağmen müslümanların Allah ve Resûlü'ne olan imanlarını, güvenlerini ve kararlılıklarını göstermiştir.⁴⁵

Âkif, işte korkusuzca davranan müminleri överek bu konuda şunları söylemiştir:

"Şehâmet dîni, gayret dîni ancak Müslümanlık'tır;
Hakîkî Müslümanlık en büyük bir kahramanlıktır.
Cebânet, meskenet, dünyâda, sığmaz rûh-i İslâm'a...
Kitabullah'ı işhad eyledim - gördün ya - da'vâma.
Görürsün, hissedersin varsa vicdanınla îmânın:
Ne müdhiş bir hamaset çarpıyor göğsünde Kur'an'ın!
O îmandan velev pek az nasîb olsaydı millette,
Şu üç yüz elli milyon halkı görmezdin bu zillette!
O îman ittihad isterdi bizden, vahdet isterdi...:
Nasıl "bünyân-ı mersûs" olmamız lâzımsa gösterdi.⁴⁶
O îman kuvvet ihzariyle emretmişti... Lâkin, biz
'Tevekkelnâ' deyip yattık da kaldık böyle en aciz!⁴⁷
...
'Hakîkî Müslümanlık en büyük bir kahramanlıktır'
Demiştim... işte da'vam onların hakkında sadıktır."⁴⁸

⁴³ Âl-i İmran 3/173.

⁴⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1231.

⁴⁵ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 2:168-169. Bir rivayete göre ateşe atıldığı zaman Hz. İbrahim de bu sözü söylemiştir. Bilgi için bk. Buhârî, *Tefsîr, Sûretü Âl-i İmran*, 13.

⁴⁶ Âkif burada Saff 61/4. ayetindeki "bünyân-ı mersûs" ifadesine dikkat çekmiştir.

⁴⁷ Tevekkelnâ: Allah'a tevekkül edip ona güvendik, ona bağlandık.

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, 289-290 (Hatıralar).

Âkif, hakîkî müslümanlığın en büyük bir kahramanlık olduğunu iddia ediyor, bunu ispatlamak için de Kur'ân'dan ayetler getiriyor. Kur'ân'dan kopan Müslümanların ise hiçbir emek ve gayret göstermeden boşu boşuna tevekkül ettiklerini açıklamaktadır.

3.1.3. Dünya Ahiret Dengesi

Bir ayette ahiretteki felahın ve hüsrânın bu dünya hayatındaki tavır ve davranışlara bağlı olduğu şu şekilde anlatılmıştır: “Kimin bu dünyâda gözü kapalı ise ahirette de kapalı, hatta oradaki şaşkınlığı daha ziyadedir.”⁴⁹

Bu ayette insana sunulan üstün lütufların asıl sahibini göremeyen, varlık ve olayların arkasındaki yaratıcı güçten habersiz olarak yaşayan basiret yoksunu inkârcıların âhiretteki durumunun daha kötü olacağı bildirilmiştir. Şu halde oradaki körlük, cennetin yolunu göremeyip ondan mahrum kalmaktan kinâyedir.⁵⁰ Dünya âhiretin tarlasıdır. Bu dünyada hakikatî görüp tanıyan ve bu sayede doğru imana ulaşan, iyi ve güzel ameller işleyenler âhirette bunun karşılığını eksiksiz bulacaklardır.⁵¹ Âkif bu konuda şunları söylemiştir:

“Nihayet neyse idrak ettiğin şey ömr-i fâniden;

Onun bir aynıdır mutlak nasibin ömr-i sânidin.

Hatadır ahiretten beklemek dünyâda her hayrı:

Öbür dünyâ bu dünyâdan değil, hem hiç değil, ayrı.

...

Eğer maksûdu ancak ahiret olsaydı Yezdân'ın;

Ne hikmet vardı ibdâ'nda hiç yoktan bu dünyânın?

“Elest”in arkasından gelmesin Cennet, Cehennem de,⁵²

Neden ervâha tekrar imtihan olsun bu alemde?!”⁵³

Kim bu dünyada ne ekerse ahirette onu biçecektir. Âkif bu şiirleriyle aynı zamanda “Dünya ahiretin tarlasıdır”⁵⁴ sözünü de izah etmiştir.

3.2. Ahlakî-İçtimâî Konulara Dair Ayetler

3.2.1. Allah Korkusu ve Ahlakın Önemi

Kur'ân'da, şöyle emir verilmiştir: “Ey iman edenler, Allah'tan, nasıl korkmak lazımsa öylece korkunuz ve ancak Müslümanlar olarak can veriniz.”⁵⁵

⁴⁹ İsrâ 17/72.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtih*, 21: 19.

⁵¹ İsrâ 17/71. Geniş bilgi için bkz.: Heyet, *Kur'an Yolu*, 3: 437-438.

⁵² Araf 7/172. ayetteki “Elest” bezmine telmih vardır.

⁵³ Ersoy, *Safahat*, 285-286 (Hatıralar).

⁵⁴ Şûrâ 42/19-20. vb. ayetlerin manasından mülhem olan bu söz için bk. Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1998), 5:79; Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve muzîlul-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/2000), 1:471.

⁵⁵ Âl-i İmran 3/102.

“Allah’a karşı gereği gibi saygılı olun” diye çevrilebilecek olan kısımdaki “takva” kavramı dinî bir terim olarak “kişinin, kendisini günahkâr kılacak şeylerden koruması” veya “insanın ibadet ve güzel işler yaparak Allah’ın azabından korunması” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁶ Nitekim Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) takvayı “Allah’a âsi olmayıp itaat etmek, nankör olmayıp şükretmek ve O’nu unutmaksızın hep hatırd tutmak” şeklinde açıklamıştır.⁵⁷

Bu ayet (3/110) indiğinde ashâb, Allah’a karşı gereği gibi saygılı olma konusunda endişeye kapılmış, bir yandan hiç kimsenin bunu hakkıyla yerine getiremeyeceğini söyleyip bir yandan da kendilerini aşırı derecede ibadete vermişler. Bunun üzerine, “Gücünüz yettiğince Allah’a saygısızlıktan sakının...”⁵⁸ mealindeki ayet inmiş ve Allah’tan hakkıyla korkmanın, “kişinin gücü yettiği kadar Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmesi” anlamına geldiği izah edilmiştir.⁵⁹

Kur’an’da pek çok ayette Allah’a karşı saygının (takvâ) önemi vurgulanmış,⁶⁰ hadislerde de takvanın kalpte ve ahlakın Allah korkusuna bağlı olduğu vurgulanmıştır.⁶¹

Âkif de yukarıdaki ayeti açıklarken şunları yazmıştır:

“Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklere çekilmiş farz edilsin havf-ı Yezdân’ın...

Ne irfanın kalır te’sîri kat’iyyen, ne vicdânın.

...

Oyuncak sanmayın! Ahlâk-ı millî, rûh-i millîdir;

Onun iflası en korkunç ölümdür: Mevt-i küllidir.”⁶²

Âkif ahlakî sorumluluk sahibi olmayanları gerçek Müslüman olarak görmeyip “Kim Müslümanların derdini kendine mal etmezse onlardan değildir.”⁶³ hadisini verdikten sonra da şunları söylemiştir:

“Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile...

Âlem aldatmaksada maksad, aldanan yok, nafîle!

Kaç hakiki Müslüman gördümse, hep makberdedir;

Müslümanlık, bilmem amma, galiba göklerde.”⁶⁴

3.2.2. İslahatçı Olmak

⁵⁶ Râğib el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garîbi l-Kur’an*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 823.

⁵⁷ Ebû Abdullah İbnu’l-Beyyî’ Muhammed Hakim en-Nîsâbüri, *el-Mustedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 294.

⁵⁸ Tegâbü’n 64/16.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 394; İbn Kesîr, *Tefsîru l-Kur’âni l-Azîm*, 8:140-141.

⁶⁰ Bakara 2/194, 197; Al-İ İmrân 3/76; A’râf, 7/26; Ra’d 13/35; Hucurât 49/13; Câsiye 45/19, vs.

⁶¹ Buhari, İman 39, Büyü’ 2; Müslim, Müsâkat 107, Birr, 32.

⁶² Ersoy, *Safahat*, 281 (Hatıralar).

⁶³ Zeynuddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali Munavi, *Feyzu l-kadîr şerhi l-câmi’s-sagîr*, thk. Hamdî ed-Demirdaş Muhammed (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1998), 6: 67.

⁶⁴ Ersoy, *Safahat*, 283.

Her insan kendi aklının üstün ve gittiği yolun doğru olduğunu ispatlamaya çalışır. Müminin delili ve bilgi kaynağı vahiy (Kur’ân ve hadislerdeki bilgiler), akıl ve duyu organlarıdır.⁶⁵ İnanmayanlar yalnızca beşerî bilgi kaynaklarıyla yetinip birçok konuda hataya düşer, yanlış yollara saparlar ve yaptıklarının doğru olduğunu savunurlar.⁶⁶ Hak dine inananlar, akıl üstü konularda yanıldıklarını çoğu defa anlamazlar.⁶⁷

Münafıklar hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “Onlara: ‘yeryüzünde fesat çıkarmayın’ denildiği zaman, ‘Biz ıslahtan başka bir şey yapmıyoruz’ derler. İyi bil ki: Onlar, işte asıl müfsid onlardır, lâkin farkında değillerdir.”⁶⁸ Âkif hem toplumu yanlışla sürükleyen hem de hala kendilerini ıslahatçı gibi gösteren bu tür ikiyüzlü insanlar hakkında şunları söylemiştir:

“Bir yığın kundakçıdan yangın görenler milleti,
Şimdi inmiş zanneder mutlak şu müdhiş ayeti!

...

“Bir kızarmaz çehre bulmuşsun ya, ey canî, bürün;
Hem bütün dünyâyı ifsad eyle, hem muslih görün!
Düşme ey âvâre millet, bunların hızlânına;
Vâkıfız biz hepsinin pek muhtâsâr irfânına:
Şark’a bakmaz, Garb’ı bilmez, görgüden yok payesi;
Bir kızarmaz yüz, yaşarmaz göz bütün sermayesi!”⁶⁹

Âkif bu şiiriyle ikiyüzlü münafıkların gerçek mahiyetini anlatmış, gerçek müminlerin bunlara kanmaması için dikkatli olmaları hususunda ikaz etmiştir.

3.2.3. Helâkimizin Sebebi Kendi Yaptıklarımız

Kur’ân’da Hz. Salih’in gönderildiği Semûd kavminin helak oluşları anlatılmış, nihayetinde de viraneye dönen yurtlarının sebebinin kendi haksızlıkları olduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Ancak bu olayın sırf tarihi bir kıssa olmayıp ibret alınması gereken bir hâdise olduğu şöyle vurgulanmıştır: “İşte sana, onların kendi yolsuzlukları yüzünden, ıpıssız kalan yurtları!...”⁷¹

Âkif bu tarihi olayı çağımızdaki Müslümanların perişan haline uyarlamış, onların başlarına gelen felaketlerin de kendi yaptıkları davranışlar sonucu meydana geldiğini şöyle vurgulamıştır:

“Geçenler varsa İslâm’ın şu çiğnenmiş diyarından;
Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezarından;

⁶⁵ Bilginin kaynağı üçtür: Haber-i sâdık/vahiy, akıl ve duyu organları. Geniş bilgi için bk. Harun Çağlayan, *Kelâm’da Bilgi Kaynakları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 22-97.

⁶⁶ Zuhruf 36-37.

⁶⁷ Heyet, *Kur’an Yolu*, 1: 26.

⁶⁸ Bakara 2/11-12.

⁶⁹ Ersoy, *Safahat*, 201-203 (Hakkın Sesleri).

⁷⁰ Semûd kavminin helâk oluş sebepleri ve ibretli kıssaları hakkında geniş bilgi için bk. Fadıl Hasan Abbas, *Kaşasu’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Amman: Dâru’n-Nefâis, 1430/2010), 229-249.

⁷¹ Neml 27/52.

Yürekler parçalar bir nevha dinler reh-güzarından!
Bu mâtem, kim bilir, kaç münkesir kalbin gubarından
Hurûş etmekte, son ümmîdinin son inkisarından?"

"Bu ıssız âşiyânlar bir zaman candan muazzezdi;
Bu damlar böyle baykuş seslerinden çın çın ötmezdi;
Şu kurbağlar seken vadide, ceylanlar koşup gezdi;
Şu coşmuş, ağlayan ırmak ne handân gölgeler sezdi;
Bütün mâzîyi bir tufan, fakat hep boğdu, hep ezdi!"⁷²

Âkif, bu şiirin devamında da toplumun yıkılışına sebep olan ve dinden yüz çevirenlere lanetler okuyarak İslam âleminin yalnızlığına ve kimsesizliğine ağlamak istemiştir.

3.2.4. Belanın Umumî Olup Hususî Olmayışı

Peygamberimiz şöyle buyurmuşlardır: "Allah bir kavme azap indirdi mi, o azab, kavmin içinde bulunan herkese isabet eder. Sonra, herkes niyetlerine ve amellerine göre diriltilir."⁷³ İşte böyle bir toplumla aynı akıbeti paylaşmamak için Müslüman, içinde bulunduğu toplumda kötülükleri yasaklayıp güzel şeyleri emreder.⁷⁴ Eğer toplumu düzeltme şansı ve hayat hakkı kalmadıysa, aynı akıbeti hak etmemek için o toplumu terk eder.⁷⁵ Bu konuda bir ayette "İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden, bizi helâk eder misin, Allah'ım..."⁷⁶ buyrulmuştur.

Âkif, yukarıdaki ayeti serdettikten sonra Rabbine serzenişle şu mısraları yazmıştır:

"Yâ Rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?
Mahşerde mi bîçârelerin, yoksa felâhı!
La-yüs'el'e binlerce suâl olsa da kurban;
İnsân bu muammalara dehşetle nigeş-bân!

...

Yetmez mi musab olduğumuz bunca devahî?

Ağzım kurusun... Yok musun ey adl-i İlâhî!"⁷⁷

Bu şiirde Âkif "La-yüs'el" ifadesiyle "O, yaptıklarından sorumlu değildir, O'na sorgu yapılamaz..." (Enbiyâ 21/23) ayetinden de manevî iktibasta bulunmuştur. Her ne kadar hikmetinden suâl olunmazsa da insane yaratılışı gereği bazı şeyleri sormadan edemez. Âkif ayeti ayetle tefsîr ederken nasıl bir kültüre hakim olduğunu da göstermektedir.

3.2.5. Bilenlerle Bilmeyenlerin Durumu

⁷² Ersoy, *Safahat*, 185 (Hakkın Sesleri).

⁷³ Buhârî, *Fiten*. 19; Müslim, *Sıfatu'l-Cenne*, 84.

⁷⁴ Enfal 8/33; Hud 11/116-117; Kasas 28/59;

⁷⁵ Nisa 4/140; En'am 6/68; Enfal 6/25.

⁷⁶ A'raf 7/155.

⁷⁷ Ersoy, *Safahat*, 195 (Hakkın Sesleri). Aynı konuyu anlatan bir başka şiir için bk. Ersoy, *Safahat*, 591.

Kur’ân’da bilenlerle bilmeyenlerin aynı olmayacağı şöyle ifade edilmiştir: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?...”⁷⁸ Âkif, bu ayeti serdettikten sonra şu mısraları yazmıştır:

“Olmaz yâ ... Tabî’î... Biri insan, biri hayvan!

Öyleyse, ‘cehâlet’ denilen yüz karasından,

Kurtulmaya azmetmeli baştan başa millet.

Kâfi mi değil yoksa, bu son ders-i felâket?”⁷⁹

Bir baksana: Gökler uyanık, yer uyanıktır;

Dünyâ uyanıkken uyumak maskaralıktır!

Ey millet, uyan! Cehline kurban gidiyorsun!

İslâm’ı da ‘batsın!’ diye tutmuş, yediyorsun!

Lâkin, ne demek bizleri Allah ile iskât?

Allah’tan utanmak da olur ilm ile... Heyhât!”⁸⁰

Âkif, şiirinin giriş kısmında insanla hayvanın farkının ilim olduğunu vurguladığı gibi gerçek manada Allah’tan kormanın da ilimle olacağını belirterek “Kulları içinden ancak âlimler, Allah’a (gereğince) saygı duyar” (Fatır 35/28) ayetine işaret etmiştir. Âkif, bir başka şiirinde de ilmin önemine değinen ayetlerin manasını şöyle özetlemiştir:

“Fakat câhille âlim büsbütün nisbet kabul etmez:

O bir kördür, bu lâkin doğru yoldan hiç udûl etmez.

“Diyor Kur’an: “Bilenler, bilmiyenler bir değil... Heyhat

Nasıl yeksan olur zulmetle nur, ahyâ ile emvât!”⁸¹

Âkif bu ifadeleriyle “Körle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle ölüler de bir olmaz...”⁸² ayetine vurgu yapmıştır.

Âkif, elde edilecek ilmin Kur’ân’ın verilerine göre olması gerektiğini vurgulamış ve çözümün doğrudan Kur’an’a sarılmakta olduğunu şöyle dile getirmiştir:

“Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ,

İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Aslâ.

Doğrudan doğruya Kur’an’dan alarak ilhâmı,

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm’ı.

Kuru da’va ile olmaz bu fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?”⁸³

⁷⁸ Zümer 39/9.

⁷⁹ “Son ders-i felaket” dediği altıyüz bin müslümanın doğrandığı Balkan savaşıdır.

⁸⁰ Ersoy, *Safahat*, 197-198 (Hakkın Sesleri).

⁸¹ Ersoy, *Safahat*, 136 (Hasbihâl).

⁸² Fatır 35/19-22.

⁸³ Ersoy, *Safahat*, 399 (Âsım).

Kur'an, ataların izinden gidip körü körüne taklitçiliği reddetmiştir.⁸⁴ Zira atalar yanıltmış ve aklını iyi kullanamamış olabilir. Hz. İbrahim çevresindeki insanları akıllı, mantık ve çeşitli delillerle tevhide çağırmışsa da,⁸⁵ onlar bunu kabul etmemiş, "atalarımızın taptığı şeyleri terk edemeyiz, böyle gördük dedelerimizden!" demişlerdir.⁸⁶ Âkif, bu tavrı şöyle ifade etmiştir:

"'Böyle gördük dedemizden!' sesi milyonlarca

Kafadan aynı tehevürle, bakarsın, çıkıyor!

Arş-ı âmâli bu ses tâ temelinden yıkıyor.

"Böyle gördük dedemizden" sözü dinen merdûd;

Acaba sâha-i tatbiki neden nâ-mahdûd?

Çünkü biz bilmiyoruz dini. Evet, bilseydik,

Çare yok gösteremezdik bu kadar sersemlik."⁸⁷

Âkif ilmin önemini her fırsatta dile getirmiş, "ağaç yaş iken eğilir" atasözüne uygun olarak bu işe, küçük yaştan itibaren okuma yazmayı öğreten mahalle mektebinden başlanılmasını mısralarında şöyle vurgulamıştır:

"Şu cehlimizle musibet mi kaldı uğramadık?

Mahalle mektebi lâzım, düşünmeyin artık!

Felaketin başı, hiç şüphe yok, cehâletimiz;

Bu derde çare bulunmaz - ne olsa - mektepsiz.

Ne Kürd elifbeyi sökmüş, ne Türk okur, ne Arab;

Ne Çerkeş'in, ne Laz'ın var bakın, elinde kitab!

Hülâsa, milletin efrâdı bilgiden mahrum.

Unutmayın şunu lakın: "Zaman: Zamân-ı ûlûm!"⁸⁸

3.2.6. Âkif'in Millet Anlayışı

Kur'ân'da hayırlı ve seçkin toplumun nitelikleri şöyle ifade edilmiştir: "Siz iyiliği emr eyler, kötülükten nehy eder, Allah'a inanır olduğunuzdan, insanların hayrı için meydana çıkarılmış en hayırlı bir milletsiniz."⁸⁹ Âkif ise bu özellikleri taşıyan Müslüman ecdadımızı şu şekilde yâd etmiştir:

"Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:

Gelmişiz dünyâyâ milliyet nedir öğretmişiz!

⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 4; a.mlf., *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9: 432.

⁸⁵ En'am 6/75-83.

⁸⁶ Enbiya 21/51-54; Şuara 26/69-77; Ankebût 29/25; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 1: 143-145.

⁸⁷ Ersoy, *Safahat*, 157-158 (Süleymaniye Kürsüsünde).

⁸⁸ Ersoy, *Safahat*, 255 (Fatih Kürsüsünde).

⁸⁹ Âl-i İmran 3/110.

Kapkaranlıktan bütün âfâkı insâniyyetin,
Nûr olup fıskırmışız tâ sînesinden zulmetin;

...

Emr-i bi'l-ma'rûf imiş ihvan-ı İslâm'ın işi;
Nehy edermiş, bir fenalık görse, kardeş kardeşi.
Kimse haksızlıktan etmezmiş tegafül ihtiyar;
Ferde raci' sadmeden efrâd olurmuş lerzedar.”⁹⁰

Âkif, bu mısralarıyla ayette belirtildiği gibi her müminin iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek gibi bir görevinin olduğunu, inanan hiç kimsenin “nemelazım” diyemeyeceğini belirtmiştir.

3.2.7. Diriliş İçin Rahmetin Gerekliliği

Kur'ân'da farklı ayetlerde insanın dirilişi baharda yeryüzünün canlanmasına,⁹¹ insanların topraktan çıkıp hayat bulması da otların yerden bitip yeşermesine benzetilmiştir.⁹² Dünyanın sonbaharda bembeyaz bir kefene bürünmesi ve bahar yağmurlarıyla yeniden canlanıp yeşermesi ölümlerin tekrar diriltilmesine benzetilerek şöyle buyrulmuştur: “Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak: Arzı, ölümünün ardından nasıl diriltiyor! Şüphesiz O, ölümleri de mutlaka diriltecektir. O, her şeye kadirdir.”⁹³ Âkif bu ayeti manzum olarak şöyle yorumlamıştır:

“Çık da bir seyret bahârın cûş -i renga-rengini;
Nefh-i Sûr'un dinle mevca-mevc olan ahengini!
Bir yeşil kan, bir yeşil can yağdırıp, kudret, yere:
Yemyeşil olmuş fezâ; gömgök kesilmiş dağ, dere.
En kısır toprak doğurmuş, emzirir birçok nebât;
Fıskırır bir damlacık ottan, tutup sıksan, hayât!

...

Bir nesîm ister kımıldanmak için canlar bugün;
Bir nesîm olsun, İlâhî ... Canlanır kanlar bütün.
Nev-bahârın rûhu etsin bir de bizlerden zuhûr...
Yoksa, artık Sûr-i İsrâfîl'e⁹⁴ kalmıştır nüşûr!”⁹⁵

Âkif, bu şiirdeki ifadeleriyle her şey, hatta ağaçlar ve otlar bile ilâhî rahmetle canlanırken, Müslüman toplumun neden silkinip kendisine gelemediğini sorgulamıştır. Şiirin başlangıcında “Nefh-i Sûr” ifadesiyle Enâm 6/73; Yasin 36/51; Zümer 39/68 gibi

⁹⁰ Ersoy, *Safahat*, 199 (Hakkın Sesleri).

⁹¹ Hac 22/5; Fussilet 41/39.

⁹² Âli İmrân 3/37; Nûh 71/17; Rûm 30/19; Zuhuruf 43/11.

⁹³ Rum 30/50.

⁹⁴ İsrâfîl'in sûra üflemesine işaret edilerek Zümer 39/68. ayete telmihte bulunulmuştur.

⁹⁵ Ersoy, *Safahat*, 204-205.

ayetlere işaret etmiş, yine sonunda da eğer toplum vahyin esintisiyle canlanıp kendine gelmezse İsrâfîl'in sûruyla ancak dirilecektir diyerek konuyu aynı yere bağlamıştır.

3.2.8. Kâinât ve Hayat

Fatih Kürüsü'nde Âkif vâizi konuşturup önce şu ayeti okur: “Onlar, Allah’ın göklerdeki ve yerdeki kudret ve hakimiyetini ve Allah’ın yarattığı her şeydeki nizamı görmediler mi?...”⁹⁶ Âkif bu ayetle tam bir nizam ve intizam içinde işleyen kâinâtı dikkatlere sunmuş, Müslümanların da bundan ibret alarak yanlış tevekkül anlayışını bir kenara bırakıp çalışmalarını istemiş ve şöyle demiştir:

“Bekâyı hâk tanıyan sa’yi bir vazife bilir;

Çalış çalış ki bekâa sa’y olursa hakkedilir.”⁹⁷

Şiirlerinde çalışmanın önemini vurgulayan Âkif, insanların örnek almaları için değişik örnekler vererek güneşin ve ayın düzenli bir âile sistemi gibi nasıl çalıştığını anlatmış,⁹⁸ Müslümanları uyarıp kader, çalışma ve tevekkül gibi İslam’ın temel konularına şöyle dikkat çekmiştir:

“Taleb nasılsa, tabî’i, netice öyle çıkar,

Meşiyetin sana zulmetmek ihtimâli mi var?

“Çalış” dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,

Onun hesabına birçok hurafeler uydurdun!

Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya,

Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!⁹⁹

...

Kader nedir, sana düşmez o sırrı istinkâh;

Senin vazîfen itâat ne emerederse İlâh.

O sokmak istediğin şekle girmesiyle kader;

Bütün evâmir-i şer’in olur bir anda heder!

Neden ya, Hazret-i Hakk’ın Resûl-i Muhterem’i

Bu bahsi men’ ediyor müminine,¹⁰⁰ boş yere mi?”¹⁰¹

Âkif, aslında anlaşılması zor bir konu olan kader meselesini de Kur’ân’dan ve sünnetten aldığı ilhamla kendi zihninde çözmüş, müslümana düşen görevin yanlış tevekkülü bırakıp kaderi sorgulamadan, elinden geleni yapıp çalışmak olduğunu belirtmiştir.

3.2.9. Azim ve Yeis

⁹⁶ A’raf 7/185.

⁹⁷ Ersoy, *Safahat*, 225, 226, 230, 232, 233, 234.

⁹⁸ Ersoy, *Safahat*, 226-229.

⁹⁹ Ersoy, *Safahat*, 240.

¹⁰⁰ Hadiste şöyle buyrulmuştur: “Kader hakkında ileri geri konuşmayınız; zîra kader, Allah’ın sırrıdır.” Bk. Alî b. Husâmiddîn b. Abdulmelik b. Kadîhân el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu’l-ummâl fî suneni’l-aqvâl ve’l-ef’âl*, neşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1985/1405), 1: 132.

¹⁰¹ Ersoy, *Safahat*, 242.

Hız. Yakup, oğullarına şunu söylemiştir: “Oğullarım! Gidiniz de Yusuf’la kardeşini araştırınız; hem sakın Allah’ın inâyetinden ümîdinizi kesmeyiniz. Zîrâ kâfirlerden başkası Allah’ın inâyetinden ümîdini kesmez.”¹⁰² Âkif bu ibretli kıssadan hareketle ümidini kaybeden ve çaresizliğe mahkûm olan topluma şöyle seslenmiştir:

“Atiyi karanlık görerek azmi bırakmak...

Alçak bir ölüm varsa, eminim, budur ancak.

...

Hüsrâna rıza verme... Çalış... Azmi bırakma;

Kendin yanacaksan bile, evlâdını yakma!

“İş bitti... Sebâtın sonu yoktur!” deme; yılma.

Ey milîet-i merhume, sakın ye’se kapılma!”¹⁰³

Âkif genç nesle ümitsizlik aşılâyanlara şu serzenişte bulunmuştur:

“Ye’si ezber bilirim, azmi yüzünden tanımam;

Okutan böyle okutmuştu, beğendin mi İmam?”¹⁰⁴

Bir ayette “Bir kerre de azmettin mi, artık Allah’a dayan.”¹⁰⁵ denilerek “azimden sonra tevekkül” emredilmiştir. Âkif bu ayeti yorumlarken önce tevekkülü yanlış anlayanların kanatlerini serdetmiş, sonra onlara işin gerçeğini şu şekilde açıklamıştır:

“Allah’a dayandım!” diye sen çıkma yataktan...

Ma’na-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nâdân!

Ecdâdını, zannetme, asırlarca uyurdu;

Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?

Ey yolcu, uyan! Yoksa çıkarsın ki sabâha:

Bir kupkuru çöl var; ne ışık var, ne de vaha!”¹⁰⁶

Kur’ân’da, yeryüzünde gezip dolaşmayı, çevreden ibret almayı, rızık peşinde koşmayı emreden ayetlerden¹⁰⁷ ilham alan Âkif şiirlerinde sürekli çalışmayı vurgulamış, yanlış tevekkül anlayışına sahip toplumu harekete geçirmek için de çok değişik misaller arzetmiştir. Bunun için kendi avını yakalayıp yiyen arslan gibi olup onun artığıyla doyan topal tilki gibi olmamayı tembihleyen¹⁰⁸ Âkif, hiçbir gayret göstermeden günü savmaya çalışanları, tevekkülü yanlış anlayıp, kuruntu içine düşenleri şiddetle eleştirdiği gibi Rahman’ın rahmetinden ümit kesenleri¹⁰⁹ de uyarmış ve şöyle demiştir:

“Bu türlü bir hareket mahz-i küfr olur, zira:

¹⁰² Yusuf 12/87.

¹⁰³ Ersoy, *Safahat*, 193-194 (Hakkın Sesleri).

¹⁰⁴ Âkif, *Safahat*, 388 (Âsım).

¹⁰⁵ Al-i İmrân 3/159.

¹⁰⁶ Ersoy, *Safahat*, 446-447 (Gölgeler).

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/137; En’âm 6/11; Cum’a 62/10.

¹⁰⁸ Ersoy, *Safahat*, 246-247 (Fatih Kürsüsünde).

¹⁰⁹ Yûsuf 12/87; Hicr 15/55-56; Zümer 39/53.

Talepte âmir olurken bir ayetinde Huda;

Buyurdu: “Kesmeyiniz ruh-u rahmetimden umîd;

Ki müşrikin olur ancak o nefhadan nevmîd.”¹¹⁰

Âkif'in en sevmediği şey yeis ve ümitsizliktir. İnancı olan insan ümitsizlik ve çaresizlik gibi bahanelere sarılamaz. Nitekim Allah: “Dalâle düşmüşlerden başka kim Rabb'inin râhmetinden umîdini keser ki?!”¹¹¹ buyurmuştur. Âkif de bu konuda da uzunca uyarılarını sıralayıp en son şunu söylemiştir:

“Allah'a dayan, sa'ye şarıl, hikmete ram ol...

Yol varsa budur, bilmiyorum başka çıkar yol.”¹¹²

3.2.10. Birlik ve Beraberlik

Kur'ân'da Müslümanların birlik ve dirliği şöyle vurgulanmıştır: “...Biribirinize de girmeyin ki, ma'neviyatınız sarsılmasın, devletiniz gitmesin...”¹¹³ Bu ayeti konu başlığı yapan Âkif şöyle demiştir:

“Sen! Ben! desin efrâd, aradan vahdeti kaldır;

Milletler için işte kıyâmet o zamandır.

Mazilere in, mahşer-i edvârı bütün gez:

Kânûn-i İlâhî, göreceksin ki, değişmez.”¹¹⁴

Birlik-beraberlik ve kardeşliği emreden bir başka ayette de şöyle buyrulmuştur: “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişileridiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz...”¹¹⁵ Âkif bu ayetin muhtevasını manzum olarak şöyle vermiştir:

“Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam,

Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlayamam,

Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?

Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?

Birbirinden muteferrik bu kadar akvâmı,

Aynı milliyetin atlında tutan İslam'ı,

Temelinden yıkacak zelzele, kavmiyettir.

Bunu bir lahza unutmak ebedi haybettir...

¹¹⁰ Âkif, *Safahat*, 262-263 (Fâtiḥ Kürsüsünde).

¹¹¹ Hicr 15/56.

¹¹² Ersoy, *Safahat*, 443-444 (Gölgeler/Yeis Yok).

¹¹³ Enfâl 8/46.

¹¹⁴ Ersoy, *Safahat*, 440. (Gölgeler).

¹¹⁵ Âl-i İmran 3/103.

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez.
 Son siyasetse bu! Hiç böyle siyaset yürümez!
 Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;
 Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.
 Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;
 Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.”¹¹⁶

Âkif dertleri teşhis edip tefrikaya düşenleri eleştirirken çözümün de yine birlik ve beraberlikte olduğunu şöyle vurgulamıştır:

“Değil mi cebhemizin sînesinde îman bir;
 Sevinme bir, acı bir, gâye aynı, vicdân bir;
 Değil mi sinede birdir vuran yürek... Yılmaz!
 Cihân yıkılsa, emin ol, bu cebhe sarsılmaz!”¹¹⁷

3.2.11. Dua-Naz ve Niyaz

Hayatı Kur’ân’la yoğrulmuş olan Âkif Allah’a isyan edecek değildir. Ancak hayatın akışı içinde gördüğü bazı acıklı manzaralar ve Müslümanların içine düşmüş olduğu perişan haller zaman zaman onu çılgına çevirmiştir. O bir yandan ümmetin, içine düşmüş olduğu durumdan kurtulması için çalışıp çabalamasını haykırmış, diğer yandan da sürekli Allah’a yalvarıp yakarmıştır. Bize şah damarımızdan daha yakın olan¹¹⁸ ve “dua ettiğinizde duanızı kabul ederim”¹¹⁹ buyuran Allah’a, Âkif yine ayetlerin diliyle yalvarmıştır. Öncelikle “Takat getiremeyeceğimiz yükü bize yükleme, Allah’ım...”¹²⁰ ayetini serlevha yapmış, sonrada şöyle demiştir:

“Ey bunca zamandır bizi te’deb eden Allah;
 Ey âlem-i İslâm’ı ezen, inleten Allah!
 Bizler ki senin va’d-i İlahîne inandık;
 Bizler ki bin üç yüz bu kadar yıl seni andık;

...

Ömrün daha en canlı, hararetli çağında,
 Çalkanmadayız ye’s ile hirman batağında!
 Kam aldı cihan, biz yine ferdalara kaldık...
 Artık bize göster ki o ferdayı: Bunaldık!”¹²¹

İlk bakışta bir itiraz ve naz eder gibi görünen Âkif, aslında bu yakarışlarını asırlardır iman edip bu dine hizmet eden ümmet adına yapmaktadır. Bu ümmetin sürekli

¹¹⁶ Ersoy, *Safahat*, 168 (Süleymaniye Kürsüsünde).

¹¹⁷ Ersoy, *Safahat*, 321-322 (Hatıralar/Berlin Hatıraları).

¹¹⁸ Kaf 50/16.

¹¹⁹ Bakara 2/186; Mü’min 40/60.

¹²⁰ Bakara 2/286.

¹²¹ Ersoy, *Safahat*, 276-277 (Hatıralar).

ezilmekten ötürü ye's batağına düşmesine gönlü razı olmayan Âkif, yeniden bir ümit elde etmesi için Allah'tan bir rahmet, yardım ve inayet beklemektedir.

4. Metin Aralarında Kullandığı Ayetler

4.1. İmana Dair Ayetler

4.1.1. Kurtuluşun Dört Reçetesi: Asr Suresi

“Asra yemin olsun ki... İnsan gerçekten hüsrândadır. Ancak şu kişiler müstesnadır: İmân edenler, sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler.”¹²²

Asr sûresine göre iman esaslarını tasdik edenler, İslâm'a uygun ve insanlığa faydalı iyi işler yapanlar, bu gerçekleri birilerine tavsiye edenler, sıkıntılarla karşılaştıkları zaman sebat edenler zararda olmayıp kurtuluşa erenlerdir. Râzî, pazarda gezerken “Sermayesi eriyen bu şahsa merhamet edin!..” diye bağırarak bir buz satıcısının feryadını duyunca yanındakilere şöyle der: “Bağırarak şu adamın sözü Asr suresinin anlamıdır.”¹²³

Asr sûresinde olduğu gibi birçok ayette iman ve salih amel birlikte yer alır.¹²⁴ İman ve salih amel kurtuluşa vesile olduğu gibi birbirlerine hakkı tavsiye edip bu yolda sebat etmek de kurtuluş vesilesidir.¹²⁵ Müminler inandığı doğruları önce kendileri uygular, sonra da diğer insanlara anlatırlar.¹²⁶ Bu nedenle sahabe-i kirâm, bir araya geldiklerinde ve ayrılmadan önce mutlaka Asr sûresini okur, sonra selamlaşarak ayrılırlarmış.¹²⁷ Âkif bu sûrede açıklanan hüsrândan kurtuluşun dört sırrını ve sahabenin bu güzel âdetini şöyle anlatmıştır:

“Hâlık'ın nâ-mütenâhî adı var. En başı Hak.

Ne büyük şey kul için hakkın elinden tutmak.

Hani Ashâb-ı Kirâm “Ayrıalım...” derlerken,

Mutlaka “Sûre-i ve'l-asr”ı okurmuş. Bu neden?

Çünkü meknûn o büyük sûrede esrâr-ı felâh.

Önce imân-ı hakîkî geliyor, sonra a'mâl-i salâh.

Sonra hak, sonra sebât. İşte kuzum insanlık.

Dördü birleşti mi sana hüsrân yok artık.”¹²⁸

Âsım bölümünde Köse İmam'la medreselerin durumunu değerlendiren Âkif, Kur'ân'dan kopuk ve güncel olmayan ilimlerin toplumu bir yere götüremeyeceğini savunurken “Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alarak ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı” der. Kur'ân'ın ölümlere değil, dirilere okunup anlatılması gerektiğini savunur. Müslümanın hakka arka çıkıp her herde hakkı savunması gerektiğini söylerken hüsrana düşmemek için Asr suresinin mealini şiir üslûbuyla aktarır. Çünkü bu sûrede hakkı

¹²² Asr 103/1-3.

¹²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 32: 85.

¹²⁴ Bakara 2/25, 82, 277; Âl-i İmran 3/57.

¹²⁵ Âl-i İmran 3/200.

¹²⁶ Bakara 2/44.

¹²⁷ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, (el-Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 3: 601.

¹²⁸ Ersoy, *Safahat*, 400 (Âsım).

tavsiye başta olmak üzere kurtuluşun dört esası gizlidir. Zaten Akif için Müslüman; imanı bütün, işi gücü salah, şîârı hak, mesleği sebat olan insandır. Bu insan asla hüsrana uğramaz. Ona göre bu dört sıfatı birleştiren kişi ancak hakiki insan olabilir.¹²⁹

4.1.2. Bazı Ayetlerden Yapılan Manevî İktibaslar

Valide Sultanın yalısında okunan mevlid merasimini anlatan Âkif şu beyitleri iktibas etmiştir:

“Sultân-ı Rusûl, Şâh-ı Mümecced’sin, efendim!

Bîçârelere devlet-i sermedsin, efendim!

Menşûr-i “Le ‘amruk”le müeyyedsin efendim!

Dîvân-ı İlâhî’de ser-âmedsin, efendim!

Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammed’sin, efendim!

Hak’tan bize Sultân-ı Müebbed’sin, efendim!”

Âkif ilgili dipnotta, “Şeyh Gâlib’in meşhûr “Naat”inden alınmış bu mısralardaki “Le ‘amruk” ifâdesinin Hicr 15/72. ayetinde yer aldığı ve ve bununla Resûl-i Ekrem Efendimizin hayatına yemin edildiğini belirtmiştir.¹³⁰

Âkif, Fir’avun’u anlatırken mısra aralarında Kur’ân’dan iktibas etmiş ve şunları söylemiştir:

“Bu Fir’avun ki, cehennemdi yerde kâbûsu,

Cehennem olmadan evvel vücûd-i menhûsu;

Bu Fir’avun ki, beşer, korkudan, büküp belini,

Huşû’ içinde tavaf eylemişti heykelini;

Bu Fir’avun, bu görünmez kazâ, bu saklı belâ,

Ki bir zaman tapılıp dendi: “Rabbune’ l-a’lâ!”

Ne intikâm-ı İlâhî, ne sermedi hüsrân:

Gelen, geçenlere ibret, yatar sefil, üryan!

Soyulmadık eti kalmış, bilinmiyor kefeni;

Açıktaki, mumyası hâlâ dağılmıyan, bedeni.”¹³¹

Bu mısralarda Fir’avun’un tanrılık iddiası¹³² konu edinilmiştir. Kur’ân’da haber verildiği gibi bir zamanlar Fir’avun insanlara “Ben, sizin en yüce Rabbinizim!”¹³³ diye iddiada bulunmuş, insanlar da bunu kabul etmişti. Âkif burada bu duruma işaret etmiştir. Son mısralarda ise Fir’avun’un kaybolmayan, çürümeyen ibretlik bedeniyle bir başka ayete¹³⁴ işaret etmiştir.

¹²⁹ Şiirin önünü sonunu görmek için bk. Ersoy, *Safahat*, 399-401 (Âsım).

¹³⁰ Ersoy, *Safahat*, 486 (Gölgeler).

¹³¹ Ersoy, *Safahat*, s. 459-460 (Gölgeler).

¹³² Firavun: “Sizin için kendimden başka hiçbir ilah tanımıyorum...” (Kasas 28/38) demişti.

¹³³ Nâziât 79/24.

¹³⁴ Yunus 10/92.

4.2. Ahlakî-İçtimâî Konulara Dair Ayetler

Âkif ahlakî-içtimâî konuları işlerken bazı ayetlere değinmiş, mısra aralarında ayetin tamamını veya bir kısmını iktibas etmiştir. Onlardan bazıları aşağıdadır:

4.2.1. Çalışmak-Durmamak

Âkif, “Durmayalım!” adlı şiirinde çalışma, azim ve gayretin önemini şöyle ifade etmiştir:

“Leyse li'l-insâni illâ mâ seâ” derken Hudâ;
Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha?
Davran artık kârbânın arkasından durma, koş!
Mahv olursun bir dakîkan geçse hatta böyle boş.

...

Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlık bile:

Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.

Ey, bütün dünyâ ve ma fiha ayaktayken, yatan!

Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan.”¹³⁵

Âkif burada “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur”¹³⁶ ayetini iktibas ederken “bin şe'n-i gûnâgûn” ifadesi ile de Rahman suresinde yer alan “Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir.”¹³⁷ ayetinden manevî iktibasta bulunmuştur.

4.2.2. Azim, Tevekkül ve Şûrâ/İstişâre Meselesi

Allah Uhud Savaşı'nın (3/625) ardından şu ayeti indirmiştir: “...Onları aff et; onlar için mağfiret dile; iş hakkında onlara danış; bir kere de karar verdin mi, Allah'a (tevekkül et) dayan...”¹³⁸ Bu ayetle Allah her türlü hatalarına rağmen, Peygamberimizin, ashabını affetmesini, onlar için af dilemesini ve işlerinde yine onlarla istişare etmesini emretmiştir.¹³⁹ Zira tek başına alınan doğru karardan ise sonunda yanılma ihtimali olsa bile çoğunluğun aldığı karar daha çok kabul görmektedir.¹⁴⁰ Karar kesinleşip bir işe azmettikten sonra da Allah'a güvenilmesi emredilmiştir. Âkif bu konuda şöyle demiştir:

“Tevekkül olmaya görsün yürekte azme refik;

Durur mu şevkine pervâne olmadan tevfik?

Cenab-ı Hak ne diyor bak, Resül-i Ekrem'ine:

Bütün serâiri kalbin ihâta etse, yine,

¹³⁵ Ersoy, *Safahat*, 23-24 (Birinci Kitap/Durmayalım).

¹³⁶ Necm 53/39.

¹³⁷ Rahman 55/29.

¹³⁸ Âl-i İmran 3/159.

¹³⁹ Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1423/2002). 1: 300.

¹⁴⁰ Salâh Abdülfettah el-Halidî, *et-Tefsîru'l-mevzûi beyne'n-naẓ ariyyeti ve't-tatbîk* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2015/1436), 235-248.

Danış sahabene dünyâyâ âid işler için;
 Rahim ol onlara... Sen, çünkü, rûh-i rahmetsin.
 Hata ederseler aldırma, affet, ihsân et;
 Sonunda hepsi için iltimâs-ı gufrân et.
 Verip kararı da azm eyledin mi... Durmıyarak
 Cenab-ı Hakk'a tevekkül edip yol almaya bak.
 Hülâsa, azm ile me'mûr olursa Peygamber;
 Senin hesabına artık, düşün de bul, ne düşer?!"¹⁴¹

Manzûm olarak tercüme ettiği bu ayetten hareketle Âkif, Peygamberimize (s.a.v.) bile emredilen istişare, azm ve sebat gibi hususların ümmetini daha çok bağlayacağına vurgu yaparak toplumu gayrete ve harekete getirmeye çalışmıştır.

4.2.3. Nifak ve Fitne

Samimi müminlerin gönülleri birdir.¹⁴² Aynı dine inanan ve aynı kibleye yönelen insanlar birbirlerini kardeş bilirler.¹⁴³ Münafıklar görüntüde birlik-beraberlik içinde olsalar da aslında onların kalpleri dağınıktır, fikirleri başka başkadır. Kur'ân'da: "Kendi aralarında çekişmeleri şiddetlidir. Sen onları toplu sanırsın, oysa onların kalpleri ayrı ayrıdır..." buyrulmuştur.¹⁴⁴ Âkif bu ayete telmihte bulunarak bölünme ve tefrikayı nifak alameti saymış ve şunları söylemiştir:

"Neden uhuvvetiniz böyle münhasır namaza?
 Çıkınca avluya herkes niçin boğaz boğaza?
 Ne Müslümanlığıdır, anlamam ki, yaptığınız?
 Çıkar yol olmayacak, korkarım, bu saptığınız!
 Görünce fesli, atılmak, tasarlayıp bıçağı;
 Görünce şapkalı, sinmek, değiştirip sokağı;
 Gönüller ayrı oluş, sineler bir olsa bile...
 Nifak alâmeti bunlar, kuzum, tamamiyle:
 Nifaka buğz ediniz hâlisen li-vechillah;
 Halas eder sizi ihlâsınızla belki ilah.

...

Yanında yaş da yanar, çaresiz, yanan kurunun...
 Diyor Kitab-ı İlâhî: "O fitneden korunun,
 Ki sade sizdeki erbâb-ı zulmü istilâ

¹⁴¹ Ersoy, *Safahat*, 244-245 (Fatih Kürsüsünde).

¹⁴² Âl-i İmrân 3/103; Enfâl 8/63.

¹⁴³ Tevbe 9/11; Hucurat 49/9-10.

¹⁴⁴ Haşr 59/14.

Eder de, suçsuz olan kurtulur değil asla!...”
Hesab edin ne kadar bigünahın aktı kanı...
Beş on vatansız için nara yakmayın vatanı!
Huda rızası için kaldırın nifakı... Günah!
Alev saçaklara sarsın mı, ya ibâdallah?
Sararsa hangimizin hânümanı kurtulacak?
O bir tutuşmaya görsün, ne od kalır, ne ocak!”¹⁴⁵

Bu şiirde “Diyor Kitab-ı İlâhî: “O fitneden korunun,...” kısmıyla şu ayetten iktibas edilmiştir: “O fitneden sakının ki, aranızdan yalnız haksızlık edenlere erişmekle kalmaz...”¹⁴⁶ Böylece Âkif Müslümanları nifak ve fitneye karşı uyardı, başlarına gelebilecek felaketlerden korumaya çalışmıştır.

5. Manevî İktibasla İşaret Edilen Ayetler

Âkif bazen ayetin bir kısmını zikrederek bir mevzuya işaret etmiş bazen de ayeti zikretmeden o ayetin mana ve muhtevasını izah etmeye çalışmıştır. Fakat görülen o ki Âkif, bir Kur'ân aşığı olup, bütün ilhamını Kur'ân'dan almıştır.

5.1. İmana Dair Ayetler

5.1.1. “Tevhid Yahud Feryad” Adlı Şiirinde Manen İktibas Edilen Ayetler

Tîn suresinde insanoğlunun mükemmel yaratıldığı bildirilmiş, ardından “Sonra da onu aşağıların en aşağısına düşürdük.”¹⁴⁷ buyrulurken iman ilkelerine uymayan ve salih amel işlemeyen kişilerin düşeceği konum belirtilmiştir. Âkif bu ayete şöyle işarette bulunmuştur:

“Eşbâha mı kurbün olacaktır cevelângâh?

Ervâh bütün mündehiş-i “sümme radednâh!”

Aynı şiirin devam eden mısralarında Yaratıcı'ya hitap ederek şunları söylemiştir:

“Sensin yaratan, başka değil zulmeti, nûru;

Sensin veren ilhâm ile takvâyı, fücûru!”

İlk mısradaki “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a aittir...”¹⁴⁸ ayetine işaret ederken ikinci mısradaki “Nefse ve ona biçim verene,” Sonra ona fücürünü ve ondan sakınmayı ilham edene”¹⁴⁹ ayetlerine işaret etmiştir. Aynı şiirin devam eden bölümlerinde Kur'ân'dan aldığı ilhamla şunları söylemiştir:

“Sendense eğer çektiğimiz bunca devâhî,

Kimden kime feryâd edelim söyle İlâhî?

“Lâ yüs'el”e binlerce suâl olsa da kurban,

¹⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 260-261.

¹⁴⁶ Enfal 8/25.

¹⁴⁷ Tîn 95/4-5.

¹⁴⁸ En'âm 6/1.

¹⁴⁹ Şems 91/7-8.

İnsan bu muammâlara dehşetle nigeşban.

Bu mısralarda “Lâ yüs’el” diyerek daha önce zikri geçen Enbiya 21/23. ayete atıfta bulunmuştur. Aynı şiirin devamında da iman-küfür mukayesesinde bulunmuştur.¹⁵⁰

5.1.2. Kur’an’ın Hayatımızdaki Yeri ve Önemi

İnsanların geneli Kur’an’ı daha çok mezarlıktaki ölümlere okuyup üfleseler de Kur’an ölümsüz Allah¹⁵¹ katından gelmiş olup, onun içindeki emir ve yasaklar insanlara hayat veren ruh gibidir.¹⁵² Kur’an da şiir değil, dirileri uyarmak için indirilmiş bir zikir/mesajdır.¹⁵³ Âkif, doğrudan bu ayetleri vermese de aşağıda söyledikleri tamamen bu ayetlerin ruhunu yansıtmaktadır:

“Ya açar bakarız Nazmı Celilin yaprağına

Ya da üfler geçeriz bir ölünün toprağına

İnmemiştir hele Kur’an şunu hakkıyla bilin

Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için”¹⁵⁴

Bir başka şiirinde de şunu söylemektedir:

“Ölümler dîni değil, sen de bilirsin ki bu din,

Diri doğmuş, duracak dipdiri, durdukça zemin.”¹⁵⁵

Bu şiirlerin devamında imanı sağlam, yürekli ve cesaretli Mandal lakaplı Oflu Hoca’dan söz ederek şöyle demiştir:

“O nasıl kalb, o nasıl azm, o nasıl itminan?..

İşte tevfiğ-ı İlâhî ‘ye yürekten inanan;

İşte “la havfe aleyhim” diye Kur’an-ı Hakim,

Bu velî zümreyi etmektedir ancak tekrîm.”¹⁵⁶

Âkif yukarıdaki şiirde geçen “la havfe aleyhim” lafzı için dipnotta şu izahı yapar: “Nazm-ı Celil’deki (la havfe) fa’nın fethiyle -Yâ’kûb kıra’atine göre- okunmalıdır.”¹⁵⁷ Bu da Âkif’in Kur’an’ın mana ve muhtevasıyla birlikte kıraat ilmine de vâkıf olduğunu göstermektedir. “Onlara korku yoktur” şeklindeki bu ifade, Kur’an’ın on dört ayetinde geçmektedir.¹⁵⁸ Bu ayetlerde, iyi insanların vasıfları ve yaptıkları hayırlı işler sayıldıktan sonra “lâ havfun aleyhim ve lâ hum yahzenun/ Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir”¹⁵⁹ buyrulmuştur.

5.2. Ahlakî-İçtimâî Konulara Dair Ayetler

¹⁵⁰ Âkif, *Safahat*, 13-16.

¹⁵¹ Bakara 2/255; Furkan 25/58.

¹⁵² Enfâl 8/24; Şûrâ 42/52.

¹⁵³ Yasin 36/70.

¹⁵⁴ Ersoy, *Safahat*, 158 (Süleymaniye Kürsüsünde).

¹⁵⁵ Ersoy, *Safahat*, 400 (Âsım).

¹⁵⁶ Ersoy, *Safahat*, 400 (Âsım).

¹⁵⁷ Ersoy, *Safahat*, 400 (Âsım). (Dipnot)

¹⁵⁸ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres lî elfâzi’l- Kur’an-ı Kerîm*, (Beyrut: Dâru’l-Meâîrif, 1414/1994), 314-315.

¹⁵⁹ Bakara 2/36, 62, 112, 262, 274, 277; Âl-i İmran 3/170.

5.2.1. İnsan

İslam mükemmel bir din, insan mükerrerem bir varlıktır.¹⁶⁰ Çünkü özünde ilahî ruh taşıyan insan¹⁶¹ kâinatın bir özeti hükmündedir. Hz. Ali bu konuda şöyle demiştir: “Ve tez’umu enneke cismun şağîrun- Ve fike in’ave’l-’âlemu’l-ekber” Yani “Sen kendinin küçük bir cisim olduğunu sanırsın. Ama bütüm âlem senin içine sığdırılıp gizlenmiştir.” Âkif, Hz. Ali’nin bu şiirini alıp onun yorumunda insanın mahiyetini, mana ve önemini şöyle anlatmıştır:

“Haberdar olmamışsın kendi zatından da hâlâ sen,
“Muhakkar bir vücûdum” dersin ey insan, fakat bilsen...
Senin mahiyetinin hatta meleklerden de ulvîdir:¹⁶²
Avâlîm sende pinhandır, cihânlar sende matvîdir;
...

Esirindir tabîat, dest-i teshîrindedir eşya;
Senin ahkâmının münkadıdır, mahkûmudur dünyâ.”¹⁶³

Âkif, ayetleri direkt kullanmasa da mısralarında “dest-i teshîrindedir eşya” ifadeleriyle insanoğlunun emrine verilen (musahhar kılınan) kâinata dikkat çekmiştir.¹⁶⁴ İnsan kâinatın gözbebeğidir, Allah’ın yarattığı en değerli varlıktır. Ancak ilâhi kudret ve ilim karşısında nerede duracağını, gücünü ve sınırlarını da bilmek durumundadır. Âkif bir başka şiirinde de - Yaratıcı’nın lisânından- insana bu mahiyetini ve sınırlarını şöyle hatırlatmıştır:

“Senin o sahada yoktur işin! O saha, benim,
Bütün halâika mesdûd Kâbe Kavseyn’im!¹⁶⁵
Harîmi zâir-i tahmin için küşâde değil;
Saray-ı vahdetimin durma karşısında, çekil!
Çekil de feyz-i mübînîmle tâ ezelde sana
Müsahhar eylediğim bir cihânın ortasına
Atıl... Fezâyı dolaş, âsümana çık, yere in;
Lisân-ı gaybım olan beyyinat-ı hikmetinim,”¹⁶⁶

Bu mısralarda insanoğluna bilgisinin ve gücünün sınırlı olduğu ve kendi gücü ve sahasına giren alanda çalışıp üretmekle mes’ûl olduğu vurgulanmıştır.

5.2.2. Süleymaniye Camiinin Girişinde Bir Ayet

¹⁶⁰ Mâide 5/3; İsrâ 17/70; Tîn 95/4.

¹⁶¹ Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.

¹⁶² İnsan mahiyet itibarıyla meleklerden üstün olduğu için melekler kendisine secde etmiştir: Bakara 2/34.

¹⁶³ Ersoy, *Safahat*, 66-67 (İnsan).

¹⁶⁴ Kâinât ve içindekiler insanın emrine amadedir: Bk. İbrahim 14/32-33; Nahl 16/12-14; Hac 22/37, 65; Lokman 31/20; Casiye 45/12-13.

¹⁶⁵ Burada “Kâbe Kavseyn’im” Necm sûresinin 53/9. ayetine işaret edilmiştir. “İki yay kadar” demek olan bu ifade ile Allah’ın zatına mahsus özel bilgi alanları kastedilmiştir.

¹⁶⁶ Âkif, *Safahat*, 230 (Fatih Kürsüsünde).

Süleymaniye camiinin girişinde namazın vakitlere bağlı farz bir ibadet olduğunu bildiren şu ayet mevcuttur: “Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerinde yatarken (daima) Allah’ı anın. Huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.”¹⁶⁷ Âkif de “Süleymaniye Kürsüsünde” adlı şiirinde camiye girmeden önce gördüklerini anlatırken namazın emredildiği bu ayete şöyle telmih yapmıştır:

“Bir musanna’ kemer, üstünde kurulmuş Tevhîd;

Daha üstünde bir ayet ki: Huda’dan te’yîd,

Emr-i mevkût-i salâtın bize kat’iyyetine.

Şöyle bir baktı mı insan, kapının hey’etine,”¹⁶⁸

Âkif, burada özellikle “Emr-i mevkût-i salâtın bize kat’iyyetine” ifadeleriyle “inne’s salâte kânet ‘ale’l-mü’minîne kitâben mevkûtâ” ifadesine işaret etmiş, özellikle buradaki “inne” edatının kesinlik bildirdiğini de vurgulamıştır.

5.2.3. Şehitlere Dair

Kur’ân’da şehitlerin diri olup rableri katında rızıklandıkları bildirilmiştir.¹⁶⁹ Bir ayette de Allah’a verdiği sözü yerine getirip canını verenlerle can vermek için nöbetini bekleyenler övülmüştür.¹⁷⁰ “Âsım” bölümünde “Çanakkale Şehitlerine” adlı şiirde Âkif şehitlere dair şunları söylemiştir:

“Şüheda gövdesi, bir baksana, dağlar, taşlar...

O, rüku’ olmasa, dünyaya eğilmez başlar,

Vurulup tertemiz alnından, uzanmış yatıyor,

Bir hilal uğruna, ya Rab, ne güneşler batıyor!”¹⁷¹

Burada Allah’a ruku’u yapma dışında şehitlerin hiçbir güç ve kuvvetin karşısında eğilmeyeceği, boyun eğmeyeceği anlatılmıştır. Hilâl kelimesinin Arapçası (هلال/hilâl) ile Allah (الله/Allâh) kelimesinin harfleri aynıdır. Dolayısıyla Hilâl, Allah’ı sembolize eder. Nasıl ki batı ufkunda Hilâlin gözükmesi için güneşin batması gerekiyorsa, “Allah” adının yücelmesi (i’lây-ı kelimetullah) için de güneş gibi yüce ve tertemiz olan Mehmetçiğin can verip şehit olması gerekmektedir.

5.2.4. Mezarlık

Eyüp Sultan mezarlığını dolaşan Âkif orada gördüğü bir manzarayı şu şekilde nazma dökmüştür:

“Ey mezaristan, nihan ka’rında yüz binlerce mâh,

Fışkırın hâk-i remîminden bütün nûr-i nigâh!”¹⁷²

¹⁶⁷ Nisa 4/103.

¹⁶⁸ Ersoy, *Safahat*, 146. (Süleymaniye Kürsüsünde).

¹⁶⁹ Bakara 2/154; Âli İmrân 3/169.

¹⁷⁰ Ahzab 33/23.

¹⁷¹ Ersoy, *Safahat*, 408 (Âsım).

¹⁷² Ersoy, *Safahat*, 38. (Mezarlık)

Âkif, burada çürümüş kemiklerden oluşan mezar toprağının kastedildiği “hâk-i remîm” tabiriyle, “...Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?”¹⁷³ ayetinden manevî iktibasta bulunmuştur. Bu şiirin devamında mezarlıkta görüp duyduklarını şöyle anlatmıştır:

“Fakat bu beste-i lâhût nereden aksediyor,
Ki “Ellezî haleka'l-mevte ve'l-hayâte...” diyor?”¹⁷⁴
“Gözüm, uzaktaki bir medfenin ayak ucuna
Çöküp ziyâret eden, bir çocukla bir kadına
İlişti. Sonra biraz yaklaşıncı, iyden iyi,
Tezahür eyledi: Baktım, çocuk “Tebâreke”yi
Kemâl-i vecd ile ezber tilâvet eylemede;
Yanında annesi gözyaşlarıyla dinlemede.
...

Çocuk hayâta, o makber de mevte bir levha.

Tezâd-ı kudreti gör: Bak şu levh-i zîrûha!”¹⁷⁵

Âkif, mezarlıkta okunan Tebâreke'nin ilk ayetlerinden ilham alarak çocuğu hayatın bir örneği, mezardakileri de ölümün örneği yaparak kudret sanatındaki zıtlığa dikkat çekmiştir. Böylece ayetlerde soyut kayramlarla ifade edilen ölüm ve hayatı adeta canlı bir şekle büründürmüştür.

5.2.5. Zulme Meyletmemek

Kur'ân'da birçok yerde zulüm yasaklanmış, bir ayette “... ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz.”¹⁷⁶ buyrulmuştur. Yine zalimlere meyledilmemesi şöyle emredilmiştir: “Zulmedenlere meyletmeyin; sonra size ateş dokunur...”¹⁷⁷ Âkif hep zulme karşı durmuş ve konuyu şöyle değerlendirmiştir:

“Zulmü alkışlayamam zalimi asla övemem.
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam
Hele hak namına haksızlığa ölsem tapamam.
Biri ecdadıma saldırdı mı hatta boğarım.
Boğmazsam bile hiç olmazsa yanımdan koğarım.
Ben ezelden beridir aşıkım istiklâle.
Bana hiç tasmalık etmiş değildir altın lâle.

¹⁷³ Yâsîn 36/78.

¹⁷⁴ Mülk 67/2. ayetin tamamı şöyledir: “Hanginizin daha güzel iş ortaya koyacağını denemek için, ölümü ve hayatı yaratan O'dur...”

¹⁷⁵ Ersoy, *Safahat*, 40 (Mezarlık).

¹⁷⁶ Bakara 2/279.

¹⁷⁷ Hud 1/113.

Yumuşak başlı isem kim demiş uysal koyunum.
 Kesilir belki fakat çekmeye gelmez boyunum.
 Kanayan bir yara gördüm mü yanar tâ ciğerim
 Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.
 “Adam aldırma da geç git..” diyemem aldırırım
 Çiğnerim, çiğnenirim, Hakk’ı tutar, kaldırım.
 Zalimin hasmıyım amma severim mazlumunu
 İrticanın şu sizin lehçede anlamı bu mu?”¹⁷⁸

Yukarıda verilen Asr suresinin manzum tercümesini de Âkif yine zulme karşı çıkıp haktan yana, hak taraftarı ve hakka destek olma bağlamında değerlendirmiştir.

5.2.6. Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa’nın Dünyayı Teşrîfi

Peygamberimizin dünyaya gelişi genelde insanlık için bir rahmet,¹⁷⁹ özelde müminler için bir lütuf olmuştur.¹⁸⁰ Bu durum Kur’an’da: “Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.”¹⁸¹ İnsanlık kardeşlik ve dostluğu ondan öğrenmiş, onun getirdiği ilâhî mesajlar sayesinde yıllardır birbirine düşmanlık eden insanlar onun gelişiyle dost oluvermişlerdir.¹⁸²

Âkif, “Bir Gece” adlı şiirinde Peygamberimizin dünyaya gelişini şöyle anlatmıştır:

“On dört asır evvel, yine böyle bir geceydi
 Kumdan, ayın on dördü, bir öksüz çıkıverdi!
 Lâkin o ne hüsrandı ki; hissetmedi gözler;
 Kaç bin senedir, halbuki, bekleşmedelerdi!
 Nerden görecekler? Göremezlerdi tabi:
 Bir kerre, zuhur ettiği çöl en sapa yerd;
 Bir kerre de, ma’mure-i dünya, o zamanlar,
 Buhranlar içindeydi, bugünden de beterdi.
 Sırtlanları geçmişti beser yırtıcılıkta;
 Dişsiz mi bir insan, onu kardeşleri yerd!
 Fevza bütün afakını sarmıştı zeminin,
 Salgındı, bugün şark’ı yıkan, tefrika derdi.
 Derken, büyümüş, kırkına gelmişti ki öksüz,

¹⁷⁸ Ersoy, *Safahat*, 377 (Âsım).

¹⁷⁹ Enbiyâ 21/107; Sebe 34/28.

¹⁸⁰ Âl-i İmrân 3/164; Cum’a 62/2.

¹⁸¹ Tevbe 8/128.

¹⁸² Âl-i İmrân 3/103.

Başlarda gezen kanlı ayaklar suya erdi!
Bir nefhada insanlığı kurtardı o masum,
Bir hamlede Kayserleri, Kisraları serdi!
Aczin ki, ezilmekti bütün hakkı, dirildi;
Zulmün ki, zeval aklına gelmezdi, geberdi!

...

Medyundur o Masum'a bütün bir beşeriyet...

Ya Rab, bizi mahşerde bu ikrar ile haşret."¹⁸³

Bu şiirinde de yine ayetlerden aldığı ilhamla Âkif, Peygamberimizin (s.a.v.) insanlık için nasıl bir rahmet olduğunu açıkça ifade etmiştir.

5.2.7. Yağcılık ve Yaltaklanma Üzerine

Kur'ân'da güzel konuşup güzel amel işlemek emredildiği¹⁸⁴ gibi hak namına gerçekleri söylemek de emredilmiş ve birine yaranmak için gerçek dışı bir şey söylemek yasaklanmıştır.¹⁸⁵ Bir ayette şöyle buyrulmuştur: "O halde, (hakikati) yalan sayanlara boyun eğme! Onlar isterler ki, sen yumuşak davranasın/yağcılık yapasın da onlar da sana yumuşak davransınlar/yağcılık yapsınlar. ... Mal ve oğulları var diye onlara boyun eğme."¹⁸⁶

Bu ayetlerde geçen "tudhinu-yudhinûne" kelimeleri "yağ" anlamına gelen "duhn" ve "dihân"¹⁸⁷ kelimelerinden türemiş olup "yağlamak, yağcılık yapmak, yaltaklanmak..." anlamlarına gelir.¹⁸⁸ Aynı kökten türeyen "müdhinun"¹⁸⁹ kelimesi de yalancılar ve kâfirlerin tarafına meyledenler anlamına gelmektedir. Bunların, yerine göre müslümanlara, duruma göre de müşriklere yağcılık yapan münafıklar¹⁹⁰ olduğu da söylenmiştir.¹⁹¹ Oysa ki müslüman yağcılık yapmaz. Asr-ı saadette Medine'ye hicretten önce Habeşistan'a hicret eden sahabîler¹⁹² huzuruna sığındıkları kral Necaşi'ye bile yağcılık yapmamışlardır. Müslümanların bu sağlam karakterinden ve verdikleri bilgilerden¹⁹³ etkilendikleri için Habeşistan'dan bir heyet gelip inceleme yaparak Müslüman olmuşlardır. Bunun üzerine bazı ayetler¹⁹⁴ nâzil olmuştur.¹⁹⁵

¹⁸³ Ersoy, *Safahat*, 478 (Gölgeler).

¹⁸⁴ İsrâ 17/53.

¹⁸⁵ Enâm 6/52; Kehf 18/28.

¹⁸⁶ Kalem 68/8-14.

¹⁸⁷ Bu kelimelerin geçtiği diğer ayetler için bk. Müminun 23/20; Rahman 55/37.

¹⁸⁸ Rağîb, *Müfredât*, 250; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 59.

¹⁸⁹ Vakı'a 56/81.

¹⁹⁰ Bakara 2/14; Âl-i İmran 3/119.

¹⁹¹ Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Haşim er-Resûli Mahallati, Fazlullah el-Yezdi et-Tabatabai (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986), 6: 132.

¹⁹² İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002), 101, 104.

¹⁹³ Müslümanlar oraya gitmeden önce Hz. İsa ve Meryem hakkında bazı ayetler (Meryem 19/1-40) indiği gibi nasıl davranacaklarını bildiren ayetler (Ankebût 29/46) de gelmiştir. Müslümanları Necâşi'den geri isteyen Mekkeli müşriklere karşı, Cafer b. Ebi Talib de vakarlı bir konuşma yaparak kendilerini savunmuştur.

¹⁹⁴ Maide 5/82-85; Kasas 28/52-55.

Âkif, bu konuda öncelikle müslümanın nerde durması gerektiğini şöyle anlatmıştır:

“Müslüman hakka zâhir olmaya her an mecbûr,

Sarsılır varlığı, göstermeye başlarsa fütûr.”

Sonra zalime karşı mazlumdan yana olan Hz. Ömer’in tavrını nakletmiş, ancak etrafını yağcı güruh sardığı zaman Hz. Ömer bile olsa kişinin doğru davranamayacağını vurgulamıştır. Çünkü dalkavuklar her iktidara gelenin anlayışına göre yeni bir şekil alır, iktidara gelen dindar biriye ona göre gerek kılık kıyafet gerekse söz ve tavırlarında sahte bir hüviyete bürünürler. Âkif bu konuda şunları söylemiştir:

“Sofusun farz edelim, şimdi de boy boy tesbih...

Dalkavuklar bütün insan kesilir, la-teşbîh!

Taylasan, cübbe, sarık, hırka, hep esbâb-ı riya,

Dış yüzünden Ömer’in devri muhîtin gûya.

Kimi sâim, kimi kâim, o tavanlar, yerler,

“Kul hüva’llahu ehad” zemzemesinden inler.

Sen bu coşkunuğa istersen inan, hepsi yalan,

“Hüve”nin merci’i artık ne “ehad”dir, ne filan.

Çünkü mâdem yürüyen sâde senin saltanatın,

Şimdilik heykeli sensin tapılan menfa’atın.

Kanma, hey kukla kıyafetli adam, hey sersem,

Herifin ağzı “samed”, mi’desi yüzlerce “sanem!”

Âkif’in bu tasvirinde dalkavukların kimi oruçludur, kimi kıyamda İhlâs suresini okur. Fakat bunlar ağzıyla “Allah birdir” veya “Allahu’s-samed” dese de içinde asıl taptığı binlerce putu vardır. İktidarda olan dindar kişi gücünü kaybeder de yerine başka meşrepten biri gelirse bu riyakârlar gerçek yüzlerini o zaman gösterir, gidene söverler. Eğer yeniden dindar biri iktidara gelirse dalkavuklar hemen kılık değiştirir, tekrar yeni güç sahibine yaranmak için türlü sözler sarfederler. Âkif bu münafıkça tavırları da eserinde uzun uzun tasvir edip eleştirmiştir.¹⁹⁶ Ancak buradaki “ehad, samed, sanem, huvenin mercii...” gibi kavramlar Kur’ân’ı ve onun dili olan Arapça’yı bilmeden yazılabilecek şeyler değildir. Âkif, bu tür ifadelerle de Kur’ân’a olan vukufiyetini ve şiirlerini yazarken bütün ilhamını Kur’ân’dan aldığını göstermiştir.

5.2.8. Kıssadan Hisse

Kur’an’da örnek ve ibret olması için tarihteki kıssalardan bahsedilmiştir. Kamer sûresinde bazı kıssaların ardından şöyle buyrulmuştur: “Biz Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. Öğüt alan/ düşünen var mı ki?!”¹⁹⁷

Âkif de bu konuda şunları söylemiştir:

¹⁹⁵ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 2: 225-227; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3: 1796.

¹⁹⁶ Ersoy, *Safahat*, 405 (Âsım).

¹⁹⁷ Kamer 54/17, 22, 32, 40.

“Geçmişten adam hisse kaparmış... Ne masal şey!

Beş bin senelik kıssa, yarım hisse mi verdi?

“Tarih”i “tekerrür” diye tarif ediyorlar;

Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?”¹⁹⁸

Sonuç

Âkif, Kur'ân ruhu ve vahiy kültürüyle yetiştiği için ümmet-i Muhammed'in derdini kendine dert edinmiş, gördüğü problemlerin çözümüne dair yine Kur'ân'dan çareler ve çözümler arama gayreti içinde olmuştur. Bu aşk ve gayret içinde olan Âkif ilk şiirini Kur'ân hakkında yazmış, sonra yazdığı tüm şiirlerinde de Kur'ân'dan aldığı ilhamla şiirlerini yazmaya çalışmıştır. O, ayrıntıda boğulmadan toplumun dertlerine çareler sunacak ayetleri işleyerek sosyolojik çareler üretmeye çalışmıştır.

Safahat ve diğer dergilerdeki şiirlerinde Âkif, Kur'ân'ın ruhunu manzume tarzında halkın anlayışına sunmuştur. Bu bağlamda onun şiirlerini şiirsel bir tefsir olarak görmek mümkündür. İsteyen kişi Kur'ân'da kendine uygun bir çare ve çözüm bulduğu gibi ilhamını Kur'ân'dan alan Âkif'in şiirlerinde de toplumun dertlerine uygun bir çözüm bulabilmektedir.

Âkif'le ilgili çok farklı çalışmalar yapılmış, eserler yazılmış, yazılmaya da devam etmektedir. Yapılan çalışmalar sayesinde her geçen gün Âkif'in geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslüman toplumlar açısından ne kadar önemli fikirlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada onun fikirlerinin özünde Kur'an anlayışının olduğu çeşitli örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada Âkif'in sadece bilinen belirli şiirleri değil, Safahat'ında doğrudan veya dolaylı olarak Kur'ân'dan ilham alınarak yazılmış tüm şiirlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Ancak ortamın kısıtlı oluşundan ötürü bu şiirlerin geniş izahlarına yer verilememiştir. Bir makalenin hacmi ve ölçüleri içinde şiirlerin daha kolay anlaşılması için ipucu sayılabilecek bazı özet bilgiler sunulmuştur. İlerde belki bu bir tez veya kitap olarak tasarlanabilse de şimdilik bu kadarıyla iktifa edilmiştir. Esasen Âkif'in şiir ve yazılarının tamamı bir şekilde Kur'ân'ın ruhuyla bağlantılıdır. Çünkü çocukluğundan itibaren Kur'ân-ı Kerim'le yoğrulmuş bir zihin ve gönül dünyasının ondan ilham almaksızın şiir yazması da düşünülemez. Bu nedenle onun bütün eserleri Kur'ân ayetlerinin gölgesinde incelenip değerlendirilse abartı sayılmaz.

Netice olarak Âkif, toplumu Kur'ân ışığında değerlendirmiş, Kur'andan hareket ederek toplumu iyileştirme yollarını aramıştır. Kur'ân'ın hidayet ve rehberliğini, ona uygun düşünceyi millete mal etmek istemiştir. Bu maksad için, özellikle sosyal hayatla ilgili ayetlere ve onların tefsirlerine ağırlık vermiş, şiirlerinde bunu gaye edinmiştir. Âkif, Kur'an'ı adeta yeni nazil oluyormuşçasına okumaya gayret etmiş, Kur'anın esas muhatabı sanki kendisi ve içinde yaşadığı toplummuş gibi düşünmüş, böylece - Kur'ân'ın muhataplarından beklediği tarzda- ondan büyük bir feyz almıştır. Her türlü tasavvurun üstünde bir dinamizme sahip olan Kur'ân'ı, dinamik bir şekilde anlamaya gayret göstermiştir. Şiirin büyüleyici etkisinden istifade ederek, yapay bir sanat

¹⁹⁸ Ersoy, *Safahat*, 475 (Kıtalar).

anlayışından uzak, tamamen gönlünden kopanları, yaşanan gerçek olayları samimiyetle yazdığı ve özellikle de ebedî olan Kur'an'ın ruhunu yansıtmaya çalıştığı için, Safahat adlı eseri ve şiirleri de kısa zamanda solup gidecek bir çiçek gibi değil, asırlarca gölgesinden istifade edilecek bir çınar hüviyetine bürünmüştür.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Meâîrf, 1414/1994.

Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nâs*. Thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/2000.

Aydar, Hidayet. “Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmed Âkif”, *Diyanet İlmi Dergi*, 32/4 (1996): 25-50.

Abbas, Fadıl Hasan. *Kaşâşu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2010.

Beyzâvî, Nâsıruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1998.

Bilgiz, Musa, “M. Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar”, *EKEV Akademi Dergisi*, 15 (2003): 159-178.

Çağlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.

Edib, Eşref, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. Haz. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Ersoy, Mehmed Âkif. *Safahat* nşr. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

Ersoy, Tefsîr Yazıları ve Vaazlar, nşr. Ertuğrul Düzdağ, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012)

Güven, Şahin. “Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001): 385-408.

Halidî, Salâh Abdülfettah. *et-Tefsîru'l-mevzûû beyne'n-naz ariyyeti ve't-tatbîk* Amman: Dâru'n-Nefâis, 2015/1436.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdulahk b. Gâlib b. Abdurrahman. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam b. Abdişşâfi Muhammed Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2002.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Karaman, Hayrettin- Çağrıçı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Mehmet Akif Ersoy Yılı Etkinlikleri. "T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı". Erişim: 6 Ağustos 2019, [https://www. aregem.kulturturizm.gov.tr/TR-12228/mehmet-akif-ersoy-yili-etkinlikleri](https://www.aregem.kulturturizm.gov.tr/TR-12228/mehmet-akif-ersoy-yili-etkinlikleri).

Münavî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali. *Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmii's-sağîr*. Thk. Hamdî ed-Demirdaş Muhammed. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1998.

Muttakî, Alî b. Husâmiddîn b. Abdulmelik b. Kadîhân el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fî suneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Nşr. Bekri Hayyani-Saffet Sakka. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985/1405.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hakim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Râzi, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1420/1999.

Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. el-Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.

Sarıçam, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002.

Şen, Ercan. "Âkif Literatürüne Yeni Bir Katkı: Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Anlayışına Dair Yapılan Çalışmalar Üzerine Bibliyografik Bir Deneme". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (2015): 211-221.

Taberî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Haşim er-Resûli Mahallati, Fazlullah el-Yezdi et-Tabatabai. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiku gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fî vucûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1986.

SEVGİLİNDEN GÜZELLİĞİNİN ZEKÂTINI İSTEMEK

Sıtkı Nazik*

Öz

Temelinde aşkın yer aldığı klasik Türk şiirinde sevgili, merkezî konumda bulunan bir varlık olarak bu şiirin olmazsa olmaz tiplerinden biridir. Diğer önemli bir karakter ise şairin temsil ettiği âşık tipidir. Bilhassa gazeller ve aşk mesnevileri olmak üzere şiirlerde, şairin yeteneği, hayal gücü, çevresi, bilgi birikimi, hayat tecrübesi, inancı gibi faktörlerin etkisiyle sevgilinin vasıfları çeşitli yönlerden anlatılmıştır. Sevgiliyi anlatırken şairin yararlandığı veya beslendiği önemli kaynaklardan biri din olmuştur. Zaten Müslüman olan şair, benimsediği dinle ilgili birçok kavram, konu ve temayı şiirinde kullanmış, dinî unsurlardan faydalanarak şiirini süslemiş, zenginleştirmiştir. Nitekim bu kavramlardan biri de zekât olmuştur. Güzellik bakımından zengin ve hüsn ilinin sultanı olan sevgili, bu güzellik hazinesine sahip olmasından ötürü muhtaç durumdaki âşık tarafından zekâtla mükellef bir varlık olarak tanıtılmıştır. Bu itibarla âşık, her fırsatta sevgiliden hüsnünün zekâtını istemiştir. Dolayısıyla bu çalışmada sevgilinin güzelliğinin zekâtını isteyen âşığın konuya nasıl yaklaştığı üzerinde durulmuş, taranan divanlardan seçilen örnek şiirler yardımıyla dinî bir terimin şiir dilinde yüklendiği anlamların ve oluşturduğu çağrışımların ortaya konulması amaçlanmıştır. Anlama dayalı şerh yönteminden yararlanılarak yapılan bu çalışmada, sevgilinin güzelliğini, bazen de güzellik unsurlarını zekâtla irtibatlandıran şairlerin, zekâta dair birçok hususu gündeme getirdikleri, veren el konumunda tasavvur ettikleri sevgiliyi bu haliyle de yücelttikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Sevgili, Âşık, Hüsn, Zekât

TO DEMAND ALMS OF OWN BEAUTY FROM THE DARLING

Abstract

Darling in the classical Turkish poetry based on love is one of the indispensable characters of this poem as an entity in the central position. Another important character is the lover character represented by the poet. In poems, especially in the odes and love masnavis, the characteristics of the darling have been explained due to the influence of some factors such as the ability, imagination, environment, knowledge, life experience and belief of the poet. Religion is one of the important sources that the poet benefited from when telling the darling. The poet, who was already a Muslim, used many concepts, topics and themes in his poetry, and he enriched and adorned his poetry by using religious elements. Hence, one of these concepts has been the alms. The darling who is rich in beauty and the sultan of the city of perfection has been introduced by the

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:30/05/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 30/07/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.572094

* Dr. Öğr. Ü., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, snazik@firat.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5964-5039>

lover as someone in debt who needs to pay the alms due to this beauty treasure. In this respect, the lover, at every opportunity, demanded the alms from the darling for her perfection. Therefore, in this study, the way the lover who demands the alms for the beauty of the darling approached to the topic was emphasized, and it was intended to reveal the meanings and associations of a religious term in poetry language with the help of the sample poems chosen among the scanned divan poems. In this study which is carried out using the explanations methods based on the meaning, it has been concluded that the poets who engaged the beauty elements with the alms revived many elements about the alms, and that they glorified the darling who they introduced as the giver.

Keywords: Classical Turkish Poetry, Darling, Lover, Beauty, Alms

GİRİŞ

Klasik Türk şiirinde sevgili, sahip olduğu güzelliği ile âşığın gönül tahtının sultanı olarak merkezî bir konumdadır. Hüsn-i Mutlak ve Cemal-i Mutlak sıfatlarına sahip olan Allah Teâlâ ile de bağlantılı kılınarak sevgilinin güzelliği ve güzellik unsurları şiirlerde çokça söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla sevgili, beşerî ve mecazi olandan ideal ve ilâhî olana doğru farklı şekillerde algılanacak tarzda anlatılırken, daima güzelliği ile ön plana çıkarılmaktadır.

Sevgilinin güzelliği onun için bir zenginlik olarak addedilmek suretiyle âşıklar tarafından bunun zekâtını vermesi istenmekte, şiirlerde “zekât-ı hüsn”, “hüsnün zekâtı” gibi ifadelerle bu durum ortaya konulmaktadır. İşte burada hüsn sahibi sevgilinin zekât vermekle yükümlü kılınmasında bir incelik var görünmektedir. Nitekim Arapça kökenli bir kelime olan zekât, “safılık, arınmışlık, doğruluk, dürüstlük, temizlik, sadaka” (Mutçalı, 1995, 360), “arıtma, artma, bereket ve övgü” (İbn Manzûr, ts., XIV/358) gibi anlamlara gelmektedir. Yine Arapça kökenli bir kelime olan hüsn de “güzellik, hoşluk, yakışıklılık, mükemmellik, eksiksizlik” demektir (Mutçalı, 1995, 169). Aynı kökten türemiş olan ihsan ise “iyilik yapma, hayır işleme, sadaka verme” (Mutçalı, 1995, 170) manasındadır. Dolayısıyla ihsan kelimesi de nazara alındığında, hüsn ile zekât arasında bir bağın bulunduğu dikkat çekmektedir. Zira güzellik, vermeye yönelik bir kelime, sıfat olarak durmaktadır. Bundandır ki sevgili, saf, berrak güzelliği ile etrafa ışık saçmakta ve böylelikle âşığın gönlünü hoşnut etmektedir.

Fıkhi bir terim olan zekât, aslında hür, akıllı, buluş çağına ermiş ve tabii ihtiyaçlarından fazla artıcı vasıftaki mala tam bir mülkiyetle malik olan Müslüman kişilerin, bunun üzerinden bir kamerî yıl geçmesiyle o mal veya bedelinden belirli oranda vermekle yükümlü olduğu bir ibadettir (Erkal, 2004, 427). Bu bakımdan tayin edilen şartlar gerçekleştiği takdirde yapılan bir ibadet olarak zekât vermek, zenginliğin bir ölçütü olup, artıcı vasıftaki belirli bir miktar mala sahip olan kimse zengin sayılmaktadır (Erkal, 2004, 427). Öte yandan nisap miktarı denilen belirli orandaki malı olmayan kişiler de fakir olarak kabul edilmekte, bu ve benzeri durumdaki insanlara zekâtın verilebileceği ifade edilmektedir. Buna göre dinde, artma özelliğine sahip somut bir şey (mal) üzerinden zenginlik belirlenip, ilâhî buyruk doğrultusunda bunun zekâtını vermek emredilirken (Kur’an-ı Kerim: Bakara 2/43, 110; Nisa 4/77; Hac 22/78; Nur 24/56), edebiyatta ise soyut olan bir kavram (hüsn) üzerine zenginlik oturtulmakta, buna sahip olan sevgiliden, fakir, düşkün ve muhtaç konumdaki âşığa, güzelliğinin zekâtını vermesi istenmektedir.

Bir sadaka türü olmakla birlikte zekât, sadakaların içerisinde ve belli şartlar çerçevesinde yerine getirilen daha özel bir ibadet olarak durmaktadır. Bundan hareketle sevgilinin güzelliğinin sadaka ile de ilişkilendirildiği görülebilmektedir. Örneğin “Göz karası eşk-i gül-günümde hâlün sadkası/Eşk-i gül-günüm gül-i ruhsâr-ı âlün sadkası” (Parlatır, 2012, 361) diyen şair (Fuzûlî), gül renkli gözyaşı, yani kanlı gözyaşı içinde görünen göz karasının (göz bebeğinin), sevgilinin beninin sadakası olduğunu, kanlı göz yaşının ise sevgilinin güle benzeyen al yanağının bir ihsanı olduğunu söylemekte (Tarlan, 2009, 707), kara gözbebeğini sevgilinin beni ile, kanlı göz yaşını da gül renkli yanağı ile ilişkilendirmekte ve böylece sevgiliye ait güzelliklerin sadakasının âşık üzerinde yansımaları bulduğunu ifade etmektedir. Ancak yararlanılan divanlarda bu durumla nadiren karşılaşıldığını belirtmek gerekmektedir. Bunda hem sadaka ve zekâta dinin belirlediği kuralların hem de kelimelere yüklenen anlamların etkili olabileceği düşünülmektedir. Nitekim sadaka, Allah’ın rızasını kazanmak için ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddi yardımları, bu bağlamda verilen para ve eşyayı ifade etmekle birlikte (Duman, 2008, 383), mutlak manada kullanıldığında öncelikle belirli bir zorunluluk tarzında olmayan gönüllü bağış çağrıştırılmaktadır (Duman, 2008, 384). Bu itibarla sadaka, zamana bağlı olmaksızın az veya çok, para ve eşya cinsinden olacak şekilde her çeşit maldan gönüllü olarak verilebilir iken; zekât verme hususunda, gerek mükellef gerekse mal ile ilgili başka şartların yanı sıra, zenginliğin ölçütü olan nisap miktarı mala sahip olma şartı ve bir mecburiyet vardır. Bundandır ki âşık, güzellik bakımından zengin olan sevgiliden, hüsnünün sadakasını değil, zekâtını istemiştir. Öte yandan sadaka kelimesi doğruluk anlamına gelen sıdk mastarından türemiş olup (Mutçalı, 1995, 475), kişinin malından infakta bulunması, yani sadaka vermesi Allah’a duyulan sadakat ve sevginin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir (Salihoğlu, 2013, 207). Buna göre -sevgilinin âşığa karşı vefasız oluşu ve cevri ü cefası yönündeki sadakati, yani istikrarlı tutumu hariç tutulursa- âşığın sevgiliden sadaka(t) beklentisi içerisinde olması mümkün görünmemektedir. Zira klasik şiir geleneğinde bilakis âşığın, sevgiliye sadakat göstermesi gerekmektedir.

Zekât, zengin ve fakir arasındaki uçurumun azalmasına yardımcı olarak insanlar arasında gelir dengesini sağlayan sosyal bir sorumluluk müessesesidir. Bu itibarla ilk dönemlerden itibaren devlet eliyle toplanmış olan zekât, Osmanlılarda da şer’î vergiler içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim kamu hizmetlerinin daha düzenli bir şekilde yürütülmesi için, devlet vergiye başvurduğu gibi (Kazıcı, 1986, 285), gelir adaletsizliğinin giderilmesi, insanların birbirlerine karşı güven, yardımlaşma ve dayanışma duygularının pekiştirilmesi ve huzurun temini için ise devlet, ilâhî emrin de bir gereği olarak, zekâtın toplanmasını üstlenmiştir. Buna göre genel olarak vergilerin, özelde ise zekâtın, devletin ve toplumun birlik, dirlik ve düzeninde önemli bir fonksiyon icra etmesi misali, âşığın aşkının dinamik kalmasında da sevgiliyi görmesi, onun hüsnünün zekâtından istifade etmesi büyük bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla aşk ülkesinin varlığını muhafaza etmesi noktasında güzellik padişahı ve zengin sevgilinin hüsnünün zekâtını reaya konumundaki fakir âşıktan esirgememesi lazımdır.

Özetle kendisini âşık olarak gören şairlerin, güzellik hazinesinin sahibi olan, yani müstağni konumunda bulunan sevgiliden hüsnünün zekâtını vermesine yönelik taleplerini çeşitli şekillerde dile getirdikleri görülmektedir.

1. Sevgiliye Ait Güzelliğinin Zekâta Dair Temel Konularla İrtibatlandırılması

1.1. Hüsnünün Zekâtını Vermekle Yükümlü Biri Olarak Sevgili

Sevgili, güzellik itibarıyla son derece zengin, güzellik hazinesinin sahibi ve hüsnü ilinin padişahı olması bakımından zekât vermekle yükümlü bir varlık olarak şiirlerde

geçmektedir. Dolayısıyla sevgili bu haliyle zengin, yani zekât mükellefi olarak tanıtılmaktadır.

Bâb-1 lütfun beklerim ihsân için bir sâilim
 Dâd kıl hüsnün zekâtın¹ ben gedâ sen pâdişâh²
 Turâbî, 293/2 (Altınok, 2006, 188)
 Eksik etme Hayretî dervîşden ihsânını
 Ver zekât-ı hüsnünü devletli sultânım benim
 Hayretî, G. 294/5 (Çavuşoğlu - Tanyeri, 1981, 314)
 İn'âm eylese sâ'ile hüsnün zekâtını
 Şehler katında lutf ile ihsân tükenmedi
 Mihrî, G.199/6 (Arslan, 2007, 317)

Yukarıdaki ilk beyitte şair, bir sâil (dilenci) olarak sevgilinin lütuf kapısını ihsan için beklemekte, padişah olan sevgiliden güzelliğinin zekâtını, dilenci konumunda bulunan kendisine vermesini istemektedir. İkinci beyitte de, baht ve saadetli sultanı olan sevgilinin, hüsnünün zekâtını vermesini ve derviş (fakir, muhtaç) durumundaki kendisinden (Hayretî) ihsanını eksik etmemesini talep eden şair, üçüncü beyitte ise sevgiliyi nazara alarak, isteyene güzelliğinin zekâtını dağıtsa hiç bir şeyin eksilmeyeceğini, şahlar katında lütuf ve ihsanın tükenmediğini belirtmektedir. Nitekim zekâtın, malın bereketini artıran bir fonksiyon icra etmesi misali, sevgilinin güzelliğini de âşıklara sunmasının o güzelliğe bir hâlel getirmeyeceği, bilakis onu artıracığı ifade edilmektedir. Bu beyitlerde aynı kökten gelen hüsn ile ihsanın bir arada kullanılması dikkat çekmektedir. Zira açılma, yayılma özelliği sergileyen güzelliğin, tabîi olarak ihsan etmeyi, vermeyi çağrıştıran bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zengin, fakire malını, sevgili ise âşığa güzelliğini arz etmekte, lütuf ve ikramda bulunmaktadır.

Zekât-ı hüsnünü bizden şehâ dirîğ etme
 İnende kıyma yazıktır beyim gedâ hakına
 Ahmed-i Dâî, G. 98/6 (Özmen, 2001, 125)
 'İşkın içre cân u dil şöyle fakîr oldu bugün
 Şehriyâr-ı hüsnün lutf eyle ver ona zekât
 Muhibbî, G. 238/3 (Ak, 1987, 109)

Sevgiliye hitapla, "Ey padişah! Güzelliğinin zekâtını bizden esirgeme, dilenci hakkına aşırı derecede kıyma. Beyim, yazıktır." şeklinde haykıran şair, ikinci beyitte ise sevgilinin aşkı içre can ve gönlünün bugün son derce fakir olduğunu, güzellik padişahı olarak sevgilinin lütfeyleyip o âşığa zekât vermesi gerektiğini dile getirmektedir.

¹ "Zekâtın" kelimesi yararlanılan kaynakta "zekâtını" şeklinde geçmekte olup, kelime bu haliyle vezne uymadığı için TBMM Kütüphanesi'ndeki Divan-ı Turâbî ile alıntı yapılan çalışmadaki şiir karşılaştırılmış ve kelimenin TBMM Kütüphanesi'nden alınan şekli tercih edilmiştir.

² Şiir örnekleri için başvurulan kaynakların bazıları akademik bazıları da popüler yayın olarak hazırlanmış olup, alıntılarda bir bütünlük sağlamak amacıyla şiirlerde geçen kelimelerin veya eklerin -varsagünümüz imlasına göre kullanımları tercih edilmiştir. Dolayısıyla akademik üslupla yapılmış yayınlardan alınan şiirler üzerinde -duruma göre- birtakım değişikliklerde bulunulmuştur.

Dolayısıyla âşık, zekât vermekle yükümlü bir padişah olan sevgilinin zekât-ı hüsnünü bu fakirden esirgememesi yönünde bir talepte bulunmaktadır.

Mâl-ı hüsnünden ganîsin ver zekât

Gurbet-i ‘ışkında oldum çün fakîr

Cem Sultan, G. 51/6 (Ersoylu, 2013, 70)

Aşk fakiri olan şair (Cem), güzellik hazinesi yönüyle zengin durumdaki sevgiliden merhamet göstermesini istemekte (Ersoylu, 2013, 56), onun aşkının gurbetinde fakir düştüğü için güzelliğinin malından zekât vermesini talep etmektedir. Beyitte “aşkın gurbetinde fakir düşmek” ifadesi önem arz etmektedir. Nitekim burada, insanoğlunun vahdet deryasında ilâhî cemel tecellileriyle gark olmuş bir halde iken, aşk ve ayrılığı yaşamak üzere dünya gurbetine gönderilme serüvenine atıfta bulunulduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca beyitte Cem Sultan’ın gurbette geçen ömrüne de atıf vardır. Zira Cem Sultan, babası Fatih’in ölümünden sonra ağabeyi II. Bayezid ile taht mücadelesine girişmiş ve bu mücadeleyi kaybedince, geri kalan hayatının büyük bir kısmını gurbette geçirmiştir. Bu yüzden Cem’in şiirlerinde genç yaşta vatanından ayrı düşmenin etkisiyle gurbet duygusu ve vatan hasreti önemli bir yer tutmaktadır (Güzeloğlu, 2018, 530).

1.2. Sevgilinin Geçici Güzelliğine Nazaran Zekâtın Kalıcı Salih Amel Oluşu

Doğrudan sosyal yönü bulunan bir ibadet olarak zekâta bireyin ve toplumun iyiliği gözetildiği için, bu ibadet salih amel olarak değerlendirilmektedir. Buna göre sevgilinin güzelliği bağlamında zekâtı konu alan bazı beyitlerde asıl ve kalıcı olanın salih amel olduğuna, güzelliğin ise geçici yönüne vurgu yapılmaktadır.

Yâre dedim bana vergil hüsn mâlından zekât

Kim fakîrim dedi elbâkiyâtü’s-sâlihât

Ahmedî, G. 93/1 (Akdoğan, ts., 264)

Gel Muhibbî’ye edâ eyle zekât-ı hüsnün

Hayf sermâye-ı hüsnüne ki nâgâh gider

Muhibbî, G. 476/5 (Ak, 1987, 175)

Âşık, yâre güzellik malından, hazinesinden zekât vermesini söylemiş, buna karşın o da kendisinin fakir, asıl kalıcı olanın ise salih ameller olduğunu ifade etmiştir. “el-bâkiyâtü’s-sâlihât” (Kur’an-ı Kerim: Kehf 18/46; Meryem 19/76) ifadesiyle iktibas sanatı yapılan bu beyitte, sevgilinin hüsn malından zekât isteyen âşığa karşı verdiği cevap dikkat çekmektedir. Zira sevgili, âdeta güzelliğinin geçici olduğunu, bunun âşığa somut bir faydasının olmayacağını, üstelik kendisinin de fakir durumda bulunduğunu söylemekte; kalıcı, baki olan salih amellerde bulunmasını âşığa tavsiye etmektedir. Öte yandan ikinci beyitte ise âşık, sevgilinin hüsnünün zekâtını gelip kendisine (Muhibbî) eda eylemesini, aksi takdirde maalesef güzellik sermayesinin ansızın yok olup gideceğini dile getirmektedir. Dolayısıyla burada zekât vermenin malın bereketini artıracığı ve onun varlığını koruma yönünde bir teminat olduğu gerçeğine işaret edilmektedir. Bu sebeple sevgiliden, güzelliğinin yok olup gitmemesi için, hüsnünün zekâtını vermesi istenmektedir.

1.3. Sevgiliye Ait Güzelliğin Zekâtın Şartlarıyla İlişkilendirilmesi

Zekâtın gerek “Müslüman, hür, âkıl bâliğ olmak” gibi mükellef açısından gerekse “tam mülkiyet, nema, nisap” ve benzeri olmak üzere mal açısından vücup şartları ile “niyet,

temlik” kabilinden sıhhat şartları bulunmaktadır (Erkal, 2013, 197-200). Sevgilinin güzelliği merkezinde zaman zaman bu tür konuların da şiirlerde geçtiği görülmektedir.

Etsin cihâmı garka-i ihsân o şâh-ı hüsn

Şart-ı zekât hüsn ü letâfet-nisâb ise

Nâbî, G. 726/5 (Bilkan, 1997, 1003)

Zekâtın şartı güzellik ve letafet ölçüsüne göre ise, o güzellik padişahının, cihanı ihsan denizine boğmasını isteyen şair, zekâtın şartlarından biri olan nisaba değinmektedir. Nitekim nisap, zekâtın şart oluşuna alamet ve ölçü olmak üzere tespit edilen belirli miktar olup, zengin olmanın asgari sınırı veya zenginliğin temel ölçüsü kabul edilmektedir (Erkal, 2004, 432). Dolayısıyla şair, güzellik padişahı olan sevgiliyi nazara alarak âdeta, “Zekâtın şartı güzellik ve hoşluk ölçüsünce ise (öyleyse) o güzellik padişahı cihanı ihsanlara boğsun.” demektedir, kendisi de dâhil bütün dünyayı ihsanlara gark etmesini sevgiliden beklemektedir.

Gâlibe bahş eyleyip sâkî zekât-ı hüsnünü

Bir iki sâgar müselles ver nisâb-ı bâdeden

Gâlib, G. 282/5 (Okcu, 2011, 525)

Sakiye hitapla kendisine güzelliğinin zekâtını bahşedip, badenin nisabından bir iki kadeh müselles vermesini isteyen şair, sevgilinin güzelliğinin bir bedeli olarak aşk şarabından sunmasını ummaktadır. Beyitte üç kere tasfiye olunarak sıkılmış bir çeşit şarap (Doğan, 2011, 853) anlamındaki müselles kelimesinin, ölçek olarak da algılanabilecek sagar (kadeh) ile kullanılması dikkat çekmektedir. Zira sevgilinin hüsnünün zekâtı olarak bir iki kadeh saflaştırılmış şarap isteyen şair, adeta zekâtın tasfiye edici, arındırıcı yönüne vurgu yapmakta ve bir ölçüsünün olduğuna imada bulunmakta, aynı zamanda zekâtla ilgili olan nisap terimine değinmektedir.

Sen hüsnü bay u vaslına ben katı yoksulum

Tanrına bak e bay u fakîre zekât verir

Kadı Burhaneddin, G. 768/5 (Ergin, 1980, 301)

Şair, sevgilinin güzellikte zengin kendisinin ise ona vuslat konusunda çok yoksul olduğunu söylemekte, “Ey zengin! Tanrına bak ki, zengin fakir demeden zekât veriyor, ben vuslatının yoksuluyum, hiç değilse ben fakire zekât ver.” demektedir. Dolayısıyla zengin fakire zekât vermesinde ilâhî iradenin etkisi olduğu, güzellikçe zengin olan sevgiliden de zekât olarak aşığın vuslat beklentisine kapıldığı anlaşılmaktadır. Beyitte vuslatın zekâtla anılması, zekâtın sıhhat şartlarından biri olan “temlik”, yani zekâtın sahil olması için bunu hak edenlerin mülkiyetine geçirme (Erkal, 2013, 200) işlemini akla getirmektedir. Bu itibarla şair, sevgiliye vuslattan, bir bakıma onu elde edememekten ötürü yaşadığı mahrumiyeti vurgulamış olmaktadır.

1.4. Sevgilinin Güzellik Unsurlarının Zekâta Tabi Mallarla Zikredilmesi

Zekât verilen mal ile ilgili şartlar bulunduğu gibi, zekâta tabi olup olmaması bakımından malın cinsi ile ilgili de birtakım şartlar, kurallar bulunmaktadır. Dolayısıyla zekâtın sınırlı sayıdaki maldan/eşyadan alındığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim zekâta tabi mallar, “altın ve gümüş, ticaret malları, küçük ve büyükbaş hayvanlar, tarım ürünleri, madenler, rikâz (define, hazine), sanayi sektörüne ait gelirler, hisse senetleri, gelir getiren bina ve nakil araçları, maaş, ücret ve serbest meslek kazançları” (Erkal,

2013, 200-203) şeklinde gruplandırılmaktadır. Buna göre şairler, bilhassa sevgilinin yüzü/yanağı, dudağı ve dişleri kabilinden güzellik unsurlarını söz konusu ederek altın ve gümüşe zekâtın düştüğünü; inci, yakut, la'1 gibi taşlara da zekâtın düşmediğini dile getirmektedirler.

Leb ü dendânının ol hüsn zekâtın diledim

Dedi kim farz değil dürr ile yakûta zekât

Şeyhî, G. 8/3 (İsen - Kurnaz, 1990, 104)

Leb ü dendânının ol hüsn-i zekâtın diledim

Dedi kim farz değil dürr ile yâkûta zekât³

Ahmed-i Dâî, G. 250/3 (Özmen, 2001, 223)

Sevgilinin dudağı, dişleri ve o güzelliğinin zekâtını dileyen âşığın bu beklentisine karşılık olarak sevgili, inci ve yakuta zekâtın farz olmadığını söylemiştir. Böylece la'1, inci, yakut gibi mücevherata zekât düşmediği, bu tür ziynet eşyalarının zekâta tabi mallar arasında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca altın ve gümüşün yanı sıra, katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen demir, bakır gibi madenlerin de zekâta tabi olduğu; eritmeye elverişli olmayan yakut, zümrüt, mermer, kireç gibi madenlerle, sıvı olup katılaşmayan cıva, petrol gibi madenlerin zekâta tabi olmadığı (Erkal, 2004, 450) kabul edilmektedir. Bu bakımdan gerek süs eşyası gerekse maden olarak altın ve gümüşe zekât düştüğü görülmektedir.

Leblerinden bir sadaka umarım

Gerçi bilirim ki la'le yok zekât

Kadı Burhaneddin, G. 607/6 (Ergin, 1980, 239)

Şair, sevgilinin dudağını karşılayan la'le zekâtın gerekmediğini bildiği hâlde, sevgilinin dudaklarından bir sadaka umduğunu söylemektedir. Aslında kırmızı renkli değerli bir taş olan la'1 için zekât mecburiyeti olmamakla birlikte, güzellik hazinelerine malik sevgilinin dudağından âşık yine de bir sadaka beklemektedir.

Ey hatın Hızr u lebin âb-ı hayât

Anberîn zülfün şeb-i Kadr ü Berât

Mihr ü mâh ister cemâlinden zekât

Fâ'ilâtün fa'ilâtün fâ'ilât

Nesîmî, Tuyuğ 12 (Ayan, 2002, 805)

³ Her iki beytin, hatta -mahlaslar hariç- gazellerin tamamının da aynı kelimelerden oluştuğu dikkat çekmektedir. Buna istinaden yapılan araştırmada, Germiyanoglu sahasında yetişmiş bu iki çağdaş şairin, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'ın çevresinde toplanan, ona şiirler söyleyen ve eserler sunan şairler arasında olduğu belirtilmektedir (Kut, 1989, 56). Dolayısıyla bu iki şairin görüşüp, şiir konusunda bilgi alışverişinde bulunmuş olmaları muhtemeldir. Bunun yanı sıra, Ahmed-i Dâî'nin, Şeyhî'den mukaddem olmak itibarıyla kendi devrinin en önde gelen, hatta Şeyhî üzerinde de etkisi olan bir üstat olduğu ifade edilmektedir (Ertaylan, 1952, 33). Bundan hareketle Şeyhî'nin, Ahmed-i Dâî'den etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir. Şu halde, bu aynı iki gazelin geçtiği kaynaklarda şairi açısından bir karışıklık olmadıysa, söz konusu gazeli Şeyhî'nin, Ahmed-i Dâî'den tamamen aldığı yönünde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

Şair, sevgiliye seslenerek, yanağındaki tüylerinin Hızır, dudağının ebedilik suyu, amber kokulu zülfünün Kadir ve Berat gecesi olduğunu, güneş ve ayın ise cemalinden zekât istediğini söylemekte, sevgilinin güzellik unsurlarından tüylerini Hızır'la, dudağını ab-ı hayat suyuyla, saçını Kadir ve Berat gecesiyle, yüzünü de güneş ve ay ile irtibatlandırmaktadır. Üstelik güneş-altın, ay-gümüş arasındaki benzerlik ilişkisine atıf yapıp, zekât düşen önemli iki madenden hareketle sevgilinin yüz güzelliğinden (cemal), âşığın zekât isteyebileceğini temellendirmiş olmaktadır.

Ey hüsn ısı⁴ çıkar demidir

‘Âşıklara ‘öşr ile zekâtı

Nesîmî, Terci-i Bend 2/VII-5 (Ayan, 2002, 792)

Sevgiliye hitapla, “Ey güzellik sahibi! Âşıklara öşür ve zekâtı çıkar, zamanıdır.” diyen şair, sevgilinin öşür ve zekâtını âşıklara vermesinin tam zamanı olduğunu söyleyerek zekâtın zamana bağlı bir ibadet oluşuna işaret etmektedir. Burada, zekâtla birlikte öşre de değinilmesi dikkat çekmektedir. Nitekim öşür, toprak ürünlerinden, ziraî mahsullerden onda bir (1/10) oranında alınan zekâtın özel adıdır. Zekât ise Kur’an’da tayin edilmiş sınıflara vermek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli bir payı ifade etmektedir (Erkal, 2013, 197). Buna göre sevgiliden, hüsn sahibi olduğu için zekât, aynı zamanda nefes anlamına gelen “dem” kelimesinden hareketle İsi nefesli olduğundan ötürü de öşür istendiğini söylemek mümkündür. Zira hüsnün zekâtla irtibatlı olarak şiirde kullanıldığı malumdur. Üstelik beyitte atıfta bulunulan dudağın, tatlı oluşu, hatta bazen tuzlu oluşu yönüyle bir mahsul gibi algılanabileceği ve öşürle bağlantılı olabileceği de düşünülmektedir.

1.5. Sevgilinin Güzelliğinin Zekât Verilmesi Gereken Kimselerle Anılması

Zekât, herkese değil, belli başlı kimselere verilmektedir. Bu bakımdan zekât verilen kişinin bunu hak eden biri olmasına dikkat etmek gerekmektedir. Nitekim “Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir.” (Kur’an-ı Kerim: Tevbe 10/60) ayetiyle zekâtın kimlere verileceği kayıt altına alınmış, böylece zekât üzerinde kimlerin hak sahibi olduğu belirlenmiştir.

1.5.1. Fakir Konumundaki Âşığın Bir Hakkı Olarak Zekât-ı Hüsn

Kendilerine zekât düşenlerin başında, ayette de geçtiği üzere, fakirler gelmektedir. Âşık da bu durumu göz önünde bulundurup, çoğunlukla kendini “fakir, muhtaç, düşkün, dilenci” şeklinde tanıtmak suretiyle, bir hak sahibi olarak sevgiliden hüsnünün zekâtını istemektedir.

Ben fakîrim sen gâni vergil zekât-ı hüsn kim

⁴ Bu kelime alıntı yapılan kaynağın önceki baskısında “İsi” şeklinde (bk. Ayan, 1990, 376), sonraki baskısında ise “ısı” şeklinde geçmektedir. 1990 yılında basılan kitabın arka tarafında divanın orijinal metnine yer verilmiş olup, burada kelimenin “آيه/ayesi” şeklinde geçtiği tespit edilmiştir. Oysa asıl metne bakıldığında kelimenin İsi olmadığını, şiirin vezninden (mef’ûlü/mefâ’ilün/fe’ûlün) hareketle de kelimeye “ayesi” demenin uygun düşmediğini, ancak sekt-i melih (mef’ûlün/fâ’ilün/fe’ûlün) yaparak “ısı” denebileceğini belirtmek gerekmektedir. Öte yandan asıl metinde bir işaret hatası olabileceğini ve kelimenin “iyesi” şeklinde okunabileceğini de söylemek mümkündür. Dolayısıyla mısraın “Ey hüsn iyesi çıkar demidir” şeklinde de okunabileceği düşünülmektedir.

Şer‘ içinde hem banadır hem sana vâcib zekât

Fuzûlî, G. 41/3 (Parlatır, 2012, 208)

Bayın zekâtı şer‘ iledir çün gedâ hakı

Hüsnün zekâtını bana vergil Hudâ hakı

Ahmed-i Dâî, G. 90/1 (Özmen, 2001, 119)

Kendisini âşık olarak konumlayan şair, “Ben fakirim, sen zenginsin. Güzelliğinin zekâtını ver gitsin, çünkü şeriatta hem bana hem sana zekât gereklidir.” demek suretiyle zengin olan sevgiliden, fakir olan âşığa hüsnünün zekâtını vermesini istemekte, şeriatta zengine zekât vermenin, fakire de zekât almanın gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. İkinci beyitte de “Mademki zenginin zekâtı şeriat ile yoksulun, dilencinin hakkıdır. Hüsnünün zekâtını da Allah hakkı olarak bana ver.” diyen âşık, geda olan kendisine zekât (iltifat) ile ihsanda bulunma noktasında zengin konumundaki sevgiliyi bağlayıcı bir tarafın olduğuna işaret etmektedir. Bu itibarla zenginin bir benzeri olarak sevgilinin de hak edene güzelliğinin zekâtını vermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla şair, hüsn sahibi sevgilinin üzerine düşeni yapmasını Tevbe Suresi 60. ayetle şeriatın da emrettiğini söylemektedir.

Gencîne-i cemâli ki vermiş Hudâ sana

Olmuş bana zekâtını vermek revâ sana

Hikmetî, 6/1 (Eğri, 2006, 67)

Hüsnün zekâtının eğer ey hâce-i cemâl

Bir müstehıkkın ister isen işte ben fakîr

Bâkî, G. 91/2 (Küçük, 2011, 156)

Hani bir Hecrî gibi lâyıf zekât-ı hüsnüne

Mübtelâ vü bî-kes ü hâr u hakîr ü bî-mecâl

Hecrî, G. 97/7 (Zülfe, 2010, 147)

İlk beyte göre, Allah Teâlâ cemel hazinesini sevgiliye bahşetmiş olduğu için, âşığa o güzelliğın zekâtını vermek, sevgiliye layık olmuştur. Nitekim ikinci beyitte cemel sahibi sevgiliye hitapla şair, güzellik bakımından zengin olduğu için, eğer hüsnünün zekâtını hak edenini ister ise, tam da fakir olan kendisine vermesini söylemektedir. Üçüncü beyitte ise mahlasını kullanarak şair, “Senin güzelliğinin zekâtına düşkün, kimsesiz, hor, hakir ve mecalsiz olan Hecrî gibi layık biri nerede?” demektedir, Tevbe Suresi’ndeki 60. ayete de atıfla, kimsesiz, bitkin ve düşkün biri olarak o zekâtı bizzat kendisinin hak ettiğini dile getirmektedir. Buna göre beyitte zekât vermek için, başta zenginlik olmak üzere birtakım şartlara ihtiyaç duyulduğu gibi, zekâtın da hak edenlere verilmesi yönündeki emre dikkat çekilmektedir.

Ahmed-i dil-hasteden hüsnün zekâtın yığma kim

Gam bucağında yatıp derdinle dermansız geçer

Ahmed Paşa, G. 53/7 (Tarkan, 1992a, 144)

Gam bucağında yatıp, derdiyle dermansız ömrünü geçiren gönlü hasta Ahmed’den güzelliğinin zekâtını esirgememesini sevgiliden isteyen şair, “Ey dilber! Ben dilenciden

hüsnünün zekâtını engelleme.” (Tarlan, 1992b, 151) diyerek çektiği bunca sıkıntı ve perişan haline binaen sevgilinin güzelliğinden nasıplenebileceğini ifade etmektedir.

Bu gün Nesîmîyi gör kim kapıda miskîndir

Zekât-ı hüsnünü vergil ki bu gedâyâ düşer

Nesîmî, G. 78/7 (Ayan, 2002, 275)

Âşık, kapısında miskin halde olduğu sevgilinin bir gün olsun kendisini görmesini ve bu gedaya düşen hüsnünün zekâtını vermesini istemektedir. Beyitte âşığın kendisini miskin, geda olarak nitelendirmesi dikkat çekmektedir. Nitekim hiçbir geliri ve malı olmayan kişiye miskin, gelirleri ihtiyaçlarını karşılayamayan, malı nisap miktarının altında olan kimseye de fakir demek mümkündür (Erkal, 2013, 204). Buna göre âşık, Tevbe Suresi'nin 60. ayetinde de geçtiği üzere, zekât düşen sekiz grubun ilk sırasında yer alan biri olarak kendini tanıtmakta, dünyalıklardan arınmış, maldan-mülkten yoksun bir miskin ve kapıda bekleyen ihtiyaç sahibi bir dilenci (fakir) şeklinde halini sevgiliye arz etmektedir.

Zekât-ı hüsnü dirîğ etme ben fakîrinden

Sana cemâl veren zü'l-celâl hakkıy'çün

Yakînî, G. 164/6 (Zülfe, 2009, 244)

Yukarıdaki beyitte, “Sana güzellik veren Celal sahibinin hakkı için ben fakirinden güzellik zekâtını eksik etme.” denilerek zekâtın, fakirin bir hakkı olduğu gerçeğine işarette bulunmaktadır. Üstelik cemal ve celal arasındaki tezadın yanı sıra, sevgiliye bu cemali verenin Celal sahibi bir varlık olduğu hususuna dikkat çekilmekte, hak sahibine hakkının verilerek adaletin uygulanması konusunda Allah Teâlâ'nın celale dair vasfının öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Zira cemal, daha ziyade merhametle celal ise adaletle ilişkilidir. Dolayısıyla sevgilinin güzelliği üzerinde hakkı olduğunu düşünen şair, onun Celal sahibi olan Allah'tan korkup, bu güzelliğinin zekâtını kendisinden esirgememesi gerektiğini, bu sayede adaletin yerini bulacağını vurgulamaktadır. Öte yandan Allah, kullarını denemek için önce onlara kahırda bulunup, cefa ve eziyet çektirmektedir. Böylece celaline, kahrına dayanabilenlere, yakınmaksızın O'na boyun eğenlere cemalini göstermektedir (İpekten, 2010, 161). Dolayısıyla burada Allah'ın, celal yönü ile kullarının sadakat ve teslimiyetini sınavıp, ondan sonra cemalini, lütfunu göstermesi hususundaki anlayışa da atıf yapılmış olması mümkündür.

1.5.2. Zekât-ı Hüsnünü Vererek Hayır İşleyip Âşıkları Sevindiren Sevgili

Zekât, gerek fert gerekse toplum açısından önemli bir ibadet olup, zekâtı veren kişi maddi ve manevi anlamda birçok kazanım elde ettiği gibi, zekât verilen kişiler de madden ve manen rahata kavuşmuş olmaktadır. Dolayısıyla bu hayrı işleyen, güzelliğinin zekâtını veren kişi/sevgili hem sevap kazanmakta hem de zekât alan kişinin/âşığın sevinmesine vesile olmaktadır.

Ver zekât-ı hüsnünü men' etme bu dervîşten

Hem benim gönlüm yapılsın hem sana olsun sevâb

Muhibbî, G. 123/3 (Ak, 1987, 76)

Aç yüzün göster zekât-ı hüsnünü 'âşıklara

Gir sevâba boynuna alma o miskinler hakın

Muhibbî, G. 2023/2 (Ak, 1987, 599)

Âşık, hem kendi gönlünün yapılması hem de sevgiliye sevap olması için, güzelliğinin zekâtını bu dervişten men etmeyip, bilakis vermesini sevgiliden istemektedir. Buna göre beyitte fakir fukarayı sevindirmek için verilen sadaka ve zekât geleneğine göndermede bulunulduğu gibi, bir ibadet olan zekâtı vermekle sevgilinin de sevap kazanacağı, bir hayır işlemiş olacağı dile getirilmektedir. Bu itibarla şair, sevgilinin yüzünü açıp, âşıklara zekât-ı hüsnünü göstermesi, bu sayede sevaba girip, o miskinler hakkını boynuna almaması yönünde muhatabını ikaz etmektedir.

Sâkî kerem eyle hüsünden zekât

Ver dil-i muhtâc-tere⁵ al berât

Nigârî, Sâkînâme III-5 (Bilgin, 2017, 455)

Şair, aşk şarabını sunan saki konumundaki sevgiliye yönelerek cömertlik gösterip, ziyadesiyle muhtaç olan gönle, yani daha muhtaç durumdaki âşığa güzelliğinden zekât vermesini ve bu sayede beratını almasını istemektedir. Böylece çok fazla ihtiyaç sahibi bir âşığı sevindirmekle, sakinin kendisini dahi kurtaracak büyük bir hayır işlediği dile getirilmektedir.

1.5.3. Cevr Sahibi Sevgilinin Zekât-ı Hüsnünü Fakir Âşıktan Esirgemesi

Sevgili, âşığa karşı cevri ü cefa etme özelliğine sahip olduğu için, güzelliğinin zekâtını ondan esirgeyebilmekte, hatta bunu rakiplere vererek asıl hak sahibine zulmedebilmektedir. Dolayısıyla şair, sevgilinin zekât-ı hüsnü üzerinde hakkı olmasına rağmen, bundan mahrum kaldığı için sitemkâr bir şekilde davranarak sevgilinin çevredici yönünü zaman zaman dile getirmektedir.

Vermez mi ola hüsnü zekâtın ‘aceb o yâr

Cevrine yoksa hûbların yok mudur nisâb

Hâletî, G. 74/5 (Kaya, 2017, 255)

“O gümüşün sinelinin acaba güzelliğinin zekâtı yok mudur?” (Kaya, 2017, 398) diyen şair, altın ve gümüş gibi değerli madenlerden alınan zekâta atıfta bulunmakta, bunun yanı sıra sevgilinin acımasız yönünü de öne çıkararak “O yâr acaba güzelliğinin zekâtını vermez mi, yoksa güzellerin cevrine nisap yok mudur?” diyerek bu ölçüsüzce maruz kaldığı cevri ü cefadan yakınmaktadır. Dolayısıyla isteme konusunda güzelliğinin zekâtında bir nisap (ölçü) arandığı gibi, eziyette de bir nisabın olması gerektiği ifade edilmektedir.

Gördüğün sîm-berin umma zekât-ı hüsnün

Kime hayr etdi ki sana ede hûbân-ı zamân

Hâletî, G. 571/2 (Kaya, 2017, 454)

Şair, gönlüne seslenerek güzellerin kendisi dâhil hiç kimseye hayır etmediğinden yakınmakta (Kaya, 2017, 475), zamane güzellerinin bir kimseye bile hayrı dokunmadığı içindir ki, “Her gördüğün gümüş sineli güzelden güzellik zekâtı umma (böyle bir

⁵ Yararlanılan kaynakta “muhtâc-ter” ifadesi “muhtâc-ı ter” şeklinde geçmektedir. Ancak “muhtâc”ın, “taze, yaş, ıslak, nemli” gibi anlamlara gelen “ter” kelimesinden ziyade, Farsça’da sıfatlara eklenerek “daha” anlamında derecelendirme yapan “-ter” ekini aldığı düşünülmektedir.

beklenti içine girme), zamane güzelleri kime hayır etmiş ki sana etsin.” demektedir. Bu bakımdan şair, zekâtı çağrıştıran gümüş (sîm) kelimesini de kullanarak, güzellerden vefa beklemenin boşuna olduğunu vurgulamakta, zamanın günden güne bozulmaya yüz tutmasına da istinaden, zekât verme yükümlülüğünü yerine getirmenin âdeta zenginlik insaf ve vicdanına kaldığını ima etmektedir. Nitekim zekât, ilk dönemler devlet eliyle toplanmış olsa da, zamanla bu iş, kişinin gönül ve vicdanına bırakılmıştır. Üstelik “Para ve imanın kimde olduğu bilinmez.” atasözünün de bir yansıması olarak zengin, gerektiğinde variyetini gizleyip zekât vermekten kaçınabilecek potansiyele sahip olduğu için, tıpkı zamanın güzelleri gibi zenginlerinin de kimseye hayrının dokunmama ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla bu şikâyetin kapsamını genişletip, zengini de buraya dâhil etmek mümkündür.

Çıktı ğınây-ı vaslımız ağıyâre Nâ’ilî

Dilber zekât-ı hüsnünü muhtâca verdi hep

Nâ’ilî, G.16/5 (İpekten, 1990, 163)

Şair tecrit sanatına başvurarak kendisini muhatap alıp, âşıkların vuslat zenginliğinin başkalarına çıktığını ve dilberin zekât-ı hüsnünü hep muhtaca verdiğini söylemekte, sevgilinin iltifatının rakiplere, yani diğer âşıklara olduğunu ve güzelliğini, asıl âşık dışındaki muhtaç olanlara sunduğunu belirterek bu durumdan yakınmaktadır.

Vermedi ol mâh-rû bir kez zekât-ı hüsnünü

Ey Muhibbî nice yıl kûyunda biz sâ’illeriz

Muhibbî, G.1172/5 (Ak, 1987, 371)

Sâ’illerine vermeye hiç hüsnî zekâtın

Yâdlara kıla lutf ile ihsân ne kolaysız

Mihri, G. 55/4 (Arslan, 2007, 243)

Mahlası (Muhibbî) bağlamında kendine seslenen şair, âşıklar olarak nice yıldır sevgilinin mahallesinde dilenciler oldukları halde, o ay yüzlünün, bir kez dahi olsun hüsnünün zekâtını vermediğinden yakınmaktadır. Daha da ötesi âşık, sevgilinin cevri ü cefasını, rakiplere olan iltifatını dile getirerek isteyenlerine hiç güzelliğinin zekâtını vermeyip, yabancılara lütuf ve ihsanda bulunmasının tahammül edilemez oluşunu vurgulamakta, bu içler acısı hâle katlanmanın kolay olmadığına dikkat çekmektedir.

1.6. Sevgilinin Güzelliğinin Zekât Düşmeyen Kimselerle Bahse Konu Olması

Kaynaklarda zekât verilmesi gerekenler kayıt altına alındığı gibi, verilmeyenler de belirlenmiş, “zenginler, çalışma gücü bulunanlar, henüz temyiz çağına ulaşmamış çocuklar, gayr-i müslimler, zekât mükellefinin bakmakla yükümlü olduğu yakın akrabaları, Hz. Peygamber’in ailesi” (Dalgin, 2004, 66-68) olmak üzere bu sayılan gruplara zekâtın verilmeyeceği ifade edilmiştir. Sevgilinin zekât-ı hüsnü temelinde şairlerin bazen bu konuya da değindiği görülmektedir.

Dedim zekât-ı hüsnünü ver ‘Âşık dedi

Olmaz nasîb âl-i Resûle nisâbdan

Âşık Çelebi, G. 56/5 (Kılıç, 2017, 107)

Mahlasını da kullanarak şair, güzelliğinin zekâtını kendisine vermesini sevgiliye söylemiş, o da nisap miktarı malın zekâtından Ehl-i Beyt’e düşmeyeceğini (nasip

olmayacağını) ifade etmiştir. Babasının dedesi Mehmed Nattâ'nın Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği (seyyid) ve babasının adının da Seyyid Ali olduğu ifade edilen şair (Kut, 1991, 549), bu vesileyle hem kendi soyuyla ilgili bir gerçeğe hem de Hz. Peygamber'in ailesine zekâtın düşmeyeceğini belirterek zekât verilmeyen bir sınıfa işarette bulunmuştur.

Kâfir olmuş gence mâlik mü'mine vermez zekât

Bu ne hikmet bilmezem ki aklımız hayrân ona

Turâbî, 17/2 (Altınok, 2006, 40)

Yukarıdaki beytin öncesinden de hareketle kâfirin, hazineye malik olduğu ve mümine zekât vermediği, bu ne bilinmezliktir ki, âşıkların aklının ona hayran olduğu belirtilmektedir. Hazineye (yüz) sahip olan kâfirin (zülûf), mümine zekât vermediği halde, nedense âşıkların aklını başından aldığı dile getirilen beyitte, zülûf yüzü örttüğü için kâfir olarak görülmüştür. Zira kâfir hakikati örten demektir (Tarlan, 2009, 72). Zülûfün bir hicap olarak yüzü örtmesi misali, kâfir de iman hakikatini gizlemektedir. Bu yönüyle kâfir, sevgilinin cemâlinin mümine görünmesine engel olmaktadır. Yine burada zülûf karşılayan kâfiri bir yılan olarak da düşünmek mümkündür. Nitekim hazinelerin başında yılanların beklediğine dair bir anlayış vardır. Şekli itibariyle yılan benzeyen zülûf de yüz hazinesinin başında beklemekte (İpekten, 2010, 176) ve taliplilerinin ona ulaşmasına, ondan yararlanmasına engel olmaktadır. Ancak her ne hikmetse zülûf, akılları yine de kendine hayran bırakmaktadır. Çünkü kesreti, yani yaratılmış âlemi ve dolayısıyla bu dünyayı temsil eden zülûf; renk, koku ve şekil bakımından albenisiyle âşıkları büyüleyici, perişan edici ve akli baştan alıcı bir özelliğe sahiptir (İpekten, 2010, 176-177). Bu itibarla beyitte, zülûfün bu yönüne vurgu yapılmıştır. Üstelik burada hikmet ve akıl arasındaki çelişik durum da dikkat çekmektedir. Zira akıl sorgulayan ve zahire göre hareket eden bir özelliğe sahip olup, bu yönüyle zülûf/kâfiri çağrıştırmaktadır. Hikmet ise işin özünü ve Allah Teâlâ'nın gösterdiği kadarıyla insanların vakıf olabildiği bilgiyi ifade etmekte, bu yönüyle yüzü/hazineyi çağrıştırmaktadır. Hatta şair "Bu ne hikmet bilmezem" derken "Allah'ın hikmetinden sual olunmaz." inancına da imada bulunmaktadır. Öte yandan her ne kadar hüsnün zekâtı/zekât-ı hüsn ifadesi burada geçmese de, yüz, hazineyle irtibatlandırılarak sevgilinin güzelliğine işaret edilmekte ve kâfirin zekât verme yükümlülüğünün bulunmadığına, dolayısıyla zekât vermek için Müslüman olmak gerektiğine atıf yapılmaktadır.

2. Sevgiliye Ait Güzellik Unsurlarından Âşığın Zekât İstemesi

Klasik Türk şiirinde şairler, zaman zaman sevgilinin yanağı, dudağı, öpücüğü, dişleri ve gamzesi gibi güzellik unsurlarını bizzat söz konusu ederek, sevgiliden sahip olunan o güzelliğin zekâtını vermesini istemişlerdir.

N'ola hüsnün zekâtı bûse versen

Ze'îfem derd-mendem men gedâya

Hatâyî, G. 366/2 (Macit, 2017, 520)

Dedim zekât-ı bûsede Cem de nasîb umar

Gül gibi güldü dedi ki vallahi müstahak

Cem Sultan, G. 174/5 (Ersoylu, 2013, 140)

“Zayıf, dertli biri olarak ben gedaya güzelliğinin zekâtı kabilinden bir öpücük versen ne ola.” diyen şair, buseyi sevgilinin güzelliğinin zekâtı olarak görmekte ve “ne ola” sözüyle de bir öpücük vermekle bu güzellikten bir şeyin eksilmeyeceğini ifade etmektedir. Bu itibarla âşık (Cem) da sevgilinin busesinin zekâtında nasibi olduğunu umarken, sevgilinin ise gül gibi güldüğüne ve vallahi müstahak dediğine şahit olmaktadır. İkinci beyitte müstahak kelimesi iki şekilde anlaşılabilir. Biri olumlu manada bir şeyi gerçekten hak etmek, diğeri de cezayı hak etmektir. Bilindiği üzere klasik Türk şiiri geleneğinde sevgili nazlı, hatta zalim olduğu için ondan öpücük almak öyle kolay değildir. Dolayısıyla haddini bilmeden kendisinden öpücük uman âşığa sevgili gülerek, “Vallahi sen cezayı hak ettin.” demektedir. Öte yandan burada sevgilinin âşığa karşı iltifat ederek “Öpücük senin hakkındır.” demiş olması da mümkün görünmektedir.

Geldim yetîm-i eşk ile hüsnün zekâtına

Sun bûsen ile sâyiline ey nigâr lâ‘l

Ahmed Paşa, K. 12/8 (Tarlan, 1992a, 48)

Âşık, sevgilinin güzelliğinin zekâtına gözyaşı yetimi ile geldiğini söylemekte ve sevgiliye hitapla, dilenci konumundaki kendisine lâ‘l renkli dudağa sahip olan o nigârın busesini sunmasını istemektedir. Yetim kelimesi “eşsiz, tek, yalnız” anlamına geldiği gibi, babası veya anne ve babası ölmüş olan (çocuk) için de kullanılmaktadır (Doğan, 2011, 1356). Buna göre beyitte, kelimenin her iki anlamı da gözetilerek dilenci konumundaki âşığın gerek gözü yaşlı yetim bir halde veya gözyaşı yetimiyle, yani yanında yetim bir çocuk varmış gibi, gerekse biricik gözyaşı ile sevgilinin huzuruna çıktığı ve bu fakr u zaruret içerisindeki halini ona arz etmek suretiyle değerli taşı andıran dudağından güzelliğinin zekâtının bedeli olarak buse vermesini istediği anlaşılmaktadır.

Gonce-i lâ‘lin zekâtın kılsa çok mu iltimâs

Câ-be-câ evrâk-ı gül gülşende açmış dest ü kef

Hikmetî, 153/5 (Eğri, 2006, 168)

Yer yer gül yapraklarının gül bahçesinde el avuç açmış olmalarına binaen şair, dudağı gonca olan sevgilinin zekâtını bu yapraklara kılsa, çok da torpil geçmiş olmayacağını söylemektedir. Dolayısıyla gül gibi sevgilinin, el açmış dilenciye benzeyen ve âşığı temsil eden taç yapraklara, gonca dudağı ile iyilikte bulunması beklenmektedir. Nitekim gonca halindeki gülün çevresini kuşatan bu yaprakların gülün her türlü güzelliğinden nimetlenmesi misali, kendini bu yapraklara benzeten âşık da doğal olarak sevgilinin gonca dudağının zekâtını ummaktadır.

Ben fakîre bûse-i lâ‘linle verseydin hayât

Vermiş olurdun nisâb-ı hüsnüne lâyıık zekât

Hâletî, G. 89/1 (Kaya, 2017, 260)

Lebin zekâtını men‘ eyleme gel insâf et

Hemân bana değil ancak cihâna yetmez mi

Cem Sultan, G. 329/4 (Ersoylu, 2013, 229)

Sevgili için, “Ben fakire dudağının öpücüğü ile hayat verseydin, güzelliğinin nisabına layık zekât vermiş olurdun.” diyen şair, kırmızı renkli bir taş olan lâ‘l ile sevgilinin

dudağını kastetmekte (istiare), dudağın hayat bahşedici özelliğine (İsî nefes) atıfta bulunmaktadır. Buna göre şair, sevgilinin güzelliğinin zekâtına yaraşır bir bedel olarak, âşığa hayat sunan buseyi görmektedir. İkinci beyitte ise şair, “Dudağının zekâtını men eyleme gel insaf et, o sadece bana değil, bilakis cihana yetmez mi?” demekte, bütün âleme yetecek kadar zengin olan güzel sevgilinin, adaletli olup, dudağının zekâtını âşıktan esirgememesini dile getirmektedir.

‘Âşıkâ bûse-i la‘linden eyâ hâce-i hüsn

Ver zekâtı kerem et ‘ârız-ı sîmînin için

Zâtî, G. 1068/3 (Çavuşoğlu - Tanyeri, 1987, 41)

“Dudağının zekâtını vermesini, âşığı (İshâk) bundan mahrum etmemesini” (Çavuşoğlu - Tanyeri, 1989, 235) sevgiliden isteyen şair, güzellik yönünden varlıklı olan sevgiliye hitapla, âşığa dudağının (la‘l) busesini vermesini ve gümüş renkli yanağı için zekât ikramında bulunmasını talep etmektedir. Beyitte sevgilinin yanağının renk, şekil ve parlaklık bakımından gümüşle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Üstelik sevgilinin yanağı için zekât vermesine yönelik talebin temelinde de zekâta tabi mallardan biri olan gümüşün bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla beyitte, gümüşün zekâtla bağlantılı olacak şekilde kullanıldığı düşünülmektedir.

Gamzeden bir sehmi düşsün de zekât-ı hüsnünün

Âşıkâ def-i belâ redd-i kâza lâzım değil

Gâlib, G. 219/8 (Okcu, 2011, 485)

Âşık, yeter ki sevgilinin hüsnünün zekâtının gamzeden bir sehmi düşsün, âşığa belanın defî ve kazanın reddinin gerekli olmadığını belirterek gamze oklarından payını almak istemekte, bu okların cefa ve cevrine razı olduğunu söyleyerek onların geri çevrilmemesini arzulamaktadır. Şair âdeta sözü, “Yeter ki gamze okları bana gelsin, her türlü kaza ve belaya razıyım.” demeye getirmektedir. Hatta burada sadakanın kaza ve belayı def edeceğine dair hadise (Aclûnî, 2001, 27) de işaret vardır. Öte yandan sevgilinin bakışı kılıç, hançer, ok gibi öldürücü silah aletleri olarak algılanmakta, dolayısıyla o bakışa maruz kalan âşığın, gayet tabii bir şekilde kaza ve belaya duçar olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik “sehm” kelimesi “ok, yay, kısım, hisse, nasip, pay” gibi anlamlara gelmekte (Doğan, 2011, 1089), böylece sevgilinin bakışının, âşığa isabet eden bir kısmet oku olarak düşünülmesine kapı aralanmaktadır.

Gamze peykânın eder âşıkâ çeşmin sadaka

Öyle kim merdüm-i mün‘im vere muhtâca zekât

Fuzûlî, G. 38/5 (Parlatır, 2012, 206)

Zengin olup da başkalarına ihsanda bulunan insanın muhtaç olana zekât vermesi misali, sevgilinin gözünün de âşığa yan bakış okunun temrenini sadaka olarak verdiği söylenmekte, küçük madeni bir cisim olan ve gümüşe, paraya benzetilen temrenin bir sadaka olarak sevgili tarafından âşığa verildiği ifade edilmektedir. Gözün bir sadakası olan gamzenin, âşığın ruhunu tasfiye için, ilâhî bir lütuf olarak ona gönderildiğini söylemek mümkündür. Zira zekâtın tasfiye anlamıyla da bağlantılı olarak, âşığın ruhu kendisini masivaya çeken gamze ile mücadele etmek suretiyle saflaşmakta, arınmaktadır (Tarlan, 2009, 128). Dolayısıyla burada, sadakadan kastın zekât olması halinde, sevgilinin güzellik unsurlarından gözüyle bir bütünlük oluşturan kirpikler ve bakışına ait okları âşığa bir zekât olarak sunduğu anlaşılabilir. Üstelik burada hem insan

hem de gözbebeği anlamına gelen “merdüm” kelimesi kullanılmakta, göz (çeşm), gamze (bakış) ile birlikte bu kelimenin gözbebeği anlamına gelen tarafı gözetilerek iham-ı tenasüp sanatı yapılmaktadır. Ayrıca sadaka, okların konulduğu sadak kelimesini de çağrıştırmakta, bu haliyle göz, bakış oklarının (kirpiklerin) konulduğu sadak’a benzetilmiş olmaktadır.

3. Sevgilinin Zekât-ı Hüsnüne Âşığın Farklı Anlamlar Yüklemesi

3.1. Sevgilinin Güzelliğinden İstene Zekâtın Manevi Boyutta Algılanışı

Âşığın bazen manevi bir beklenti ile sevgilinin güzelliğinin zekâtını istediğine ve böylece sevgilinin güzelliği bağlamında zekâta farklı anlamlar yüklediğine dair beyitlerle karşılaşmak mümkündür.

Benden ey hâce dirîğ etme zekât-ı hüsnünü

Kapına şey’-lillahi⁶ geldim gedânım ben senin

Zâtî, G. 756/2 (Tarlan, 1970, 260)

Gelmişim hüsnün zekâtından ki şey’-lillâh edem

Sanma bu dervîşi cânâ nâna gelmişlerdeniz

Mihrî, G. 64/5 (Arslan, 2007, 248)

İlk beyitte âşık, varlıklı olan sevgiliye hitapla güzelliğinin zekâtını kendisinden esirgememesini, kapısına Allah için (şey’(en)-lillâh⁷), yani dilenmek için geldiğini ve sevgilinin dilencisi olduğunu söylemekte, âdeti “Ben senin dilencinim, kapına dilenmek için geldim, güzelliğinin zekâtını benden esirgeme.” demektedir. İkinci beyitte de sevgiliye kastederek kendi gönlüne seslenen âşık, onun hüsnünün zekâtından Allah için bir şey talep etmeye geldiğini ve bu dervîşin, ekmek için gelmişlerden olduğunu sanmamasını vurgulamaktadır. Beyitte ihtiyaç sahiplerinin, dilencilerin kapı kapı dolaşıp ekmek isteme âdetine atıfta bulunulmakta, ancak âşık, sevgilinin kapısına Allah için, güzelliğinden (dilenerik) bir şey istemeye geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla derdinin maddi bir kazanım elde etmek değil, manevi bir beklenti olduğuna işaret etmektedir.

Etmez zekât-ı hüsnünü ol mâh-rû dirîğ

Kûyunda irtikâb olunursa gedâlıcık

Nâbî, G. 392/2 (Bilkan, 1997, 753)

Ay yüzlünün, kûyunda gedalık makamını elde etme beklentisi olduğu takdirde, güzelliğinin zekâtını esirgemeyeceği söylenen beyitte, ay yüzlü sevgilinin iltifatına, ihsanına mazhar olabilmek için hakiki manada fakr sahibi, yani âşık olabilmek gerektiği vurgulanmaktadır. Mâh-rû ifadesiyle istiare sanatına başvuru beyitte sevgilinin, kendi kûyunda küçücük bir yer edinebilen âşığı, ayın karanlık geceden ışığını esirgememesi misali, güzelliğinden mahrum etmeyeceği belirtilmektedir. Dolayısıyla

⁶ Alıntı yapılan kaynakta “şey’(en)-lillâh” ifadesi Arap harfleriyle “شى لله” şeklinde verilmiş olup, bu ifadenin, Latin harfleriyle ve vezin gereği “şey’-lillahi” olarak yazılıp okunması uygun görülmüştür.

⁷ “Şey’-en lillâh” ifadesinin Arapça’da “Allah rızası için bir şey” anlamına geldiği, bir kısım tasavvuf erbabının, nefis terbiyesi için, müridlerini, geçici bir süre bir şeyler toplamaya yolladıkları; onların da “şey’-en lillâh” diyerek keşkülleriyle dolaşıp, topladıklarını dergâha getirdikleri, dervîşlerin topladığı bu yiyeceklerin, fakirlere dağıtıldığı ve buna, “Selmân’a çıkmak” da dendiği belirtilmektedir (Cebecioğlu, 2009, 609).

burada âşık nazarında yüce bir âlem olan kûy, âdeta bir gökyüzünü, sevgili ay'ı, güzelliği de onun ışığını andırmakta, âşığın bu âlemde yer bulması halinde o ışıktan yararlanabileceğine işaret edilmektedir.

3.2. Sevgilinin Zekât-ı Hüsnünü Vermesinin Âşık İçin Bayram Oluşu

Klasik Türk şiirinde sevgilinin aydınlık yüzünün bayram yeri, bayram sevinci olarak tasavvur edildiğine ve âşık açısından sevgiliyi görmenin bir bayram olarak algılandığına dair şiirlerle karşılaşmak mümkündür. Bu durumun zekât-ı hüsn bağlamında da ele alındığı görülmektedir.

Ver zekât-ı hüsnünü etme Muhibbî'den dirîğ

Çünkü rûz-ı 'ıyddır miskinlere ihsân gelir

Muhibbî, G. 522/5 (Ak, 1987, 188)

“Güzelliğinin zekâtını ver, Muhibbî'den esirgeme, çünkü bayram günüdür, miskinlere ihsanda bulunulur.” diyen şair, bayram günü fakir fukaranın gözetilmek suretiyle sevindirilmesi geleneğine atıf yapmaktadır. Üstelik burada şair, zekâtın daha ziyade ramazan ayında ve bayrama yakın günlerde verilip, ihtiyaç sahiplerinin hoşnut edilmesi yönündeki uygulamaya göndermede bulunduğu gibi, güzelliğinin zekâtından onu mahrum etmemesini isteyerek kendisinin de bu sayede bayram yapmış olacağını dile getirmektedir. Ayrıca sevgilinin iç açıcı güzelliğini bayram sevinciyle, bayram gününün aydınlığıyla irtibatlandırmaktadır.

Iyd-i ruhsârında dil sâil olup matlûb eder⁸

Bir fakîrindir ona vermek münâsıptır zekât

Turâbî, 40/2 (Altınok, 2006, 52)

Sevgilinin yüzünün bayramında âşığın gönlünün isteyici olup, umduğuna erdiği ve sevgilinin bir fakiri olan âşığa zekât vermenin münâsıp olduğu ifade edilmekte, böylece sevgilinin yüzü bayram ile irtibatlandırılmaktadır. Zira bayram sevinç ve huzurun yaşandığı kutlu bir zaman dilimi olduğu için aydınlık, şen, neşe saçan yüz ile ilişkilendirilmekte, sevgilinin cemal güzelliğinden gayet tabiî bir şekilde fakir konumundaki âşığa zekât düştüğü belirtilmektedir. Dolayısıyla zekât olarak bu güzellikten nasıplenen ve umduğuna nail olan âşık için bu durum bir bayram demektir.

4. Sevgilinin Güzelliğinin Güneş ve Ay Arasındaki İrtibata Konu Oluşu

Klasik şiirde sevgilinin yüzü duruma göre güneşe, aya benzetilmekte, hatta onlardan daha aydınlık, parlak olarak tasavvur edilmektedir. Üstelik ayın ışığını güneşten alması misali, güneşin de ayın da ışıklarını bu güzellik sahibinin zekât-ı hüsnünden aldığı ifade edilmektedir.

Hüsn-i ruhun zekâtını aya kılar isen 'atâ

Hüsnün odundan ey perî perdesi pâre pâredir

Ay u günü ne vech ile yüzüne nisbet eyleyem

Hüsn-i ruhun katında çün ay ile gün sitâredir

⁸ “Matlûb eder” ifadesi yararlanılan kaynaktan “matluba erer” şeklinde geçmektedir, ancak ifade bu haliyle vezne uymadığı için TBMM Kütüphanesi'ndeki Divan-ı Turâbî ile alıntı yapılan çalışmadaki şiir karşılaştırılmış ve ifadenin TBMM Kütüphanesi'ndeki şekli tercih edilmiştir.

Nesîmî, G. 132/7-8 (Ayan, 2002, 345)

Sevgiliye hitapla, “Ey peri! Yanağının güzelliğinin zekâtını şayet aya ihsan eylersen, güzelliğinin ateşinden onun perdesi parça parçadır.” denmekte; sevgili, güzelliğinin zekâtını aya verdiği takdirde, güzelliğinin ateşiyle ayın perdesinin parça parça olacağı ifade edilmektedir. Buna göre sevgili, güzelliğinin yalnızca zekâtını aya bahsettiğinde, ayın perdesinin yandığı, bir de tamamını ayın görmesi halinde hepten kül olacağı anlaşılabilmektedir. Yine beyitte sevgilinin yanağı güneş olup, onun güzelliğinin zekâtını aya vermesi ise ayın ışığını güneşten alması olarak düşünülebilmektedir. Yanak güneş olunca, güneşin vahdeti temsil ettiğini, onun ışığını yansıtan ayın ise kesreti temsil ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla ay, tecelli nurları olmakta, bu nedenle parça parça görünüm sergilemektedir. Aynı zamanda ayın yüzeyi parçalı, pürüzlü bir perdeyi andırdığı için, “perdesi parça parçadır” denmiş olabileceği gibi, kendinden çok daha üstün bir güzelliğe sahip güneş yüzlü sevgiliyi gören ayın, kıskançlıktan yahut mahcubiyetten ötürü paramparça olduğunu düşünmek imkân dâhilindedir. Nitekim perde, “yüz örtüsü, peçe, nikâb” gibi anlamlara da gelmekte, böylece âdetâ ayın yüzünü örten kıskançlık veya utanma perdesinin parça parça olduğu yorumu yapılabilmektedir. Zaten bu beytin devamında, “Ay ve güneşi ne şekilde yüzüne nispet edeyim? Yanağının güzelliğinin katında ay ve güneş yıldız gibidir.” denilerek, sevgilinin üstün güzelliğe sahip olan yüzüne nazaran ay ve güneşin bir yıldız mesabesinde kaldığı, hatta aralarında kıyas dahi yapılamayacağı vurgulanmakta; sevgilinin, bir bakıma ay ve güneşi kıskançlıktan parça parça edecek derecede bir güzelliğe sahip olduğuna işaret edilmektedir.

Bilirse mâhiyetin mâh etmeniz teb‘îd

Zekât-ı hüsnüne keff-i hasîb açar hürşîd

Kâmî, Matla 15 (Yıldırım, 2009, 429)

“Ay, mahiyetini (ay’lığını) bilirse, onu uzaklaştırmayınız, (zira) hüsnünün zekâtına güneş (dahi) cömert avucunu açar.” diyen şair, ayın ışığını güneşten aldığı gerçeğine işaret ederek, bir bakıma sözü “Ay eğer ay olduğunu bilirse, yani güneşlik taslamazsa, güneş elbette güzelliğinin zekâtı olarak, cömert elini açıp ona ışığını verecektir.” demeye getirmekte, hatta “Ey sevgili! Sen de güneş gibisin, ben ise ay gibiyim, ışığımı senden aldığımı, sana muhtaç olduğumu biliyorum. Kendimden bir ışığım yok, o halde sen de bana ışığını ver.” demektedir. Dolayısıyla ayın ışığını güneşten alması misali, şairin de güneş yüzlü sevgiliden ışığını aldığı, hatta tasavvufî anlamda düşünülecek olursa, Allah’ın göklerin ve yerin nuru (Kur’an-ı Kerim: Nur 24/35) oluşuna atıf yapıldığı ve bütün âlemin dahi ışığını bu ilâhî sevgiliden aldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki şiir örneklerine bakıldığında çoğunlukla, sevgiliye ait güzelliğin zekâtla ilişkilendirilip, sahip olduğu bu zenginliğinin bir gereği olarak âşığa, yüzünü göstermek, iltifat etmek gibi birtakım iyiliklerde bulunması ve böylece güzelliğinin zekâtını vermesi yönündeki beklenti çeşitli açılardan dile getirilmektedir. Ancak sevgilinin, bazen merhamet ve adalet göstermeyip bu güzelliği âşıktan esirgediğine dair yakınmalarla da karşılaşılmaktadır.

Sonuç

Sevgiliye ait güzelliğin zekâtının âşık tarafından istenmesi konusunda yapılan bu çalışmada, belirli bazı şartların gerçekleşmesiyle zenginliğin bir gereği olarak verilen

zekâtın, şiir dilinde sevgilinin güzelliği bağlamında kullanılıp, bu güzelliğinden zekât olarak âşığa vermesi yönünde şairin istekte bulunduğu, bunu çokça gündeme getirdiği tespit edilmiştir.

Sevgilinin güzelliğinin zekâtı, âşık tarafından her fırsatta istenmiştir. Zira dinî bir emir olarak, zengin fakire zekât vermesi yönündeki gereklilik, güzellik itibariyle son derece zengin olan sevgiliden, hüsnünün zekâtını âşığın istemesi şeklinde yansımaları bulmuştur. Bu bakımdan sevgilinin zengin, güzellik padişahı, güzellik hazinesinin sahibi olmasından ötürü zekât vermekle yükümlü olduğu, âşığın da gedâ, sâil, fakir, derviş konumunda bulunmasına binaen zekâtı hak eden biri biçiminde gösterildiği hususu şiirlerde ağırlıklı olarak işlenmiştir.

Güzelliğinin zekâtını sevgiliden istemenin boyutu, onun cemalini görmek, visaline ermek ve iltifatına mazhar olmak şeklinde tezahür etmiş, âşığı bu zekâttan mahrum etmesi ise taş kalpli, cefakâr ve hayırsız bir sevgili imajının oluşmasına yol açmıştır. Bu itibarla cevredici yönü olan sevgilinin, güzelliğinin zekâtını ağyara verdiği, âşıktan bunu esirgediği konusuna da değinilmiş ve sevgilinin bu tavrından, âşığın zaman zaman yakındığı olmuştur.

Sevgilinin hüsnünün zekâtı odağında dinî terim ve kurallardan bazılarının şiirlerde işlendiği tespit edilen bu çalışmada, örneğin zekâtla birlikte, sadaka, nisap, öşür gibi kavramlar ile zekâta tabi mallardan altın ve gümüş, tabi olmayan mallardan ise inci, la'l, yakut gibi madenler veya taşlar söz konusu edilmiştir. Yine başta zenginler olmak üzere kimlerin zekât vermesi gerektiğine atıf yapılırken, Hz. Peygamber'in ailesine ve kâfire zekâtın düşmeyeceği de ifade edilmiştir.

Daha kapsamlı bir ibadet ve infak şekli olan sadakaya, zekât karşılığında birkaç şiirde yer verildiği, taranan divanların birçoğunda değinilmediği görülmüştür. Bu durum ise, daha ziyade gönüllük esasına dayanan ve kelime kökü itibariyle sadakat ile bağlantılı olan sadakanın sevgiliden beklenemeyeceğinden dolayı divanlarda geçmediği fikrine kapı aralamıştır.

Şairlerin aslında zekât gibi maddi bir beklenti ile hareket etmedikleri, yegâne dertlerinin sevgilinin cemalini seyretmek olduğu, dahası Allah için, Allah hakkı olarak sevgilinin güzelliğinin zekâtından âşığa vermesi gerektiği vurgulanmıştır. Zira sevgiliye o güzelliği bahşeden Yaratıcı olduğuna göre, O'nun rızası için âşığa ihsanda bulunması beklenmiştir. Hatta sevgilinin güzelliğinin geçiciliğine, asıl kalıcı olanın salih ameller olduğuna işarette bulunulmuş, böylece fert ve toplumun menfaati açısından önemli bir ibadet olarak zekât, salih amel kategorisinde değerlendirilmiştir.

Sevgiliye ait güzelliğin veya bazı güzellik unsurlarının zekâtla irtibatlandırıldığı şiirlerde teşbih, istiare, teşhis, tezat, tecrit, iktibas, iham-ı tenasüp gibi edebî sanatlara başvurulmuş, sevgilinin yüzünü temsil eden güneş ve ay bağlamında altın ve gümüş, dudağıyla ilgili olarak la'l ve yakut, dişleri özelinde ise inci kastedilmiştir. Bunlardan altın ve gümüş zekât düştüğü halde, diğerlerine düşmediği dile getirilmiştir.

Kısacası şairlerin, benimsedikleri dine ait bir terimi şiirlerinde ele alırken, bununla irtibatlı olan hususlar doğrultusunda sevgilinin güzelliğine, yüceliğine, lütuf ve kerem sahibi oluşuna vurgu yaptıkları ve bundan nimetlenmeye çalıştıkları, zekât kavramını - sevgilinin hüsnü ve ihsanı da gözetilmek suretiyle- estetik bir boyutta şiirlerinde kullandıkları sonucuna ulaşmıştır.

Kaynakça

- Aclûnî -İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî-. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs I-II*. (Cilt 2). Thk. Yûsuf b. Muhammed el-Hac Ahmed, Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001.
- Ak, Coşkun. *Muhibbî Dîvânı-İzahlı Metin*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Akdoğan, Yaşar. *Ahmedî-Dîvân*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0> (Erişim: 20.07.2019).
- Altınok, Baki Yaşa. *Turâbî Dîvânı-Yanbolulu Ali Turâbî Baba*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2006.
- Arslan, Mehmet. *Mihri Hâtun Divânı*. Ankara: Amasya Valiliği Yayını, 2007.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*. Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Bilgin, Azmi. *Nigârî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf?0> (Erişim: 20.07.2019).
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Dîvânı I-II*. (Cilt 2). İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Çavuşoğlu, Mehmed - M. Ali Tanyeri. *Hayretî Dîvan-Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Çavuşoğlu, Mehmed - M. Ali Tanyeri. *Zatî Divanı*. (Cilt 3). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Çavuşoğlu, Mehmed - M. Ali Tanyeri. *Üsküblü İshâk Çelebi Dîvan-Tenkidli Basım*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Dalgın, Nihat. "Zekat Hükümleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD)*. 16/16 (2004): 43-72.
- Doğan, Ahmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Eğri, Aysel. *17. YY. Şairlerinden Hikmetî ve Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.
- Ergin, Muharrem. *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *İlmihal I (İman ve İbadetler)*. 1: 419-510. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ersoylu, İ. Halil. *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*. Ankara: TDK Yayınları, 2013.

- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Türk Edebiyatı Örnekleri VII Ahmed-i Dâ'î Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1952.
- Güzeloğlu, Hanzade. “İki Gurbet Şairi: Bâbü Şâh ve Cem Sultân'ın Şiirlerinde Vatan”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi (Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan Özel Sayısı)*, (2018): 528-559.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab I-XV*. (Cilt 14). Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İpekten, Haluk. *Nâ'îli Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İpekten, Haluk. *Fuzûlî Hayatı Sanatı Eserleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- İsen, Mustafa - Cemal Kurnaz. *Şeyhî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kaya, Bayram Ali. *Azmizâde Hâletî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0> (Erişim: 20.07.2019).
- Kazıcı, Yusuf Ziya. “Osmanlılarda Örfî Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfî Hukuk”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1986): 285-310.
- Kılıç, Filiz. *Âşık Çelebi Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0> (Erişim: 20.07.2019).
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Kur'an-ı Kerim. *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Trc. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Kut, Günay. “Ahmed-i Dâ'î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 56-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kut, Günay. “Âşık Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Macit, Muhsin. *Hatâyî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemü'l-Arabîyyi'l-Hadîs (Arapça-Türkçe Sözlük)*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Okcu, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Özmen, Mehmet. *Ahmed-i Dâ'î Divanı (Metin, Gramer, Tıpkıbasım) I-II*. (Cilt 1). Ankara: TDK Yayınları, 2001.
- Parlatır, İsmail. *Fuzulî Türkçe Divan*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Salihoğlu, Mahmut. “Zekât (Diğer Dinlerde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tarlan, Ali Nihat. *Zâtî Divanı*. (Cilt 2). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Tarlan, Ali Nihat. *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992a.
- Tarlan, Ali Nihat. *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992b.
- Tarlan, Ali Nihat. *Fuzulî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Turâbî. *Divan-ı Turabi*. Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/988/197307867.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Erişim: 20.07.2019).

Zülfe, Ömer. *Yakîni Dîvân (İnceleme-Metin ve Çeviri-Açıklamalar-Sözlük)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009. http://docs.neu.edu.tr/library/nadir_eserler_el_yazmalari/Edebiyat/DIVANLAR/yakini_divani.pdf (Erişim: 20.07.2019).

Zülfe, Ömer. *Hecrî Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10618,hecripdf.pdf?0> (Erişim: 20.07.2019)

DİN, SOSYALLEŞME VE TOPLUMSAL UYUM: SURİYELİ MÜLTECİLER ÖRNEĞİ

Ramazan Akkır*

Öz

Suriye’de 2011 yılının mart ayında başlayan iç savaşla birlikte Türkiye komşusu olan bu ülkeden yoğun bir biçimde göç almaya başladı. Dört milyona yaklaşan Suriyeli nüfusu; entegrasyon, toplumsal uyum, sosyalleşme ve ötekileştirme gibi sorunları da beraberinde getirdi. Türkiye; tüm dini, sosyal kurum ve kuruluşlarıyla zorunlu göç sonucunda oluşan Suriyeli mültecilerin Türk toplumu ile uyumunu sağlamak için çalışmalar yapmaktadır. Dini uyum, sosyalleşme, dini sosyalleşme ve entegrasyonu içeren bu makalede; mültecilerin dini yaşamı, Türkiyeli Müslümanların dini anlayışına bakışları, din eğitimi sorununa yaklaşımları ve Suriyelilerin dini gruplarla teması gibi başlıklar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Suriyeli mültecilerin yaşamış olduğu ötekileştirilme duygusu da bu çalışmanın boyutlarından birisini oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı, zorunlu göçün sonucunda İstanbul’a yerleşen Suriyeli mültecilerin entegrasyonunu ve toplumsal uyumunun derecesini ortaya koymaktır. Güvenilir ve sağlıklı sonuçlara ulaşmak için nitel yöntemin kullanıldığı bu çalışmada, kartopu örneklem tekniği tercih edilmiştir. Bunun gerekçesi de katılımcıların güvenini kazanıp mümkün olduğunca doğru cevaplara ulaşmaktır. Çalışmanın teorik ilk bölümünde toplumsal uyum, dini sosyalleşme olgularına ve sosyal kurumlara değinilmiş, ikinci bölümünde de 12 Suriyeli ile yapılan mülakat verileri analiz edilmiştir. Son bölümde ise çalışmanın sonucu maddeler halinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Entegrasyon, Dini Sosyalleşme, Göç, Suriyeli Mülteciler.

RELIGION, SOCIALIZATION AND SOCIAL HARMONY: THE CASE OF SYRIAN REFUGEES

Abstract

Turkey neighbouring country of Syria has begun receiving intense immigration since Syria Civil War which started in the beginning March of 2011. Syrian population in Turkey which approaches four million has brought problems such as integration, social harmony, socialization, and othering. Turkey has been working to ensure that Syrian refugees who migrated as a result of forced immigration are in harmony with Turkish society via all religious and social institutions and organizations. In this study which includes religious adjustment, socialization, religious socialization and integration, there are titles such as religious life of refugees, perspective of religious understanding of

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:11/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 02/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.575704

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rakkir@nku.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

Turkish Muslims, approaches to the problem of religious education or contact with religious groups. In addition to this, Syrian refugees' feeling of marginalization that they have experienced is one of the dimensions of this study. The aim of this study is to integrate and establish a degree of social harmony of Syrian refugees settled in Istanbul as a result of forced migration. In this study where, qualitative method is used to achieve reliable and good results, snowball sampling or chain sampling technique is preferred. The reason for this is to gain the trust of the participants and to reach the correct answers as much as possible. In the first theoretical part of the study, social adaptation, socialization and socialization phenomena of religion were mentioned, but interview data were analysed in the second part. In the last section, the result of the study was evaluated.

Keywords: Sociology of Religion, Integration, Religious Socialization, Immigration, Syrian Refugees

GİRİŞ

Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insan dünyaya geldiği andan itibaren içinde doğduğu dünyanın kültürel kodlarını, değer yargılarını, anlam haritalarını ve sosyal sermayesini aşama aşama öğrenmeye ve içselleştirmeye başlar. Kaçınılmaz olan bu süreç, bireyi toplumsal varlığa dönüştürmekle beraber toplumu da geleceğe taşır. Bireyin olduğu kadar toplumun da sağlıklı işleminin yolu olan sosyalleşme, çift yönlü olarak işleyen bir süreç olma niteliği taşır. Çok boyutlu bir süreç olan sosyalleşme olgusunda, aslında birey, toplumun kültürel sermayesini öğrenmekle beraber denetim ve kontrol sisteminin parçasına dönüşür. Birey ve toplum, karşılıklı olarak bütünleşir.

Bireyin sosyalleşmesine dini kurumlar da katkı sunar. Toplumsal aygıtlar vasıtasıyla bireyin inanç ve değer yargılarını belirleyen ve etkileyen interaktif süreçte, sosyal, kültürel ve dinsel transformasyon gerçekleşir. Durağan olmayan süreç, oldukça dinamik bir biçimde işler. Dinin toplumsal bütünleşmeye yapmış olduğu anlamlı katkı düşünüldüğü zaman, dini çerçevede yaşanan sosyalleşme oldukça önem arz etmektedir. Aileden, eğitim kurumlarından öğrenilen dini değerler, bireyin hayatına anlam ve değer katmakla beraber toplumun geleceğini de güvence altına alır. Böylece sosyolojik bir değer olan din, toplumun güvenliğini ve istikrarını sağlar.

Türkiye, 2011 yılının mart ayında başlayan Suriye İç Savaşından itibaren yoğun bir biçimde göç almaya başlamıştır. Türkiye, dört milyona yaklaşan Suriyeli nüfusu ile ekonomik ve siyasal problemlerin yanı sıra toplumsal uyum ve dini sosyalleşme sorunları ile karşı karşıyadır.

Suriyeli mültecilerin Türk toplumu ile bütünleşmesini analiz etmeye çalışan bu çalışmanın bir boyutunu da dini sosyalleşme oluşturmaktadır. Çalışma bağlamında dini sosyalleşmenin boyutları; Suriyelilerin Türk halkının din anlayışına bakışı, din eğitimi sorununa yaklaşımları ve dini gruplarla temasıdır. İlaveten Suriyeli mültecilerin yaşamış olduğu ötekileştirme duygusu da bu çalışmanın boyutlarından birisini oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde din, sosyalleşme, toplumsal uyum olgularının teorik arka planı verilerek literatür tartışması yapılmış; ikinci bölümünde de Suriyeli mültecilerle yapılan mülakat sonuçları yorumlanmıştır. Son bölümde ise yorumlanan veriler maddeler halinde değerlendirilmiştir.

1. Teorik Çerçeve: Sosyalleşme, Dini Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum

Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insan, dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren içinde bulunduğu toplumun değer yargılarını, kültürel kodlarını, dinsel değerlerini, yaşam tarzlarını, ilişki biçimlerini, sosyal ve kültürel tercihlerini, tutum ve tavır alışlarını öğrenmeye başlar. Doğum ile başlayan bu öğrenme sürecini irdeleyen Giddens; bireyin içinde doğduğu kültüre ve topluma katılması, toplumsal bir özne olmak için gerekli nitelikleri kazanması, yaşam tarzlarını öğrenmesi, toplumun inanç, düşünce, gelenek ve değer yargılarını içselleştirmesi süreci olarak tanımlar.¹ İnsanların devam eden sosyal yaşama adaptasyonunu sağlamak, toplumsal yapıyı konsolide etmek ve bireyi içtimai bir varlığa dönüştürmek için belirli inançların, kavramların, değerlerin, normların, uygulamaların aktarılması ve iletilmesi süreci olan sosyalleşme, toplum biliminin önemli konularından birisidir.²

Ssyoljinin önemli bir konusu olan sosyalleşme süreci, bireyin topluma entegre olması halidir. Herhangi bir bireyin, grup veya toplum ile bütünleşme süreci olan sosyalleşme, insanları mevcut topluma ve toplumsal yaşama adapte eder.

Sosyalleşmenin bir diğer özelliği, karşılıklı etkileşimi esas almasıdır. Birey ile toplum arasındaki bu karşılıklı etkileşim süreci; toplumun mevcut kültürünü öğrenme ve aşama aşama içselleştirme hikâyesi olarak da okunabilir. Çünkü sosyalleşme dediğimiz hadise, toplumun farklı aktörleri arasında meydana gelen ve sosyal eylem biçimlerine uyumu sağlayan karşılıklı etkileşim sürecidir. Bu etkileşim ile beraber toplum tarafından etkilenen ve inşa edilen insan, toplumu değiştirir ve dönüştürür. Böylece insan içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olur. Bu üyelik, bireyin, kendinden beklenileni öğrenmesi ve içselleştirerek uygulamaya başlaması biçiminde özetlenebilir.³

Sosyalleşme sürecinin bir diğer vasfı da bir öğrenim ve aktarım gerçeği olmasıdır. Sosyalleşme; normları, adetleri ve ideolojileri miras alma ve yayma, bireye kendi topluluğuna katılmak için gerekli beceri ve alışkanlıkları sağlama özelliğine sahiptir. Yaşam boyu devam eden bu süreç⁴ klasik sosyolojinin kurucularından olan Fransız Sosyolog Emile Durkheim'den itibaren sosyal bilimlerin gündemini meşgul etmiştir. Bireye nispetle toplumsalın alanını genişletmek maksadıyla Durkheim, sosyalleşmeyi ağırlıklı olarak sosyal normların aktarımı ve benimsetilmesi olarak tanımlamıştır. Aslında Durkheim'in yapmak istediği; değerlerin, ideolojilerin ve normların aktarılmasında eğitim kurumunun fonksiyonunu vurgulamaktı. Çünkü eğitim; aktarımın ve içselleşmenin yani sosyalleşme olarak tanımlanan sürecin gerçekleştiği temel alandır. Bundan dolayı olsa gerek, Durkheim'den itibaren sosyalleşmeden anlaşılan aktarım ve içselleşme olmuştur.⁵ Çünkü birey sosyalleşmeye başladığı andan itibaren toplumsal norm ve değerleri de içselleştirmeye başlar.⁶ Ancak günümüzde Durkheim'in sosyalleşme tasavvuru etkisini kaybetmeye başlamıştır. Durkheim'in çalışmalarının

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, trc. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 201.

² Paul Vermeer, Jaques Janssen, Joep De Hart, "Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands from 1983 to 2007: a Panel Study", *Social Compass* 58/3 (2011): 374.

³ Ejder Okumuş, "Din ve Sosyalleşme", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014): 430-431.

⁴ Mia Lövheim, "Religious Socialization in a Media Age", *Nordic Journal of Religion and Society* 25/2 (2012): 152.

⁵ Vermeer, Janssen, Hart, "Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands from 1983 to 2007: a Panel Study", 375.

⁶ Abdullah Özbolat, "Değerleri Küreselleştirme Sürecinde Değerlendirmek", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 153.

temel hatası, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi bir itaat biçimi olarak anlamasıdır.⁷ Bir de sosyalleşme hadisesi, ‘sadece’ bir kültür aktarımından ibaret değildir; bireyin duygu, düşünce ve kişilik yapısının şekillenmesinde başat bir rol oynamaktadır.⁸ Fakat Durkheim’in asıl başarısının, bireysel kişiliğin gelişimi ile sosyal gelişim arasındaki ilişkiyi erkenden keşfetmesi olduğu belirtilmelidir.

Sosyalleşmenin bir boyutu da kabul etme ve özümseme süreci ile beraber denetim ve kontrol hali olmasıdır. Tüm hayatı boyunca nefes alıp verdiği toplumun inanç biçimini, zihniyetini, sosyal ve kültürel normlarını ile değer yargılarını öğrenip içselleştirmeye ve ona uygun yaşamaya çalışan insan, toplumun denetimi altındadır. Böylece birey toplumun normlarının çerperinde yaşamayı, hayatını idame ettirmeyi öğrenir.⁹ Bireyin sosyalleşmesi ya da toplumsal bir ferde dönüşmesi, toplumsal bütünlüğü ve istikrarı sağlanmasının yanı sıra, toplumun geleceğini garanti altına alması anlamına gelir. Bundan dolayı oldukça işlevseldir. Eğer toplum, bireyi sosyalleştiremez veya toplumsal bir ferde dönüştüremez ise zaman içinde toplum direncini ve bütünlüğünü kaybeder ve aşama aşama kaosa doğru sürüklenir.¹⁰

İçinde yaşadığımız toplumun kültürel normlarının, değer yargılarının veya dünyaya tutunma stiline benimsenmesi biçimin betimlenebilecek olan sosyalleşme olgusunun,¹¹ önemli bir parçasını da dini sosyalleşme oluşturur.

Dini kurumların sosyalleşmeye katkı sağladığını belirten Sherkat’a göre dini sosyalleşme, interaktif bir süreçtir ve bireyin dini inanç ve anlayışlarını derinden etkiler.¹² Lövhheim’e göre de dinamik bir süreç olan dini sosyalleşme, sosyal ve kültürel dönüşümün gerçekleşmesini kolaylaştırır.¹³ Din ile toplumun karşılıklı etkileşimini esas alan bu süreç; bireyin ait olduğu sosyalitenin dinsel kalıplarını ve davranış biçimini, dini alışkanlıklarını veya anlam haritasını öğrenmesi ve bunlarla uyumlu davranışlarda bulunmasıdır.¹⁴ Dini sosyalleşme olgusu, din ile toplumun karşılıklı etkileşim içinde olduğu gerçeğine dayanır. Herhangi bir toplum içinde dünyaya gelen birey, toplumun üyesi olurken sadece toplumun seküler veya kültürel setlerini yüklenmez; aynı zamanda o toplumun dini düşünce ve değerlerini öğrenir. Dini veya moral değerler, yaygın veya örgün eğitim kurumları tarafından aşama aşama aktarılır ve özümseilir. Bu interaktif süreçte din, toplumdaki özgül ağırlığına göre, insanlar üzerindeki nüfuzunu artırırken toplum da kendi varlığını din üzerinden konsolide eder ve etki ağını genişletir.¹⁵ Böylece sosyolojik dindarlığın sınırlarını belirleyen toplum, din vasıtasıyla toplumsal istikrarı güçlendirir ve sosyal bütünleşmeye katkıda bulunur.¹⁶

⁷ Paul Vermeer, “Din Eğitimi ve Sosyalleşme”, trc. Ramazan Diler, *GOPÜİFD V/1* (2017): 188.

⁸ Peter L Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, trc. Cevdet Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 140.

⁹ Okumuş, “Din ve Sosyalleşme”, 442.

¹⁰ Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, trc. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 52.

¹¹ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, trc. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006), 88.

¹² Darren E. Sherkat, “Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency”, *Handbook of Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003): 151.

¹³ Lövhheim, “Religious Socialization in a Media Age”, 152.

¹⁴ Yakup Coştu, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler: Samsun Örneği* (Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, 2009), 79.

¹⁵ Okumuş, “Din ve Sosyalleşme”, 433.

¹⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 293.

Bireyin, içinde yaşadığı toplumun dini kültür, değer, sembol ve modellerini içselleştirerek kendi benliğine hamletmesi hali olan dini sosyalleşme sürecine aile, okul, arkadaş grubu, dinî organizasyonlar, eğitim, siyaset, ekonomi ve kitle iletişim araçları gibi birbirinden farklı kurumlar etki etmektedir. Bu süreç, bireyi aynı zamanda dinsel bir varlığa da dönüştürmektedir. Böylece insan, kendi dışındaki dünyayı toplumsalın gözlükleri ile görmeyi sağlayacak kavramsal bir çerçeveye sahip olmakta ve toplumsalın içinde yavaş yavaş erimektedir. Bu çerçevede din, insanın dünya yaratma çabasında stratejik bir misyon üstlenmenin yanı sıra insani düzenin, varlığın tamamına yansıtıldığını da ifade eder. Hülasa din, evrenin tümünü insan açısından anlamlı bir varlık olarak idrak etmenin cüretkâr bir girişimidir.¹⁷ Bundan dolayı olsa gerek, modern yaşamın merkezi bir unsuru olarak varlığı idame ettiren bu cüretkâr girişim; insanların dünya görüşlerini, ahlaki standartlarını, aile yaşamlarını ve hatta birçok milletin ulusal ve uluslararası politikasını şekillendirmektedir.¹⁸ Bu anlam çerçevesinde kendisine mensup fertler arasında samimi ilişkiler inşa eden dinler, bireylerin birbiri ile olan etkileşimini konsolide ederek yardımlaşmayı, dayanışmayı ve kaynaşmayı özendirerek toplumsal uyumu kolaylaştırır.¹⁹

Dinsel sosyalleşme sürecinde birey, içinde yaşadığı toplumunun dinsel formu ile uyumlu bir birey haline dönüşür. Böylece doğrudan veya dolaylı bir biçimde insan, kendi kültürünün dinî tecrübe boyutunu da öğrenmiş olur. Bu dinsel tecrübe ve atmosfer, insanın uyum göstermesi gereken dinî tecrübe formu olarak kendini kabul ettirir.²⁰ Michael Schwalbe'nin söylemiş olduğu "Eğer siz, farklı bir sosyal çevrede doğmuş olsaydınız, farklı bir kişi olurdu" sözü, toplumsal kültür ile din arasındaki ilişkinin dışavurumudur.²¹ Bireyin sosyal bir varlığa dönüşmesi sürecinde öğrenmiş olduğu din, bireyin toplumla sağlıklı olarak bütünleşmesine katkıda bulunur. Bu bağlamda dindar olmak, aynı zamanda bir toplumun anlam dünyasına katılım anlamına gelir. Böylece birey; toplumsal davranışları, etkileşim kalıplarını, tutumları ve değerleri bilmeye ve içselleştirmeye başlamak suretiyle dindarlaşır.²² Kısacası insanın doğumu ile aile içinde başlayan sosyalleşme süreci, dini kurum ve yapıların katkısı ile devam eder.

Çeşitli araçlar vasıtasıyla gerçekleşen ve insanın doğumu ile başlayan sosyalleşme olgusunda en önemli mekanizma, kısmen değişmeye başlamış olmakla beraber, aile kurumudur. Aile, değer aktarımında temel fonksiyona sahip olan kurumdur.²³ Sonrasında eğitim kurumu, arkadaş ve iş çevresi, kitle iletişim araçları veya din gibi toplumsal kurumlar sosyalleşme sürecine etki eder.²⁴ Kültürün fert tarafından özümlenme süreci ya da ferdin toplum tarafından yutulması olarak da yorumlanan bu durum,²⁵ bireyin içinde yaşadığı topluma katılmasını veya o toplumun bir parçası

¹⁷ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 59.

¹⁸ Jonathan Kelley and Nan Dirk De Graaf, "National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations", *American Sociological Review* 62/4 (1997): 639.

¹⁹ İnce, Abdullah, "(Kur'an Kursu Öğreticilerinin Görüşlerine Göre) Kuran Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 53/2, (2017): 152.

²⁰ Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, 99.

²¹ Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, 47.

²² H. Paul Chalfant, Robert E. Beckley, C. Eddie Palmer, *Religion In Contemporary Society*, (California: Mayfield Publishing Company, 1987), 43-44.

²³ Dean R. Hoge, Gregory H. Petrillo and Ella I. Smith, "Transmission of Religious and Social Values from Parents to Teenage Children", *Journal of Marriage and Family*, Vol. 44, No. 3 (1982): 569.

²⁴ Giddens, *Sosyoloji*, 205-208.

²⁵ İsmail Güllü, "İlahiyat Fakültelerinde Okuyan Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Dini Sosyalleşmeleri Üzerine Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Örneği)" *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (2010): 213.

olmasını sağlar.²⁶ Böylece dışsal olanı içselleştiren birey, yaşadığı topluma uyum sağlar.²⁷ Dini sosyalleşmenin gerçekleşmesinde de aileye önemli görevler düşmektedir. Sosyalleşme sürecinde ailenin yerine getirdiği temel görev, bireye içinde bulunduğu toplumun dini ve kültürel değerlerini ve kalıp yargılarını öğretmesidir. Böylece birey, hem kendi dini ve toplumsal kültürünü ve değerlerini öğrenmeye ve içselleştirmeye başlar hem de güçlü bir kimlik ve kişiliğe sahip olur.²⁸ Özellikle anne ile baba, çocuğun dinî kimliği üzerinde baskın bir etkiye sahiptir. İlk dinî bilgi, kültür ve eğitim aile ocağından alınır. Bundan dolayı, sosyalleşme ve dini sosyalleşmenin en önemli etkeni aile kurumu olmuştur.²⁹ Farklı kültürlerdeki olgun insanların sahip olduğu dini duygu ile onların çocukluk döneminde aile atmosferinden öğrendiği dinî kültür arasında yakın ilişki bulunduğu bahseden Wach'a göre³⁰ çocuk, ilk dinsel tecrübesini aile atmosferinde kazanır ve özellikle anne ile olan ilişki oldukça belirleyicidir. Öyle ki aile ve anne, uzun bir müddet birey üzerinde etkisini devam ettirir. Ebeveyn dindarlığının, çocukların dinsel gelişimi üzerinde kuvvetli bir etkiye sahip olması bu gerçeklikten dolayıdır.³¹ Ancak şunu da belirtmekte fayda var; sosyalleşme ve dini etki, tek yönlü bir biçimde sadece ebeveynlerden çocuklara doğru işlemez; çocuklar da ebeveynlerini etkileme kapasitesine sahiptir. Bunlara ilaveten, çoklu kültür ve kimlik ortamında yaşayan göçmenler veya ikinci kuşak gençler ve onların aileleri için dini sosyalleşme daha fazla önem taşımaktadır.³²

Son dönemde yapılan çalışmalarda ebeveyn veya aile dindarlığı hakkında yeni bir durumun ortaya çıkmaya başladığı gözlemlenmektedir. Laik toplumlarda ailenin etkisi artmaya başlamıştır. Dinin baskın bir değer olduğu toplumlarda ailenin dindarlık üzerindeki etkisi az iken laik toplumlarda bireysel dindarlık üzerinde ailenin etkisi gittikçe yoğunlaşmaya başlamıştır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri, Polonya veya İrlanda gibi dindar toplumlarda, aile etkisi zayıflar iken Batı ve Doğu Avrupa'nın laik toplumlarında dindarlık üzerinde ailenin etkisi güçlenmeye başlamıştır.³³

Dinsel sosyalleşmenin önemli bir boyutunu da sosyal entegrasyon veya bütünleşme için vazgeçilmez öneme sahip olan eğitim oluşturur. Öncelikle eğitim yoluyla insanlar hem toplumsal yapı ile bütünleşir hem de gerekli mesleki becerileri elde eder.³⁴ Türkiye'deki İmam-Hatip Okulları, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Eğitim Merkezleri, İlahiyat Fakülteleri veya Kur'an Kursları dinsel sosyalleşmenin araçları kurumlarıdır. Bu kurumlarda verilen dini içerikli eğitim; çocukların, gençlerin, yetişkinlerin ve yaşlıların dini yönden sosyalleşmelerine yardımcı olur. Buna ilaveten, öğrencilerin düşünsel

²⁶ Ünver Günay, "Türkiye'de Dini Sosyalleşme", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri* (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981): 193.

²⁷ İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 85.

²⁸ M. Ali Kirman, "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 271.

²⁹ Marie Cornwall, "The Influence of Three Agents of Religious Socialization: Family, Church, and Peers," in *The Religion and Family Connection: Social Science Perspectives*, ed. Darwin L. Thomas (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1988), 227.

³⁰ Wach, *Din Sosyolojisi*, 93.

³¹ Scott M. Myers, "An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context", *American Sociological Review*. 61/5, (1996): 858-866.

³² Lisa D. Pearce, "Religion and Youth", in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. James D. Wright (USA: University of Central Florida, 2015).

³³ Kelley, Dirk, Graaf, *National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations*, 655.

³⁴ Vermeer, "Din Eğitimi ve Sosyalleşme", 193-196.

dünyasının üzerinde öğretmenlerin şahsiyet yapısının, dinî tutum ve davranışlarının oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Okullarda okutulan Kur'an-ı Kerim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Hz. Muhammed'in Hayatı veya Temel Dini Bilgiler gibi dinî kültür içeren dersler de öğrencilerin dini olarak sosyalleşmelerini kolaylaştırma özelliğine sahiptir.³⁵

Dini sosyalleşmenin bir diğer boyutunu da mezhepler oluşturmaktadır. Dini uyumun sağlayıcıları arasında yer alan mezheplerin etkisi, her ne kadar yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren azalacağı iddia edilse de artmaya ve dini sosyalleşmeye katkı vermeye devam etmektedir. Dini kaynakların büyük çoğunluğunu oluşturan mezhepler, kolektif davranışlar için farklı kontekstler sağlayarak din konusunda özellikle akrân grupların sosyalleşmesinde etkilidir. Mezheplerin sağlamış olduğu kolektif düşünüş ve davranış vasıtasıyla bireyler, belirli dini önyargı ve düşünce kalıplarını öğrenir ve kendini anlamlandırma sürecinde bu kalıp yargılardan destek alır. Çünkü herhangi bir dine mensup olan kişi, dini kimlik ve kişiliğin temel unsurlarını içinde bulunduğu dinsel grup, cemaat, tarikat, organizasyon, akım, sekt, denominasyon veya mezhep içinde kazanır.³⁶ Bununla beraber, dini gruplar veya farklı sivil toplum kuruluşları bireye kazandırmış olduğu aidiyet duygusu ile toplumsal bütünleşmeye katkı sağlar.³⁷ Kısacası bu tür kurumlar, bireyin dinini öğrendiği, kimliğini kazandığı ve kendi anlam dünyasını inşa ettiği mekanlar olma özelliği taşır.

Toplumsal uyumun sağlanmasına katkı veren bir diğer kurum da camilerdir. Camilerin dini sosyalleşmedeki fonksiyonu şöyle açıklanabilir; cami, dinin, din dilinin ve toplumsal kültürün öğrenildiği mekândır.³⁸ Örneğin ABD'de Müslümanların dini kimliğini kazanmasında, korumasında ve sağlamlaştırmasında caminin katkısı gözardı edilemez.³⁹ Bundan dolayı camiler, inananların ibadet ettikleri dinsel mekân olmanın yanı sıra, toplumsal kültürün dinsel değerlerle beraber öğrenildiği ve sentezlendiği yerdir. Tüm bunlar, caminin asli fonksiyonları arasındadır.

2. Çalışmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, İstanbul özelinde Türkiye'de yaşayan Suriyeli mültecilerin nasıl bir dini sosyalleşmeye sahip olduklarının yanı sıra entegrasyon ve toplumsal uyum derecelerini tespit etmektir. Bununla beraber, dini sosyalleşmenin kaynakları olan aile, dini grup, cami ve eğitim faktörlerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Aşağıdaki alt problemlere de yanıt aranmıştır:

- Türkiye'ye gelmek Suriyeli mültecilerin dini yaşantılarını nasıl etkilemiştir?
- Suriyeli mülteciler, Türkiye'nin İslam anlayışını nasıl değerlendirmektedir?
- Suriyeli mültecilerin İslam anlayışı ile Türk halkının İslam anlayışının benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?
- Suriyeli mülteciler, Türkiye'de inancını yaşarken ne tür sorunlarla karşılaşmaktadır?

³⁵ Okumuş, "Din ve Sosyalleşme", 447-450.

³⁶ Darren E. Sherkat "Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency", *Handbook of Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 158-160.

³⁷ Okumuş, "Din ve Sosyalleşme", 449.

³⁸ Kemal Ataman, "Yapısal Adaptasyon Ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci" *III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (20-24 Eylül 2004)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 534.

³⁹ Özcan Güngör, Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği), *Diyanet İlmî Dergi*, 48/4 (2012):130.

- Suriyeli mülteciler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulan din hizmetlerinden yeterince faydalanıyor mu? Örneğin camiye gidip namaz kılmanın dışında ne tür hizmetlerden faydalanıyor?
- Suriyeli mülteciler, Türkiye’de herhangi bir dini grubun, cemaatin, derneğin ya da vakfın faaliyetlerine katılıyor mu?
- Suriyeli mülteciler, çocuklarına hangi kurumdan din eğitimi aldırılmakta veya aldırılmayı düşünmektedir?

3. Çalışmanın Yöntemi

3.1. Model

Bu araştırmada yapılandırılmamış ve katılımlı gözlem ile beraber mülakat ve doküman analizi gibi veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Olayların kendi doğal atmosferinde gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına hedefleyen bu yöntem, nitel sürecin izlenmesine dayanmaktadır. Çünkü nitel çalışmalar, olguyu fertlerin perspektifinden görebilmeyi ve bu perspektifi ortaya çıkaran toplumsal yapı ve süreçleri açık bir şekilde ortaya koyabilmeyi sağlamaktadır. Ayrıca bu yöntem sayesinde çalışma sonucunun güvenilirliği de artmaktadır.

Kartopu veya zincirleme tekniğinin kullanıldığı bu çalışmanın mülakatı sürecinde konuşmanın akışına göre, özneye ana probleminden ayrılmamak kaydıyla belli bir esneklik tanınmış ve sondajlama soruların yanı sıra yarı yapılandırılmış görüşme ve sorular tercih edilmiştir. Yüz yüze yapılan mülakatlar ile hem veri kaybı en aza indirilmiş hem de problem nitelikli olarak tahlil edilmiştir.⁴⁰

3.2. Evren ve Örneklem

Çalışma evrenimiz, İstanbul’da ikamet eden geçici koruma kapsamındaki 3 milyon 640 bin 466 Suriyelidir. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü’ne göre, 30 Ocak 2019 tarihi itibarıyla Türkiye’de geçici koruma kapsamında 3 milyon 640 bin 466 Suriyeli bulunmaktadır. Ayrıca bu kişilerin 1 milyon 975 bin 12’sini erkekler, 1 milyon 665 bin 454’ünü ise kadınlar oluşturmaktadır.⁴¹ Ancak bizim çalışmamızın örneklemi, İstanbul’un farklı semtlerinde oturan 12 Suriyeli oluşturmaktadır. 12 Suriyeli ile farklı zamanlarda görüşmeler yapılmış, ardında da bu mülakat verileri çalışmanın hedefleri doğrultusunda analize tabi tutulmuş ve yorumlanmıştır.

Ayrıca çalışma sürecinde kendisi ile görüşme fırsatı bulduğumuz Suriyeli mültecilerin gerçek isimleri makalede yer almayacaktır; çalışma boyunca katılımcılar, K1, K2, K3 biçiminde isimlendirilecektir.

4. Bulgular ve Yorumlar

4.1. Suriye’de Dini Hayat

Öncelikle din eğitiminin ilk kaynağının anne ile baba yani aile kurumu oluşturmaktadır. Kendileri ile görüşme yaptığımız Suriyeli mültecilerin tamamı, dini eğitimlerini ilk olarak anne babalarından aldıklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra, bölgenin önemli şeyhlerinden ve muhlis kişilerden de gerçek din öğrenmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

⁴⁰ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999), 93-96.

⁴¹ T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, “Geçici Koruma”.

İkinci olarak, Suriye’de dini sosyalleşmenin ve din eğitim-öğretiminin önemli saçıyağını camiler oluşturmaktadır. Camiler, dini sosyalleşmenin önemli bir aracıdır. Aile ile beraber camiler ve Cuma hutbeleri, dinin öğrenildiği kurumlar olma özelliğini taşımaktadır. Görüşme yapılan kişiler de Suriye’de camilerin bu konudaki fonksiyonunu şöyle anlattılar; “1 ile 6 yaş arasındaki çocuklar için cami hocaları camide dersler veriyordu. Özellikle okula gitmeyen çocuklara yönelik sürekli dersler vardı. Okula giden çocuklar ise sadece yaz tatilinde derslere katılıyordu. Camilerde Kur’an hafızlığı da yapıyorduk. Aynı zamanda hocalar bize hadis de öğretiyordu. Dini en çok cuma hutbelerinden öğrendik. Her cuma namazında hutbede bize sistematik olarak peygamberin risaletinin nasıl başladığını anlatıyorlardı. Her hafta başka bir konu işleniyordu. Cuma namazı hutbesinde ve namaz öncesi vaazlarda çok şey öğrendim.” (K4)

Görüşme yaptığımız Suriyeli mültecilerin tamamı, Suriye’deki dini eğitimin Türkiye’den daha iyi olduğunu ancak dindarların baskı ve gözetim altında olduğunu belirtmiştir. Özellikle Hafız Esad döneminde baskının daha yoğun olduğu, Beşar Esat döneminde biraz yumuşama olmakla beraber takibatın devam ettiği belirtilmiştir. Baas’ın iktidara geldiğinde dini çalışmalara yasak geldiğini belirten K9’un görüşlerini K2 de desteklemektedir; “İnsanlar gerçek dini öğrenmeyi arzu eder. Dinlerini öğreniyorlar; fakat bunu gizli yapıyor. Korkuyorlar. Her şeyi açıktan yapamıyor eğer bunu açığa vururlarsa devlet yani hükümet onları tutuklar. Hükümet bize izin vermiyor din ve inanç özgürlüğü için. Eğer gerçekten dindar olmak istersen devlet tarafından gözlenir ve tutuklanırsın.” Bununla beraber, “Eğer camide sabah namazı kılarsanız alıp götürürler. Dini araştırmak ve dindar olmak bir sorun. Arkadaşımın eşi Medine-i Münevvere’de din eğitimi aldı. Döndüğünde onu tutukladılar; çünkü din hakkında daha fazla bilgi, ilim sahibiydi ve dindar birisiydi” (K3).

Suriye’deki dini yaşantının bir boyutunu da ana dillerinin Arapça olmasından dolayı din bilgilerinin Türklere daha iyi olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Bununla beraber, siyasi yönetimin baskısına rağmen dini iyi şekilde öğrendiklerini düşünen Suriyeli mültecilerin bazıları da Türklere fıkıh bilmediklerini vurgulamıştır. K6’nın ifadesiyle, “Savaşın önce Suriye’de dini yaşantı, Türkiye’ye göre oldukça belirgindi. Dini yaşamak daha iyiydi.”

K1’in söyledikleri de bu durumu destekler mahiyettedir; “Suriye’de din daha fazlaydı. Burada o kadar değil. Örneğin Suriye’de baştan aşağı siyah elbise giyiliyor. Ben Suriye’de siyah (Peçe) elbise giyiyordum. Burada giymiyorum.”

Suriye’de dini eğitim ve sosyalleşme konusunda belirtilmesi gereken önemli hususlardan birisi de dindarlara yönelik baskının oldukça yoğun olduğudur. Dini grupların, tarikat ve cemaatlerin Suriye’deki durumu hakkında soru yönelttiğimiz K5, Suriye’de cemaatlerin veya dini grupların var olduğunu ancak kendilerini gizlemek zorunda bırakıldıklarını ifade ederek onların takibat altında olduklarını söyledi. Bundan dolayı herhangi bir dini grup ile bağ kurmadığını belirten K5, bu gruplara katıldıkları takdirde devletin zulmüne maruz kalacaklarını ifade etti. Camiye gidenlerin, din eğitimi alanların veya özellikle sabah namazına gidenlerin fişlendiğini belirten K10 ile diğer katılımcılar aynı fikirdedir. Özellikle sabah namazına gidenler, devletin güvenlik güçleri tarafından fişlenmektedir.

Beşar Esat dönemine nispetle Hafız Esad döneminde baskının yoğun olduğunu belirten K5 ve K6, İhvan-ı Müslim mensuplarının ağır baskılara maruz kaldığını, kamusal hayatta dini göstergeleri taşımanın mümkün olmadığını belirterek Türkiye’nin bir

dönem yaşadığı başörtüsü yasağının bir benzerinin Hafız Esat döneminde Suriye’de yaşandığını belirtti. Beşar Esat’ın göstermelik değişiklikler yapmakla beraber aynı perspektifi (baskı ve zulmü) devam ettiğini belirten K5 göre, yeni yönetim insanların gönlünü kazanmaktan öte gözünü boyamak için sembolik değişiklikler yapma yoluna gitmiştir.

4.2. Suriyelilerin Gözüyle Türkiye’deki Dini Hayat

İstanbul’da yaşayan Suriyeli mültecilerin Türkiye insanının dini yaşantısı hakkındaki görüş ve gözlemlerinde belli başlı parametreler ön plana çıkmaktadır. Öncelikle katılımcıların önemli bir kısmı, farklı bir boyuta sahip olmakla birlikte Türklerin Suriyelilerden daha dindar olduğunu düşünmektedir. Türkiye’deki Müslüman kadınların da dini hassasiyete sahip olduğunu belirten K1’e göre Türkiye’deki insanlar, örtündükleri zaman düzgün bir şekilde örtünmektedir. Ancak Suriyeliler, çoğunlukla İslami tesettüre dikkat etmemekte dahası dar pantolon üzerine buluz giymektedir. K1’in ifadesiyle bu haramdır ve İslami ilkelere aykırıdır. K2’ye göre de kalpleri temiz ve yardımsever olan Türkler, dini daha güzel yaşamaktadır. Bunun yanı sıra, Türkiyeli Müslümanlar dini öğrenmeye ve araştırmaya Suriyelilere nispetle daha çok değer vermektedir. Ancak K4’e göre ise “Türkiye’de şekli bir Müslümanlık var”dır.

Suriyelilerin gözüyle Türkiye’deki din yaşantısının bir boyutunu da özgürlük veya hürriyet oluşturmaktadır. K3’ün ifadesiyle, “Türkler, özgür insanlar; dileyen dindar olabiliyor dileyen dine aykırı davranabiliyor. Burada siyah ve beyaz yok. Mesela burada başörtülü olmadığı halde namaz kılan kadınlar gördüm. Bununla beraber başörtüsü takan, makyaj yapan ve namaz kılmayan kadınlar da var.” Bu çerçevede Suriyelilerin nazarında Türkiye Müslümanlığını ön plana çıkaran temel ayrıcalıklar; Türkiye’de mahalle baskısının olmaması ve insanların tercihlerinde özgür bırakılmasıdır.

Suriyelilerin gözüyle Türkiye’deki din yaşantısının bir boyutunu da irfan merkezli dindarlık anlayışı oluşturmaktadır. Suriyeli mülteciler, küçük yaştan itibaren dini öğrenmekte, dini ilimler tahsil etmekte ve ana dillerinin Arapça olmasından dolayı dinin içeriğini daha kolay öğrenebilmektedir. Daha çok fıkıh merkezli bir dindarlık biçimi hayatlarını şekillendirmektedir. Oldukça katı olan bu dindarlık çeşidinde, ‘sadece’ helal ve haramlar hayatın sınırları belirlemektedir. Bu tasavvurun etkisiyle gönül veya irfan merkezli din anlayışı kendine fazla yer bulamamaktadır. Bundan dolayı Suriyelilerin bir kısmı Türklerin fıkıh bilmediğini vurgulamaktadır. K7’nin ifadesiyle “Türklerde dini özlemek diye bir şey var. Hep daha fazla öğrenmek ve Allah’a yakın olmak istiyorlar. Müslüman Türklerin zihniyeti böyle.”

Katılımcıların bir kısmına göre, “Türkler dini adet olarak görüyor. Başörtülü ama başörtüsü veya din hakkında hiçbir şey bilmiyor (K9). Bunun yanı sıra Türklerin mezheplerine sıkıca bağlı olması, araştırmaya konu olan Suriyelilerde şaşkınlık yaratmaktadır. Örneğin K2’ye göre, belli bir mezhebe sıkı bir şekilde bağlı olmak, İslam’ı sınırlandırmak anlamına gelir.

Dinin, Kuran-ı Kerim’in veya Hadislerin içeriğine kolayca nüfuz ettiklerini düşünen bir kısım Suriyeliye göre Türkler, günlük hayatı kuşatan fıkıh eğitimi almalı. Günlük hayat pratiklerini içeren fıkıh olmadığı takdirde alınan Kuran eğitiminin bile anlamı olmayacaktır. Hatta Cuma namazı öncesindeki vaazlarda veya hutbelerde, Kuran tefsirinden öte günlük hayatımız ile ilgili fıkhi kaide ve kurallar anlatılmalıdır. Vaaz ve hutbenin içeriği fıkıh tarafından belirlenmelidir. Görüşünü delillendirmeye çalışan K8 şu örneği vermektedir; “Bir şahıs, camiye cemaatle namaz kılmaya gelmiş ancak kısa

şort giyiyor. Eğilince beli görünüyor. Namazı bozuyor aslında. Ama bunu bilmiyor, bunun farkında değil.” Bundan dolayı fıkıh temelli bir din öğretimi olmalıdır.

Bir diğer eleştiri de Arapça eğitiminin yeterli düzeyde olmamasıdır; “Türkiye’deki Müslümanlar tefsir bilmeden hafız yetiştirmeye çalışıyor. Bizde hem hafızlık yapıyorlar hem de tefsir öğreniyorlar. Buradakiler hiç bilmeden sabahtan akşama kadar sadece okuyor (K11). Bundan dolayı fıkıh ile beraber Arapça eğitimi verilmelidir.

4.3. Suriyeli Mültecilerin Gözünden Türkiye’deki Dini Gruplar

Bu çalışma için kendisi ile görüşülen Suriyeli mülteciler, Türkiye’deki tasavvufi durum veya sufiliğin etkin olmasından dolayıyla kafa karışıklığı yaşamaktadır. Öyle ki Türkiye’de tasavvufun dini yaşantı üzerinde etkin olmasını birçok Suriyeli anormal karşılamaktadır. Bunun önemli bir nedeni, Suriye’deki sufi cemaatlerin rejim tarafından destekleniyor olmasıdır. K4’ün ifadesiyle “Burada sufiliğin etkisi çok fazla. Bizde de sofiler var. Suriye’deki sufi cemaatler rejim tarafından kurulmuş ve koruma altındalar. Onlar dini yumuşatıyor, dinin içini boşaltıyor.”

“Hiçbir cemaate bağlı değilim” diyen K9’a göre, “Sufi cemaatlerin her birinin kendine ait bir iktidar alanı bulunmaktadır. Hiç kimse bir diğerini alanına girmiyor veya karışmıyor. Said Nursi cemaati, rufai cemaati veya diğer cemaatler... Aslında tamamı böyle... Annem vefat ettiğinde annemin ruhuna bir akşam yemeği düzenledim. Birçok cemaatten insanları davet ettim. Bazı kimseler bana ‘Farklı düşünen bütün bu insanları nasıl toplayıp bir araya getirdin’ diye sordu. Sadece sufi cemaatlerde değil aslında bütün cemaatlerde ayrılık var.” K9’a göre cemaatler, ayrılığı temsil etmekte ve hepsinin farklı bir iktidar alanı bulunmaktadır.

K3’e göre Türkler, mübalağa derecesinde şeyhe tabii oluyor. Biz de şeyhler var ve din konusunda bize yardımcı oluyorlar. Bu “anormal” durumun nedeni olarak dini kaynakların eksikliğini gören K3, “Dini kaynaklarımız sınırlı. Bir şeyhe tabi olmak zorunlu hale geliyor. Ancak kişi bir şeyhe tabi olduğunda dinini öğrenmiş olmuyor” demektedir.

K4’e göre de Türkiye’deki cemaatlerin din anlayışı içinde birçok hurafeyi barındırmaktadır. “Genel olarak içinde bir sürü hurafe ve abartı var. Bir bakıyorsun, dinle hiç alakası olmayan şeyler yapıyorlar. Onlarla bir araya gelip o kadar şeyler görünce kafam çok karıştı. Kafam iyice karışınca ben dedim ki, ben artık her şeyi reddediyorum. Sadece Kur’an ve Sünnet’i biliyorum. Mesela hocalara çok hürmet gösteriyorlar, neredeyse tanrılaştıracaklar. Tövbe alanlar bile oluyor. Hocanın önünde diz çöküp elini öpüyorlar. Bunlar, dinin temeli ile alakası olmayan şekli uygulamalar.”

K9; Türkiye’de birçok sufi grubun Şiilere yakın olduğunu, oldukça sert ve kendilerine yakınlaşıp konuşmanın veya tartışmanın pek mümkün olmadığını düşünmektedir. “Türkiye’de Sufi gruplar çok fazla. Bir de gruplaşmışlar, kavga ediyorlar ve çok sertler. Hatta bazıları ile konuşmak dahi mümkün değil; tartışmak ise imkânsız. Bir kere bir sufi ile tartıştım; onu ikna etmek için. Emevi döneminden bahsetti. Ben Emevi Devleti’nin iyi bir devlet olduğunu söylemiyorum. Küfür etti ve bana ‘sen Müslüman değilsin’ dedi. Ben onları aşırı bir grup olarak görüyorum. Sadece selefler aşırı olmaz, aşırı sufi gruplar da var. Buradaki sufi gruplar, Şiilere daha yakın”.

Adıyaman’da okurken Said-i Nursi’nin cemaatine katıldığını belirten K7, “Her perşembe veya cuma günü gidip muhabbet ediyorduk. Suriye’de böyle bir şey yoktu” diyerek Suriye’de böyle bir tecrübe yaşamadığını ve oradaki dinsel atmosferin çekici olduğunu belirtmiştir.

K8 de K7 gibi farklı dini grupları tecrübe etmiştir. “İsmail Ağa cemaati ile Rıfailer’e, Şazili, Menzil cemaatlerine gittim” diyerek Türkiye ile Suriye’deki dini grupları şöyle karşılaştırmıştır; “Sufi cemaatlerin Suriye’de yayılma sebebi dini sevmeleri değildi. Rejime bağlıydılar. Buradaki sufiler devleti sever. Orada özellikle büyük âlimler korktukları için hürmet ediyor; sevdiklerinden dolayı değil. Korktuğu için hizmet ediyor. Buradakiler severek hizmet ediyor.”

Bunun yanı sıra, oğul Esat’ın iktidara gelmesiyle sembolik değişikliklerin olduğunu belirten K10’a göre, Esat özellikle büyük şehirlerde bazı sufi tarikatlara destek vermiş ve hatta Halep ile Şam çevresinde sufi grupların okul açmasına izin vererek onlar üzerinden dini grupları ve toplumsal hayatı kontrol etmeye çalışmıştır. Dini veya sufi grupların Suriye’deki toplumsal hayat içerisinde fazla etkisinin olmadığını belirten K10’a göre, kendi içinde başka bir hayatı olan bu yapıların perşembeyi cumaya bağlayan gece icra ettikleri zikirden başka yaptıkları bir şey yoktur. Suriye devleti, onların varlığını tanıyarak dini hayatı kontrol etmek stratejisi gütmüştür.

4.4. Suriyeli Mülteciler Açısından Cami ve Dini Sosyalleşme

İslam kültüründe cami, bir ibadet mekânı olmanın yanı sıra insanların sosyalleşme ihtiyacını giderdiği yer olma özelliği taşır. Dahası camiler, etnik ve dinî kimliklerinin korunmasına katkı bulunmakla beraber özellikle göçmenlerin yeni mekânlarına ve şartlarına adapte olmalarına yardımcı olmaktadır. İç savaş dolayısıyla Türkiye’ye sığınmak zorunda kalan Suriyeliler için hem sosyalleşme mekânı hem de özellikle hayatın yoğunluğu arasında çocuklarına dini eğitim veremeyen ailelerin onlara dini öğretmek için kullandıkları mekân olma özelliği taşımaktadır. Ancak Suriyeliler, dil farkından dolayı namaz kılmanın dışında camiden yeteri düzeyde faydalanamamaktadır.

Öncelikle camiler din eğitim ve öğretiminin gerçekleştiği bir mekândır. “Çocuklarımızı yaz dönemi camiye gönderiyoruz. Çocuklarım amme cüzünü orada ezberledi” diyen K1, “Camide namaz kılmak erkekler için olan bir durum. Suriye’de kadınlar camiye gitmezdi. Eşim de günlük namazlar için iş sebebiyle camiye gidemiyor” demiştir. K1’in ekonomik durumu, sıklıkla camiye gitmesine engel olmaktadır.

Bunun yanı sıra camiler, Suriyelilerin kendi arasında toplanıp dersler yapabildikleri yer olma özelliği de taşımaktadır. “Camilere gidip Araplarla birlikte ders yapabiliyoruz. Hatta Türkiye’deki vakıflara gittiğimizde biz onlara diplomamızı gösterip taleplerimizi ilettiğimizde bizim önümüze maaş almayacaksınız, öğrencilerden para toplayacaksınız şeklinde şartlar koşuyorlar. Eğer bu hal üzere anlaşsaksak bize izin veriyorlar ve kaymakamlığa vermemiz için bize bir belge veriyorlar. Altı gün camide insanlara ders vermeye gidiyorum. Kadınlara ders veriyorum. Fıkıh, akaid ve İslam ahlakı dersleri veriyorum. Kur’an dersi için icazet almış olan arkadaşlar ise bu konuda ders veriyor. Camide günde üç ders oluyor. Bunlardan 2 tanesi Kur’an ve tecvit, diğer ders ise fıkıh. Ben fıkıh dersi veriyorum. Diğer camilerde ise akaid dersleri veriyorum. 6 günün dışında da farklı camiye gidiyorum (K2)

K3 de dil farklılığından dolayı yapılan etkinliklere katılamadığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra; “Bizim eğitim anlayışımızda senet sistemi önemlidir. Kim olduğunu bilmediğimiz insanlardan ders almak istemiyoruz. O yüzden Türkiye’deki ders halkalarına katılmaktan korkuyorum. Ancak çekinmekle beraber bir tarftan da Türklerin ders halkalarına katılmak istiyorum. Maalesef kültür ve dil farklılığı gibi nedenlerden dolayı katılamıyorum” demiştir. K12 de “Namaz kılmak için gidiyoruz ama dil farklılıklarından dolayı sohbet halkalarına katılmıyoruz” demiş ve bazı Türklerin

Suriyelileri sevmiyor oluşundan bahsetmiştir. “Meclisine katıldığım hoca Suriyelileri sevmese onunla birlikte nasıl aynı ders halkasında bulunup ondan ders alabilirim.”

Yine dil probleminden dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan birçok organizasyona katılmadığını belirten K12, birçok Suriyeli mülteci gibi dil ve kültür farkının sorun oluşturduğunu ifade etmiştir. Bunun yanı sıra, Suriyeli mülteciler, Türklerin dini konularda hassas olduklarını, Müslümanlığı ön planda tuttıkları için de bazı dini konularda hata yaptıklarını düşünmektedir. Bunun sebebi olarak Tek Parti döneminde yaşanan dini baskı ve yasaklamaların olduğunu belirten K4, bu durumu şöyle yorumlamaktadır; “Hutbeye başladığı zaman belli şeyler söyleniyor. Genelleme yapamam ama Türkiye’de şekli bir Müslümanlık var. Bunun dışında Arapça bildiğim için burada yapılan Arapça yanlış telaffuzları fark ediyorum. Yanlış telaffuz tamamen başka anlamların ortaya çıkmasına neden oluyor. Bu durum dikkatimizi çekiyor. Mesela hutbe esnasında yanlışlıklar oluyor” demiştir. K11 de K4 ile benzeri hususu vurgulamaktadır. “Bir şey fark ettim. Camiye giderken ezan okunmadan hemen oturuyorlar. Fakat bir hadis var. ‘Ne zaman camiye gidersen iki rekât namaz kıl.’ Burada çok kılınmıyor. Oturuyorlar ve ezanı bekliyorlar. Sadece bu konu için hadis bile var. Nasıl birisiyle karşılaşıncı selam veriyorsun. Camiye nasıl selam vereceksin. Bu iki rekâtla vereceksin. Dahası sünnet konuları için rahatlık var. Bununla ilgili olarak, kılmak isterseniz sünnetlerinizi evde kılın diye hadis var. Sizde şöyle bir sıkıntı var. Bizden yaklaşık 80 yıl geri kaldınız. Bunun yanı sıra, vaaz dinlerken ezan okunuyor ama vaiz, vaaz vermeye devam ediyor. Bu konuda da bir hadis var. Ezan okunca susun ve dinleyin biçiminde. Ezan okuyunca neden devam ediyorsun. Bu konuda ciddi bir hadis var. Bizim âlimlerimiz sizinkilerden daha güçlü ilim yönden.”

K8 ve K10’a göre cami aynı zaman da sosyalleşme mekanıdır. Din duygusunun oldukça baskın olduğunu ve Camide hoş karşılandıklarını belirten K8 ve K10 bu durumu şöyle betimlemektedir; “Şehzadebaşı camii müezzini benim arkadaşım. Oraya gidiyorum ve sohbet ediyoruz. İlim sahibi ve İslam’ı bilen bir insan. Onu severim. Muhabbeti çok güzel. Güzel konuşuyor, güzel anlatıyor. Ben çok sık camiye gitmesem de babam her vakit gidiyor. Suriyelileri görünce insanlar çok hoşlanıyor. Arkadaşları var; eve geliyorlar ve hep beraber sohbet ediyoruz.”

4.5. Suriyelilerin Temel Sorunu: Ötekileştirme

Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin karşılaştığı en temel problem, ötekileştirme olarak görülmektedir. Kendisi ile mülakat yapılan Suriyelilerin neredeyse tamamı bu durumdan şikâyetçi olmuştur. “Burada yaşadığımız sorun, sokakta insanların bizi göstererek bunlar Suriyeli demesi” diyen K1’in görüşlerini K6 şöyle bir örnek üzerinden açıklamaktadır; “Kısıklı’da oturuyordum. Bir gün şöyle bir olay yaşadım. Endonezyalı bir aile vardı. Arabadakiler, aileyi Suriyeli zannetti. Onlara ‘defolun’ ‘gidin buradan’ dediler. Daha çok Suriyeli olmaktan dolayı sorunlarla karşılaşıyoruz. Zaman ilerledikçe daha da zor oluyor. Sizinkiler gerçekten şu ana kadar buna alışamadılar. Türkler, Almanya’ya gitti. Şu anda Alman vatandaşı oldular. Şu anda iki seçime katılıyorlar. Bir tanesi Almanya’da bir tanesi de Türkiye’de. Konsolosluklara gidip oylarını kullanıyorlar. Sizinkiler bunu kıyaslayamıyor. Zaten insanlar 5 yıl şartını yerine getirirse vatandaş olabilir. Vatandaş olabilirsin. Birçok ülkede bu böyle”

Bazen Cami içerisinde dahi dışlandıklarını düşünen Suriyeli mültecilerden bazıları temel sorunun milliyetçilik olduğunu söylemektedir. Suriyelilere karşı oluşan önyargıdan dolayı sorun yaşadığını belirten K4’ün yaşadıklarını K2 ve K6 da desteklemektedir; “Burada bir cami var. Orada bir arkadaş var; imam mı çalışan mı çok

emin değilim. Suriyelilerden çok fazla nefret ediyor. Suriyeli çocuklar camiye gittiğinde onları kovuyor. Yaz mevsiminde Türk çocukları ders görüyor. O sadece Suriyeli çocukları kovuyor. Cami, Allah'ın evidir ve kimseyi oradan kovamazsın” (K2). “Ben bazen Suriyeli olduğumu söylemeye utanıyorum. Mesela bir seferinde Antalya'dayım. Nerelisin diye sorduklarında Lübnanlıyım dedim. Bir sefer Mısırlıyım dedim. Sizinkiler bizden bıkmışlar” (K6).

Suriyelilere karşı oluşmaya başlayan tepki ve önyargının önemli bir kaynağı, medyadır. K7, bu durumu şöyle açıklamaktadır; “Türkiye’de özellikle medyada şöyle oluyor. Suriyeli bir şey yapsa ‘Suriyeliler kötü’ yazılıyor. Her yerin iyisi kötüsü var. Yapan bir kişi ama hepsi kötü diyor ve herkesi kötülüyor. İlk geldiğimiz yıllarda 2013-2014 yılları arasında herkes bizi seviyordu. Yardım ediyordu. Şimdi ise çok azaldı.”

4.6. Suriyeli Mültecilerin Ramazan ve Kurban Bayramı Ritüeline Bakışı

Ramazan ve Kurban Bayramı, Türk dini kültüründe yer alan oldukça önemli ritüeller arasındadır. Bu bayramlar, dini duygu coşkuluğunu artırmanın yanı sıra, toplumsal bütünleşmeye hizmet eden uygulamalar olma özelliği taşır. Sosyolojik olarak toplumsal bütünleşmeye hizmet eden bu ritüeller, bir milletin geleceğini teminat altına alan ve toplumun hafızasını geleceğe taşıyan uygulamalardır. Toplumsallığa hizmet eden bu dinsel pratikler, hem toplumsal-dinsel kimliği konsolide eder hem de farklı kimlik ve değer yargısına sahip toplumsal fertlerin birbiri ile kaynaşmasına kaynaklık eder.

Ramazan ve Kurban Bayramı ritüellerinin benzerlik arz ettiği Türkiye ve Suriyeli fertler bağlamında temel farklılık, Suriyelilerin yaşamış olduğu değişim hadisesi dolayısıyla dini hissiyat veya uygulamalarının kısmen azaldığını düşünmeleridir. Anavatanlarını terk etmelerinden dolayı, özellikle bayramlarda kendilerini yalnız hissetmekte ve geçmişin özlemini duymaktadırlar. İki ülkenin kültürü arasında pek bir farkın bulunmadığını belirten K1, “Suriye’de Ramazan ayını sizin gibi yaşıyorduk. Türkiye ve Suriye birbirine çok benziyor” demiştir.

Dinsel ritüeller bağlamında farklılık, kandil gecelerine bakış konusundadır. Kandil geceleri bağlamında bazı farkların bulunduğunu belirten K4, “Sizde çok kandil var. Biz bu kandilleri bilmiyorduk. Kadir gecesinin dışında hiçbir şey bilmiyorduk. Ve tabii ki İsrâ gecesini. Miraç gecesini ve Kadir gecesinden başka bizde bir şey yoktu. Siz de Regaip kandili, bilmem ne kandili var. Biz bunları bilmiyoruz” diyerek farklılığı ortaya koymuştur. Ayrıca K4, geçmiş günlere özlem duymakta ve geçmişin hasretini çekmektedir; “Ramazan ve Kurban bayramları orada buradakinden çok daha güzeldi. Burada manevi atmosferi hissedemiyoruz; kimsemiz yok. Bizim için bayramlar, sıradan bir gün. Hatta daha da üzücü. Eski günleri hatırlıyor ve üzüyoruz. Bayram günü kimse mutlu değil. Amcalarımızı, akrabalarımızı ve ölen arkadaşlarımızı hatırlıyoruz. Önceden bir araya geliyor ve muhabbet ediyorduk. Çok güzel günler geçiriyorduk ama burada çok sessiz geçiyor. Herkes akrabalarına gelip gidiyor; ama biz hiçbir şey yapamıyoruz.”

Suriye’de yaşanan geçmiş Ramazan veya Kurban Bayramı’na özlemin yanı sıra Suriyeli mültecilerin bir kısmı kurban uygulamasındaki yanlışlığa dikkat çekmiştir. Örneğin kendisi ile Ramazan ve Kurban Bayramı hakkında konuştuğumuz K6, Türklerin İslam’ı tam olarak bilmediğini söyleyerek şu örneği vermiştir; “Biz kurban kestığımız zaman bunu fakir fukaraya veriyoruz. Türkler kendilerine alıyor. Örneğin 20 kilo et çıktı diyelim. Bunun 2 ya da 3 kilosunu fakirlere veriyor. Bunun dışındakileri ise kendine alıyor. Bu olmaz; çünkü İslam’da kurban eti üçe ayrılır. Biri fakir-fukaraya biri kendine biri de akrabaya verilir.”

K8 ise farklı bir duruma atıf yapmaktadır. Suriye ile Türkiye arasında çok temel bazı farkların olduğunu belirterek “Burada önemli bir şey var. Burada dini atmosfer, hükümet tarafından destekleniyor ama Suriye’de bu şeyler halk tarafından yapılıyor. Orada devlet tarafından sadece bir duyuru yapılıyor ama burada bir sürü faaliyet var. Camilerde faaliyet var. Ben Ramazan’ın ruhunu burada gördüm. Suriye’de daha çok Ramazan’ın görüntüsü var. Şam’da şekil, İstanbul’da ruh var. Ramazan’ı burada ruhen hissediyorum ama Şam’da ruh az, şekil fazla” demiştir. K8’e göre İstanbul yaşanan Ramazanların bir ruhu bulunmaktadır.

Bayramlar bağlamında kültürel farklılığın olduğunu K10 belirtmiştir. “Hiç Ramazan yokmuş gibi yaşıyoruz” diyen K10, “En dikkatimi çeken şey şu oldu; bazı kızlar, Ramazan ayında başörtü takıyor. Bunun anlamını, nedenini bulamadım. Bir de Suriye’de birisi oruç değilse oruç tutmadığını göstermiyor. İnsanların lafından-sözünden korkuyor; milletten çekiniyor. Ramazan, Suriye’de adet oldu. Suriye’de gece ikiye üçe kadar sohbet ederdik. Sonra sahur yapar ve öğleden sonraya kadar uyurduk. Türkiye’de herkes sabah kalkıp işine gidiyor. Orada da tıpkı buradaki gibi ilk haftadan sonra herkes teravih namazına katılım azalmaya başlıyordu. Ramazan orada bir mevsim gibiydi. Hadis ve diğer kurslar sadece Ramazan’da oluyordu” demiştir.

Genel olarak Suriyelilerin Ramazan veya Kurban Bayramı olgusuna yaklaşımlarında aileden uzak olmanın verdiği burukluk, yalnızlık ve özlem oldukça belirgindir. Bununla beraber, Türkiye ve Suriye kültürü arasındaki kültürel farklar da belirgin olarak öne çıkmaktadır.

4.7. Suriyeli Mültecilerin Din Eğitimi Sorununa Yaklaşımı

Suriye’de iç savaşın başlaması ile beraber Türkiye, farklı kültürel kodlara sahip olan insanların oluşturduğu bir göç dalgasına maruz kalmıştır. Bu da ekonomik, siyasal, dinsel ve kültürel problemleri beraberinde getirmiştir. 15 Mart 2011 tarihinde başlayan iç savaş ile Suriyeli mülteciler, akın akın Türkiye’ye gelmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren Türkiye, bir taraftan ekonomik boyutu oldukça büyük olan bu sorunla mücadele etmekle birlikte burada doğan veya yaşayan Suriyeli çocukların eğitimi veya dini eğitimi ile de uğraşmaktadır. Türk toplumuna entegrasyonun bir parçası olarak yorumlanabilecek olan bu durum, kültürel ve dinsel farkları da ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede Türkiye’de yaşayan Suriyeli aileler, çocuklarının dini kimliklerini ve değerlerini muhafaza edebilmek için imam hatip okullarına göndermeyi tercih etmektedir. İstanbul’da yaşayan ve kendisi ile mülakat yaptığımız Suriyeliler, bu konuda hemfikirdir. Bunun yanı sıra bu çocuklar hem Suriyeliler tarafından açılan okullara hem de cami kurslarına gönderilmektedir.

Çocukların okula gitmelerinin önemli olduğunu belirten K1; “Çocuklarımız yazın camiye gidiyor. 5 yaşına gelmiş çocuklar için burada Suriyelilerin açmış olduğu kurslar var. Çocuklarımızı oraya gönderiyoruz. Çocuklar için yaz dönemi din eğitimi, bu yaş gruplarına göre yeterlidir. Kışın okula da gidiyorlar. Eğer okula gitmeselerdi camideki eğitim yetersiz olurdu” demiştir.

“Kızım İmam Hatip Lisesi’ne gidiyor. Lise gerçekten güzel ve özellikle din üzerinde duruluyor. Kur’an dersi hocası gerçekten çok güzel. Kızım üzerinde Kuran eğitimi açısından önemli bir etkide bulundu. Hocası Türk ama iyi bir Arapça eğitimi var” diyen K2, “İmam hatiplerde ya da diğer okullarda din eğitimi açısından oldukça basit bir eğitim veriliyor” diyerek okullarda din eğitiminin yetersiz olduğunu belirtmiştir.

Çocuğuna herhangi bir cemaat ya da tarikattan din eğitimi aldirmayacağını belirten K4'e göre, dinin özü bellidir. Din eğitimini kendisinin vereceğini, helal ve haramlar ile beraber güzel ahlakı bizzat kendisinin öğreteceğini ifade eden K4, "Benim kanaatime göre dinin sınırları belli; Kur'an ve sünnet. Kur'an'da ne söyleniyor gayet iyi biliyoruz. Sahih hadislerde ne söyleniyor gayet iyi biliyoruz. Kendi çocuğuma kendim öğreteceğim. Bunun yanı sıra dışarıdan aldığı eğitimi de denetleyeceğim" demiştir.

K10 da k4 gibi düşünmektedir. "Ben kendim dini eğitimi vereceğim; çünkü bu kavramları dışarıdan öğrenmesini istemiyorum. Önce benden öğrensin sonra kendisi düşünüp karar verir" demiştir. K8 de benzeri bir düşünceye sahiptir. "Öyle cemaatlerle yetiştirmek istemiyorum. Biz şöyle yetiştik; Kuran'ı oku, sünneti oku, bütün mezhepleri oku, bil ve yaşa. Bütün ibadetleri biliyor ve yapıyorsun ve günahlardan kaçırıyorsun. Hepsini biliyorsan sıkıntı yaşamazsın. Bir Hadis-i Şerif var; 'Ben size öyle bir miras bıraktım. Ona sarılırsanız kurtulursunuz; Kitap ve sünnet.' Bundan dolayı K8 çocuklarına Kuran'ı Kerim'i ve Sünneti öğreteceğini söylemiştir.

"İmam Hatip Okullarının daha muhafazakâr olduğu için orayı düşünüyorum, diğer liseleri düşünmüyorum" diyen K6, görüşünü gayri ahlaklık kavramı ile gerekçelendirmiştir. "Okulda Türkçe olarak alacaklar. Onları evde Arapçayı ben öğreteceğim" demiştir. "Diğer liselerde sınıflar karma. Ve hayat burada çok gelişmiş. Burada bazı ahlaksız şeyler görüyorum. Ben Eyüp'te Rami'de oturuyorum. Okuldan sonra çocukları gayri ahlaki durumlarda görüyorum. Bunlar daha lise öğrencileri. Tüm bunlardan dolayı imam hatip okullarını tercih ediyorum" diyerek neden imam hatip okullarını tercih edeceğini delillendirmiştir. Buradaki eğitimin yeterli olmadığını belirten K12, çocuklarını Suriyelilerin açtığı okullara göndermeyi tercih ettiğini belirtmiştir.

4.8. Suriyeli Mültecilerin Sivil Toplum Kuruluşları ile İlişkisi

Bireysel temasın, sosyal kaynaşmanın ve dini sosyalleşmenin yaşandığı yerlerden birisi de sivil toplum kuruluşlarıdır. Türkiye'ye sığınan Suriyeliler, Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarını bilmekle beraber yeterinde faydalanamamaktadır. Bunun en önemli nedeni dil farkıdır.

Çocuklara eğitim veren vakıflardan ya da cemaatlerden haberinin olmadığını belirten K3, "Burada Suriyelilere ait bireylerin kendi çabaları ile açmış olduğu bazı kurumlar var. Oralara gidiyoruz. Fakat bunlar Türkiye'de resmî kurumlara bağlı değil" demiştir.

"Burada sadece Ensar Vakfı'nı biliyorum. O da bizim Suriyeli vakfımızın hemen yanında" diyen K3, Arapların kendilerine ait vakıfları olduğunu ve genellikle oralara gittiğini belirtmiştir. K3, Araplara ait kuruluşlara gitme sebebi olarak dil benzerliğini göstermektedir; "Burada oturduğumuz sitede bir mescit var. Normal namaz vakitlerini, teravih namazlarını Arap bir imam kaldırıyor. Arapların kendilerine ait merkezleri olduğu için gitmiyoruz. Bunun yanı sıra farklı yerlere gidip insanları rahatsız etmek istemiyoruz. Aramızda dil sorunu var."

Genel olarak dil ve kültür farkından dolayı Suriyeli Mülteciler, kendileri tarafından kurulmuş olan vakıf veya derneklere gitmeyi tercih etmektedir.

Sonuç

Bireyin topluma uyum süreci olarak özetlenebilecek olan sosyalleşme, hayat boyunca devam eden bir süreçtir. Aslında birey doğduğu andan itibaren sosyalleşme mekanizmasının içinde yer almaya ve toplumsal normları öğrenmeye ve kabul etmeye başlar. Aile, eğitim, sosyal kurum ve kuruluşlar farklı derece ve biçimlerde bireyin sosyalleşmesine katkıda bulunur. Bu süreç, bireyin doğumundan ölümüne kadar devam eder.

2011 yılının Mart'ında başlayan Suriye iç savaşı büyük bir insanlık trajedisinin yaşanmasına neden olmuş; milyonlarca kadın veya çocuk ölmüş bir o kadarı da yerini-yurdunu terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkemizde 3 milyon 640 bin 466 Suriyeli mülteci bulunmaktadır.⁴² Bununla beraber Türkiye'ye yerleşen Suriyeli mülteciler bir taraftan ekonomik olarak hayata tutunmaya bir taraftan da bu ülkenin toplumsal normlarını ve yaşamam stilini öğrenmeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda bu ülke sınırları içerisinde doğan veya büyümekte olan çocuklar, eğitim kurumlarında toplumsal değer yargılarını öğrenmekte ve sosyal adaptasyon süreci az veya çok işlemeye devam etmektedir.

Türkiye'de yaşayan Suriyeli mültecilerin dinin sosyalleşmesi üzerine yapılan bu nitel çalışmanın sonuçlarını şöyle sıralamak mümkündür.

- Öncelikle Suriyeli mülteciler, kendi vatanlarında yaşarken önce Hafız Esat sonrada Beşar Esat döneminde uzun bir müddet baskı ile karşı karşıya kalmıştır. Özellikle gençlerin camiye gitmesinin, kamusal alanda başörtüsü takmanın suç sayıldığı bir baskı dönemi yaşanmış; din kamusal ve hatta özel hayatın dışına atılmaya çalışılmıştır.
- Suriyeli mülteciler, Türkiye'deki dini yaşantı ve kültürün Suriye'ye nispetle daha özgürlük olduğunu düşünmektedir. Herhangi bir mahalle baskısı olmadan herkesin inancını istediği biçimde yaşayabildiğini ifade eden Suriyeli mülteciler, Türkiye Müslümanlığının sevgi ve irfan merkezli olduğunu düşünmektedir.
- Türkiye'de yaşanan irfani Müslümanlığa rağmen insanlar fikhi konularda hatalı davranmaktadır. Suriyeli mülteciler, Türklerin özellikle Arapça bilmemesinden dolayı dini, Araplar kadar iyi bilmediklerini düşünmektedir.
- Türk Müslümanlığının daha biçimsel olduğu yönünde bir kanaat vardır. Mesela Çocuklara hafızlık yaptırmak için Kur'an'ın baştan sona ezberletilmesinin yanı sıra Arapçanın veya metnin anlamının öğretilmemesi eleştiriye konu olmaktadır.
- Suriyeli mültecilerin Türkiye'de dini sosyalleşme bağlamında karşı karşıya kaldıkları temel sorun dil farklılığıdır. Dil ve hatta kültür farklılığından dolayı Suriyeli mülteciler, birçok sosyalleşme mekanizmasının içinde yer alamamaktadır. Bundan dolayı, Arapların kurmuş olduğu dernek veya vakıfları gitmek, Arap imamın ardında namaz kılmak tercih edilmektedir.
- Türkiye'de camiler özellikle yaşlı Suriyeli mülteciler için dini sosyalleşme mekânı olma vasfı taşımaktadır. Camiye giden Suriyeli mülteci hem insanlarla konuşmakta hem de karşılıklı olarak kültürel transformasyon gerçekleşmektedir.
- Suriyeli Mültecilerin önemli bir kısmı ötekileştirildiklerini veya dışlandıklarını düşünmektedir. Özellikle son dönemde siyasetin ve medyanın etkisiyle bu dışlanma

⁴² T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, "Geçici Koruma", erişim: 07 Mayıs 2019, http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713

durumunun arttığını belirten mültecilere göre, temel problem milliyetçiliğin yükselmeye başlamasıdır.

- Dini sosyalleşme açısından en ciddi problem dil sorunudur. Türk kültürü ve dilini öğrenmeden Türkiye'ye/İstanbul'a gelen Suriyeli mülteciler topluma tam anlamıyla adapte olamamaktadır. Fakat toplumsal normlara ve kültürel değerlere uyma konusunda belirgin düzeyde bir hassasiyet vardır. Ancak toplumsal ve dini sosyalleşmenin yeterli düzeyde gerçekleştiğini söylemek için henüz erkendir. Sosyal ve kültürel hafızaya sahip olan insanın bunun bir anda yapması da mümkün değildir.
- Dini sosyalleşme yeterli düzeyde gerçekleşmemektedir. Dini sosyalleşmenin layıkıyla gerçekleşmesi için zamana ve eğitime ihtiyaç vardır. Birkaç kuşağın Türkiye'de eğitim görmesiyle, toplumsal norm ve değerleri süreç içinde öğrenmesi ve içselleştirmesiyle sosyalleşmenin gerçekleşmesi mümkün olabilecektir.
- Sosyalleşmenin ve dini sosyalleşmenin gerçekleşebilmesi için Suriyeli mültecileri toplumla bütünleştirecek yeni kurumlar ihdas edilmeli. Eğitim kurumu tek başına yeterli görünmemektedir.

Kaynakça

- Arslan, Mustafa. "Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Türk Genç Ergenleri Arasında Uygulamalı Bir Araştırma". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 31 (2006): 61-78.
- Ataman, Kemal. "Yapısal Adaptasyon Ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci". *III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (20-24 Eylül 2004)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Bilgin, Vejdi. "Dini Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, Kolektif, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Berger, Berger-Berger, Brigitte-Kellner, Hansfried. *Modernleşme ve Bilinç*. Trc. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Trc. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Chalfant, H. Paul-Beckley, Robert E.-Palmer, C. Eddie. *Religion In Contemporary Society*. California: Mayfield Publishing Company, 1987.
- Cornwall, Marie. "The Influence of Three Agents of Religious Socialization: Family, Church, and Peers," in *The Religion and Family Connection: Social Science Perspectives*, ed. Darwin L. Thomas. UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1988.
- Coştu, Yakup. *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler: Samsun Örneği*. Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi. 2009.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Trc. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Güllü, İsmail. "İlahiyat Fakültelerinde Okuyan Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Dini Sosyalleşmeleri Üzerine Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (2010): 211-229.

- Günay, Ünver. “Türkiye’de Dini Sosyalleşme”. *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Güngör, Özcan. Amerika’daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği). *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012): 117-136.
- Hoge, Dean R.-Petrillo, Gregory H.-Smith, Ella I. “Transmission of Religious and Social Values from Parents to Teenage Children”. *Journal of Marriage and Family* 44/3 (1982): 569-580.
- Kirman, M. Ali. “Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi”. *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 269-280.
- Lövheim, Mia. “Religious Socialization in a Media Age”. *Nordic Journal of Religion and Society* 25/2 (2012): 151-168.
- Myers, Scott M. “An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context”. *American Sociological Review* 61/5 (1996): 858-866.
- Okumuş, Ejder. “Din ve Sosyalleşme”. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014): 429-454.
- Özbolat, Abdullah. “Değerleri Küreselleştirme Sürecinde Değerlendirmek”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 147-167.
- Pearce, Lisa D. “Religion and Youth”. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Edit. James D. Wright. USA: University of Central Florida, 2015.
- Smith, Christian-Denton, Melinda Lundquist. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Sherkat, E. Darren. “Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency”, *Handbook of Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. “Geçici Koruma”. Erişim: 07 Mayıs 2019. http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713
- Vermeer, Paul-Janssen, Jaques-Hart-Joep De. “Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands from 1983 to 2007: a Panel Study”. *Social Compass* 58/3 (2011): 373-392.
- Vermeer, Paul. “Din Eğitimi ve Sosyalleşme”, trc. Ramazan Diler. *GOPÜİFD V/1*. Tokat: GOP Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, 2017.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. Trc. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006.

دور النحو في التفسير من حيث الكشف عن المعنى خلال نماذج من أحكام القرآن للجصاص

Mustafa Keskin*

الملخص

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل آخر كتبه بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد الأمين المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين ذوي العلم والصدق والتبيين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد: فإن هذا البحث المسمى ب: { دور النحو في التفسير من حيث الكشف عن المعنى من خلال نماذج من أحكام القرآن للجصاص } قد تمت فيه دراسة أحكام القرآن للجصاص لتحقيق العلاقة بين النحو والتفسير من خلال عدة نماذج؛ فقد قال الله تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا } (سورة يوسف 12/2).

فاللغة العربية هي لغة القرآن الكريم؛ ولهذا ينبغي في تفسير القرآن رعاية قواعد اللغة العربية، وكثير من المفسرين فسروا القرآن من خلال تلك القواعد، ويستند هذا المنهج إلى عصر الصحابة والتابعين . وفي بحثنا هذا تتبعنا أحكام القرآن للجصاص من تلك الناحية فوجدنا أنّ المفسر في كثير من الآيات رجع من خلال تفسيرها واستنباط الأحكام الفقهية منها إلى القواعد النحوية، وقدّمنا نماذج لذلك تدل على أنّ المؤلف رجع إلى الأصول النحوية في تفسيره واهتم بما يبحث قدم الاستدلال بالقواعد على الوجوه الأخرى عندما تعدد الوجوه، بينما عرّفنا علم النحو والتفسير باختصار، وقدّمنا نبذة عن حياة المؤلف رحمه الله، وتسهيلاً لاستيعاب البحث وحسب مناهجه تم تقسيمه إلى: مقدمة ومبحثين وخاتمة.

الكلمات المفتاحية: القرآن ، التفسير، النحو، الجصاص، أهمية.

TEFSİRDE NAHİVİN ROLÜ: CESSAS'IN AHKÂMU'L KUR'AN ÖRNEĞİ

Öz

Kur'an'ı Kerim'i açık bir Arap lisanıyla indiren âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Âlemlere rahmet olarak gönderilen resulü Muhammed'e salat ve selam olsun. İlim ve doğruluk timsali olan pak'u temiz sahabe ve tabiine kıyamete kadar salat ve selam olsun. Allah, cc Kur'an'ı Kerimde "Biz bu Kur'an'ı Arapça indirdik belki düşünürsün" (Yusuf,12/2) buyurmaktadır. Bu nedenle tefsir çalışmalarında Arap diline vakıf olmak ve dil kurallarına başvurmak Kur'an'ın sahîh bir şekilde anlaşılması konusunda önemli bir yere sahiptir. Birçok müfessir tarafında takip edilen bu metot, kökleri sahabe ve tabiinlere kadar uzanmaktadır. Sahabe döneminden sonar islami ilimlerin teşekkül sürecinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda bir çok alim

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:20/01/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.515146

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı. mustafakeskinhoca@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8508-3479>

Arap diline başvurmuştur. Bu alimlerden biri de bu çalışma kapsamında incelenen Cessas tefsiridir. *Bu* çalışmada, müellifin hayatı, ilmi çalışmaları eserleri ele alınmış, nahiv ilminin tanımı ve önemi zikredilmiştir. Sonrasında “Ahkamu’l Kur’an” adlı eser, nahiv-tefsir bağlamında incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede eserde birçok ayetin tefsirinde dil kurallarına başvurulduğu tespit edilmiştir. Konuya ilişkin bazı örnekler verilerek müfessirin yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu arada müellifin dil kurallarına dayalı delilleri önemsiğini tespit edilmiştir. Zira bazı ayetlerin tefsirinde bir kaç delilin zikredildiği yerde önceliği dil kuralına dayalı delile verdiğini müşahede edilmiştir. Çalışma, Giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Tefsir, Nahiv, Cessas, Rol

THE ROLE OF NAHIV IN TEFSİR: AHKAMUL QORAN SAMPLE OF CESSAS

Abstract

Praise Allah, the Lord of the Worlds, who has revealed the Koran with a clear Arabic language. Salat and greet to Prophet Muhammad, who is sent to the worlds as a mercy. Salat and greetings to pure companions and their tabiin which is the symbol of knowledge and righteousness until the doomsday. Allah, in the Koran says, "We have written Koran in arabic so that you might think about it" (Joseph, 12/2). For this reason, having an Arabic language and applying the language rules in tafsir studies has an important place in understanding the Koran in a correct way. This method, which is followed by many commentators, its roots stand up to the tabiin and companion. In this study, the author's life and the definition and significance of Nahiv's identity are mentioned. The work "Ahkamu'l Koran" has been subjected to examination in the context of nahiv-tefsir. In this framework, it has been determined that language rules are applied in the interpretation of many verses in the work. Some examples related to the topic have been tried to put forward the commentator's approach. The study was composed of introduction, two chapters and one conclusion.

Keywords: Koran, Tafsir, Grammar, Cessas, Relationship

المقدمة

القرآن الكريم هو الوحي الذي أوحى الله للناس، واختار الله تعالى أن ينزله باللغة العربية، ولم يكن في فهم القرآن آية صعوبة عند نزول الوحي؛ لأنَّ الوحي كان بلسان المخاطبين به، وكانوا يفهمونه أحسن الفهم، وقد كانوا أهل فصاحة وبلاغة تنقاد لهم المعاني انقياداً تاماً، وتطاولهم الألفاظ كلَّما تلفظوا بها، وتساعدتهم في ذلك كلُّ لغة تعودوها. وعندما حصل في تلك الفترة نوع من الصعوبة عند بعض من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، كان الرسول صلى الله عليه وسلم على قيد الحياة، فيفسر ما صعب عليهم ويبين لهم أفصح البيان، ولما انتقل الرسول من الحياة وانتشر الإسلام واعتنقت الأقوام والشعوب هذا الدين بدأ الناس يتفاوتون في فهم الآيات حتى أدى ذلك بعض الأحيان إلى الاختلافات والاضطرابات، فبدأ كبار الصحابة مثل عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب وعمر ابن الخطاب

وغيرهم يفسرون القرآن ويروون ما سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك أوصى بعض الأصحاب¹ الناس بأن يراجعوا أشعار الجاهلية لفهم ألفاظ القرآن. وعلى هذا المنوال تطوّرت الجهود لفهم القرآن. فلم يختر الله "عز وجل" اللغة العربية لتكون وعاءاً لمعجزاته وإطاراً لكراماته اعتباراً، بل عن حكمة وتقدير ودراية وتديير. فبدأ العلماء يبذلون قصارى جهودهم لينالوا حكمة كلام الله ولطائف المعاني في إطار اللغة العربية وقواعدها مستمدّين من الروايات والآثار المتعلقة بالآيات، وسمي هذا المنهج "بتفسير الدراية"، كما كان هناك منهج آخر يسمى "بتفسير الرواية" الذي يستند بالأولوية على الآثار ولا يرجع لغيرها إلا قليلاً؛ فتفسير الإمام الجصاص هو من قسم الدراية، وبخشنا في تفسيره أنه كيف فسّر الآيات؛ فوجدنا في كثير من الآيات أنه حاول التفسير ضمن القواعد النحوية والأساليب اللغوية؛ حتى إنه اهتم في كثير من الآيات بالجانب اللغوي حيث قدمه على سائر الوجوه.

دور النحو في التفسير من خلال نماذج من أحكام القرآن للجصاص

خطة البحث

يتضمّن البحث مقدمة ومبحثين وخاتمة.

وفي المبحث الأول التعريف بعنوان البحث ويشمل ما يلي:

1 - النحو لغة واصطلاحاً.

2 - التفسير لغة واصطلاحاً.

3 - دور النحو في فهم نصوص القرآن الكريم.

4 - التعريف بالمؤلف (الجصاص) مع بيان منهجه في كتابه (أحكام القرآن).

وفي المبحث الثاني: نماذج من دور القواعد النحوية في أحكام القرآن للجصاص من خلال أحد عشر نموذجاً

المبحث الأول

التعريف بعنوان البحث ويشمل ما يلي

1 - تعريف النحو لغة واصطلاحاً

كلمة النحو من الألفاظ التي لها عدة معان وقد ذكر النحاة لها سبعة.²

أ - القصد: يقال: نحوت الشيء إذا قصدته. وكل شي يممته فقد نحوته.

ب - التحريف: يقال: نحأ الشيء ينحاه وينحوه إذا حرّفه.

ج - الصرف: يقال: نحوت بصري إلى فلان؛ أي: صرفته إليه.

¹ انظر ابن أزرق نافع، مسائل نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، محمد أحمد الدالي: قبرص: دار الجفان والجاي، الطبعة الأولى، 1413/ 1993: ص8.

² ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. ت (711هـ) لسان العرب. بيروت: دار صادر، 2003، مادة نحأ، 310/15.

د - المثل: يقال: الولد نحو أبيه؛ أي: مثله.

هـ - المقدار: تقول: له عندي نحو ألف؛ أي: مقداره.

و- الجهة أو الناحية: مثل: سرت نحو البيت؛ أي: جهته.

ز- النوع أو القسم: تقول: هذا على سبعة أنحاء؛ أي: أنواع.

وقد ذهب جمع من علماء اللغة العربية إلى أن: (القصد) هو أوفق المعاني للنحو وأشبهها بالمعنى الاصطلاحي.

قال ابن دريد: { ومنه اشتقاق النحو في الكلام كأنه قصده }³.

وتبعه ابن فارس (ت395هـ) حيث قال: (ومنه سمي نحو الكلام؛ لأنه يقصد أصول الكلام فيتكلم على حسب ما كانت العرب تتكلم).⁴

واصطلاحاً: عرّف النحو بتعريفات عديدة ولكن أدقها تعريف الفاكهي (ت 972هـ) إذ يقول: (النحو: علم بأصول يعرف بها أحوال الكلم إعراباً وبناءً).⁵ ومن هذا التعريف ندرك أن النحو ليس علامات لفظية فقط، بل هو مناط أيضاً المعنى، وبالإعراب يفهم مراد المتكلم كما ذكر ذلك ابن فارس في موضع آخر: (فأما الإعراب فيه تمييز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين).⁶ ولنضرب على ذلك مثلاً: إذا قال قائل (ما أحسن زيد) برفع زيد وبناء الفعل على الفتح كانت (ما) نافية، وكان المراد بالكلام نفي الإحسان عن زيد، وأما إذا قال: (ما أحسن زيداً) بنصب (زيداً) كانت (ما) تعجيبية وكان المراد بالكلام التعجب من إحسان زيد لانفيته.⁷

ج - تعريف التفسير لغة واصطلاحاً

التفسير لغة: من فسر الشيء يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسراً: أبانه، والتفسير مثله.⁸ وتطلق على الاستبانة والتوضيح والكشف والتعريفة في المحسوسات والمعقولات وإطلاقها على الثاني أكثر.⁹

واصطلاحاً: عرّف التفسير بتعريفات متعددة جلها مختلف في اللفظ ومتحد في المعنى . ونختار منها تعريف أبي حيان في البحر المحيط حيث قال إنه: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب."¹⁰

³ الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد . تحقيق رمزي بعلبكي، جهرة اللغة . بيروت: دارالعلم للملايين 1987 م، ط1، ج1/ 575.

⁴ القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي أبو الحسين. تحقيق عبد السلام محمد هارون، مقاييس اللغة . بيروت: دار الفكر، غير مؤرخ، مادة لحا 403/5.

⁵ الفاكهي، عبدالله بن أحمد . ت(972هـ) تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، شرح كتاب الحدود في النحو . مصر: دارالتضامن، القاهرة، 1408هـ - 1988م، ط، ص 52.

⁶ ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق مصطفى الشومري . بيروت: مؤسسة بدران، 1964م، ص 309.

⁷ ملاً جامي، نورالدين عبد الرحمن بن نظام الدين، الفوائد الضيائية، إسطنبول: دار صلاح بيليجي، غير مؤرخ، ص383.

⁸ ابن منظور، لسان العرب، 55/5.

⁹ أنير الدين، ابو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الحياتي الشهير بأبي حيان . البحر المحيط . بيروت: دار الكتب العلمية، 1413-1993، ج9/1.

¹⁰ أبو حيان، البحر المحيط، 10/ 1.

د - أهمية علم النحو في فهم نصوص القرآن الكريم

بعد ما عرّفنا كلاً من النحو والتفسير على حدة نخلص إلى أن المراد بهذه الكلمات مجتمعة هنا هو : الرابط والصلة الوثيقة بين العلمين، بحيث إنّ القواعد النحوية تساعد في فهم نصوص القرآن الكريم على الوجه الصحيح بلا لبس، وبما يسلم الكتاب والسنة من عادية اللحن والتعريف . فإنّ الطالب إذا كان ذا حظ موفور من هذا العلم فإنّه يستطيع السلوك في سبيل العلوم على تنوّع مقاصدها، والترجيح بين الآراء عند التعارض .¹¹ وليظهر ذلك جلياً نأتي إلى أهمية علم النحو في فهم نصوص القرآن . لقد أنزل الله كتابه بلسان العرب . وطلب منهم فهمه بهذا الطريق خاصة وقد ورد ذلك في كثير من آيات الذكر الحكيم منها قوله تعالى: {إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون} (سورة يوسف: 2/12). وقال أيضاً: { بلسان عربيّ مبين } (سورة الشعراء: 195/26) وقال أيضاً: { لسان الذي يلحدون إليه أعجميٌّ وهذا لسان عربيّ مبين } (سورة النحل: 103/16) إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنه بلسان عربيّ لا بلسان العجم . فمن أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يفهم . ولا سبيل إلى تطلّب فهمه صحيحاً من غير هذه الجهة . وكل معنى مستنبط من القرآن غير معتمد على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به¹²

وقال ابن عطية: إعراب القرآن أصل في الشريعة لأنّه بذلك تقوم معانيه التي هي في الشرع .¹³ فإن تغرّب الحركة قد يؤدّي إلى الكفر والعباد بالله؛ ومثال ذلك لزوم كسر الخاء في قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (سورة الحديد: 57/3). فلو فتحها لأفضى ذلك إلى الكفر الصريح . ولذا فإن الجهل باللغة العربيّة وبالنحو خصوصاً سبب البعد عن الفهم الصحيح لكتاب الله وأساس الضلال والانحراف عن الطريق المستقيم . يقول عبد القاهر الجرجاني(ت 471هـ): وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له، وإصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه؛ ذلك لأنهم لا يجدون بداً أن يعترفوا بالحاجة إليه، إذ كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنّ المعيار الذي لا يبيّن نقصان كلام ورححانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، ولا ينكر ذلك إلا من نكر حسنه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عذر من تهاون به وزهد فيه ولم ير أن يستسقيه من مصبّه ويأخذه من معدنه، ورضي لنفسه بالنقص، الكمال لها معرض، وآثر الغيبة وهو يجد إلى الريح سبيلاً.¹⁴

وكفى بكلام الإمام عبد القاهر الجرجاني هذا فيصلاً . وإن سقوط النحو بمعنى سقوط فهم القرآن؛ لذلك تجد أن العلماء قديماً وحديثاً اهتموا بالنحو وألّفوا فيه مؤلّفات متنوّعة لا سيما التي تعدّ المنهج التطبيقي لقواعد النحو على النص القرآني . ومن تلك الكتب: إعراب القرآن للنحاس(ت338هـ)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب(ت437هـ)، والبيان

¹¹ الطنطاوي، أحمد، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة ، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص 9-10: إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، بنغاز: دار الجماهيرية، 1990، الطبعة الثالثة، ص، 33-38.

¹² إبراهيم بن موسى بن محمد د اللخمي الغرناطي الشاطبي . (ت 790هـ) تحقيق: أبي عبيده مشهور بن حسن آل سلمان . الموافقات . القاهرة: دار ابن عفان، 1417هـ 1997م، ج 1/ 66-65 بتصرف يسير .

¹³ ابن عطية، محمد عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز، بيروت: دار الخيز، 2007/1428، الطبعة الثانية، 1/25.

¹⁴ الجرجاني، الإمام عبد القاهر ، تحقيق د. التونجي. دلائل الإعجاز . بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1415هـ، 1995م، ج 42/1.

في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري (ت328هـ)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (ت311هـ) ومعاني القرآن للفراء (ت207هـ)، وللأخفش (ت215هـ)، وإملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن للعكبري، وكل هذه الكتب مطبوعة ومنشورة والله الحمد والمنة . ونرى أيضاً أن الواحد قد اهتم بالنحو في تفسيره "البسيط" وكل هذه الكتب مطبوعة ومنشورة والله الحمد والمنة.

هـ - التعريف بالمؤلف الجصاص مع بيان منهجه فيه

أولاً: التعريف بالمؤلف (الجصاص):

اسمه ونسبه وكنيته ولقبه : هو أبوبكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الجصاص .¹⁵ ورد ذكره في كتب الحنفية بلفظ : الجصاص، والجصاص الحنفي، والرازي الجصاص، وأبوبكر الحنفي، وأحمد بن علي، والرازي الحنفي؛ لأن بعضهم يذكر اسمه، وبعضهم الآخر يقتصر على كنيته أو لقبه.¹⁶ وقد وهم من جعل الجصاص غير أبي بكر الرازي بل هما واحد ذكره صاحب تاج التراجم .¹⁷ وأما عن لقبه الجصاص فهو نسبة إلى العمل بالحصاة وتبييض الجدران يقال : جصاص الجصّ والجصّ بالكسر والفتح، معروف الذي يطلى به وهو معرب . والجصاص من يتخذه مهنة ويعمل به .¹⁸ ولكن لم نطلع في كتب التراجم على أن الإمام الرازي زاول هذه المهنة في حياته ولو لفترة قصيرة.

ولادته ونشأته: ولد الإمام الجصاص بإجماع الكتب التي ترجمت له سنة خمس وثلاثمائة في مدينة الري التي ينسب إليها الرازي وقد مكث فيها حتى بلغ سنه عشرين حيث رحل منها إلى بغداد سنة325هـ.¹⁹

وفاته: توفي يوم الأحد السابع من ذي الحجة سنة ثلاثمائة وسبعين من الهجرة في بغداد عن 65 سنة بعد عمر حافل قضاء في الإفتاء والتصنيف والتدريس والتعلم، وكان زاهداً ورعاً حيث عرض عليه أن يكون قاضي القضاة، ذلك المنصب الذي كان يجري وراء العلماء في عصره، فرفض مرتين وكان متواضعاً، وصلى عليه تلميذه محمد بن موسى الخوارزمي (ت403هـ) وألحده بيده فرحمه الله تعالى رحمة واسعة وجعل الفردوس الأعلى مثواه.²⁰

ثانياً: التعريف بكتاب (أحكام القرآن) للجصاص وبيان منهجه فيه.

أ- التعريف بالكتاب: يعدّ كتابه هذا ثالث كتاب في أحكام القرآن على مذهب الحنفية، وقد سبقه الشيخ علي بن موسى القمي ت305هـ والإمام أبو جعفر الطحاوي ت321هـ، وقد استفاد من هذين الكتابين.

¹⁵ الذهبي، الإمام شمس الدين محمد ابن أحمد بن عثمان . انظر سير أعلام النبلاء . (ت748هـ)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422هـ، 2001م، ج341/16.

¹⁶ الجصاص، أبوبكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الجصاص، ومنهجه في التفسير . د. صفوت مصطفى خليلو فينش . القاهرة: دارالسلام، 1429 - 2008م، ص45.

¹⁷ قاسم بن قطلوبغا السوداني . ت (879هـ)، تحقيق محمد خير رمضان يوسف . تاج التراجم . بيروت: دارالقلم، 1413هـ - 1992م، ص97.

¹⁸ السمعي، أبو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي . (ت562هـ) تحقيق عبدالله عمر الباروني . الأنساب . بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى 1419هـ، ج63/2 و انظر: الإمام أبوبكر ومنهجه . ص45.

¹⁹ يراجع في التعريف بمدينة الري الباقوت الحموي . معجم البلدان . بيروت: دارالفكر، غير مؤرخ، ج116/3 - 118.

²⁰ خليلو فينش، صفوت مصطفى، الإمام أبو بكر الرازي ومنهجه في التفسير، الطبعة الثانية، القاهرة: دارالسلام، 2008/1429، ص69: الذهبي، سير أعلام النبلاء 361/16.

موضوع كتاب أحكام القرآن للجصاص : واضح من تسميته أنه يبحث في آيات الأحكام ودلالاتها التفصيلية، وما يستنبط منها من أحكام وفوائد فقهية، كما نص عليه نفسه في مقدمة كتابه²¹ قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد، وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام الفاظه.

أحكام القرآن ودلائله

وعن تفسير الجصاص يقول الدكتور محمد حسين الذهبي : يعد هذا التفسير من أهم كتب التفسير الفقهي خصوصاً عند الحنفية؛ لأنه يقوم على تركيز مذهبهم والترويج له والدفاع عنه وهو يعرض لسور القرآن كلها، ولكنه لا يتكلم إلا عن الآيات التي لها تعلق بالأحكام فقط.²² ولكننا بعد التصفح لأحكام القرآن للجصاص ندرك أن كتابه، وإن كان أهم موضوعاته الأحكام الفقهية، إلا أنه قد يتناول مسائل عقدية عدة في إثبات وجود الله وتوحيده في الآيات التي لها تعلق بها، كما يرد على أتباع الأديان المنحرفة والفرق المارقة والباطلة. كما أنه تعرض في تفسيره للقراءات واللغة والشعر والحديث والجرح والتعديل والتاريخ والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، مما يدل على أن الكتاب ليس مجرد كتاب فقهي، وإن كان الجانب الفقهي هو الأغلب والأكثر. كما يتناول السور والآيات التي ليس فيها أحكام فقهية، وإن لم يكن بإسهاب، ويعقبها بذكر فوائد وفرائد نفيسة. وكتابه هذا يعد من أروع الكتب وأنفسها في أحكام القرآن؛ لأنه يبدو عليه أنه ألفه في أواخر حياته، ويعده من زبدة علمه وخلاصة تجاربه.²³

ب - منهجه في تفسيره

تناول الإمام الجصاص في تفسيره آيات الأحكام مرتباً لها كما جاءت في سورها مبوراً لمسائلها كتبويب كتب الفقه وأحياناً يقسم تلك الأبواب إلى فصول مما يسهل التعامل مع كتبه، ويستدل على صحة ما ذهب إليه بالآيات المماثلة في القرآن وبالأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة والتابعين وأقوال علماء الفقه واللغة والشعر غير مهمل الاستدلال بالنظر والمنطق. كما أنه يذكر كمّاً هائلاً من مسائل الخلاف الفقهية لأعلام الفقهاء، مناقشاً ومجحاً لها بلغة سهلة عذبة وأسلوب رصين جيد، مميّزاً أقواله وآراءه في هذه المناقشات بقوله : " قال أبو بكر ". هذا وقد بنى منهجه على تسعة أسس كما حكاها الدكتور صفوت خليلو فينتش.²⁴ وهي:

1- شدة حرصه على تفسير القرآن بالقرآن.

2- جمعه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالأي.

3- إفادته من اللغة وعلومها.

4- عنايته الفائقة بالفقه والأحكام.

²¹ أحكام القرآن 5/1.

²² الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون، (ت1977)، (الطبعة غير موجود) القاهرة: دار الحديث، 2012/1422، ج1/385.

²³ خليلو فينتش، الإمام الرازي الجصاص ومنهجه في التفسير، ص153-154.

²⁴ خليلو فينتش، الإمام الرازي الجصاص ومنهجه في التفسير، ص228.

- 5- استعراضه لأهمّ مسائل العقيدة.
- 6- تعرضه للكثير من مباحث أصول الفقه وعلوم القرآن.
- 7- استعانته بأسباب النزول.
- 8- اهتمامه بالقراءات وتوجيهها.
- 9- ابتعاده عن الإسرائيليات والموضوعات.
- ويمكن أن نزيد بندين هما: شدة حرصه على التوفيق والجمع ما أمكن، والتعريف بالمصطلحات الشرعية
 مأخذ العلماء على منهجه في تفسيره
 ويمكن إيجازها فيما يلي:

- 1- تأثره بمذهب المعتزلة في بعض المسائل، مثل: نفي حقيقة السحر، ونفي رؤية الله يوم الآخرة في الجنة ونفي كون المال الحرام رزقاً وغيرها، مما أدى ببعضهم إلى القول بميله إلى الاعتزال، قال الحافظ الذهبي بعد ما أثنى عليه: وقيل كان يميل إلى الاعتزال وفي تأليفه ما يدل على ذلك نسأل الله السلامة.²⁵
- 2- شدة تمسكه بل تعصبه أحياناً لمذهبه الحنفي.
- 3- كثرة استطراداته في مجال التفسير وتناوله لمسائل فقهية جزئية لا علاقة لها بالآيات
- 4- حملته على معاوية (ت60هـ) وانتقاده رضي الله عنه من خلال تفسيره.
- 5- انتقاده لبعض رواة الحديث من غير وجه؛ كانتقاده لسفيان بن عيينة (ت198هـ) بأنه سيئ الحفظ.
- 6- ذكره لبعض الطرق الضعيفة في مجال التفسير بالمأثور دون التنبيه عليها
- 7- حملته على مخالفيه وهجومه اللاذع عليهم أحياناً لاسيما الإمام الشافعي (ت204هـ) رحمه الله تعالى.
- ومن أراد الاستزادة من هذه المآخذ بالأمثلة التوضيحية التفصيلية فليُنظر في كتاب الجصاص نفسه أو لينظر فيما كتب الدكتوران في ذلك: محمد حسين الذهبي (ت1977م) وصفوت خليلو فتشوا.²⁶
- نستخلص مما سبق إلى أن لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة، ولكل عالم هفوة، وإلا فكتاب الجصاص مفيد في بابهِ للفقهاء وخاصة الأحناف؛ فقد أفاد وأجاد وأبدع، وكان كتابه عيلاً لمُ جاء بعده.
- ومن ذا الذي ترضى سجايه كلّها كفى المرء نبلاً أن تعدّ معاييه²⁷

²⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 341/16.

²⁶ انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/480 وما بعدها؛ كذلك الإمام الرازي الجصاص ومنهجه في تفسيره، د. صفوت خليلو. ص534 وما بعدها.

²⁷ نسبة كتاب غرر الخصائص الواضحة لبشار بن برد (ت168هـ) / الوطواط الوراق. عمان: دار الكتب العلمية، 2008م، 1/240. ونسبه آخرون إلى علي بن الجهم (ت249هـ)، والصنوبري (ت334هـ).

المبحث الثاني

دور النحو في التفسير من حيث الكشف عن المعنى من خلال أحكام القرآن للجصاص

نظراً لكون حجم الكتاب كبيراً، وكون الوقت المعد للبحث قصيراً، فقد اكتفينا بأحد عشر نموذجاً مقتطفاً من سور القرآن الكريم، ونقول مستعنيين بالله:

1 - الأنموذج الأول في بيان القول في البسمة

قال الإمام العلامة الجصاص عند تفسيره لسورة الفاتحة : باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم : قال أبو بكر (الجصاص) الكلام فيها من وجوه أحدها معنى الضمير، فنقول: إن فيها ضمير فعل لا يستغني الكلام عنه، لأن حروف الجر كلها بما فيها الباء لا بد أن يتعلق بفعل مذكور أو محذوف، والضمير هنا يفيد معنيين إما خبر²⁸ أو أمر؛ فإذا قدرناه خبراً كان المعنى: أبدأ بسم الله، فحذف هذا الخبر وقدر؛ لأن القارئ مبتدئ، فالحال المشاهدة تشير إليه وتغني عن ذكره، وأما إذا قدرناه أمراً كان المعنى ابدؤوا بسم الله . و يحتمل كلا المعنيين كما مر . وفي نسق تلاوة السورة دلالة على أنه أمر وهو قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} (سورة الفاتحة: 4/1) ومعناه: قولوا إياك . كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله : بسم الله . وقد ورد الأمر بذلك في مواضع من القرآن مصرحاً وهو قوله تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} (سورة العلق: 1/96) فأمر في افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر إمام القراءة بتقديم الاستعاذة. وهو إذا كان خبراً فإنه يتضمّن معري الأمر لأنه لما كان معلوماً أنه خبر من الله بأنه يبدأ باسم الله ففيه أمر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه، لأنه إنما أخبرنا به لنفعل مثله. ويمكن أن يرجع الضمير لكليهما جميعاً فيكون الخبر والأمر كلاهما مرادين لأن اللفظ يحتملها²⁹

وحاصل كلامه أن الجار والمجرور (بسم) لا بد له من متعلق حسب المقرر في كلام العرب وفي علم النحو فمن وظائف أحرف الجر أن تكون وساطة وصلة وعلاقة تربط بين الفعل أو ما يقوم مقامه والاسم، وعلى هذا إما أن يكون ذلك المتعلق مذكوراً في الكلام أو مفهوماً من السياق، لأن حذف ما يعلم ج ائز . وعليه فإن الجاهل بقواعد النحو قد يختار في تفسير البسمة أو يفسرها على وجه غير مناسب، لأنه لا يدرك أنها متعلقة بمحذوف تقديره : أقرأ أو أبدأ . فإذا ما قدرنا جملة خبرية فإنها تكون بمعنى إنشائية؛ لأن الله يعلم عباده الاقتداء به³⁰

2 - الأنموذج الثاني: قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} إلى قوله تعالى {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ} - فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَيُزِيلُ الْكُفْرَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (سورة البقرة: 67/2-73).

وتتجلى أهمية علم النحو في هذه الآيات في أمرين:

²⁸ المقصود بالخبر هنا ضد الإنشاء، وهو ما يحتمل الصدق أو الكذب لذاته وليس خبر المبتدأ، كما هو مقرر في علم البلاغة . التفنازي، مختصر المعاني، إسطنبول: دار صلاح بيليجي، 197، ص33.

²⁹ أحكام القرآن 5/1 و 6.

³⁰ لتوضيح معنى البسمة أكثر مع معرفة التقديرات كلها ينظر تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن . أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ) تحقيق وتخرّيج محمود محمد شاكر، مصر: دار المعارف، غير مؤرخ، 114/1.

أ- أن الواو لا تقتضي الترتيب عند العطف بها كما هو مذهب البصريين . وفي هذا يقول ابن مالك (ت672هـ) في ألفيته: فاعطف بها ب (واو) لاحقاً أو سابقاً في الحكم أو مصاحباً موافقاً³¹ وعلى هذا فإن قصّة ذبح البقرة، وإن كانت مقدمة في التلاوة، فإنها مؤخرّة من حيث المعنى والحدث.

ب- إن الضمير لا بد له من مرجع يعود إليه وفي ذلك ردُّ على من زعم بأن قصّة القتل سبقت قصّة ذبح البقرة من حيث النزول؛ لأن الضمير في قوله {فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعُضْبِهَا} راجع إلى البقرة. فكيف يكون راجعاً إليها ولم يسلف ذكره وليس معهوداً في الذهن. وفي هذا يقول الإمام الجصاص: وقد قيل فيه وجهان: أحدهما أن ذكر القتل وإن كان مؤخرّاً في التلاوة فهو مقدّم في النزول، والآخر: أنّ ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وإن كان مقدماً في المعنى؛ لأنّ الواو لا توجب الترتيب كقول القائل: اذكر إذ أعطيت ألف درهم زيدا؛ إذ بنى داري والبناء مقدّم على العطية، والدليل على أن ذكر البقرة مقدّم في النزول قوله تعالى: {فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعُضْبِهَا} فدلّ على أنّ البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك أضمرت.³²

3 - الأتمودج الثالث: قوله تعالى: {لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُنْوَاعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ} (سورة البقرة: 236/2). والبحث في هذه الآية عن معنى "أو". جعل الإمام الجصاص لهذه الآية باباً بقوله: (باب متعة المطلقة) وبعد ذكر الآية عقّبها قائلاً:³³ تقديره: ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة . ألا ترى أنّه عطف عليه قوله تعالى: { وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرَضْتُمْ مَا فَرَضْتُمْ } (سورة البقرة: 237/2). فلو كان الأول بمعنى: ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة أو لم تفرضوا، لما عطف عليها المفروض لها، فدلّ ذلك على أنّ معناه: ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة . وقد تكون "أو" بمعنى الواو قال الله تعالى { فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا } (سورة الإنسان: 24/76). معناه: ولا كفوراً.

وما ذهب إليه الإمام الجصاص من أنّ: "أو" في الآية بمعنى الواو، لا غبار عليه وقد ذكر ابن مالك في ألفيته أنّ "أو" قد تأتي بمعنى الواو حيث قال:³⁴

خبر، أبح، قسم ب "أو"، وأبهم واشكك، واضرب بها أيضاً نمي

وربما عاقبت الواو إذا لم يلف ذو النطق للبس منفاذا

أي إنّ من معاني "أو" التخيير بين شيئين فأكثر، والإباحة بحيث يمكن الجمع بينهما، والتقسيم والإبهام، والشك، والإضراب، وأخيراً أن تأتي بمعنى الواو؛ أي الجمع بين أمرين في الحكم.³⁵ والذي ليس له إلمام بهذه المعاني المتعددة والمتغايرة قد

³¹ ابن مالك الأندلسي، أبو عبدالله محمد جمال الدين بن عبد الله . ت672، تحقيق، سليمان بن عبد العزيز بن عبد الله العيوني . ألفية ابن مالك في النحو والتصريف لناظمها . الرياض: مكتبة دار المنهاج، المملكة بدون تاريخ، باب عطف النسق ص 136 رقم البيت 543.

³² أحكام القرآن 1/ 41-42.

³³ أحكام القرآن 1/ 135 وما بعدها.

³⁴ ابن مالك، ألفية، رقم البيتين 551 - 552 ص 137.

³⁵ ابن عقيل، بقاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل، (الطبعة غير مكتوبة) بيروت: المكتبة العصرية، 1409/ 1988، ج 2/ 213.

يخطئ في تفسير الآية فيزعم أن متعة الطلاق تكون في الحالتين على حدة: عدم المساس وتسمية الصداق، وأن لا إثم ولا جناح في عدم الإصداق فيهما مع أن ظاهر الآية التي تليها تخالف ذلك.

4 - النموذج الرابع: قوله تعالى: { وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصِفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ } (سورة البقرة: 237/2). والبحث في هذه الآية عن إعراب كلمة (أَنْ يَعْفُونَ) ومن المقصود بها؟ قد يظن من ليس له باع طويل في علم النحو أن (إِلَّا أَنْ يَعْفُوا) يراد به الأزواج وهذا غلط كبير، لأنه لو كانوا هم المرادون لقال (إِلَّا أَنْ يَعْفُوا) وفي هذا يقول العلامة الجصاص تحت: "باب ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الخلوة" (... إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) المراد به الزوجات؛ لأنه لو أراد الأزواج لقال إلا أن يعفوا، ولا خلاف في ذلك.³⁶ (والنون في "يَعْفُونَ" ضمير جماعة النساء، والواو قبلها لام الكلمة، لأن الفعل هنا مبني، فهو مثل يخرجن ويقعدن. فأما قولك: (الرجال يعفون) فهو مثل النساء يعفون في اللفظ، وهو مخالف له في التقدير؛ فالرجال يعفون أصله يعفونون مثل يخرجون، فحذفت الواو التي هي لام الفعل، وبقيت واو الضمير، والنون علامة الرفع. وفي قولك: النساء يعفون: لم يحذف منه شيء على ما بينا.³⁷ فالخلاف الحاصل في: هل الأزواج هم المعنيون بالنعفو أو الأولياء، إنما مداره على قوله: (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)، لا على (أَنْ يَعْفُونَ).

5 - النموذج الخامس: قوله تعالى: { فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } . {سورة آل عمران: 7/3} والبحث فيه عن معنى "الواو" في قوله: {والراسخون} أهي معطوفة للجمع، أو استثنائية ابتدائية؟

وحاصل كلامه أن الواو في قوله تعالى: { وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } إذا كانت للاستئناف (الابتداء) كان معنى الآية: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه وإنما وجه تفضيلهم على غيرهم وتخصيصهم أنهم يؤمنون به ويردون علمه إلى الله، وإذا كانت الواو للعطف والجمع كان معنى الآية: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل بعض من المتشابه برده إلى المحكم وبإذن الله وفتحهم عليهم، وإن كانوا لا يعلمون جميعه. وهذا ما رجحه الإمام الجصاص؛ لأن الأصل في الواو العطف والجمع إلا إذا صرفه صارف. وحسب سياق الآية لا مانع ولا صارف. وبعد البحث والتدقيق يتجلى أن الخلاف متعلق أكثر بالمراد بالمتشابه والمحكم المذكورين في الآية، وأن ثمره ذلك يؤثر على الترجيح في كون الواو استثنائية أو عطفية؛ لأن من جعل المتشابه بمعنى علم وقت الساعة كما ورد في سبب نزول الآية، فلا شك أن ذلك مما لا يعلمه إلا الله. ومن جعل معناه الآيات التي لا يظهر معانيها إلا بردها إلى غيرها (المجمل والمفصل) فهذا مما لا شك فيه أن الراسخين في العلم يعلمونها. إذن فالخلاف في الواو يكاد يكون لفظياً، وتعلقه بمعنى المحكم والمتشابه أكثر وأظهر.³⁸

6- النموذج السادس قوله تعالى: { لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ } (سورة البقرة: 226/2) اقتضى ذلك أمرين من فيء أو عزيمة طلاق لا ثالث لهما، والفيء إنما هو مراد في المدة مقصور الحكم

³⁶ أحكام القرآن 1/ 150

³⁷ العكبري، أبو البقاء، عبدالله بن الحسين (ت616هـ)، التبيان في إعراب القرآن. الطبعة الأولى، بدون مكان الطباعة، دار اليقين، 1422هـ / 2001م، ج 1/ 142.

³⁸ انظر: أحكام القرآن للجصاص 2/ 283، وتفسير الطبري 5/ 202.

عليها، والدليل عليه قوله تعالى: {فَإِنْ فَأَوْ}. والفاء للتعقيب يقتضي أن يكون الفيء عقيب اليمين، لأنه جعل الفيء لمن له تربص أربعة أشهر، فصار التقدير فإن فأؤوا فيها...³⁹ وأيضاً فإن قوله تعالى: {فَإِنْ فَأَوْ} فيه ضمير المولى المبدوء بذكره في الآية له تربص أربعة أشهر. ومن هنا يتبين أيضاً أن المؤلف تطرق في تفسير الآية إلى معنى أداة العطف (الفاء) حسب ما بينه النحاة في كتبهم.⁴⁰ وعند تفسير الآية نرى المؤلف قد أطلال الكلام حول هذا الموضوع، وكلامه كله يتمحور على الأصول اللغوية، كما كان دأبه في كثير من الآيات وذلك من عنايته باللغة

7- الأ نموذج السابع: قوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعًا طَيِّبًا} {سورة النساء، 43/4} وعند تفسير هذه الآية يقول الحصص : وقوله تعالى: { أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ } فإن أو ههنا بمعنى الواو . تقديره {وإن كنتم مرضى} وذلك راجع إلى المريض والمسافر إذا كانا محدثين ولزمهما فرض الصلاة . وإنما قلنا إن قوله تعالى: { أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ } بمعنى الواو؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان الجائي من الغائط ثالثاً لهما غير المريض والمسافر فلا يكون حينئذ وجوب الطهارة على المريض والمسافر متعلقاً بالحدث . ومعلوم أن المريض والمسافر لا يلزمهما التيمم إلا أن يكونا محدثين.⁴¹ في هذه الآية نرى أن المؤلف يتناول معنى أداة العطف "أو" حسب ما ذكره النحاة.⁴²

8- الأ نموذج الثامن: قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... } {سورة المائدة: 6/5} بعد أن ذكر المؤلف آراء العلماء حول مق دار المفروض في المسح بدأ يبيد رأيه قائلاً:⁴³ هذه الآية تقتضي المسح على بعض الرأس، لأنَّ الأداة "الباء" قد وضعت لإفادة المعنى؛ فمهما أمكن استعمالها على فائدة في الجملة لا بدَّ استعمالها فيها بدل أن تكون ملغاة . وهنا يمكننا أن نحملها على معنى التبعية، حتى نكون قد وفينا الحرف حظه من الفائدة ونجعلها ملغاة حيث يستوي وجودها وعدمها في الكلام، فإذا لا يجوز لنا العاؤها . ومع ذلك يستدل المؤلف باستعمال الباء في معنى التبعية في كلام العرب، وأخيراً يراجع المؤلف إلى الاستشهاد في جواز المسح على بعض الرأس عن جماعة من السلف منهم ابن عمر مما روى عنه نافع أنه مسح بعض رأسه، وعن عائشة مثل ذلك. وخلاصة القول كما ذكرنا: نرى المؤلف قد لجأ في استنباط الحكم الفقهي من الآية أولاً إلى القاعدة النحوية من إفادة الباء معنى التبعية، وثانياً إلى استعمال العرب وفي النهاية يستشهد بالرواية عن السلف . وهذا يشير إلى مدى اهتمامه بالقواعد النحوية وبدورها في الكشف عن معنى الآيات القرآنية، وأنَّ السلوك والتمشي مع القواعد اللغوية يدلنا على فهم الفهم القرآن فهماً صحيحاً.

9- الأ نموذج التاسع: قوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} {سورة آل عمران: 104} وكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير فرض عين على كل مسلم

³⁹ أحكام القرآن، للحصص 51/2.

عثيمين، محمد بن صالح، مختصر مغني اللبيب . لابن هشام الأنصاري، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، 40
2006/1427، ص 65-66.

⁴¹ أحكام القرآن، للحصص، 3/4.

⁴² ملأ جامي، الفوائد الضيائية، 404-405.

⁴³ أحكام القرآن، للحصص، 344/3.

وإذا كانت (من) للتبعيض كان معنى الآية: (ولتكن منكم طائفة أو جماعة)، وكانت الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية. وهذا ما اختاره الإمام الجصاص حيث أورد هذه الآية تحت باب فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم قال: قد حوت هذه الآية معنيين؛ أحدهما: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر: أنه فرض على الكفاية وليس بفرض على كل أحد في نفسه إذا قام به غيره لقوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ} وحقيقته تقتضي البعض دون البعض فدل على أنه فرض على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين.⁴⁴ وفي هذه الآية نرى المؤلف أنه لجأ إلى اللغة في استنباط الحكم من الآية، حيث استدل على كون الجهاد فرض كفاية بأن لفظة من للتبعيض؛ ولهذا لو أتى به البعض سقط عن الباقين.

10- الأ نموذج العاشر: قوله تعالى: {وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...} {سورة البقرة: 185/2}. يذكر الجصاص في تفسير الآية: قد دل ما تلونا من الآية على قضاء صوم رمضان متفرقاً، من ثلاثة أوجه،⁴⁵ ويذكر ما نحن بصدد من استشهاده على استنباط هذا الحكم الفقهي بقوله: أحدها أن قوله تعالى: {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} قد أوجب القضاء في أيام غير معينة وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقاً إن شاء أو متتابعاً.⁴⁶ في هذه أفاد الجصاص إمكان قضاء الصوم في أيام متفرقة مشيراً إلى ما في علم النحو من تعريف النكرة بأنها: عبارة عما شاع من جنس موجود.⁴⁷ واستدل الجصاص على هذا الاستنباط بوجهين آخرين غير هذا الوجه،⁴⁸ ولكن استدلاله أولاً بالقاعدة النحوية يشير إلى اهتمامه بالأصول النحوية في التفسير. كما هو دأب كثير من المفسرين اللغويين أيضاً.

11 - الأ نموذج الحادي عشر: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} (سورة المائدة: 6/5). بنصب (وَأَرْجُلَكُمْ) وخفضها، وفي معنى القراءتين وتوجيههما يقول الجصاص: وذلك لأن قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) بالنصب يجوز أن يكون مراده: فاغسلوا أرجلكم، ويحتمل أن يكون معطوفاً على الرأس فيراد بها المسح وإن كانت منصوبة فيكون معطوفاً على المعنى لا على اللفظ؛ كقول الشاعر: معاوية إننا بشر فاسجح *** فلسنا بالجبال ولا الحديداء.

فنصب الحديد وهو معطوف على الجبال بالمعنى. ويحتمل قراءة الخفض أن تكون معطوفة على الرأس فيراد به المسح، ويحتمل عطفه على الغسل - يعني وجوهكم- ويكون مخفوضاً بالمجاورة. كما قال الشاعر:

فهل أنت إن ماتت أتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس فخطب

⁴⁴ أحكام القرآن، للجصاص، 315/2.

⁴⁵ أحكام القرآن، للجصاص، 258/1.

⁴⁶ المصدر السابق، 258/1.

⁴⁷ ابن هشام، عبد الله جمال الدين الانصاري. شرح قطر الندى وبل الصدى. ديار بكر: مكتبة سيدا، 1334-2013، ص 135.

⁴⁸ أحكام القرآن، للجصاص، 158-259/1.

حيث جيء بالخاطب مجروراً بجر الجوار وهو معطوف على راكب وهو مرفوع .⁴⁹ وفي تفسير هذه الآية ذكر المؤلف وجوهاً أخرى أيضاً ولكن نراه ركز أولاً على الجانب النحوي وجعل يدل على الحكم الفقهي مشيراً إلى مذهب أهل السنة القائلين بوجوب الغسل للرجلين في الوضوء، ومذهب الشيعة القائلين بالمسح، ويستشهد على ذلك بالأدلة المختلفة. وبعد ذلك يراجع الأحاديث، وفي النهاية يرجح ما قاله أهل السنة - وهو منهم - وخلاصة القول: كل ما ذكرناه سواء في في تفسير هذه الآية أم غيرها مما سبق من الآيات يدل على أن الجصاص قد اهتم بالجانب اللغوي في تفسيره عند استنباط الأحكام الفقهية. وكان للنحو دور عنده في الكشف عن معنى الآيات القرآنية كما ذكرنا.

الخاتمة

في ختام هذا البحث وصلنا إلى النتائج الآتية:

إن علم النحو والإعراب أساس من الأسس التي يبنى عليها فهم معاني القرآن الكريم، وتوجيه الآيات واستنباط الأحكام الفقهية، والترجيح بين المسائل المتعارضة أحياناً. ومن خلال بحثنا في أحكام القرآن وجدنا المؤلف يفسر كثيراً من الآيات ويوجهها حسب القواعد النحوية، و يهتم بالأدلة المستندة إلى الأصول اللغوية حيث يقدم التوجيه النحوي عند تعدد الوجوه في تفسير الآية. وهذا يعني بأن للنحو دوراً مهماً في التفسير عند الجصاص. ومثالاً على ذلك أتينا بنماذج من تفسيره ومنها قوله في باب متعة الطلاق { إلا أن يعفون }، وأن الزوجات هن المقصودات لا الأزواج، ومثال استنباط الحكم الفقهي كون متعة الطلاق للمرأة التي لم يدخل بها ولم يسم لها الصداق، وأن لا مهر لتلك المرأة، وأن "أو" في قوله { أو تفرضوا لهن }، بمعنى "الواو"؛ أي يلزم من عدم الصداق اجتماع الأمرين. وكما ذكرنا في البحث عدة من النماذج الدالة على دور النحو في أحكام القرآن للجصاص دلالة واضحة على العلاقة بين العلمين. وتركنا الكثير من الأمثلة خوفاً من الإطالة. فمن أراد المزيد فعليه مراجعة أحكام القرآن للجصاص فسيجد فيه الحظ الوفير. ولم وصلنا إليه من خلال هذا البحث أن الجهل بأوجه العربية وإعرابها قد يفضي إلى الضلال والبعد عن الفهم الصحيح لكتاب الله - والعياذ بالله - كما حصل لمن زعم أن قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء ..} يفيد إباحتها زواج تسع نسوة، مع كون ذلك مخالفاً لوجه العربية. وقد ذكرنا أن الإمام الجصاص قد بين زيغ ذلك ودحضه. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- ابراهيم عبد الله رفيده. النحو وكتب التفسير. بنغاز: الدار الجماهيرية، الطبعة الثالثة، 1990.
- ابن عطية(ت514هـ). محمد عبد الحق الأندلسي. المخرر الوجيز. بيروت: دار الخير. الطبعة الثانية. 2007/1428.
- ابن عقيل، بماء الدين عبد الله. شرح ابن عقيل، (الطبعة غير مكتوبة). بيروت: المكتبة العصرية، 1988/ 1409.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 2003.

⁴⁹ المصدر السابق، 3/349-350.

- أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي . تفسير القرآن العظيم . الرياض: المملكة العربية السعودية دار الطيبة، 1422- 2002.
- أثير الدين ابو عبدالله، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الحيايني الشهير بأبي حيان (ت 745هـ). البحر المحيط التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ الطباعة.
- الأردني، أبوبكر محمد بن الحسن بن دريد(ت 321هـ). بيروت: جمهرة اللغة دار العلم للملايين، 1987.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. بيروت: دار الكتاب العربي، 1415. 1995.
- الجصاص، الإمام أبوبكر الرازي، أحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1412 - 1992.
- جمال الدين، ابن مالك. أبو عبدالله محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي. ألفية ابن مالك في النحو والتصريف لناظمها. الرياض: مكتبة دار المنهاج المملكة العربية السعودية. بدون تاريخ الطباعة.
- الحموي، ياقوت. معجم البلدان. بيروت: دارالفكر، بدون تاريخ الطباعة.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 1977م). سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422- 2001.
- الذهبي، محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون. بيروت: دار القلم، 1407- 1987.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله أبو عبدالله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، 1391.
- الزخشري، أبوالقاسم محمود بن عمر . تفسير الكشاف . الرياض: مكتبة العبيكان المملكة العربية السعودية، 1418- 1998.
- السمعاني، أبو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي. بيروت: دار الفكر، 1419.
- السودوني، قاسم بن قطلوبغا. تاج التراجم. بيروت: دارالقلم، 1413- 1992.
- الصاحبي، ابن فارس في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها. بيروت: مؤسسة بدران، 1964.
- صفوت مصطفى خليلو فيتش. الجصاص الإمام أبوبكر الرازي ومنهجه في التفسير. القاهرة: دارالسلام، 1429-2008.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير . تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن . مصر: دار المعارف، بدون تاريخ الطباعة.
- الطنطاوي، أحمد. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- عثيمين، محمد بن صالح. متخصر مغني اللبيب. لابن هشام الأنصاري، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد.
- العكبري، أبو البقاء، عبدالله بن الحسين . (ت 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن . الطبعة الأولى، بدون مكان الطباعة، دار اليقين، 1422 / 2001.

- الفاكهي، عبدالله بن أحمد. شرح كتاب الحدود في النحو. القاهرة: دارالتضامن، 1408 - 1988.
- القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي ابو الحسين. مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ الطباعة.
- المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004 .
- ملاً جامي، نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين. الفوائد الضيائية. اسطنبول: دار صلاح بيليجي، بدون تاريخ الطباعة.
- الوراق، بشار بن برد الوطواط. غرر الخصائص الواضحة. عمان/الأردن: بدون تاريخ الطباعة.

Kaynakça

- Akberî, Ebü'l-Beka Abdullah b. el-Huseyn. *Et-Tibyan fi İrabi'l-Kuran*. yy: Daru'l-Yakin 2001 /1422.
- Beşşar b. Berd, El-Verrak. *Gararü'l-Hasaisi'l-Vadiha*. Amman:Ürdün: yr. ts.
- Cürcanî, Abdulkâhir el-Cürçânî. *Delâilu'l-İcaz*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyyi 1415-1995.
- Ebû Hayyan, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *El-Bahrü'l-Mühit*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1413-1993.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Dureyd. Beyrut: *Cemheretu'l-Lugati*, Daru'l-İlm lil Melayin 1987.
- Fakihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu Kitabi'l-Hudud fi'n-Nehvi*, Kahire: Daru't-Tedamün 1408-1988.
- Hemevî, Yakût. *Mucemu'l-Buldan*. Beyrut: Daru'l-Fikir ts.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak El-Endülüsî. *El-Muharrer ve'l Veciz*. Beyrut: Daru'l Hayr 1428-2007.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn er-Razi. *Mekayisu'l-Luga*. Beyrut: Daru'l-Fikir ts.
- İbn Faris, Ebü'l-Huseyn Er-Razi. *Es-Sahibî fi Fikhi'l-Lügati ve Süneni'l-Arab*. Beyrut: Müessesetu Bedran1964.
- İbn Hişâm, el-Ensârî. *Muhtasaru Mugni Lebib*. Riyad: Mektebetu Rüşd 2006.
- İbn Hişâm, El-Ensârî. *Şerhu Katri'n Neda ve Belli's Seda*. Diyarbekir: Mektebetu Seyda 1334-2013.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail. Tefsiru'l-Kurani'l-Azim. Riyad: El-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiyye. Daru't-Taybe 1422-2002.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemaluddîn b. Abdillâh. *El-Elfiyye*. El-Uyuni. Riyad: Mektebetu Dari'l-Minhac Suudi Arabistan ts.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanü'l-Arap*, Beyrut: Daru Sadır 2003.
- Kasım b. Katlubga, Es-Sudani. Tacu't-Teracim. Beyrut: Daru'-Kalem 1413-1993.

Mecme‘u Luga, El-Arabiyye. *El-Mucemu’l-Vasit*. Kahire: Mektebetu’ş- Şuruk ed-Devliyye 2004.

Refide, İbrahim Abdullah *En-Nahvu ve Kütübü’t Tefsir*. Bengaz: Darü’l Cemahiriyye 1990.

Safvet Mustafa, Halil Fiteş. *El-Cessas Ebu Bekr er-Râzi ve Menhecuhu fi’t-Tefsir*. Kahire: Darus’s-Selam. 1429-2008.

Semanî, Ebû Said Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur Et-Temimi. *El-Ensab*. thk. Abdullah Ömer el-Barîni. Beyrut: Daru’l-Fikir 1414 (h).

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tefsir’u Taberi*. Mısır: Daru’l-Mearif ts.

Zameşerî, Ebü’l-Kâsım. Mahmud b. Ömer. *Tefsiru’l-Keşşaf*. Riyad: Mektebetu’l-Ebikan 1418-1998.

Zehebî, Muhammed Huseyn Ez-Zehebî. *Et-Tefsir ve’l Müfessirun*. Beyrut: Daru’l-Kalem,1987.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Ez-Zehebî. *Siyeru Alami’n-Nübelâ*. Beyrut: Müessetu’r-Risale 1422-2001.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed Bahadır b. Abdillâh Ebu Abdillâh. *El-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*. Beyrut: Daru’l-Marife 1391 (h).

Molla Cami, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî. *El-Favaidu’d Diyaiyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitab evi ts.

İbn Akil, Bahaüddin Abdullah. *Şerhu İbn Akil*. Beyrut: Mektebetü’l Asriyye 1409 - 1988.

CERH AÇISINDAN KADIN RÂVÎLER

Uğur Erman*

Öz

İslam dininin tebliğ edilmesinde azımsanmayacak rolleri olan kadınların Hz. Peygamber (a.s.) döneminden itibaren İslam'ın diğer nesillere aktarılmasında büyük hizmetleri olmuştur. Nitekim kadınlar İslam'ın ilk asırlarında sosyal ve ilmî hayatta aktif görevlerde bulunmuşlardır. Onlar savaşlarda görev aldıkları gibi tefsir, hadis ve fıkıh alanında etkin bir hizmet vermişlerdir. Özellikle hadis rivayeti konusunda faal bir rol üstlenen kadınlar hadislerin gelecek nesillere aktarımına vesile olmuşlardır. Bu açıdan onlardan kimileri ta'dîl edilmiş, kimileri de rivayet konusunda kusurlu bulunmuştur. Bu itibarla çalışmamızda hadis rivayet ilmi ile uğraşan hadis münekkitleri tarafından cerh edilen kadın râvîlerin olup olmadığı ve bu râvîlerin cerh durumları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kadın, Cerh, Ta'dîl, Râvî

WOMEN NARRATORS IN TERMES OF DİSREPUTABLE

Abstract

Women have considerable number of roles in the inultation to Islam religion. It is a matter of a conse quence that they have substantially served in passing down to Islam to the other generatons since the epach of prophet Muhammed (pbuh) . Were actively involded in the social and scholar life of the preliminary ages of Islam. Besides attending the battles, they also contribated in to the fields of hormentics hadith and figh. Women casting a very effectual role in the norrotion of hadiths have conduced the hadiths conveyance to the other generation. In this respects some of those hadiths were modified and some others were found foulty in the narrations. In this study narrator women and their disproved situations that were rebuted by the hadith crites who deal with hadith narration will be adressed.

Keywords: hadith, women, jarh, ta'dîl, narrator

GİRİŞ

Kadınların İslam'ın yayılmasında oldukça geniş bir alanda çok büyük hizmetleri olmuştur. Zira hanımlar savaşlarda hemşire, ailede evi idare eden hanım, Resûlullâh'ın (a.s.) yanında hadis râvisi, fıkıh alanında fakîh, Kur'ân'ı açıklama noktasında bir müfessir olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bununla beraber İslam dininin tebliğ edilmesinde de

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:09/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.574066

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anbilin Dalı, ugurerman@siirt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0942-8148>

etkin bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) vahye ilk muhatap olduğunda ona en büyük desteği eşi Hz. Hatice (r.a) vermiştir.¹ Keza Habeşistan'a ve Medine'ye hicret edenler arasında kadınlar da bulunmaktadır. Bununla beraber İslam uğruna eziyet çeken hanımların varlığı da göze çarpmaktadır.²

İslam tarihi kaynakları incelendiğinde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi gerek sahabîler döneminde gerek tâbiûn ve tebe-i tabiîn devrinde kadınların temel islam bilimleri alanlarına olan katkılarının oldukça fazla olduğu görülecektir.³ Onların katkıda buldukları en önemli alanlardan biri hadis rivâyetidir. Hadis rivayetinde de erkekler kadar hassas davranmışlardır. Ancak onlardan bazıları cerh ve ta'dîl âlimlerince sika kabul edilmiş, bazıları da hadis rivayetinde kusurlu bulunmuştur. Bu meyanda çalışmamızda öncelikle kadınların hadis ilmine yaptıkları katkılardan bahsedip varsa cerh edilen kadın râviler ve bu râvilerin cerh edilme sebepleri hakkında bilgi vereceğiz.

1- Kadınların Hadis İlmine Olan Katkıları

Hz. Peygamber (a.s.) döneminde başta Hz. Peygamber'in (a.s.) eşleri olmak üzere birçok kadın sahâbînin hadislerin nakledilmesi konusundaki çabaları kayda değerdir. Keza onların ilmi öğrenme konusundaki istekleri de göze çarpmaktadır. Nitekim bazı kadınların Hz. Peygamber'e (a.s) "*Ey Allah'ın Resûlü! Senin anlattıklarını öğrenme konusunda erkeklerden bize sıra gelmez oldu. Bizzat bize bir gün tayin etseniz de o gün gelerek Allah'ın size öğretmiş olduklarından bize öğretseniz*"⁴ şeklinde bir istekleri olunca Hz. Peygamber (a.s.) kadınlar için bir gün tayin etmiş ve onların bu konudaki taleplerini karşılamıştır. Bu anlamda kadınlar ilim talebi konusunda erkeklerden geri kalmamışlardır.⁵

Hz. Peygamber (a.s) zamanında Hz. 'Âişe (ö. 57/677), Hz. Ümmü Hâbibe (ö. 44/664), Hz. Hafsa bint Ömer (ö. 50/670), Hz. Meymûne (ö. 49/669) ve Hz. Ümmü Seleme'nin (ö. 61/681) hadis ilmine katkıları oldukça fazladır.⁶ Özellikle Hz. 'Âişe'nin bu alandaki hizmetleri göze çarpmaktadır. hadis usulü ilminde muksirûndan sayılan Hz. 'Âişe, Hz. Peygamber'den (a.s.) 2210 hadis rivayet etmiştir.⁷ Keza Hz. Ümmü Seleme 378, Hz. Esmâ bint Yezîd 31⁸, Hz. Meymûne 76⁹ Hz. Ümmü Hâbibe 65¹⁰, Hz. Hafsa ve Hz. Esmâ bint 'Umeys 60 ve Esmâ bint Ebî Bekr 58¹¹, Ümmü Hânî' 46¹², Ümmü 'Atiyye 40¹³,

¹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1; Müslim, "İmân", 160.

² Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata- Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), III: 51.

³ Bu katkılar hakkında bk. Nusrettin Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi. İFAV, 1998), 40-45.

⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 9.

⁵ Konu ile ilgili bk. Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, 40-45.

⁶ Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, 40-43.

⁷ Ekrem Ziya el-Umerî, *Baki b. Ma'led el-Kurtubî ve Mukaddimetu Müsnedihi Adede mâ li Külli Vâhidin mine's-Sahâbeti Mine'l-hadis*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, (y.y. 1404/1984), 25, 79.

⁸ Umerî, *Müsned*, 83.

⁹ Umerî *Müsned*, 84.

¹⁰ Umerî, *Müsned*, 84.

¹¹ Umerî, *Müsned*, 85.

¹² Umerî, *Müsned*, 86.

¹³ Umerî, *Müsned*, 87.

Fâtıma bint Kays 36 ve Ümmü Fağl bint Hâris 30¹⁴ gibi hanım sahâbîlerin değişik sayılarda hadis rivayetleri vardır.¹⁵

Hanım sahabilerin rivayet etmiş oldukları hadislere baktığımızda onların hadis rivayetine birçok katkıda bulduklarını görmekteyiz. Zira Kütüb-ü sitte'de 115 kadın sahâbînin rivâyeti mevcuttur. Buhârî 31, Müslim 36, Ebû Dâvûd 75, Tirmizî 46, Nesâî 65 ve İbn Mâce ise 60 kadın sahâbeden rivâyet edilen hadislere eserlerinde yer vermişlerdir.¹⁶

Anlaşıldığı üzere kadın sahâbîler bir yandan hadisleri sözlü olarak rivayet ederken diğer yandan hadisleri yazmış ve yazdırmışlardır. Keza sorulan fikhî sorulara cevap vermişler, hatalı rivâyetleri düzeltmişler ve hadisleri tahkik etmişlerdir.¹⁷ Örneğin Hz. 'Âişe'nin kendisine has mushafı olduğu rivayet edilmiştir.¹⁸ Keza birçok sahâbî hanıma da ilmi faaliyetler konusunda öncü olmuş ve onlara hocalık yapmıştır.¹⁹ Yine Hz. Âişe kendisine yöneltilen fikhî sorulara cevap vermiş, diğer sahâbîlerin çözemedikleri fikhî mevzuları Hz. 'Âişe'ye intikal ettirmişlerdir. Bu konuda Ebû Mûsa el-Eş'arî, ashâbın çözemediği meseleleri Hz. 'Âişe'nin çözdüğünü ve her konuda mutlaka bir bilgisinin olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Hz. 'Âişe'nin tıp, şiir ve neseb ilimlerinde de öncü olduğu rivayet edilmiştir.²¹ Kur'an cemedildikten sonra Hz. Ebûbekir cemedilen Kur'an'ı Hz. Hafsa bint Ömer'e teslim etmiştir.²² Öte yandan Hz. Fâtıma, Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Ümmü Hâbibe, Hz. Esmâ ve Hz. Ümmü Fağl bint Hâris ve Ümmü Hânî' fakîh hanım sahabilerden addedilmiştir.²³

Görüldüğü üzere gerek Hz. Peygamber'in (a.s.) eşleri gerekse diğer kadın sahâbîlerin hadislerin gelecek nesillere aktarılmasında, hadislerin tahkik edilmesinde ve yazıya geçirilmesinde çok büyük hizmetleri olmuş ve kendilerinden sonra ilmi devam ettirecek talebeler yetiştirmişlerdir.

Tâbiûn ve sonrası dönemlerde de kadın tâbiûler din bilimlerinin hemen hemen her alanında hizmet vermeye devam etmişlerdir. Özellikle hadisler tâbiûndan sayılan kadınlar tarafından tedvin edilmiş, hadis tahammül ve edası konusunda olağanüstü bir çaba sarf edilmiştir.²⁴ Kadınlar özellikle hadis tahammül ve edâ yöntemlerinden icazet metodunu aktif bir şekilde kullanmışlardır. Bu dönemde hadis rivayet eden meşhur kadın tâbiûler

¹⁴ Umerî, *Müsned*, 88.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz, Umerî, *Müsned*, 79-168.

¹⁶ Âmâl Kârdâş Bintü'l-Hüseyn, *Devru'l-mer'e fi hidmeti'l-hadîs fi'l-kur'ûni's-selâseti'l-ülâ*, (Kitabü'l-Ümme Dergisi İçinde,) Vizerâtü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, (Katar/Devha: 1420/1999), sy.70, 141-143.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Âişe ale's- sahabê*, thk. Said Afgânî, (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî 1390/1970); H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 86-92. Ayrıca bkz. Bünyamin Erul, *Hz. 'Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

¹⁸ Ebû Bekr Abdullah B. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-meşâhîf*, thk. Muhammed b. Abduh, (Kâhire: el-Fârûku'l-Hâdise, 1423/2002), 208-211.

¹⁹ Muhammed Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlimine Katkıları (Memlukler Dönemine Kadar)" *International Journal of Cultural and Social Studies*, 2/1, (2016), 381.

²⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabi, 1970), 47.

²¹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1400/1980), 35: 234.

²² Ebû'l-Fağl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûfî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi ulûmi'l- kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim, (Mısır: Nşr. Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1394/1979), 1: 203.

²³ Şirâzî, *Tabakât*, 52.

²⁴ Kadınların hadisin tahammül ve eda metotları için bk. Bolelli, *Kadınların Hadis İlimindeki Yeri*, 203.

şunlardır: Şafiyye bint Şeybe el-‘Abderiyye, Şafiyye bint Ebî ‘Ubeyd es-Şakafî, ‘Aişe bnt. Talha b. ‘Ubeydillâh (ö. 110/728), Me‘âzetü’l-‘Adeviyye (ö. 83/702), Ümmü’d-Derdâ es-Sügrâ (ö. 81/700), Hafsa bnt. Sîrîn. (ö. 101/719)²⁵

Tâbiîlerden Mekke’li sika bir râvî olan²⁶ Şafiyye bint Şeybe Hz. Peygamber’in (a.s.) eşlerinden hadis rivayetinde bulunmuş ve kendisinden de birçok kişi hadis rivayet etmiştir.²⁷ Buhari,²⁸ Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ondan hadis rivayet etmişlerdir.²⁹ Keza Şafiyye bint Ebî ‘Ubeyd es-Şakafî’den Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce hadis rivayet etmiştir.³⁰ Kendisi Hz. ‘Aişe ve Hz. Hafsa’dan hadis rivayet etmiş³¹, ondan da Sâlim b. Abdullâh, Nâfi‘, Abdullâh b. Dînâr, Abdullâh b. Şafvân gibi râviler rivayette bulunmuşlardır.³² ‘Aişe bnt. Talha b. ‘Ubeydillâh (ö.110/728) tabiûnun sikalarından addedilmiş,³³ ondan birçok kişi hadis rivayet etmiştir.³⁴ Rivayet ettikleri hadisler sahih kitaplarda yerini bulmuştur.³⁵ Yine tabiûndan sayılan Meâzetü’l-Adeviyye de Hz. ‘Aişe’den hadis rivayet etmiştir.³⁶ Buḥârî ve Müslim de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.³⁷ Zamanının hadis âlimlerinden sayılmış, sika ve hüccet olarak kabul edildiği bildirilmiştir.³⁸ Ümmü’d-Derdâ es-Sügrâ da (ö.81/700) değerli, görüşüne başvurulana, tâbiûnun kendisinden rivayette bulunduğu,³⁹ zühd, takva ve fakihliğiyle ön plana çıkmıştır.⁴⁰ Hafsa bint Sîrîn (ö.101/719) tâbiûndan olup sika olarak değerlendirilmiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri birçok öğrenci yetiştiren Hafsa’dan hadis rivayet etmişlerdir.⁴¹

Kadınlar, Tâbiûn devrinde olduğu gibi Tebe-i tâbiîn ve sonraki nesillerde diğer alanlarda olduğu gibi hadis rivayetine ve hadis eğitim ve öğretimine hatırı sayılır katkıda bulunmuşlardır.⁴² Tebe-i tâbiîn devrinde hadis ilmine birçok katkısı olanlardan biri Nefise

²⁵ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-Mu‘în fi tabakâti’l-muhaddisîn*, thk. Himmâm Abdurrahîm Saîd, (Ürdün: Dâru’l-Furkân, 1404), 36.

²⁶ Ebû’l-Ḥasen Ahmed b. Abdillâh b. Şâlih el-İclî, *Târîhu’s-sikât*, (Medine: Dâru’l-Bâz, 1405/1984), 520.

²⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru’s Sadr, 1968), 8: 469; Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru ‘A’lâmi’n-nübelâ*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1427/2006), 4: 484.

²⁸ Ebû’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-‘Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi’s-şahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 7: 213.

²⁹ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma’rifeti men lehu rivâye fi’l-kütübi’s-sitte*, thk. Muhammed ‘Avvâme, (Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Şekâfeti’l-İslâmiyye, 1413/1992), 2: 512.

³⁰ Şelâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh es-Şafî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâvût- Mustafa et-Türkî, (Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Turâs, 1420/2000), 16: 190.

³¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiretu’l-Maârifî’l-Usmâniyye, 1393/1973), 4: 386.

³² Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb*, (Hind: Matbaatu Dâireti’l-Maârifî’n-Nazzâmiyye, 1326), 12: 431.

³³ İbn Hibbân, *Sikât*, 5: 289.

³⁴ Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Ḥasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfi, *Târîhu dımaşk*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 69: 248.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, 5: 216.

³⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7: 483

³⁷ Ebû Abdillâh el-Ḥâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dabbî en-Neysâbüri’İbnu’l Bey’, *Tesmiyetü men aḥrecheüm el-buḥârî ve müslim ve mâ inferede küllü vâhidin minhumâ*, thk. Kemal Yusuf el-Ḥût, (Beyrût: Müessesetu’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1407), 269.

³⁸ Ebû Gays Muhammed Ḥayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Mellâyîn, 2002), 7: 259.

³⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî‘âb fi ma’rifeti’l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1412/1992), 4: 1935.

⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, 7: 159.

⁴¹ İclî, *Târîhu’s-sikât*, 518.

⁴² Konu ile ilgili bk. Fatma Kavşut, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicri XI. Asır Memlukler dönemi)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

bint el-Hasen b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'tir (ö. 208/824). Takvası ve fazileti ile meşhur olan Nefise bint el-Hasen Mısır'a yerleşmiş, Mısır halkından büyük teveccüh görmüştür.⁴³ İmam Şâfiî kendisinden dua istemiş ve ondan hadis rivayet etmiştir.⁴⁴ Hicrî 4. asırda Emetü'l-Vâhid bint el-Hüseyn b. İsmail el-Meğâmilî (ö. 377/987) birçok âlimden hadis rivayet etmiştir. Cum'a bint Ahmed b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Mahmiyye de Bağdat'ta hadis rivayet etmiş ve ondan birçok kişi hadis tahammül etmiştir.⁴⁵ Âişe bint Hasan b. İbrâhîm el-Verkâniyye de Sem'ânî'nin ilk hadis aldığı kişi olup hadis yazma işlemiyle uğraşmış, hadis rivayetinde bulunmuştur.⁴⁶ Yine bu asırda Kerîme bnt. Ahmed b. Muhammed b. Hâtîm el-Merveziyye (ö. 463/1070) Şahîhu'l-buhârî'yi defalarca okumuş⁴⁷ ve Ebü'l-Heysem el-Küşmîhenî'den (ö. 389/999) Buhârî'nin *Şahîh*'ini rivâyet etmiştir.⁴⁸ Hicrî 6. Asırda Fâtîma bint Muhammed (ö. 539/1144), Şühde bint Ahmed (ö. 574/1178), hicri 7. asırda Zeyneb Bint Abdirrahmân (ö. 615/1218), 8. asırda Sittü'l-Vüzerâ bint Ömer (ö. 716/1316) gibi hanım râvîler Buhârî'nin okunması ve yazılması, hadis halakalarının kurulması konusunda gayret gösterenlerin başında gelen râvîlerdir.

Öte yandan erkek râvîler kadın râvîlerden zaman zaman hadis rivayet etmişlerdir. Mesela İmâm Mâlik (ö. 179/795) 'Aişe bint Sa'd b. Ebî Vakğâs'tan (ö. 117/735), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Ümmü Ömer bint Hassân b. Zeyd eş-Sekafi'den, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) Emetü's-Selâm bint Kâdî Ebîbekr'den (ö. 390/1000) hadis rivayet etmişlerdir.⁴⁹ Keza Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1167) 96 hanım muhaddisten hadis rivayet ettiğini ifade etmiştir.⁵⁰ İbn Asâkir de sekseni aşkın kadın muhaddisten hadis almış, *Târîhu Dimeşk* adlı eserinin hemen hemen bir cildini kadın râvîlere ayırmıştır.⁵¹ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) de üç kadından hadis rivâyet ettiğini ifade etmiştir.⁵² Bunun yanında sonraki asırlarda yaşayan Münzirî (ö. 656/1258), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kayyim (ö. 751/1350), İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 856/1452) gibi birçok hadis âlimi kadın muhaddislerden hadis rivayet ettiklerini belirtmişlerdir.⁵³

Yukarıda verilen bilgiler muvacehesinde hanımların hadis ilmine hizmet ettikleri, bu uğurda son derece büyük gayretler sarf ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak hanım râvîlerin sayıları asırlara göre farklılık göstermektedir. Bu anlamda Sahâbe, Tabiûn ve Tebe-i tâbiîn'den sayılan hanım râvîlerin sayısı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur.⁵⁴ Ancak burada dikkatimizi çeken husus Hicri 1. ve 2. Asırlarda hanım râvîlerin sayısı bir

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 8: 283-284.

⁴⁴ Zirîklî, *el-A'lâm*, 8: 44; Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr İbn Hallikân el-Bermekî el-Erbîlî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1971), 5: 423-424.

⁴⁵ Ebu Bekr Ahmed b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu bağdât*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 16: 634.

⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 13: 433.

⁴⁷ Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 10: 223.

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, 13: 398.

⁴⁹ Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-ı Selman, *İnâyetü'n-nisâ bi'l-hadis'in-nebevî*, (Suudi Arabistan-el-Huber el-Akrabiyye: Dâru İbn Affân, 1414/1994), 22.

⁵⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Taḥbîr fî mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim, (Bağdât: Riâsetu Dîvani'l-Evkâf, 1395/1975), 2: 396-435.

⁵¹ Ebu'l Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu dimeşk*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 69: 3-70: 296.

⁵² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Meşihatü ibni'l-cevzî*, thk. Muhammed Mahfuz, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 198-202.

⁵³ Meşhur b. Hasen, *İnâyetü'n-Nisâ*, 39-46.

⁵⁴ Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Alimler", 382-383; Mehmet Eren, "Kadımların Hadis İlmine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1 (2003), 87.

hayli fazla iken bu sayının asırlar ilerledikçe düşüş göstermesidir. Kanaatimizce hanım râvîlerin sayısının gittikçe azalması muhtemelen hadislerin tasnif edilip kitap haline getirilmesidir. Nitekim tasnif işlemiyle hadisler kitaplara kaydedilmiş buna bağlı olarak râvî sayısı gittikçe azalmıştır.

Cerh ve ta'dîl kitapları incelendiğinde bazı râvîlerin vaddâ, kezzâb, müttehem bi'l-keziib, müdellis, telkin yapan, muhteliğ şeklinde cerh edildikleri görülecektir. Ancak çalışmamız süresince kadın râvîler içerisinde vaddâ, kezzâb, müttehem bi'l-keziib, müdellis, telkin yapan, münkerü'l-hadîs gibi ağır cerh değerlendirmelerine maruz kalan hanım muhaddise rastlayamadık. Nitekim *Zehebî'nin Mizânu'l-i'tidâl* adlı eserinde hanım râvîleri zikrederken “*Kadın râvîler içerisinde yalanla itham edilen ve râvîlerin metruk sayıldığı birine rastlamadım*”⁵⁵ demesi oldukça manidardır.

2- Cerh ve Ta'dîl Açısından Kadımlar

Cerh kelimesi lügatte “yaralamak, kusur bulmak”⁵⁶ anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr bu tabirin hadislerin çoğalmasi sebebiyle âlimlerin bazı rivayetleri ve bazı râvîleri reddetmeleri için kullanmalarına sebep olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ İstilahta ise “râviyi adalet ve zabt sıfatlarının birini veya her ikisini tam olarak taşımadığını söyleyerek tenkit etmek ve bunun sonucu olarak râvînin rivayet ettiği hadisi değerli bulup, hadisnin kabul edilip edilmemesini sağlamak” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁸ Ta'dîl ise bir râvînin bilerek ve kasten yalan söylememesi, özellikle Hz. Peygamber'e (a.s.) yalan ve uydurma bir sözü isnat etmemesi demektir.⁵⁹ Yani Cerh ve ta'dîl “birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvîlerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir”⁶⁰ Bilindiği üzere hadis usulü ilminde bir râvînin adâlet ve zabt yönünden güvenilirliğini sağlayan 10 değişik kıstas/metâin-i aşere bulunmaktadır. Bu kıstaslara uyan râvî *sika*, rivâyeti ise *makbûl* olarak tavsif edilmektedir.⁶¹ Aksi bir durumda râvî ve naklettiği rivayeti reddedilmektedir. Her râvînin bu kriterlere göre cerh ve ta'dîl noktasında değişik mertebeleri bulunmaktadır.⁶² Cerh ve ta'dîl'de aslolan herkesin âdil olmasıdır. Aksi bir durumda râvî, mecrûh addedilir.⁶³

Cerh ve ta'dîl yöntemi gerek Hz. Peygamber (a.s.) gerekse sahâbe döneminde mevcut bir uygulamadır. Bununla beraber Hz. Peygamber (a.s.) döneminden sonra bu uygulama ulemanın İslam'ı çeşitli gâilelerden korumaya yönelik almış oldukları önlemdir. Nitekim Ebubekr b. Hâllâd, Yahyâ b. Ma'în'e “*Hadislerini terk ettiğın kişilerin kıyamet gününde*

⁵⁵ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4: 604.

⁵⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî- İbrahim Samirâî, (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3: 77.

⁵⁷ Ebû'l-Faql Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî î, *Lisânu'l-'arab*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 2: 423.

⁵⁸ Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2012), 48; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 171;

⁵⁹ Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 81.

⁶⁰ Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7: 394.

⁶¹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfîî, *İhtisâru 'ulûmi'l- hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 92.

⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-naẓar fî tavdîhi nuḥbeti'l-fiker fî mustalaḥi ehli'l-eşer*, (Riyad: Matbaatu Sefir, 1422), 174-176.

⁶³ Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 82.

Allah nezdinde senin hasımların olmasından korkmaz mısın?” diye sorunca Yahya b. Ma'în 'Hz. Peygamber'in (a.s.) benim hadislerim hakkındaki yalanlara neden engel olmadın?' deyip benim hasım olacağına hadislerini terk ettiğim kişilerin hasım olması bana daha sevimsizdir." diye cevap vermiştir.⁶⁴ Hz. Peygamber'in de (a.s.) bazı kimseleri cerh ettiği rivâyetler arasındadır. Nitekim rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'den (a.s.) izin istemiş. Hz. Peygamber de (a.s.) “Ona izin verin. O kavmin en kötüsüdür.”⁶⁵ diye cevap vermiştir. Keza iki münafık hakkında “Falan ve falan kişinin bizim dinimizden bir şey bildiklerini zannetmiyorum”⁶⁶ demesi Resûlullah'ın (a.s.) bazı kimseleri cerh ettiğini gösterir. Neticede verilen örneklerden Hz. Peygamber (a.s.), sahâbî ve tâbiûn dönemlerinde cerh ve ta'dîl'in fiilen yapıldığı ve caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Esasen burada araştırılması gereken kadınların cerh ve ta'dîl edilip edilmeyecekleri konusudur.⁶⁷ Bu konuda âlimlerin iki farklı görüşü vardır. Müteşeddid olan bazı âlimlere göre kadın ne şehâdet konusunda ne de rivayet konusunda ta'dîl edilemez. Bu görüş Medîne ehli'nin görüşüdür.⁶⁸ Diğer bir gurup âlime göre ise kadının şehadeti makbul olduğu gibi cerh ve ta'dîl edilmesi de makbuldür.⁶⁹ Kadınların ta'dîl edilmesinin caiz olduğunun en büyük delili ise *İfk Hadisesidir*. Nitekim İfk hadisesi vuku bulduktan sonra Hz. Peygamber (a.s.) Berîre isimli hanım sahâbi ile istişarede bulunmuş, o da Hz. 'Âişe'nin altından daha değerli olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Yine konu ile ilgili Zeynep bnt. Cahş'a Hz. 'Âişe ile ilgili kanaatini sormuş, onun da “Yâ Resûlallâh! Ben, iştmediğimi 'İştittim' demekten kulağımı, görmediğimi 'Gördüm' demekten gözümü korurum. Vallahi, ben onun hakkında hayırdan başka hiçbir şey bilmiyorum”⁷¹ demesi kadınların ta'dîl etmesinin cevazına bir işarettir.

Öte yandan kadınların birbirlerini ta'dîl edip etmeyeceğinin cevazı yazılan eserlere de yansımıştır.⁷² Zira Buḥârî *Şaḥîḥ*'inde بَابُ تَعْدِيلِ النِّسَاءِ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا / Kadınların birbirlerini ta'dîl etmesi⁷³ şeklinde bir bab başlığı açmıştır. Keza Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye* adlı eserinde بَابُ مَا جَاءَ فِي كَوْنِ الْمُعَدَّلِ امْرَأَةً / ta'dîl eden kişinin kadın olması (ile ilgili varid olan rivayetler) babı⁷⁴ şeklinde bir başlık açması dikkat çekicidir. Netice itibarıyla kadının şehadetinin kabul olması gibi onun muaddil olması hususiyeti cumhur ulemaya göre caizdir.⁷⁵

Bununla beraber cerh ve ta'dîl yapan âlimler tarafından yazılan eserlerde kadın münekkide rastlamak mümkün değildir. Ancak bu ilmin henüz oluşmadığı dönemde

⁶⁴ Ebû'l-Faḍl Zeynüddîn Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Taḳyîd ve'l-îdâh şerhu mukaddimeti ibn-i şalâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1389/1969), 440.

⁶⁵ Müslim, “Birr”, 2591; Ebû Dâvûd, “Edep”, 6.

⁶⁶ Buḥârî, “Edep”, 59.

⁶⁷ Bolelli, *Kadınların Hadis İlmine Olan Katkıları*, 221-224.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 97.

⁶⁹ İrâkî, *et-Taḳyîd*, 143-144.

⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 97.

⁷¹ Buḥârî, “Tefsîr”, 223.

⁷² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî uşûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşṭ, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 50.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buḥârî, *Câmi'u'l-müsnedü's-şâḥîhu'l-muḥtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır, (İstanbul: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 3: 373; Bolelli, *Kadınların Hadis İlmine Olan Katkıları*, 221-222.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 97.

⁷⁵ Ebû'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hâcer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu şaḥîhi'l-buḥârî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 5: 273.

sadece Hz. 'Âişe'nin bu anlamda sahabeye itirazları söz konusudur.⁷⁶ Bunun yanında zaman zaman bazı hanım râvilerin erkek râviler hakkında ıstılâhî anlamda değil de tashîh ve hatayı düzeltme babında görüş bildirdiklerine rastlamaktayız. Mesela Ümmü Ömer bint Ebi'l-Gusn es-Şekâfiyye kendi babası için yaşlı ve sadûktur ifadesini kullanmıştır.⁷⁷ Esmâ bint Ebîbekr Haccâc b. Yûsuf'u kezzâb diye cerh etmiştir.⁷⁸ Keza Fâtîma bint İmâm Mâlik babasının *Muvatta* adlı eseri okunduğu zaman perdenin arkasına geçip öğrenciler hata yaptığında bu hatalarını düzelttiği nakledilmiştir.⁷⁹

3- Cerh ve Ta'dîl Edilen Kadın Râvî Sayıları

Cerh ve ta'dîle dair eserlerde cerh ve ta'dîl edilen kadın râvilerin sayısı değişiklik arz etmektedir. Nitekim Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl* adlı eserine bakıldığında 123 kadın râvînin cerh edildiğini görmekteyiz.⁸⁰ Keza İbn Hacer el-'Askalânî'nin *Tehzîbu't-tehzîb* adlı eserinde ise "*Kitâbu'n-nisâ*" başlığı altında 132 kadın cerh veya ta'dîl edilmiştir.⁸¹ *Takrîbu't-tehzîb* adlı eserinde ise 174 kadın râvînin güvenilirlik sıralaması verilmiştir.⁸² İbn-i Ebî Hâtim er-Râzî *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde künyesi ile tanınan 20 hanımdan bahsetmiştir.⁸³ Bununla beraber İbn Yunus (ö. 347/958) *Târîh* adlı eserinde dokuz kadın râvî hakkında bilgi vermiştir.⁸⁴ Dârekutnî (ö.385/995) *Zikru Esmâi't-Tâbiîn* adlı eserinde Buḥârî ve Müslim'in kendilerinden rivayette bulunduğu 11 hanım tabiinden bahsetmiştir.⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî *Târîhu Bağdât* adlı hacimli eserinde 31⁸⁶, Sem'ânî *Tahbîr* adlı eserinde 69⁸⁷, İbn Asâkir *Târîhu Dimeşk* adlı eserinde 225⁸⁸, İbn Nukta *et-Takyîd* adlı eserinde 12⁸⁹, Mizzî *Tehzîbu'l-kemâl* adlı eserinde 265⁹⁰ Zehebî *el-Kâşif* adlı eserinde 148⁹¹, İbn Hacer el-'Askalânî *Tehzîbu't-tehzîb* adlı eserinde 132⁹² hanım râvî ile ilgili bilgi vermiştir. Öte yandan İbn Hacer *Takrîbu't-tehzîb* adlı eserinde 174⁹³, *Ta'cîlu'l-*

⁷⁶ Bu itirazlar için bkz. Ebu Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedreketihü 'Âişe 'ale's-şahâbe*, thk. Saîd Afgânî, (Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî, 1390/1970).

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu bağdât*, 16: 618.

⁷⁸ Müslim, *Fedâilu's-şahâbe*, 2545.

⁷⁹ Bolelli, *Kadınların Hadis İlmine Olan Katkıları*, 214.

⁸⁰ Zehebî, *Mizân*, 4: 604-616.

⁸¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 12: 397-439.

⁸² İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-reşîd, 1406/1986), 743-754.

⁸³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn-i Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1271/1952), 9: 461-467.

⁸⁴ Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî el-Mısırî, *Târîhu İbn Yunus el-mısırî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 1: 527-529.

⁸⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm mimmen şahhet rivâyetuh 'ani's-şikât inde'l-buḥârî*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrût: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1985), 301-303.

⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu bağdât*, 16: 616-638.

⁸⁷ Sem'ânî, *Tahbîr*, 2: 396-435.

⁸⁸ Ebu'l-kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn-i Asâkir, *Târîhu dimeşk*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 69:3-298; 70: 3-298.

⁸⁹ Ebû Bekr Muînüddîn (Muhîbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' b. Nukta el-Bağdâdî, *et-Takyîd li-ma'rifeti rivâtu's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 497-503.

⁹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 35: 123-401.

⁹¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 502-519.

⁹² İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 12: 397-439.

⁹³ Ebû'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 1: 743-754.

menfaa adlı eserinde 35⁹⁴ hanım râvî hakkında bilgi verilmiş, bunun yanında künyesi ile meşhur olan 82 kadını⁹⁵ sonra lakabıyla meşhur olan 8 kadını⁹⁶ son olarak kadınların kadınlardan olan rivayeti başlığı altında 15 hanım râvî hakkında değerlendirmede bulunmuştur.⁹⁷ Takiyyuddin el-Fâsî ise (ö. 832/1429) *Zeylü't-takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* adlı eserinde 103 kadın râvî hakkında bilgi vermiştir.⁹⁸

4- Cerh Açısından Kadın Râvîler ve Cerh Sebepleri

Cerh ve ta'dîl kitapları incelendiğinde kadın râvîlerin genellikle teferrüd/rivayette tek kalma ve Meçhûle/tanınmıyor olmakla itham edildiği görülecektir. Hadis usulü ilminde cehâlet; râvînin adalet noktasında ta'n edildiği on kusurdan biridir.⁹⁹ Râvînin birden fazla künyesi, lakabı, nisbesi olup şayet bilinmeyen bir özelliği ile zikredilmişse o râvî meçhul sayılır. Ayrıca rivayette tek başına kalan ve kendisinden sadece bir kişinin rivayet etmiş olduğu râvî de meçhul addedilir.¹⁰⁰ Râvînin cehaleti iki kısma ayrılır: Meçhûlu'l-Hâl/Meçhûlu'z-Zât/Meçhûlu'l-Vasf ve Meçhûlu'l-Ayn. Meçhûlu'l-Hâl “ kendisinden ismini açıklayarak iki veya daha fazla adil râvî hadis rivayet etmekle beraber cerh ve ta'dîl yönünden durumu bilinmeyen kimsedir.”¹⁰¹ Yani böyle bir râvî cerh ve ta'dîl ehline güvenirliliği onaylanmadığından adalet durumu bilinmemektedir. Meçhûlu'l-Hâl olan râvî de zahiren/dış ve bâtinen/iç bilinmeyen râvî ve zahiren bilinen ancak bâtinen bilinmeyen râvî diye ikiye ayrılmıştır. Bu râvî *Mestûr* diye de isimlendirilmiştir. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere sadece *itibâr* için kullanılır. Meçhûlu'l-Ayn ise kendisinden hadis rivayetinde bulunan râvî sika olduğunu belirtmiş olsa da sadece bir kişinin kendisinden hadis rivayet ettiği kimseye denir. Buradaki teklik ilim dünyasında meşhur biri olmaması anlamında kullanılmıştır.¹⁰² Bu sıfattaki bir râviyi cerh ve ta'dîl âlimlerinden biri sika bir râvî diye nitelirse bu râvî ma'rûf olur ve meçhûlu'l-ayn olma durumu son bulur. Muhaddislere göre Cehâletü'l-ayn kusuru bir hadisi iki râvînin rivayet etmesi ile de kalkar.¹⁰³ Sadece bir kişinin kendisinden rivâyette bulunduğu meçhul râvî şayet cerh ve ta'dîl ehli olan biri tarafından tezkiye edilirse veya tek başına kalan râvî şayet cerh ve ta'dîl ilminde ehil biri olursa rivayeti makbul addedilmiştir. İbn Hacer *esahh* olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴

Cehâletü'l-ayn kusuru bulunan râvînin rivayetinin hükmü ise; yukarıda ifade edildiği üzere böyle bir râvî dış ve iç yönüyle bilinmeyen ve sadece iç yönüyle adaleti bilinmeyen diye iki kısımda değerlendirilmiştir. Dış ve iç yönüyle bilinmeyen râvînin rivayeti

⁹⁴ Ebü'l-Faql Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, Tacîlu'l-menfaa bizevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa, thk. İkrâmullâh İmdâdu'l-hak, (Beyrût: Dârü'l-beşâir, 1996), 2:646-662.

⁹⁵ İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîb*, 1: 755-760.

⁹⁶ İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîb*, 1: 760; Konu ile ilgili bk. Bolelli, *Kadınların Hadis İlmine Olan Katkıları*, 221-224.

⁹⁷ İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîb*, 1: 764-765.

⁹⁸ Ebü't-Tayyib Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *Zeylü't-Takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990), 2:357-397.

⁹⁹ Keleş, *Hadis Tarihi*, 83.

¹⁰⁰ Ebü'l-Faql Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, (Dımeşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000), 99-100.

¹⁰¹ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 173.

¹⁰² Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 173.

¹⁰³ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Ensârî el-Leknevî el-Hindi, *er-Ref ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetü'l- Matbûâti'l-İslâmiyye, 1407), 248.

¹⁰⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, (Riyâd: 1422, Matbaatu Sefir), 125.

muhaddislere göre kabul edilmez.¹⁰⁵ Diğer bir görüşe göre sadece adil olan râvîlerden rivayet eden ve bu konuda ilkeli davranan râvînin dış ve iç yönüyle adaleti bilinmeyen râviden yaptığı rivayetin makbul olduğu, aksi takdirde rivayetin makbul addedilemeyeceğidir.¹⁰⁶ Son görüşe göre ise dış ve iç yönüyle adaleti bilinmeyen râvînin rivayetinin kabul olduğu görüşüdür.¹⁰⁷ İç yönüyle adaleti bilinmeyen râvînin rivayetinin hükmü ise -ki böyle bir râviye *mestûr* denir- bir görüşe göre rivayetinin makbul sayılmayacağı yönündedir.¹⁰⁸ İkinci görüşe göre batını adaleti bilinmeyen râvînin rivayeti makbuldür.¹⁰⁹ Üçüncü görüşe göre ise batını adaleti bilinmeyen râvî sahabe- tâbiûn- tebe-i tabiîn neslinden ise rivayeti kabul edilir. Ancak sonraki nesillerden bir râvî olursa zahiri ve batını adaleti bilinmeyene dek rivayeti kabul olunmaz.¹¹⁰ Dördüncü görüşe göre ise mestur olan râvînin durumu açıklığa kavuşana kadar beklenir. Batını adaleti sabit olursa kabul edilir, sabit olmazsa rivayeti kabul edilmez.¹¹¹

Kadınların cerh edilmesi konusuna gelince; kadın muhaddisler ağır cerh tabirleriyle cerh edilmemişlerdir. Başka bir tabirle daha önce de ifade edildiği üzere hanım râviler içerisinde kezzâbe/yalancı, müttehime bi'l-kezzib/yalanla itham edilen, vađđâa/hadis uydurucusu, müdellise, metrûke, telkîn yapan, münkiretu'l-hadîs/Münker hadis rivayet eden şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutulan kadın muhaddis bulunmamaktadır. Hanım râviler sadece mechûl olmakla ta'n edilmişlerdir. Bunun sebebi kanaatimizce kadının daha duygusal olması münasebetiyle hadis uydurma gibi bir günaha girme konusunda daha hassas olmasıdır. Diğer bir sebep de kadının sosyal hayatta erkek kadar aktif olmaması muhtemel sebepler arasında sayılabilir. Ayrıca batıda yapılan araştırmalara göre kadının erkekte daha dindar bir yaşama temayülü iddiaları da göz önünde bulundurulmalıdır.¹¹² Bununla beraber Hindistanlı âlim 40 ciltlik "*el-Muhaddisât*" adlı eserin yazarı Ekrem Nedvî ile yaptığımız telefon görüşmesinde mezkûr eserinin henüz basılmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple bu esere bakma imkânımız olmamıştır. Ekrem Nedvî eserinde 10 bin kadın hakkında bilgi verdiğini ancak hepsinin muhaddis olmadığını, kadın râvîlerin meçhul olmakla itham edilmesinin sebebinin önceki asırlarda toplumun ataerkil bir toplum yapısına sahip olması ve kadının sosyal hayatta aktif olmaması şeklinde yorumlamış ve kadının sosyal hayattan mahrum bırakanların filozoflar ve mutezile mezhebine mensup âlimlerin olduğunu ifade etmiştir. Bu bilginin bir kaynağının olup olmadığını sorduğumuzda yaptığı çalışmalar sonucunda bu yoruma ulaştığını tarafımıza şifahen bildirmiştir.

¹⁰⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî, thk. Ali Hüseyin Ali, (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), II, 46.

¹⁰⁶ Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî, Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr, (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), II, 115.

¹⁰⁷ San'ânî, Tavzîhu'l-efkâr, II, 115.

¹⁰⁸ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, thk. Abdürrezzâk Afîfî, (Beyrût: el-Mektebü'l-islâmî, t.s.), II, 78.

¹⁰⁹ Sehâvî, Fethu'l-muğîs, II, 47.

¹¹⁰ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî, (Dârü'l-kitâbi'l-islâmî, ts.), II, 400.

¹¹¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, Şerhu nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser, (Beyrût: Dârü'l-Erkâm, ts.), 518.

¹¹² Celaeddin Çelik-İlkay Şahin, "Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 3/6, (2006-2009), 154; Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar*, Kadın Özel Sayısı, 19/49, (2016), 143.

Hadis münekkitleri birçok kadın râvîyi meçhûl olmakla cerh etmiştir. Cerh edilen kadın râvîlerden bazıları şunlardır:¹¹³

Bahriyye bint Hâni' el-Ğabîse el-Kûfî: Ubeydullah b. Ömer'in eşi'dir.¹¹⁴ Hz. Ali'den hadis nakletmiş, kendisinden de Ebû İshâk Süleymân b. Fîrûz hadis rivayet etmiştir.¹¹⁵ Bahriyye bint Hâni'in meçhul olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁶ Keza Ebû İshâk Süleymân b. Fîrûz'un Bahriyye bint Hâni'den rivayette teferrüd ettiği, tek kaldığı söylenmiştir.¹¹⁷

Temîme binti Seleme: Dâreğutnî "ondan hadis rivâyet etmede bir beis yoktur." demiştir. لا بأس بها kavramı dikkate alındığında mezkûr kavramın bazen cerh tabiri olarak kullanıldığı bilinmektedir.

Ğafsa Bint Berrâ b. Âzib: Babası ve amcasından hadis rivâyet etmiştir.¹¹⁸ Kendisinden de Muhammed b. Abdirrahmân b. Ebî Leyla hadis rivayet ettiği nakledilmiştir.¹¹⁹ Ğafsa'nın hadislerinin neredeyse sadece İbn Ebî Leyla tarafından tahrîc edilmiş olduğu¹²⁰ bunun da onun meçhûl bir râvî olduğu anlamına geldiği iddia edilmiştir.¹²¹

Zeyneb es-Selmiyye: Hz. 'Âişe'den hadis nakletmiş 'Amr b. Şu'ayb da mezkur hanım muhaddisten hadis rivayet etmiştir.¹²² Ebû Dâvûd kendisinden hadis almışsa da Dâreğutnî onun hadisiyle ihticac edilmeyeceğini ve meçhul olduğunu ifade etmiştir.¹²³ Keza İbn Ğacer el- 'Asğalânî, onun لا يعرف حالها/halının bilinmediğini¹²⁴ ifade ederek Mechûlu'l-hâl bir râvî olarak cerh etmiştir.

'Âliye Bint Enfa' ve Ümmü Mehabbe: Dâreğutnî *Sünen* adlı eserinde Kitâbu'l Büyû' başlığı altında mezkûr iki hanım râviden gelen hadisi zikretmiş ve her ikisinin meçhul olduğunu onlarla ihticac edilmeyeceğini söylemiştir.¹²⁵

'Âişe binti 'Ucred: Tâbiûndan olup İbn Abbâs'tan hadis rivayet etmiş, Ebû Hanîfe de kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Ancak hadis münekkitleri tarafından neredeyse tanınmayacak şekilde meçhûl olduğu, kendisiyle hüccet edilmeyeceği şeklinde kusurlu bulunmuştur.¹²⁶

¹¹³ İsimlerini zikrettiğimiz kadın râvîlerin vefat tarihlerine tabakât ve terâcim kitaplarında rastlayamadık. Bu itibarla mezkûr kadın râvîlerin vefat tarihlerini zikretmedik.

¹¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 69: 64.

¹¹⁵ Ğâtîm b. Arif b. Nasır eş-Şerîf el- 'Avnî, *Zeylu lisâni'l-mîzân*, (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1418), 218.

¹¹⁶ ed-Dâreğutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004), 4: 503; Ebû Bekr Ahmed b. Ğüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/2003), 7: 181.

¹¹⁷ Müslim b. Ğaccâc el-Ğuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Münferedât ve'l-vuĥdân*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 186.

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 479.

¹¹⁹ Ğâtîm b. Arif, *Zeylu lisâni'l-mîzân*, 212.

¹²⁰ Ebubekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ğâlib el-Burğânî, *Suâlatu'l-burğânî li'd-dâreğutnî*, (Lahor: Kütübhanne Cemîlî, 1404), 27.

¹²¹ Ğâtîm b. Arif, *Zeylu lisâni'l-mîzân*, 213.

¹²² Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 35: 189.

¹²³ Zehebî, *Mizân*, 2: 108.

¹²⁴ 'Asğalânî, *Takrîb*, 747.

¹²⁵ Dâreğutnî, *Sünen*, 3: 477.

¹²⁶ Zehebî, *Mizân*, 2: 364.

Ümmü'l-*Qalûs* 'Amretu'l-*Gâdirîyye*: Hz. 'Âişe'den hadis rivayet etmiş kendisinden de Mütevekkil b. Faḍl hadis nakletmiştir.¹²⁷ Dâreḳutnî tarafından kendisiyle hüccet edilmeyeceği şeklinde ta'n edilmiştir.¹²⁸

Mercâne Ümmü 'Alkame: Buḥârî *Kitâbu'l-edep* adlı eserinde Mercâne'den hadis olsa da لا تعرف/bilinememektedir şeklinde cerh edilmiştir.¹²⁹ Bununla beraber İclî *Sikât* adlı eserinde kendisinin tabiûnun sikalarından olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰

Ümmü Nu'mân el-Kindîyye: Kendisinden Hâris b. Şibl el-Başrî hadis rivâyet etmiştir. Dâreḳutnî Ümmü Nu'mân'ın maruf olmadığını ifade etmiştir.¹³¹

Uteybe bint Abdilmelik b. Yahyâ: Zührî'den bâtil haber naklettiği¹³² ve meçhule olduğu nakledilmiştir.¹³³

Ḳirşâfe ez-Zühliyye: Hz. Âişe'den hadis rivayete ettiği gibi Semmâk b. Harb'ten münker hadis rivâyet eden aynı zamanda meçhûl bir râvî olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴

Seken binti Abdillâh b. Cemâluddîn b. Ali b. Abdi'n-nûr eş-Şâzelî (ö. 785/1383): Katru'n-Nebât lakabıyla meşhur olan Seken b. Abdillâh ömrünün sonlarına doğru ihtilât yaşadığı gerekçesiyle cerh edilmiştir.¹³⁵

Uydurma hadis literatürüne bakıldığında bazı kadın râvîlerin batıl haber naklettikleri değerlendirmelerine rastlamaktayız. Nitekim Hakkâme bnt. Osman b. Dinar'ın babasından batıl haberler naklettiği¹³⁶ ve haberlerinin kıssacıların haberlerine benzediği¹³⁷, Semmâne bnt. Hamdân b. Musa el-Enbârî'nin babasından batıl haberler rivayet ettiği ancak bu haberlerdeki problemin Amr b. Ziyâd'tan kaynaklandığı ifade edilmiştir.¹³⁸ Ancak ilgili eserlere bakıldığında mezkur kadın râvîlerin hadis

¹²⁷ 'Askalânî, *Takrîb*, 1: 751.

¹²⁸ Dâreḳutnî, *Sünen*, 1: 227.

¹²⁹ Zehebî, *Mizân*, 4: 613; Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdulfettah Ebü Ğudde, (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 9: 502.

¹³⁰ İclî, *Târîhu's-sikât*, 525.

¹³¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dâreḳutnî, *ed-Ḍuafâ ve'l-metrûkûn*, (Medine: Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1403), 2: 148.

¹³² Uteybe'nin batıl haber naklettiği iddia edilse de Uteybe'nin bizatihi kendisi hadis uyduran biri değildir. Öte yandan Öte yandan İbnü'l Cevzî Uteybe'nin rivayet etmiş olduğu hadis ile ilgili "bu hadis sahih değildir. Çünkü hadis Mürsel olmakla birlikte Uteybe meçhûlül-hâl bir râvidir. İbrahim et-Teymî ise zayıf bir râvidir." ifadelerini kullanmıştır. (Ebü Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Alî İbnü'l Cevzî et-Teymî el-Bekrî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, thk. İrşâdü'l-hak el-Eserî, (Faysalâbâd: İdaretü'l-ulûmu'l Eseriyye, 1401/1981), 1: 297.)

¹³³ Şemsuddin ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, thk. Nureddin İtr, (y.y., ts.), 2: 423; Zehebî, *Mizân*, 3: 30; 'Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 371.

¹³⁴ Zehebî, *el-Muğnî*, 5: 224; Zehebî, *Mizân*, 3: 387.

¹³⁵ Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Hâlîl et-Trâblusî el-Halebî, *el-İğtibâḫ bi men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihtilât*, thk. Alâuddîn Ali Rızâ, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1988), 390. İbnu'l Keyyâl *el-Kevâkibu'n-neyyirât* adlı eserinde mezkûr râvînin ismini Sekre bint Abdillâh olarak kaydetmiştir. (Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed (Berekât) b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb İbnu'l-keyyâl ed-Dimaşkı, *el-Kevâkibu'n-neyyirât fi ma'rifeti mine'r-ruvâti's-sikât*, thk. Abdu'l-Kayyûm Abdi rabbi'n-nebî, (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1981), 449.

¹³⁶ Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye 1386/1966), II: 133; III, 142; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaeddin es-Suyûtî, *el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mavdûa*, thk. Ebu Abdurrahman b. Salah b. Muhammed b. Uveyda, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1417/1996), II: 175.

¹³⁷ Nuruddin Ali b. Muhammed Ali b. Abdurrahman İbn-i Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şerîati'l-Merfûa*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed Sıddık el-Ġimârî, (Beyrût: Dâru'l Kütubi'l İlmiyye, 1399), I:54.

¹³⁸ İbn Arrâk, *Tenzîh*, 1: 65.

uyduran/Vaddâ olarak vasfedilmediği sadece batıl haber naklettiği şeklinde cerh edildiği görülecektir.

Öte yandan meçhul kavramının cerh tabiri olup olmadığı konusuna da değinmek yerinde olacaktır. Mechûl kavramı cerh tabirlerinin üçüncü mertebesinde olan bir kavramdır. Böyle bir râvînin rivayeti kabul olunmaz sadece *i'tibâr* için yazılır. Ancak burada daha önemli olan cerh ve ta'dîl uzmanı olan kişinin bu tabirle neyi kastetmek istediğidir. Mesela muhaddislerin çoğu *mechûl* kavramı ile *mechûlu'l-ayn* tabirini kastetmişse de Ebû Hâtim bu kavramı *cehâletu'l-hâl* anlamında kullanmıştır.¹³⁹ Keza Zehebî'nin *Mizânu'l-i'tidâl* adlı eserinde mutlak anlamda kullandığı meçhul tabirleri Ebu Hâtim'e aittir.¹⁴⁰ Yine Zehebî'nin *بجھل, فيہ جھالة, لا يعرف* gibi tabirleri eğer cerh ve ta'dîl mütehasşislarına atfetmiyorsa bu görüşün kendi içtihadı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹ Keza es-Sübki hadis râvisi Musa b. Hilal'in Ebû Hâtim tarafından meçhul olarak ta'n edilmesinin Mûsa b. Hilal'e zarar vermediğini zira *cehâletu'l-ayn* ile ta'n edilmişse kendisinden yedi sika râvînin hadis naklettiğini dolayısıyla *cehâletu'l-ayn* kusurunun ortadan kalktığını, şayet *cehâletu'l-ayn* ile ta'n etmişse Ahmed b. Hanbel'in ondan hadis nakletmesinin bu cehaletini ortadan kaldıracığını ifade etmiştir.¹⁴² Keza Sehâvî *Fethü'l-muğîs* adlı eserinde Ebu Hâtim'in bir râvî hakkında "meçhuldür" demesinden kastın kendisinden sadece bir kişinin rivayet etmiş olduğu râvî olmadığını ifade etmiştir. Bu iddiaya delili ise Dâvûd b. Yezid es-Sekafi'den bir gurup sika râvî hadis nakletmesine rağmen Ebû Hâtim'in bu râvîyi meçhul diye cerh etmesidir.¹⁴³ Ebu Hâtim'in bu cehaletten kastının *cehâletü'l-ayn* olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla cerh ve ta'dîl eserlerinde meçhul tabiri ile kusurlu bulunan râvîlere bakıldığında ilgili müellifin tenkit metodunun ve eserinde takip etmiş olduğu usulünün iyi bilinmesi, müelliflerin hata paylarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bununla beraber münekkitlerin genel değerlendirmelerine uymayan râvînin meçhul olduğuna dair kanaatlere itibar edilmemelidir.

Netice itibariyle cerh ve ta'dîl eserlerinde adı geçen hanım râvîlere bakıldığında genellikle teferrüd/rivayette tek başına kalma ve meçhul olma tabiriyle ta'n edildiklerine şahit olmaktadır. Biz bu meçhul tabirinden kastın meçhûlu'l-hal olduğu kanaatindeyiz. Zira kadının mahrem sayıldığı ve erkeğin hâkim olduğu bir toplum yapısı göz önüne alındığında hanım râvîler her ne kadar hadis rivayetinde bulunmuşsa da cerh ve ta'dîl eden uzmanların erkek olması tabiatıyla da kadın râvînin cerh ve ta'dîl yönünden bilinmemesi hayatın olağan akışına uygun bir durumdur. Bu durum da hanım râvîler hakkında kullanılan meçhul kavramından kastın hanım râvînin zatının bilinmemesi kanaatimizi güçlü kılmaktadır.

Sonuç

Kadınlar Hz. Peygamber (a.s.) dönemi ve sonrasında her alanda aktif bir rol üstlenmişleridir. Zaman zaman toplumun içinde bulunduğu siyasi, dini şartlara göre bu rol artmış veya azalmış ve değişmiştir. Bununla beraber kadının hadisin tahammül ve edası, rivayet edilmesi, yazılması ile ilgili gayretleri azımsanmayacak niteliktedir. Zira

¹³⁹ Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, 229.

¹⁴⁰ Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, 225.

¹⁴¹ Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, 229.

¹⁴² Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, 229.

¹⁴³ Sehâvî, *Fethü'l-Muğîs*, 2:51.

hadis kitapları incelendiğinde gerek Hz. Peygamber döneminde ümmühâtu'l-müminîn'in gerekse diğer hanım sahabilerin rivayet sayıları bunun bir göstergesidir.

Cerh ve ta'dîl kitapları incelendiğinde ilk dönemlerde kadın râvîlerin sayısının bir hayli fazla olduğu görülecektir. Ancak bu sayı asırlar ilerledikçe çeşitli sebeplerle düşüş kaydetmiştir. Bu sebepler arasında kadının her toplumda farklı bir konum ve prestijinin olması, erkeğin sosyal hayatta daha aktif rol alması, hadislerin zamanla kitaplara kaydedilmesi gibi muhtemel gerekçeler sayılabilir. Diğer taraftan kadınlar hadis kıraatının yanında hadis rivayet etmiş, bu alanda birçok talebe yetiştirmiş, hadis tahammül ve eda yöntemlerinden icazet metodunu aktif bir şekilde kullanmışlardır. Kadınlar erkek öğrenci yetiştirdikleri gibi bununla beraber erkek hocadan ders almışlardır.

Araştırmamızda elde ettiğimiz diğer bir sonuç kadınların ağır cerh tabirleriyle cerh edilmemeleridir. Tabakât, terâcim, ricâl, cerh ve ta'dîl eserleri incelendiğinde kadın râvîler hakkında kezzâbe/yalancı, müttehime bi'l-kezip/yalanla itham edilen, vaddâa/hadis uydurucusu, müdellise, telkin yapan, Münkiretu'l-hadîs/Münker hadis rivayet eden şeklinde cerh tabirleri bulunmaması çok dikkat çekicidir. Bu çerçevede sadece bir kadın râvînin "muhtalita" olduğunu tespit edebildik.

Mevzûat literatüründe ise bazı kadın râvîlerin batıl haberler naklettiği şeklinde cerh tabirlerine rastladık. Ancak kadın râvîlerin hadis uydurdukları şeklinde bir cerh tabirine rastlayamadık.

Kadın râvîler hakkındaki kullanılan cerh tabiri sadece teferrüd/rivayette tek başına kalması veya meçhûle/tanınmıyor olmasıdır. Bu meçhullükten kasıt kanaatimizce hanım râvînin zatının bilinmemesidir. Zira kadının avret olarak telakki edildiği ataerkil bir toplumda kadının cerh ve ta'dîl açısından bilinmemesi veya belli bir râviden hadis rivayet etmede tek başına kalması dolayısıyla cerh ve ta'dîl uzmanlarınca bu noktada cerh edilmeleri bu yaşam tarzının zaruri bir sonucudur. Kadınlar hakkında ağır cerh tabiri olmaması mevzuunda ise erkeğin hâkim olduğu bir toplum yapısı, kadının erkeğe oranla daha duygusal olması ancak sosyal hayatta erkek kadar aktif olmaması, yaşanan toplumdaki kadın algısı gibi muhtemel sebepler olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Öte yandan cerh ve ta'dîl kitaplarında meçhûl kavramına farklı anlamlar yüklendiği, müellifin tenkit metoduna ve eserindeki takip etmiş olduğu usule göre farklı değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Keza meçhul râvîlerin yapmış oldukları rivâyetlerin hükmü konusunda cerh ve ta'dîl âlimlerince karşıt görüşler serd edildiği de tespit edilmiştir. Dolayısıyla meçhul râvîler hakkında değerlendirme yapılırken müellifin teknik ve usulü göz önünde bulundurulmalı, genel kanaate aykırı değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. thk. Abdürrezzâk Affî. Beyrût: el-Mektebü'l-islâmî, t.s.

'Askalânî, Ebü'l-Fağl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

'Askalânî, Ebü'l-Fağl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hind: Matbaatu Dâireti'l Maârifî'n-Nazzâmiyye, 1326.

‘Askalânî, Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Nüzhetu’n-nazar fî tavḍîhi nuḥbeti’l-fiker fî mustalaḥi ehli’l-eser*. Riyad: Matbaatu Sefir, 1422.

‘Askalânî, Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Fethu’l-bârî şerhu şaḥîhi’l-buḥârî*. Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1379.

‘Askalânî, Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Takrîbu’t-tehzîb*, Thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru’r-Reşid, 1406/1986.

‘Askalânî. Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Nüzhetu’n-nazar fî tavḍîhi nuḥbeti’l-fiker fî mustalaḥi ehli’l-eser*. Thk. Nureddin Itr. Dimeşk: Matbaatu’s-Sabâh, 1421/2000.

‘Askalânî, Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Lisânu’l-mîzân*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002.

‘Askalânî, Ebü’l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Tacîlu’l-menfaa bizevâidi ricâli’l-eimmeti’l-erbaa*, thk. İkrâmullâh İmdâdu’l-hak. Beyrût: Dâru’l-beşâir, 1996.

Aşıkutlu, Emin. “Cerh ve Ta’dîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 394.

‘Avnî, Hâtîm b. Arif b. Nasır eş-Şerîf. *Zeylu lisâni’l-mîzân*. Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1418.

Aydınlı, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, İstanbul: İFAV, 2012.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hâtîb. *Târîhu bağdât*. Thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. Beyrût: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1422/2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/2003.

Bintu’l-Hüseyin, Âmâl Kârdâş. *Devru’l-mer’e fî ḥıdmeti’l-ḥadîs fî’l-ḳurûni’l-selâseti’l-ûlâ*. Nşr. Metâbi’ Ali b. Ali. Katar/Devha: 1420/1999.

Bolelli, Nusrettin. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmiu’l-müsnedu’s-şahîhi’l-muhtasar min umûri resûlillâh ve sünenihi ve Eyyâmih*. Thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir en-Nâsir. İstanbul: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*. Dâru’l-kitâbi’l-islâmî, ts.

Burkânî, Ebubekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Gâlib. *Suâlâtu’l-burkânî li’d-dâreḳutnî*. Lahor: Kütübhan Cemîlî, 1404.

Çelik Celaleddin-Şahin, İlkay, “Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 3/6, (2006-2009).

Dâreḳutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Zikru esmâi’t-tâbiîn ve men ba’dehüm mimmen şaḥhet rivâyetuh ‘ani’s-sikât ‘inde’l-buḥârî*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. Beyrût: Müessesetu’l-Kütubi’s-Sekâfiyye, 1406/1985.

Dâreḳutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *ed-Du ‘afâ ve’l-metrûkûn*. Medine: Mecelletu’l-Câmiati’l-İslâmiyye, 1403.

Dâreķutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004.

Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-meşâhîf*. Thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûk el-Hâdise, 1423/2002.

Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlmine Katkıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1 (2003): 83-110.

Erul, Bünyamin. *Hz. 'Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

el-Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî, Zeylû't-Taķyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid, thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (el-Fürhûdî). *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî- İbrahim Samirâî. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Ĥalebî, Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ĥalîl et-Trâblusî. *el-İğtibat bi men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihtilâf*. Thk. Alâuddîn Ali Rızâ. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1988.

İrâkî, Ebü'l-Fağl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân. *et-Taķyîd ve'l-îdâh şerhu muķaddimeti ibn-i şalâh*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1389/1969.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn-i Arrâk, Nuruddin Ali b. Muhammed Ali b. Abdîrrahman el-Kinânî. *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şerîati'l-Merfûa*. thk. Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed Siddîk el-Ėimârî. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1399.

İbn Asâkir, Ebu'l Kasım Ali b. el-Ĥasen b. Hibetullâh. *Târîhu dimeşk*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Ĥâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271/1952.

İbn Ĥallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-Erbîlî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*. Beyrût: Dâru Sadr, 1971.

İbn Hibbân, Ebû Ĥâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1393/1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî. *İhtisâru 'ulûmi'l- ĥadîs*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.

İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *et-Taķyîd li-ma'rifeti rüvâtu's-sünen ve'l-mesânîd*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1408/1988.

İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru's Sadr, 1968.

İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdila'lâ es-Sadefî el-Mısrî. *Târîhu ibn yunus el-mısrî*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1421.

İbnu'l Bey', Ebû Abdillâh el- Hâkim Muhammed b. Abdillâh b Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dabbî en-Neysâbü'rî. *Tesmiyetü men ahrecephüm el-buhârî ve müslim ve mâ infere de küllü vâhidin minhümâ*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrût: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407.

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata- Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Meşîhatu ibni'l-cevzî*. Thk. Muhammed Mahfûz. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye 1386/1966.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l Ehâdîsi'l-Vâhiye*, thk. İrşâdü'l-hak el-Eserî. Faysalâbâd: İdâretü'l- ulûmu'l-eseriyye, 1401/1981.

İbnu'l-keyyâl, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed (Berekât) b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb ed-Dimaşkî. *el-Kevâkibu'n-neyyirât fî ma 'rifeti mine'r- rüvâti's-sikât*. Thk. Abdu'l-Kayyûm Abdi rabbi'n-nebî. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1981.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Şâlih. *Târîhu's-sikât*. Medine: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.

el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. Şerhu nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.

Kavşut, Fatma. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicri XI. Asır Memlukler dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2004.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't ta'dil*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1407.

Meşhûr b. Hasen, Ebu Ubeyde Âl-ı Selman. *İnâyetü'n-nisâ bi'l-hadis'in-nebevî*. Suudi Arabistan-el-Huber -el-Akrabiyye: Dâru İbn Affân, 1414/1994.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1400/1980.

Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Münferedât ve'l-vuhdân*, Thk. Muhammed es-Sâid b. Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma 'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî uşûli'l-hadis*. Thk. Muhammed Osman el-Haşṭ. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.

Rüveyfî 'î, Ebü'l-Faḍl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî. *Lisânu'l-'arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.

Şafdî, Şelâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed Arnâvût-Mustafa et-Türkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Taḥbîr fî mu'cemi'l-kebîr*. Thk. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdât: Riâsetu Dîvani'l-Evkâf, 1395/1975.

Suyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim. Mısır: Hey'etu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1394/1979.

Suyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-Leâliu'l-Masnûa fî'l-Ehâdîsi'l-Mavdûa*. thk. Ebu Abdirrahman b. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.

Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali. *Tabakâtu'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970, 47.

Umerî, Ekrem Ziya. *Baki b. Mahled el-Kurtubî ve muḳaddimetu müsnedihi adede mâ li külli vâhidin mine's-şahâbeti mine'l-hadîs*. Thk. Ekrem Ziya el-Umerî. y.y., 1404/1984.

Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar*. Kadın Özel Sayısı, 19/49, (2016): 131-161.

Yılmaz, Muhammed. "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlimine Katkıları (Memlukler Dönemine Kadar)" *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 2/1 (Ağustos 2016): 378-388.

Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz. *el-Muğnî fi'd duafâ*. Thk. Nureddin Itr. y.y., ts.

Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymaz. *el-Mu'în fî tabakâti'l-muḥaddîsin*. Thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1404.

Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz, *Siyeru 'A'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fî'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed 'Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Osman b. Kaymâz. *Mizânu'l-i'tidâl*. Thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfîî. *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü Âişe ale's-sahâbe*. Thk. Said Afgânî. Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî 1390/1970.

Zirikî, Ebü Gays Muhammed Ḥayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyîn, 2002.

BİBLİYOGRAFYAYA TEZİN MASTERÊ YÊN BEŞÊN ZIMAN Ê EDEBİYATA KURDÎ Ê ZIMAN Ê ÇANDA KURDÎ (2011-2018)

Yakup Aykaç*

Şerif Güzel**

Sinan Çakar***

Kurte

Xebatên bîbliyografîk lêkolînen wisa ne ku xebatên di warekî de çêbûne bi awayekî sîstematîk berhev û dabeş dikin. Bi saya van xebatan karê lêkolîneran hêsantir dibe û zêdetir paşeroja xwe dibînin. Ev gotar jî xebateke bîbliyografîk e ku armanca vê gotarê nirxandineke giştî û dabeşkirineke kategorîk a tezên masterê yên beşên kurdî ye. Sînorên vê xebatê di navbera salên 2011 û 2018yan de tezên Ziman û Edebiyata Kurdî û Ziman û Çanda Kurdî yên li Tirkiyeyê ne. Ji ber ku di nav wan salan de li Tirkiyeyê hê tezên doktorayê kuta nebûbûn, lewma di vê xebatê de cih negirtine. Bi xêra vê bîbliyografyayê em ê pê bidine zanîn ku li ser kurdolojiyê bêtir li kîjan zanîngehê di kîjan mijar û biwaran de xebat çêbûne. Me di dawiya vê xebatê de hem li gor kategoriyan hem jî li gor rêzkirina alfabetîk a paşnav-navan listeya hemû tezan pêşkêş kir.

Peyvên Sereke: bîbliyografya, tezên masterê yên kurdolojiyê, ziman û edebiyata kurdî, ziman û çanda kurdî, xebatên kurdolojiyê

THE BIBLIOGRAPHY OF THE THESIS IN THE DEPARTMENTS OF KURDISH LANGUAGE AND LITERATURE AND KURDISH LANGUAGE AND CULTURE (2011-2018)

Abstract

Bibliographic studies provide experience of a long time in a special field to the researchers in a systematic and regular manner. These studies make it easy for researchers to work in the field and see the future. This study, as a bibliographic one, firstly aims to categorize and evaluate the master's theses written in Kurdish departments. The study covers master's theses prepared between the Kurdish Language

Article Types/Makale Türü: Bibliographic Article/Bibliyografik Makale
Received/Makale Geliş Tarihi:23/06/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 28/07/2019
Doi: 10.26791/sarkiat.581438

* Lêkolîner, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, Zanîngeha Mardin Artuklu, yakupaykac@artuklu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2602-484X>

** Öğr. Gör., Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, Zanîngeha Bingölê, serifguzel@bingol.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3837-3155>

*** Lêkolîner, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl, sinancakar@yyu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1088-5995>

and Culture with Kurdish Language and Literature Department in 2011 and 2018 in Turkey. As the given period include no PhD studies in Turkey, in this study there is not any section addressed in doctorate dissertations. This bibliographic article deals with what kind of studies are done in which field and which subjects are given importance in the field of Kurdology. Moreover, at the end of this bibliography, the thesis studies are categorically classified according to their subjects and listed according to the authors' surnames-names.

Keywords: bibliography, Kurdology, master's thesis in Kurdology, Kurdish Language and Culture, Kurdish Language and Literature

KÜRT DİLİ VE EDEBİYATI İLE KÜRT DİLİ VE KÜLTÜRÜ BÖLÜMLERİNDE YAZILAN YÜKSEK LİSANS TEZLERİNİN BİBLİYOGRAFYASI (2011-2018)

Öz

Bibliyografik çalışmalar özel bir alanda yıllarca oluşan birikimi sistemik ve düzenli bir şekilde araştırmacılara sunar. Bibliyografik çalışmalar sayesinde araştırmacıların çalıştıkları alanda işleri kolaylaşır ve ileriye daha iyi görürler. Bu çalışma da bibliyografik bir çalışma olmakla birlikte ilk amacı Kürtçe bölümlerinde yazılan yüksek lisans tezlerinin kategorize edilmesi ve değerlendirilmesidir. Bu çalışmanın sınırları Türkiye'de bulunan Kürt Dili ve Kültürü ile Kürt Dili ve Edebiyatı bölümlerinde 2011 ile 2018 yılları arasında hazırlanmış olan yüksek lisans tezleridir. Mevcut yıllar arasında Türkiye'de mezkur bölümlerde henüz doktora çalışmaları bulunmadığından bu çalışmanın içerisinde doktora tezlerine değinilmemiştir. Bu bibliyografik makale ile Kürdoloji sahasında hangi üniversitede hangi alanda ne tür çalışmalar yapıldığı ve hangi konulara ağırlık verildiği belirtilmiştir. Bununla beraber bu bibliyografyanın sonunda yapılan tez çalışmaları hem konularına göre kategorik olarak sınıflandırılmış hem de yazarların soyisim-isim sıralamasına göre listelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: bibliyografya, Kürdoloji yüksek lisans tezleri, Kürt Dili ve Kültürü, Kürt Dili ve Edebiyatı, Kürdoloji çalışmaları

DESTPÊK

Bêjeya bibliyografyayê ji biblion (pirtûk) û graphien (nivîsandin) a zimanê grekî pêk hatiye ku dûre şiklê *bibliographie*yê girtiye û li zimanên din belav bûye. Roja îro wek têgeheke zanistên civakî di wateya “daneheva navên pirtûkan” de tê bikaranîn¹. Di dîroka zanistê de cara ewil hekîmê navdar Galenos Klauđius/Calinus (sedsala II.) di pirtûka xwe de ya bi navê *De Libris Propriis* hizra bîbliyografyayê di wateya lîsteya berheman de bi kar aniye (Malclès û Lhérîtier, 2003: 13-21). Herwiha di erdnîgariya Îslamê de alimên misilman ev têgeh bi navên wek kitabiyat, esamî'l-kutûb, ‘ilmu'l-kutûb, ehwalî'l-kutûb, fihrist, kitabşinasî bi kar birine. Di dîroka Îslamê de di vê biwarê de gelek mînak hene ku *el-Fihrist* a İbn Nedîm (kd. 990), *Keşfu'z-Zunûn* a Katib Çelebî (kd. 1657) di vê biwarê da berhemên girîng in (Durmuş, 2002: 83; Adak û yd., 2017: 173). Ji bilî van, di akademyayê da li şûna bîbliyografyayê bêjeya literature jî cihê xwe

¹ Ji bo etîmolojî û wateya bêjeyê lê bnr.

https://www.etymonline.com/word/bibliography#etymonline_v_11116 (08.03.2019);

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/bibliography> (08.03.2019);

<https://www.vajehyab.com/?q=فهرست&t=like&s=23> (08.03.2019)

girtiye.

Bi demê re ji ber zêdebûna hejmara pirtûk, lêkolîn û xebatên nivîskî girîngiya bîbliyografyayê her ku çûye zêdetir bûye ku vê yekê jî di zanistên civakî de xebatên bîbliyografîk kiriye biwareke serbixwe. Ev xebatên bîbliyografyayê li gorî amadekirin û naveroka xwe tîna dabeşkirin. Ya ewil bîbliyografyayên giştî ne ku di wan de sînorkirina mijar û babetan nîne. Ya din, bîbliyografyayên taybet in ku hem ji aliyê mijaran hem jî ji aliyê demê ve sînoard in û di biwareke taybet de lîteraturek ava dikin (Durmuş, 2002: 83-85). Di amadekirina bîbliyografyayan de mebesta yekem nasandin û diyarkirina lêkolîn û xebatên zanistekê taybet e. Dîsa bi saya xebatên bîbliyografîk lêkolîner wextê ku li ser mijarekê bixebite, pê dizane ku ka beriya wî di vê biwarê de çi hatiye kirin. Ev jî dike ku xebat dubare nebin û bi saya lêkolînên pêşîn xebatên hêjatir derkevin (Aykaç, 2017: 120-121).

1. Kurtedîroka Beşên Ziman û Edebiyat/Çanda Kurdî

Xebatên Kurdolojîyê yê akademîk li Tirkîyeyê bi awayekî fermî bi beşên Ziman û Çanda Kurdî dest pê kirin. Beşa Ziman û Çanda Kurdî cara yekem li Tirkîyeyê di sala 2009an de bi qanûn û biryara lijneya wezîran a Tirkîyeyê di binê Enstîtuya Zimanên Zindî yê Tirkîyeyê de digel beşa Ziman û Çanda Suryanî û Erebî li Zanîngeha Mardin Artukluyê vebû. Ev beş bi vekirina xwe re di sala 2010an de dest bi perwerdeya lîsansa bitez û bêtez kir û ji wê demê heta roja îro gelek kesan xebatên xwe yê akademîk li vir kirin. Dûre heman beş di sala 2012an de li zanîngehên Bîngol (li Çewlîgê), Mûş, Wan û Diyarbekirê jî vebûn. Beşa Ziman û Çanda Kurdî li Mêrdîn û Wanê di bin banê Enstîtuya Zimanên Zindî yê Tirkîyeyê de vebûn. Herwiha ya Bîngolê jî wisa bû lê beş ne bi navê çandê, bi navê Ziman û Edebiyata Kurdî vebû. Dîsa zanîngehên Diyarbekir û Mûşê jî beşên xwe di bin banê Enstîtuya Zanistên Civakî de vekirin. Di van zanîngehên navborî de pêşî li ser navê Enstîtuyên Zimanên Zindî bernameyên lîsansa bilind vebûn û ji beşên curbicur tezên mastirê hatin amadekirin. Dûre di hersê zanîngehên Mardîn Artuklu, Bîngol² û Mûşê de beşên lîsansê jî vebûn. Herwiha niha li Zanîngeha Dicle û wekî bernameya hevpar li herdu zanîngehên Bîngol û Mûş Alparslanê bernameyên doktorayê jî vebûn³ (Ertekin & Güzel, 2019: 163-164; Keskin, 2018a: 476-477).

2. Naveroke û Nirxandina vê Xebatê

Di van beşan de ji bilî tezan gelek xebatên akademîk yê wekî kovarên bi hakem⁴, proje, panel, sempozyum hwd. hatin kirin⁵. Piştî ku ev beş vebûn û wan xebatên akademîk kirin, ji ber zêdebûna tezên lîsansa bilind û nebûna arşîveke giştî, diviya ku xebateke bîbliyografîk bê kirin. Bi vê valahiyê cara ewil 2017an de bîbliyografyayek ji bo tezên lîsansa bilind ên beşa Ziman û Edebiyata Kurdî û Ziman û Çanda Kurdî hat

² Li Zanîngeha Bîngolê lîsansa Ziman û Edebiyat Kurdî (Kurmancî) û Ziman û Edebiyata Zazakî bi hev ra vebûn. Herwiha beşa Ziman û Edebiyata Zazakî li Zanîngeha Munzûr (li Dersîmê) jî heye. Lê ji ber ku bernameya lîsansa bilind a Zanîngeha Munzûrê nîne, me di xebata xwe de behsa wê nekir. Ligel van, li Zanîngeha Siirt (li Sêrtê) jî beşa kurdî heye lê beş ne aktif e û xwendekaran jî nagire.

³ Tezên doktorayên kurdî cara ewil di sala 2019an de mezûn bûn, ji ber ku nakevin bin sînorên vebûnê bîbliyografyayê, me ew daxîlî vebûnê nekirin.

⁴ Li ser kovargerîya akademîk a kurdî li Tirkîyeyê bnr. Keskin, "Kovargerîya Akademîk a Kurdî li Tirkîyeyê û Pîrsgîrêkên Wê", *Mukaddîme*, j. 9 (2), 2018, r. 31-47.

⁵ Ji bo nirxandîneke giştî ya akademiya kurdî ya Tirkîyeyê lê bnr. Keskin, "Serboriya Akademiya Kurdî li Tirkîyeyê û Pîrsgîrêkên Wê", *e-Şarkîyat*, c. 10, j. 1(19)/Nisan 2018, s. 471-485; Xebatên derbarê kurdolojîyê de li Zanîngeha Bîngolê çêbûne bi awayekî rêkûpêk di vê gotarê da heye, lê bnr. M. Zahir Ertekin & Şerif Güzel, "Xebatên Kurdolojîyê li Zanîngeha Bîngolê (2014-2018)", *Mukaddîme*, 2019, 10(1), r. 161-193.

amadekirin⁶. Vê bîbliyografyayê tezên di salên 2011-2016an dihewand û piştî vê bîbliyografyayê di salên 2017 û 2018an de gelek tezên nû çêbûn. Ji ber vê yekê jî hewcehiya nûjenkirina vê xebatê hate der. Hêviya me ev e ku bi saya vê bîbliyografyayê kesên ku di vê biwarî de dixebitin û lêkolîn dikin dê agahdar bibin ka li pêşiya wan di van beşan de çi xebat çêbûne. Dîsa ev ê di diyarkirina mijara tezan de jî rêyekê bide pêşiya xwendekarên lîsansa bilind.

Di vê xebatê de me hewl da ku bîbliyografyayê nû ya tezên beşên kurdolojiyê berhev bikin. Me di amadekirina vê bîbliyografyayê de rasterast jî arşîvên zanîngehên ku beşa kurdî lê hene îstîfade kirin û lêgerînek li malpera *Navenda Tezên Perwerdeya Bilind a Turkiyeyê* (YÖK Tez Merkezi⁷) kir. Piştî ku me tez tesbît kirin û listeya wan derxistin me agahî û îstatîstîkên wan li gorî zanîngeh û sal, ziman/zarave û şaxezanistên kurdolojiyê diyar kirin û ew senifandin û di dawiya vê xebatê jî me hemû tez bi awayekî alfabetîk li gorî paşnavê lêkolîneran rêz kirin.

Li gorî vê bîbliyografyayê tê dîtin ku li Zanîngeha Bingölê⁸ 48 tez, li Zanîngeha Dicleyê 7 tez, li Zanîngeha Mardin Artuklu⁹ 106 tez, li Zanîngeha Muş Alparslanê 18 tez û li Zanîngeha Van Yüzüncü Yılê 62 tez hatine amadekirin. Ev li ser tabloyê, li gorî sal û zanîngehên jê derçûne wekî li jêr in:

	Zanîngeha Bingöl ⁹	Zanîngeha Dicle	Zanîngeha Mardin Artuklu	Zanîngeha Muş Alparslan	Zanîngeha Yüzüncü Yıl
2012	-	-	3	-	-
2013	-	-	14	-	-
2014	7	-	18	-	-
2015	14	-	17	5	1
2016	3	3	19	2	15
2017	15	4	14	8	36
2018	9	-	21	3	10

Tablo 1: Hejmara tezên beşên kurdî li gor sal û zanîngehan

Em dikarin hejmara tezan li gor sal û zanîngehan wek grafîka xêzî li jêrê bidin. Li grafîka jêrîn dixuye ku hejmara tezan piştî 2014an her ku çûye zêdetir bûye. Dîsa li gor

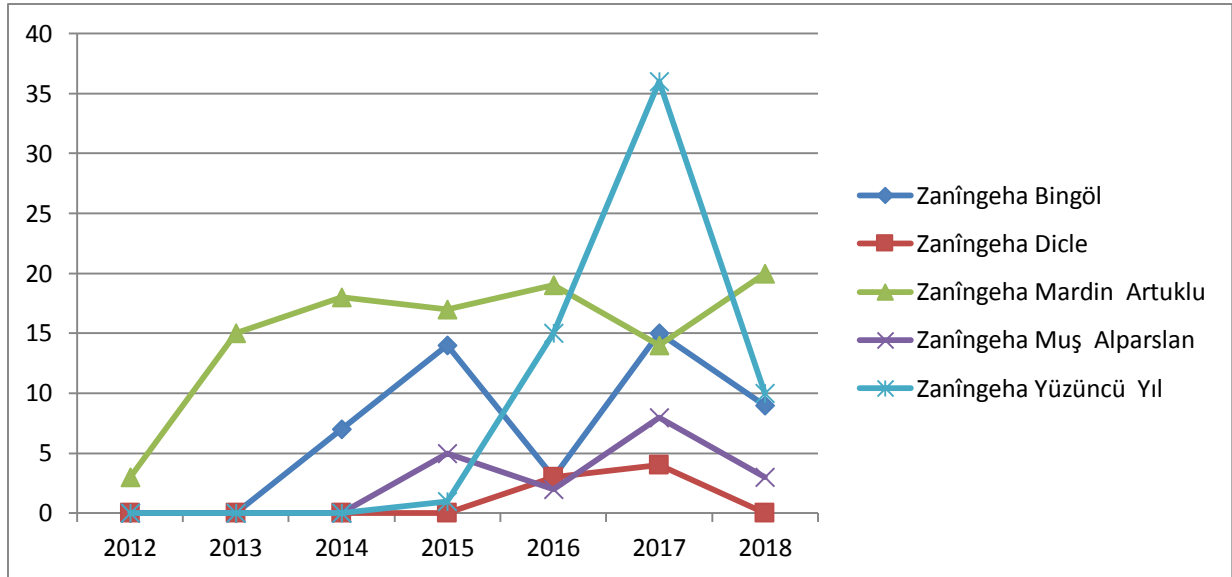
⁶ Ji bo vê bîbliyografyayê lê bnr. Aykaç, “Bîbliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yên li Turkiyeyê (2011-2016)”, *JMS*, c. 2/1, 2017, r. 119-132.

⁷ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> (01.03.2019).

⁸ Li Zanîngeha Bingölê digel beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, Ziman û Edebiyata Zazakî jî heye. Di vê bîbliyografyayê de me ev herdu beş wek hev qebûl kirin û ji hev cuda nekirin. Lewma hejmarên ku bi tezên Zanîngeha Bingölê re têkildar in yekûna tezên kurmançî û kurmançî/zazakî ne, pêkve ne.

⁹ Me navê zanîngehan di hemû tablo û îstatîstîkan de bi awayekî resen/tirkî nivîsandin. Ji ber vê yekê, li şûna Bingöl yan jî Çewlîgê me rasterast Bingöl nivîsî, herwiha yên din jî bi vî awayî ne.

vê grafîkê nirxandinek bê kirin li gor xwendekarên mezûn bûne, hingê mirov dikare bibêje yê ku bi awayekî bi îstîqrar her sal xwendekarên xwe mezûn kirine Zanîngeha Mardin Artuklu û Zanîngeha Dicle ne. Li aliyekî din, Zanîngeha Yüzüncü Yıl di nav van zanîngehan de bi bêîstîqrarbûna xwe derdikeve pêş. Wekî ku ji grafîkê jî diyar dibe, tezên ji Yüzüncü Yılê derçûne di navbera salên 2015-2018yan de ji nişka ve zêde dibe û ferqa hejmarê mezûnên wê di navbera salan de nêzikî hev nîne.



Grafîk 1: Tezên beşên kurdî li gor sal û zanîngehan

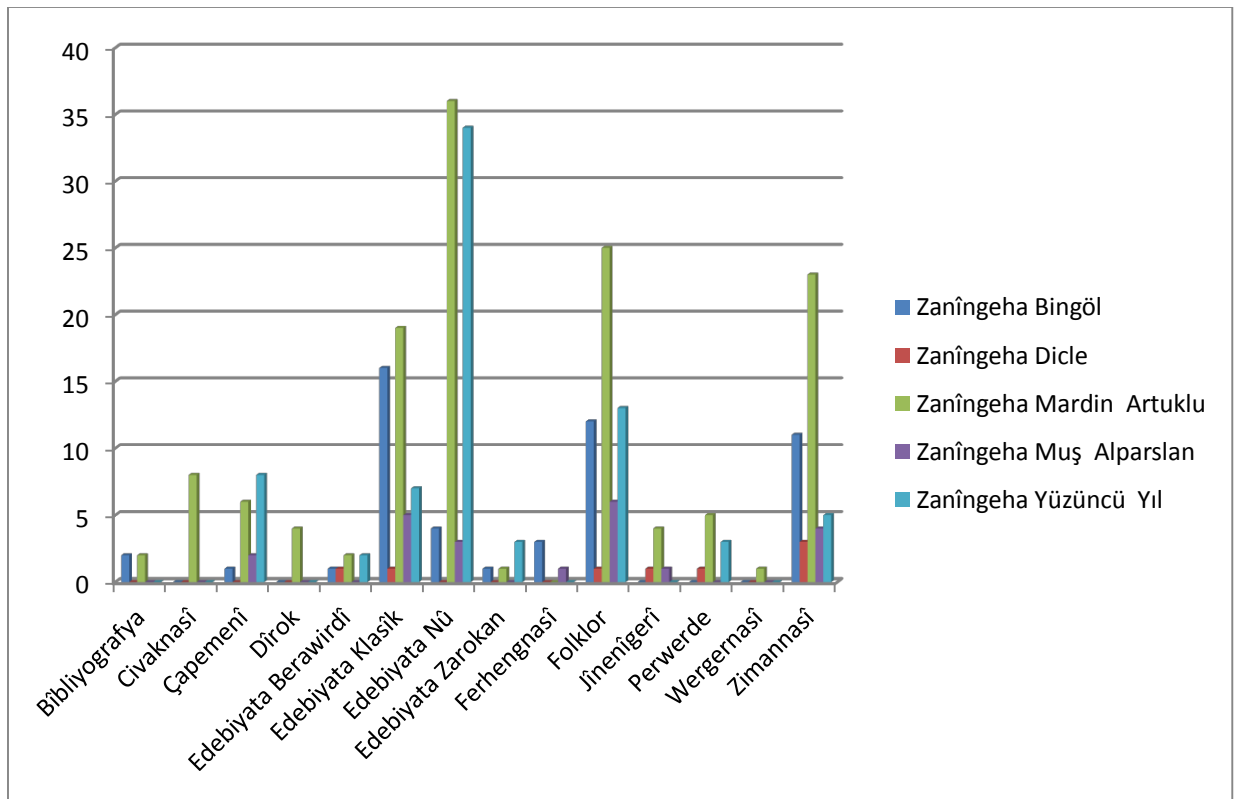
Tezên beşên Ziman û Çanda Kurdî û Ziman û Edebiyata Kurdî li jêrê li gor biwarên wan hatin tesnîfkirin. Di vê tesnîfê de biwarên ku cih girtine li gor mijar û naverokên tezan hatine danîn. Hinek tez li gor mijar û xebata xwe, ji ber ku xebatên wek navdîsîplînî bûn, di heman demê de di çend biwaran de cih girtin. Di encamê de piştî nirxandina tezan me dabeşkirina biwarên tezên kurdî bi vî şiklî senifandin: Bibliyografya (tezên bibliyografîk), civaknasî, çapemenî, dîrok, edebiyata berawirdî, edebiyata klasîk, edebiyata nû, edebiyata zarokan, ferhengnasî, folklor, jînenîgerî, perwerde, wergernasî û zimannasî. Tabloya jêrê jî di kîjan zanîngehê de çend tez hene pêşanî me dike.

Zanîngeha Bingöl	Zanîngeha Dicle	Zanîngeha Mardin	Zanîngeha Muş	Zanîngeha Yüzüncü
---------------------	--------------------	---------------------	------------------	----------------------

			Artuklu	Alparslan	Yıl
Bibliyografya	2	-	2	-	-
Civaknasî	-	-	7	-	-
Çapemenî	1	-	7	2	8
Dîrok	-	-	4	-	-
Edebiyata Berawirdî	1	1	2	-	2
Edebiyata Klasîk	16	1	19	5	7
Edebiyata Nû	4	-	36	3	34
Edebiyata Zarokan	1	-	1	-	3
Ferhengnasî	3	-	-	1	-
Folklor	12	1	25	6	13
Jînenîgerî	-	1	4	1	-
Perwerde	-	1	5	-	3
Wergernasî	-	-	1	-	-
Zimannasî	11	3	22	4	5

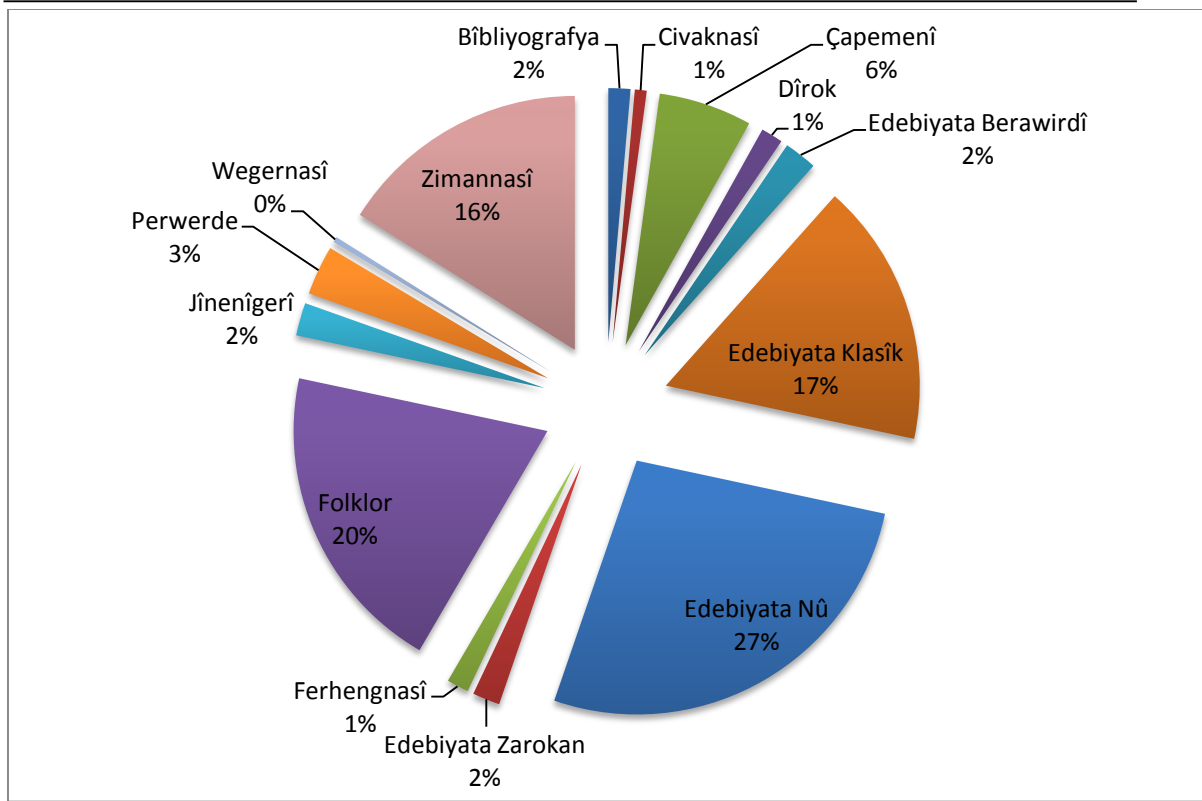
Tablo 2: Hejmara tezên beşên kurdî li gor biwar û zanîngehan.

Eger em van daneyan wek grafîk nîşan bidin dê wiha be:



Grafîk 3: Tezên beşên kurdî li gor biwar û zanîngehan.

Mirov li gorî vê grafîka stûnî bi awayekî zelal dibîne ku di xebatên tezên masterên kurdî de biwara ku herî zêde hatiye tercîhkirin edebiyata nû ye. Dûre xwendekaran bi rêzê di biwarên folklor, edebiyata klasîk û zimannasîyê de tezên xwe nivîsîne. Ger em rêjeyên van biwaran destnîşan bikin dê grafîkeke wiha derkeve pêşîya me.



Grafîk 3: Tezên beşên kurdî li gor rêjeya biwaran.

3. Navên Tezan li gor Kategorîyan

Li jêrê lîsteya tezan di bin van çardeh biwaran de hatiye dayîn ku ev kategorî jî bi rêzê ve ev in: Bibliyografya, civaknasî, çapemenî, dîrok, edebiyata berawirdî, edebiyata klasîk, edebiyata nû, edebiyata zarokan, ferhengnasî, folklor, jînenîgerî, perwerde, wergernasî û zimannasî. Dîsa di bin van kategorîyan de berê paşnav û navê lêkolîner, navê teze, navê zanîngehê, navê enstîtuyê, bajar û sal bi rêzê ve hatiye dayîn.

3.1. Bibliyografya

Atlı, Zafer, **Zeynelabidîn Zinar: Jîyan, Berhem û Senifandina Xebatên Wî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Başaran, Cahit, **Kürt Dilinde Sözlükler**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Can, Mutlu, **Bibliyografyaya Kirmanckî (Zazakî) (1963-2017)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ekici, Abdullah, **Zeynelabidînê Amidî: Jîyan Berhem û Xebatên Wî yên Destnivîsî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

3.2. Civaknasî

Ali Arif, Fakhir, **Çavkaniya Jînwarparêzî ya Barzan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Anuk, Nevzat, **Behsê Tirkkerdişê Kurdan de Merkezêk: Enstîtuyê Cigerayîşê Kulturê Tirk**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Arslan, Mesut, **Di Dewra Osmaniyan de Veşangeriya Kitêbên Kurdî (1844-1923)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Bûlbûl, Mikail, **Di Helbestên Cegerxwîn de Rengvedanên Têkiliyên Îqtîdarî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Ergün, Zülküf, **Di Peydabûna Edebiyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Kerece, Fahrî, **Di Çarçoveya Têgiha Neteweperwerîyê da Nirxandinek li ser Şêx Ubeydillahê Nehrî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Saiwan Ahmed, Omar, **Edebiyatî Enfal le Govare Kurdiyekanî Nawçeyî Germiyan da (1992-2012)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

3.3. Çapemenî

Ali Mohammed, Ghalib, **Rola Yusufî di Çapemeniya Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Arslan, Mesut, **Di Dewra Osmaniyan de Veşangeriya Kitêbên Kurdî (1844-1923)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Balta, Adem, **Rê û Rêbazên Nivisîna Nûçeyên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Çetin, Süleyman, **Kovara Hawarê û Bandora Wê ya li ser Zimanê Kurdî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Demiral Taher, Îde, **Perwerdeya Nirxên Çandî û Civakî di Kovargeriya Zarokan a Kurmancî-Latînî de (1980-2015)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Hikmat Ali Zada, Partiman, **Rolê Govara Kepir di Pêşxistina Çîroka Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Hussain, Hunar M., **Rollî Rageyandin le Nêzîkkirdnewey Diyalêkte Kurdyekan, Torî Mîdyayî Rudawû be Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Ismael Khalid Zebari, Rabeea, **Lêkolînek li ser Rexne ya Edebî (Kovara Peyv Weke Nûmûne)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Kan, Ahmet, **Rojnameya Kurdistanê 1898-1902 (Analîza Naverokê)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Kanabi Taher, Barzan, **Bas û Xwas Le Manşetî Hewal Rojnamekanî Xebat, Kurdistanî Nûwe û Rojname: Be Numûne Lêkolîneweyekî Simantîkî û Pragmatîkî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Karaaslan, Mehmet Salih, **'Hedersmord' li Swêdê 'Kuştina Namûsî' li Kurdistanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Khidhir, Mohammed, **Ji bo Zarokan Çîrokên Ajalan (Mînak Çîrokên Kovara Heng 2001-2011)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Muhammed Mawlud, Qabeel, **Rola Rojname Bizav di Pêşxistina Helbesta Kurdî li Devera Behdînan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Nori Omer, Salam, **Rolê Kovara Metîn di Pêşxistina Vekolînên Edebî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Othman Qader, Samad, **Zimanê Ragihandinê di Nuçeyên Rojname Elektronîk de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Öztürk, İrfan, **Hîmên Helbesta Kovara Tîrêjê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Saleh Hussein, Nadhim, **Kovargerîya Zarokan li Başûrê Kurdistanê (Mînak: Kepir)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Yonat, Mehmet, **Kovara Nûdemê û di Kovara Nûdemê de Şopên Surgunê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

3.4. Dîrok

Adak, Reşat, **Di Serdema Meşrûtiyetê de Zanyarekî Kurd: Seîdê Kurdî û Hizr û Xîtabên Vî Derheqê Hişmendiya Gelê Kurd de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Eyer, Ahmet, **Kurdên Merwanî di Tarîxu'l-Meyafarqîn a İbnu'l-Ezraq de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Kerece, Fahrî, **Di Çarçoveya Têgiha Neteweperwerîyê da Nirxandinek li ser Şêx Ubeydillahê Nehrî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ulugana, Sedat, **Mîrektiya Bitlîsê di Êwra Evdal Xan de (1618-1664)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

3.5. Edebiyata Berawirdî

Ibrahim Awla, Farman, **Di Edebiyata Kurdî ya Kevin û Nû da Erkên Rexneyî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hawkar Jameel, Mohammed, **Binyadî Gêranewa le Dastanî Mem û Zinî Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurehîm Rehmî Hekarî (Lêkolînewekî Berawirdkariyê)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Najeb Abdulrazaq, Jegr, **Binyatê Honerî di Dastana Zembîlfruş ya Feqiyê Teyran û Miradxanê Bayezîdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Shukur Mahmood, Imad, **Têgeh û Zaravayê İrfanî di Helbestên Fexredîn Eraqî û Mihwî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Tanrikulu, Veysel, **Kürtçe Masallar ile Grimm Kardeşler Masallarının Motifler Açısından Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.

Yılmaz, Ferhat, **Berawirdkirinek li ser Şivanê Kurmanca û Sêbareya Maksîm Gorkî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

3.6. Edebiyata Klasîk

Abdulhaleq Salahaldin, Barzi, **Wêneya Helbestî di Helbestên Kurdî yên Mistefa Begê Kurdî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ahmed Haji Abozaid, Bayar, **Rengvedana Edebê Folklorî di Şiirên Mela Xelîl Mişextî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Akboğa, Hasan, **Xelîfe Yûsif û Teqrîza Wî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Akın, Erkan, **Mela Ehmedê Cizîrî'nin Gazellerinde Kullanılan Edebi Sanatlar**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Awla Rasul, Luqîman, **Ciwankariya Peyvan di Helbestên Kurdî yên Salim de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Aykaç, Seyfettin, **Mela Mehmûdê Tîruwayî û Ferhenga Wî ya Menzûm (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Aykaç, Yakup, **Dîwana Hezîn (Metn, Lêkolîn û Ferheng)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Bakırhan, Cihat, **Mele Nurullahê Godîşkî'nin 'Çenta Yetîman' Adlı Eserinin Transkripsiyonu, Türkçeye Çevirisi, Tahlil ve Tenkidi**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Beyter, Önder, **Dîwana Mela Ehmedê Heyderî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Çelik, Murat, **'Adat û Rusûmatname'ê Tewayifê Ekradiye ya Mela Mehmûdê Bazîdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Çiftçi, Metin, **Eqîdenameyo Zazakî yê Mehemedê Hezanîyî (Metno Transkrîbekerde, Wekentiş û Açarnayîş)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Dağılma, İbrahim, **Mewlîdê Xasî û Hetê Me'na ra Wekentişê Mewlîdî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Delshad Saleh, Warin, **Bekir Begê Erizî (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Deniz, Muhammed İkbâl, **Jiyana Seyîd 'Eliyê Findikî û Dîwana Wî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Ekici, Abdullah, **Zeynelabidînê Amidî: Jiyan Berhem û Xebatên Wî yên Destnivîsî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Eminoğlu, Nevzat, **Nêrînek Gelemerî li Mîrektiya Hîzanê: Îlm û Edebiyat**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Ergün, Zülküf, **Di Peydabûna Edebiyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Ertekin, Nurettin, **Tesewif di Dîwana Şeyda de**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Gezer, Semih, **Dîwana Mela Yasîn Yusrî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Gider, Ahmet, **Molla Muhammed Kavari Dîvânî'nda Din ve Tasavvuf**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Gözeten, İbrahim, **Mele Xelîlê Sêrtî û Berhema Wî ya Newcû'l-Enam**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Heider Farhan, Hawkar, **Xemilandina Felsefeya Oldariyê di Helbestên Mehwi de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Hesan Kareem, Keywan, **Eşq li cem Nalî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

İlhan, Ziver, **Mewlûda Mela Huseynê Bateyî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Jahany, Parviz, **Leyla û Mecnûna Sewadî (Metin-Lêkolîn-Şîrove)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Karaman, Cevdet, **Ehmed Hîlmî Elqoxî û Berhema Wî ya Rehberê Sanî Şerha Eqîda Ehmedê Xanî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Kaya, Bülent, **Feqiyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.

Kırkan, Ahmet, **Mewlîdê Usman Esad Efendiyo Babijî 'Bîyîşa Pêxemberî' (Metn û Vekenitîş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Koyuncu, Hüseyin, **Di Hin Dîwanên Kurdî de Bandora Tesewifê**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Lafte Ridha Al-Kakî, Farset, **Rengdanewey Taybetmendiyeke Sebk-î 'Iraqî le Şi'rekanî Melayê Cizîrî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Mohammed Othman, Hayder, **Di Helbestên Melayê Bateyî da Binyada Hizr û Rûxsarê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Naderî Moghadam, Shatav, **Şi'rên Şairên Yarsan û Hizrê Yarı**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Najeb Abdulrazaq, Jegr, **Binyatê Honerî di Dastana Zembîlfröş ya Feqiyê Teyran û Miradxanê Bayezîdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Ölmez, Cumhur, **Mem û Zîneke bi Hewramî (Tekst-Vekolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Omer Ahmad el Shateera, Koser, **Şakeliyekan û Roliyan le Şi'rî Kurdî da; Şêx Ehmed be Nimûne**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Orkin, Şeyhmus, **Di Berhemên Feqiyê Teyran de Hêmanên Tesewufî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Pertev, Ramazan, **Mîrsadu'l-Etfal (Şahrahê Kûdekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî (Vekolîn-Tekst)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Sezer, Müslîh, **Dîwançeya Seyfiyê Şoşî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Tahir Sabir, Derin, **Şi'riyetî Şi'rî Kosarî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Turan, Cihan, **Dîwana Fethî (Edîsyon, Metn, Krîtîk)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Üneşi, Aydın, **Tesrîfa Teremaxî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Varol, Murat, **Dîwanê Melayê Cebexçurî (Metn û Tehlîl)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Yavuzer, Mehmet Nur, **Baba Tahir di Wêjeya Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Yergin, Mehmet, **Mewlîdê Mela Ehmedê Xasî: “Mewlidu‘n-Nebiyî‘l-Qureşîyyî” (Metn-Wekenitiş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yeşilkaya, Şahap, **Edebiyatê Kirdkî (Zazakî) de Mewlid û Mehemed ‘Elî Hunî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Yıldız, Ayhan, **Qewlê Hespê Reş**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yılmaz, Serdar, **Dîwana Şêx Şemsedînê Exlatî Metin û Lêkolîn**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Zilan, Bilal, **Di Kitabê Muhammedê Şêx Ensarî: “Raro Raşt” û “Melûmatê Dînîye” (Metn û Cigêrayîş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

3.7. Edebiyata Nû

Abdullah Khudhur, Nali, **Rexneya Civakî Di Helbestên Abdullah Paşew de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Acun, Roger, **Îmaj di Helbesta Kurdî ya Nû ya Bakur de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Adsay, Fahriye, **Romana Kurdî (Kurmançî) ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Ahmed Mohammed, Arshad, **Wataya Lawekî di Zîmanê Romana Miryema da ya Sebrî Silêvanî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ali Mahmood, Yaseen, **Xerîbî li Helbestên Hêmîn û Seyyab**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Ali Mohammed, Ghalib, **Rola Yusufî di Çapemeniya Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Altinkılıç, Ümran, **Xwendineke Baxtînyen di Sê Romanên Kurdî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Aydoğdu, Yusuf, **Modern Zaza Hikâyeciliği**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Bilge, Evin, **Ji Hêla Naverokê ve Dahûrîna Çîrokên Mela Mehmûdê Bazîdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Buran, Eşref, **Mela Wekî Tîpekî Pêkenokên Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Bülbül, Mikail, **Di Helbestên Cegerxwîn de Rengvedanên Têkiliyên Îqtidarî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Çeçen, Ramazan, **Di Edebiyata Kurdî de Folklor û Roman li dor Texeyyulên Berê Rêçên Îroyîn**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Çetin, Süleyman, **Kovara Hawarê û Bandora Wê ya li ser Zîmanê Kurdî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Çoban, Betül, **Şopên Realîzma Sosyalîst di Romanên Kurdî yên Sovyeta Berê de (1935-1991)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Dawood Fattah, Diler, **Saloxdan di Mîrnameya Jan Dostî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Doğan, Songül, **Bi Rêbaza Rexneya Femînîst Lênerînek li Romanên Jinên Kurd**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Döger, Dilaver, **Bêjara Neteweparêz di Kovara Hawarê de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Fahmi Farho, Karokh, **Bingehê Vegotinê di romana ‘Grêweya Bextê Helale’ya Eta Nehayî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Farhad Abdullah, Sardar, **Nûjenxazî di Rûxsara Helbestên Şêx Nurî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Gören, Ebubekir, **Di Romanên Erebe Şemo de Folklorê Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Haji Sulaiman, Hareem, **Hozanetî di Hozanên Sebirî Botanî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hassan Mawlood al-Bajalan, Hardi, **Di Helbestên Hemîn Mukiryânî de Civaknasî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hikmat Ali Zada, Partiman, **Rolê Govara Kepir di Pêşxistina Çiroka Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Hussein Abo, Reber, **Çiroka Gelek Kurt di Edebê Kurdî da li Başûrê Kurdistanê (1991-2013)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Ibrahim Awla, Farman, **Di Edebiyata Kurdî ya Kevin û Nû da Erkên Rexneyî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ibrahim Hamî Kocher, Bangeen, **Rexneya Civakî di Romanên Hesênê Metê da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Ibrahim, Ibrahim, **Rengvedana Dîroka Kurdî di Helbestên Cegerxwîn de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Ismael Ahmed, Rabar, **Teknîk di Deqên Şanoyên Tele’ t Saman di Salên Heştêyan de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Ahmed, Reband, **Avahiya Derûnî ya Karekter di Romana Diwahemîn Henarî Dunya yê Bextiyar Elî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Ali, Saman, **Vebêjin di Navbera Romana “Navê Min Sor e” ya Orhan Pamuk û “Mîrnameya” Can Dost e**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Khalid Zebari, Rabeea, **Lêkolînek li ser Rexne ya Edebî (Kovara Peyv Weke Nûmûne)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Issa Ibrahim, Hayhat, **Xweza di Helbestên Nû yên Kurdî de Helbestên Qadir Qeçax û Edîb Çelkî wek Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Işık, Burhan, **Berhema Mehmed Uzun a Binavê Hawara Dîcleyê de Jiyana Kurdan a Civakî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Jaafar Hussein, Shreen, **Vênê Jinê di Hozana Hevçerxa Kurdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Jalal Mohammed Amin, Dilshad, **Ezmûna Teyyib Cebbar ya Helbest û Rexne**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Jameel Ismail, Abid, **Rengvedana Geşbîniyê di Helbesta Nû ya Kurdî li Devera Behdînan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Janez Sar Çeper, Fatime, **Lêkolînek li ser Helbesta Qedrî Can**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Kan, Güneş, **Îmaja Ermenî di Romanên Kurdî yên Sovyeta Berê de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Karim M.Salih, Hemin, **Runbêjîyê di Helbestên Ehmed Muxtar Caf de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Kavşut, Nihat, **Ji Hêla Teknîk û Mijarê ve Analîzkirina Romana Şivanê Kurmanca ya Erebe Şemo**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Khamo Khudhur, Shemal, **Praktîzekirina Tiyûra Wergirtinê di Edebiyata Olî ya Êzdiyan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Khidhir, Mohammed, **Ji bo Zarokan Çîrokên Ajalan (Mînak Çîrokên Kovara Heng 2001-2011)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017

Mehemed Kocher, Jasim, **Rehendên Derûnî di Hozanên Rojen Barnasî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mikaeel Azeez Azeez, Saad, **Surriyalîzm di Helbesta Nûxazî ya Kurdî de (bi nimûne Helbestên Sebah Rencder)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Mohammad Hussein, Hilbeen, **Pêkhatayên Dîramayê di Hozanên Bedîrxan Sindî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Mohammed Ahmed, Hariwan, **Teknîka Dubarekirinê di Avakirina Rîtma Navxweyî ya Helbestên Kamîran Bedîrxanî de –Dîwana Dilê Kurên Min wek Nimûne-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Mohammed Ghaffar, Nergiz, **Îstatîka Cihî di Romanên Sebrî Silêvanî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Mohammed Hussein, Safen, **Rehendê Derûnî di Helbestên Ebdula Peşew de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Mohammed Rashid, Hawkar, **Teknîka Vegotinê di Romanê de (Mîrname ya Jan Dost Wek Mînak)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Muhammed Mawlud, Qabeel, **Rola Rojnama Bizav di Pêşxistina Helbesta Kurdî li Devera Behdînan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Mushir Salih, Tara, **Hawwata û Firewata le Pendekanî Pîremêrdî Şaîr**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mustafa Hamad, Jamal, **Dîroka Wêjeya Kurdî a Merif Xeznedar û rol û Taybetmendiyan Wî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Nori Omer, Salam, **Rolê Kovara Metîn di Pêşxistina Vekolînên Edebî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Omar Ahmed, Honar, **Evîn û Hezkirina Jinê di Helbestên Mistefa Begê Kurdî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Omar Ali, Sarhang, **Bingehê Karakter di Romana Hesar û Segên Bavê Min ya Şêzad Hesen de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Omer Sadiq, Avan, **Di Helbestên Goran de Tasîra Rêbazên Pernasîzîmê û Sembolîzîmê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Orak Reşitoglu, Sevda, **Helbestvanên Jin di Edebiyata Yarsanan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Othman Qader, Samad, **Zimanê Ragihandinê di Nuçeyên Rojname Elektronîk de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Özcan, Mulazım, **Di Salên 1980-2000an de li Tirkîyeyê Rewşa Ziman û Edebiyata Kurdî û Têkiliya Wan li gel Tevgerên Civakî yên Kurdan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Öztürk, İrfan, **Hîmên Helbesta Kovara Tîrêjê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Pesen, Abdurahim, **Helbesta Arjen Arî (Naverok-Şêwe-Binyad)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Polat, Edip, **Di Çend Pexşanên Kurmancî de Evînen Efsanevî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Polat, Leyla, **Wekî Kirdeyekê Hebûn û Temsîliyeta Jinan (Awirtêdaneke Rexneyî a Femînîst bo Berhemên Dilawer Zeraq)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Rashad Qader, Zeyad, **Bi Zaravayê Soranî Helbestên Zarokan li Edebê Kurdî de (Zêwer, Goran, Letîf Helmet û Emîn Mihemed)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Rasool Aba Baker Mangurî, Mangoor, **Bingeha Wêneyên Hunerî di Helbestên Hêmin de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Rojdar Yıldız, Reşit, **Di Edebiyata Zarokan de Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Safeen Sadi Saadi, Sahand, **Rehendên Dîrokî Di Romana "Xewna Zelmanê Îranî" Mardîn Îbrahîmê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Sagvan, Omeed, **Xwekuştin di Romanên Kovan Sindî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Saiwan Ahmed, Omar, **Edebiyatî Enfal le Govare Kurdiyekanî Nawçeyî Germiyan da (1992-2012)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Saleh Hussein, Nadhim, **Kovargerîya Zarokan li Başûrê Kurdistanê (Mînak: Kepir)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Salih Shaduman, Omar, **Cuwankarî le Şî'rî Hewçerxî Kurdî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Siaband Abbas, Reber, **Efsane di Grûba Edebî ya Nûkirin Her û Her da Hizirvan Ebdulla Wek Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Sulaiman Ismael, Ismael, **Rengvedana Zindanê di Romanên Selam ‘Ebdulla de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Tawfeeq Raof, Nawshirwan, **Binyata ‘Struktûra Bûyerê di Romana Evara Perwaneyê ya Bextiyar Elî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Yeşilmen, Davut, **Temaya Sirgûnê di Çar Romanên Kurdî (Kurmancî) de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Yılmaz, Ferhat, **Berawirdkirinek li ser Şivanê Kurmanca û Sêbareya Maksîm Gorkî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yonat, Mehmet, **Kovara Nûdemê û di Kovara Nûdemê de Şopên Surgunê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

3.8. Edebiyata Zarokan

Hikmat Ali Zada, Partiman, **Rolê Govara Kepir di Pêşxistina Çîroka Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Khidhir, Mohammed, **Ji bo Zarokan Çîrokên Ajalan (Mînak Çîrokên Kovara Heng 2001-2011)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017

Saleh Hussein, Nadhim, **Kovargerîya Zarokan li Başûrê Kurdistanê (Mînak: Kepir)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Tosun, Türkan, **Edebiyata Zarokan di Kovara Nûbiharê de (1992-2010)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Yıldız, Reşit Rojdar, **Di Edebiyata Zarokan de Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

3.9. Ferhengnasî

Aygün, Muhsin, **Bingöl Yöresinde Kullanılan Zazaca Hayvancılık Kavramları**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Başaran, Cahit, **Kürt Dilinde Sözlükler**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Işık, Ümit, **Xebatek li ser Ferhengên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Yılmaz, Abdurrahman, **Zazaca-Türkçe Sözlük, Genç-Bingöl Yöresi**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

3.10. Folklor

Ahmed Haji Abozaid, Bayar, **Rengvedana Edebî Folklorî di Şiîrên Mela Xelîl Mişextî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ali Salim, Goran, **Rengdana Folklorê di Destana Mem û Zîn ya Ehmedê Xanî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Apuhan, Danyal, **Vistunikunî Zazakiye Çewlig di Bawerî Bêbinî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Arif, Fakhir Ali, **Çavkaniya Jînwarparêzî ya Barzan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Asna, Burçin, **Bingöl'de Zazaca Atasözlerinin Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Attı, Hikmettin, **Lêkolîneke Folklorî li ser Destana Mem û Zînê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Aygün, Muhsin, **Bingöl Yöresinde Kullanılan Zazaca Hayvancılık Kavramları**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Baiz Rahman, Mohammed, **Rola Folklorê di Perwerdekirina Zarokan de Mînak: Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Başaran, Tahir, **Di Vegotinên Devkî de Tîpê Behlûl**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.

Baykal, Nimet, **Çend Çîrokên Kurdî yê Dîşibin Çîrokên di Gulistana Sa'dî Şîrazî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Begik, Mahmut, **Dengbêj Resoyê Gopala (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Bor, Abdulkerim, **Bingöl Yöresi Zazaca Halk Türküleri**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Bozkoyun, Mehmet, **Çend Çîrokên Herêma Şêxan (Metn-Analiz)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Buran, Eşref, **Mela Wekî Tîpekî Pêkenokên Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Çalıştiran Karabat, Ruken, **Lêkolîneke Giştî li ser Çîrokên Kurdî yê Gelêrî (Bi Nimûneyên di Veşanên Ekola Şamê de) (Vekolîn-Senifandin)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Çeçen, Ramazan, **Di Edebiyata Kurdî de Folklor û Roman li dor Texeyyulên Berê Rêçên Îroyîn**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Çelik, Murat, **'Adat û Rusûmatname'ê Tewayifê Ekradiye ya Mela Mehmûdê Bazîdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Çeliktaş, Sami, **Tîpolojiya Lehengê Kurd li Çarçoveya Nêrînên Joseph Campbell - Bi Mînakên Rustemê Zal û Memê Alan-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Çiftçi, Tekin, **Di Kilamên Evînî yê Dengbêjan de Temaya Jinê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Dawood Sherzad, Rebaz, **Cedelyeya Jiyan û Mirin di Şi'ra Mahwî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Demir, Bünyamin, **Çîrokên Kurdî li gorî Motîf Îndeksa Stith Thompson (Bi Nimûneyên Çîrokên Mîrze Mihemed)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Dolgun, Rıdvan, **Mintiqaya Darahênî-Zikte de Termê Hacetan û Manayanê Hacetanê ke Cuya Rojane de Şuxulyene**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Ece, Emre, **Monografiya Çanda Gel a Dêrika Çiyayê Mazî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Ekinci, Muzaffer, **Lêkolînek li ser Motîfên Lawiran ên ku di Berhema M. Emîn Bozarslan ya Rêzeçîrokên Lawiran a bi Navê ‘Meselokên Lawiran’de Cih Digirin**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2016.

Erdoğmuş, Hatip, **Meseleyê Dormalê Darahênî (Metne-Tedqîq)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Farhad Abdullah, Sardar, **Nûjenxazî di Rûxsara Helbestên Şêx Nurî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2017.

Filiz, Mehmet Şirin, **Xebatek li ser Destana Dewrêşê Evdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Gökalp, Büşra, **Bingöl Masallarında -Seçilmiş Örneklerde- Sembolik Masal Çözümlemeleri**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Gören, Ebubekir, **Di Romanên Erebe Şemo de Folklorê Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Güntaş Aldatmaz, Nadire, **Folklorê Kirmancan (Kirdan/Dimiliyan) Ser o Cîgêrayîşê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Gürsu, Sedat, **Bingöl/Kiğı Yöresi Masal Örnekleri ve Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Gürür, Zeki, **Dengbêjî di Peywenda Patronajê de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Heider Farhan, Hawkar, **Xemilandina Felsefeya Oldariyê di Helbestên Mehwî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2017.

Hussein Ali, Omed, **Ciwankarî di Pend û Gotinên Pêşyan de bi Mînakên “Pendî Pêşinan” a Şêx Mihemedê Xal**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2017.

İçen, Halil, **Di nav Çanda Kurdî de Çîrokek Sîndrella**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.

Jameel Mohammed, Hawkar, **Binyadî Gêranewa le Dastanî Mem û Zinî Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurehîm Rehmî Hekarî (Lêkolînewekî Berawirdkariyê)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Kaplan, Yaşar, **Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrîn: Lêkolînek Edebî û Dîrokî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2015.

Khamo Khudhur, Shemal, **Praktîzekirna Tiyûra Wergirtinê di Edebiyata Olî ya Êzdiyan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Muhalidien al-Barazanji, Aram, **Rengdanên Ola Îslamî ya di Helebestên Nalî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2017.

Naderî Moghadam, Shatav, **Şi’rên Şairên Yarsan û Hizrê Yarı**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zımanên Zindî, Wan, 2016.

Najeb Abdulrazaq, Jegr, **Binyatê Honerî di Dastana Zembîlfruş ya Feqiyê Teyran û Miradxanê Bayezîdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zımanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Öner, Ahmet, **Di Edebiyata Gelêrî ya Kurdî da Di'a û Nîfir**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Öztürk, Serdar, **Di Tradîsyona Dengbêjiya Kurdî de Şakiro (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Samuk, Hidayet, **Servi Bölgesi Folkloru**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Samur, Aziz, **Destana Zembîlfiroş û Gulxatûnê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Saydun, Edip, **Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî di Dîwana Feqiyê Teyran de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Shirinov, Nofal, **Folkloru Kurdên Azerbaycanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Shukur Mahmood, Imad, **Têgeh û Zaravayê Îrfanî di Helbestên Fexredîn Eraqî û Mihwî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Siaband Abbas, Reber, **Efsane di Grûba Edebî ya Nûkirin Her û Her da Hızirvan Ebdulla Wek Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Subaşî, Kenan, **Ji bo Zarokan di Fêrkirina Kurdî de Rola Mamikan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Taş, Melik, **Lêkolînek li ser Çanda Devkî ya Çaldiranê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.

Tektaş, İhsan, **Mintiqaya Licê ra Diwês Sanikî û Versiyonê İnan: Pêveronayîş û Tehlîl**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Yeşilçınar, Fehmi, **Jiyan û Kilamên Dengbêj Ahmed Alıksan**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Yıldırımçakar, Mehmet, **Heyranok di Edebiyata Kurdî ya Gelêrî de Mînaka Herêma Wanê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Yıldız, Ayhan, **Qewlê Hespê Reş**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yıldız, Reşit Rojdar, **Di Edebiyata Zarokan de Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Yılmaz, İsa, **Vekolînek li ser Çîroka Zembîlfiroş**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2016.

3.11. Jînenîgerî / Biyografî

Adak, Reşat, **Di Serdema Meşrûtiyetê de Zanyarekî Kurd: Seîdê Kurdî û Hizr û Xîtabên Vî Derheqê Hişmendiya Gelê Kurd de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Begik, Mahmut, **Dengbêj Resoyê Gopala (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Ekici, Abdullah, **Zeynelabidînê Amidî: Jiyan Berhem û Xebatên Wî yên Destnivîsî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Öztürk, Serdar, **Di Tradîsyona Dengbêjiya Kurdî de Şakiro (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Tanrîkulu, Veysel, **Kürtçe Masallar ile Grimm Kardeşler Masallarının Motifler Açısından Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.

Yeşilçınar, Fehmi, **Jiyan û Kilamên Dengbêj Ahmed Alîksan**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Muş, 2015.

3.12. Perwerde

Baiz Rahman, Mohammed, **Rola Folklorê di Perwerdekirina Zarokan de Mînak: Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Başdaş, Servan, **Fonksiyonên Çîrokên di Perwerdehiyê de (Vekolîn–Tekst–Analîz)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Demiral Taher, İde, **Perwerdeya Nirxên Çandî û Civakî di Kovargerîya Zarokan a Kurmancî-Latînî de (1980-2015)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Geyik, Resul, **Hînkirina Kurdî Wekî Zîmanê Yekem**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Karagöz, Naci, **Seçmeli Kürtçe Dersine Karşı Veli Tutumları**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2016.

Kurt, Şehmuz, **Nirxandina Pirtûka Hînkirina Kurdî: Hînkir -Li gorî Nêrînên Xwendekar û Mamosteyan-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Subaşî, Kenan, **Ji bo Zarokan di Fêrkirina Kurdî de Rola Mamikan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Tarduş, Ibrahim, **Bikaranîna Çîrokên Kurdî di Perwerdeya Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yıldırımçakar, Adil, **Bedûzaman Seîde Kurdî û Projeya Wî ya Medresetuzehra**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

3.13. Wergernasî

Yıldırımçakar, Ziyattin, **Werger wek Kirineke Çandî, li ser Riyên Vergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

3.14. Zimannasî

Abdulsetar Abdulkarim, Shamal, **Bernav Di Zîmanê Kurdî da li Govera Badînan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2018.

Abi, Abdulmenaf, **Di Kurmanciya Jorîn û Kurmanciya Nawerast de Qertafên Lêkeran**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2018.

Açar, Zafer, **Devoka Devera Filistanê**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Ahmed, M. Araz, **Berawirdiyek di Navbera Morfîmên Rêzîmaniyên Karî di Kurmanciya Bakûr a Stander û Devoka Duhokê da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Ali Salih, Gharib, **Berhevîstna Cînavkên Kesî di Kurmanciya Jorîn û Jêrîn de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Aslanoğulları, Mehmet, **Lerch'in Zazakî Derlemelerinin Çevrimyazımı ve Türlerine Göre Sözcüklerin Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Babayiğit, Mehmet Veysi, **İngilizce, Kürtçe ve Türkçe'de Zamanların Sentaks (Sözdizimsel) Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016.

Balta, Adem, **Rê û Rêbazên Nivîsîna Nûçeyên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Bingöl, İbrahim, **Kirmanckî (Zazakî) de Pêveronayîşê Fekê Çewlîgî û Gimimî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Çapar, İbrahim, **Kürtçe ve İngilizce'de Deyimsel ve Edatlı Fiillerin Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2017.

Delikaya, Ömer, **Peyvsazî di Kurmancî de: Nêrîneke Giştî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Demir, Perihan, **Zazakî de Derheqê Awanî û Antişî yê Karî Ser Yew Cigêrayîş**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Ersoy, Turgut, **Veracêkerdana Gramerê Zazakî û Kirmanckî: Diyalekt Alfabe û Fonetik Morfolojî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Gemsiz, Mehmet, **Binyat û Rastnivîsîna Lêkeran di Berhemên Rêzimanê yên Kurmancîya Bakur de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Güneri, Ahmet, **Nomînal Morfolojiya Kurmanciya Herêma Torê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Güneş, Cemil, **Pirsgirêkên Zarokên Duziman di Dibistanên Yekziman de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Güzel, Şerif, **Lêkolînek Sentaksî li ser Berhema Camî'eya Rîsaleyan û Hîkayetan**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.

Hama Murad Majid, Edris, **Destpêkêk je bo Nasandina Zanesta Ziman**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Işık, Ümit, **Xebatek li ser Ferhengên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Jabar Abozaid, Majid, **Rolê Morfemên Nivîşî di Sentaksa Zimanê Kurdî de (Govera Behdînî)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Jafarzadeh, Mehdi, **Analîza Kurmanciya Deregeza Xorasanê li gor Hêmanên Zimannasiyê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Jamal Ahmad, Azhin, **Raçavkirina Aliyên Derunî di Karên Darêjî di Zimanê Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Kaçan, Muhammed Emin, **Zazakî de Kategorîzekerdişê Edatan û Metnanê Zazakî ra Nimûneyî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Kamal Yousif, Hajar, **Vata di Diyaloga Karîkatêrê Kurdî da (Vekolîneka Sîmantîkî û Pragmatîkiye)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Kanabi Taher, Barzan, **Bas û Xwas Le Manşetî Hewal Rojnamekanî Xebat, Kurdistanî Nûwe û Rojname: Be Numûne Lêkolîneweyekî Simantîkî û Pragmatîkî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Karabayeser, Ayetullah, **Zazakî di Wexti**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Kılıç, Özlem, **Gramerê Zazakî de Derheqê Negatîfiye Yew Cigêrayîş**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Laçin, Şahap, **Zazakî de Zerfî û Goreyê Raweyan Şuxulnayîşê Zerfan**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Mohammed Abdolqader, Shivan, **Rola Gîreyan di Polguherîna Peyvê de di Kurmanciya Serî Devoka Behdînan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mushir Salih, Tara, **Hawwata û Firewata le Pendekanî Pîremêrdî Şaîr**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Nawzad Faqe Ibrahim, Hana, **Gireke Rêzimanî û Ferhengiyekanî Kar le Zimanî Kurdî û Farisî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Omar Mahmoud, Barzo, **Şîrovekirineke Dengsazî û Fonolojî di Kurdiya Kurmancî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Öçal, Serdar, **Awayê Lêkirina Navan li Herêma Dêrîkê (Lêkolîneke Onomastîk-Sosyolojîk)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Sayım, İlyas, **Kurmancî ve Hintçede Ergatif Yapı Üzerine Bir İnceleme**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Söylemez, Semra, **Melekan, Gaz ve Muradan Köyleri Zazacasının Ses Değişimi Yönünden Karşılaştırılması**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Şanlı, Esat, **Têvernayîşê Kurmancî û Zazakî: Nimuneyê Licê û Hezanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Taher Bazid, Berqee, **Hevalnav di Navbera Zimanê Kurdî (Kurmanciya Serî) û Tirkî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Taman, Bahattin, **Daçek di Zaravayê Kurmancî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Taş, Çetin, **Dengsaziya Devoka Çaldiranê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Tunç, Vehbi, **Gilgamiş Destanî'nda Sümerce ile Kürtçe'nin Sosyo-linguistik Bağlantısı**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016.

Veroj, Sait, **Veracêkerdena Gramerê Zazakî û Kurmancî: Dîyalekt, Alfabe û Fonetîk, Morfolojî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Yaman, Raif, **Fonemên Kurdî yên Kurdzan û Gerokên Ewrûpî û Amerîkî (1787-1887)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Yıldız, Pınar, **Mehelî û Kirmanckîya Înan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Yıldızhan, Veysel, **Bi Tarîxê Nusîyanena Xo ya Tewr Kehene Çekuyê Kirmanckî (Zazakî) (1798-1903)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

4. Lîsteya Alfabetîk

Abdulahleq Salahaldin, Barzi, **Wêneya Helbestî di Helbestên Kurdî yên Mistefa Begê Kurdî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Abdullah Khudhur, Nali, **Rexneya Civakî Di Helbestên Abdullah Paşew de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Abdulsetar Abdulkarim, Shamal, **Bernav Di Zimanê Kurdî da li Govera Badînan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Abi, Abdulmenaf, **Di Kurmanciya Jorîn û Kurmanciya Nawerast de Qertafên Lêkeran**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Açar, Zafer, **Devoka Devera Filistanê**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Acun, Roger, **Îmaj di Helbesta Kurdî ya Nû ya Bakur de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Adak, Reşat, **Di Serdema Meşrûtiyetê de Zanyarekî Kurd: Seîdê Kurdî û Hizr û Xîtabên Vî Derheqê Hişmendiya Gelê Kurd de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Adsay, Fahriye, **Romana Kurdî (Kurmancî) ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Ahmed Haji Abozaid, Bayar, **Rengvedana Edebê Folklorî di Şîrên Mela Xelîl Mişextî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ahmed Mohammed, Arshad, **Wataya Lawekî di Zimanê Romana Miryema da ya Sebrî Silêvanî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Ahmed, M. Araz, **Berawirdiyek di Navbera Morfîmên Rêzîmaniyên Karî di Kurmanciya Bakûr a Stander û Devoka Duhokê da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Akboğa, Hasan, **Xelîfe Yûsif û Teqrîza Wî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Akın, Erkan, **Mela Ehmedê Cizîrî'nin Gazellerinde Kullanılan Edebi Sanatlar**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Ali Arif, Fakhir, **Çavkaniya Jînwarparêzî ya Barzan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Ali Mahmood, Yaseen, **Xerîbî li Helbestên Hêmîn û Seyyab**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ali Mohammed, Ghalib, **Rola Yusufî di Çapemeniya Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ali Salih, Gharib, **Berhevîstna Cînavkên Kesî di Kurmanciya Jorîn û Jêrîn de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ali Salim, Goran, **Rengdana Folklorê di Destana Mem û Zîn ya Ehmedê Xanî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Altinkılıç, Ümran, **Xwendineke Baxtînyen di Sê Romanên Kurdî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Anuk, Nevzat, **Behsê Tirkkerdişê Kurdan de Merkezêk: Enstîtuyê Cigerayîşê Kulturê Tirk**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Apuhan, Danyal, **Vistunikunî Zazakiye Çewlig di Bawerî Bêbinî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Arif, Fakhir Ali, **Çavkaniya Jînwarparêzî ya Barzan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Arslan, Mesut, **Di Dewra Osmaniyan de Veşangeriya Kitêbên Kurdî (1844-1923)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Aslanoğulları, Mehmet, **Lerch'in Zazaki Derlemelerinin Çevrimyazımı ve Türlerine Göre Sözcüklerin Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Asna, Burçin, **Bingöl'de Zazaca Atasözlerinin Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Atlı, Zafer, **Zeynelabidîn Zinar: Jiyan, Berhem û Senifandina Xebatên Wî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Attı, Hikmettin, **Lêkolîneke Folklorî li ser Destana Mem û Zînê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Awla Rasul, Luqîman, **Ciwankariya Peyvan di Helbestên Kurdî yên Salim de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Aydoğdu, Yusuf, **Modern Zaza Hikâyeciliği**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Aygün, Muhsin, **Bingöl Yöresinde Kullanılan Zazaca Hayvancılık Kavramları**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Aykaç, Seyfettin, **Mela Mehmûdê Tîruwayî û Ferhenga Wî ya Menzûm (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Aykaç, Yakup, **Dîwana Hezîn (Metn, Lêkolîn û Ferheng)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Babayiğit, Mehmet Veysi, **İngilizce, Kürtçe ve Türkçe'de Zamanların Sentaks (Sözdizimsel) Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016.

Baiz Rahman, Mohammed, **Rola Folklorê di Perwerdekirina Zarokan de Mînak: Çirok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Bakırhan, Cihat, **Mele Nurullahê Godîşkî'nin 'Çenta Yetîman' Adlı Eserinin Transkripsiyonu, Türkçeye Çevirisi, Tahlil ve Tenkidi**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Balta, Adem, **Rê û Rêbazên Nivîsîna Nûçeyên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Başaran, Cahit, **Kürt Dilinde Sözlükler**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

- Başaran, Tahir, **Di Vegotinên Devkî de Tîpê Behlûl**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.
- Başdaş, Servan, **Fonksiyonên Çîrokan di Perwerdehiyê de (Vekolîn–Tekst–Analîz)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Baykal, Nimet, **Çend Çîrokên Kurdî yên Dişibin Çîrokên di Gulistana Sa’dî Şîrazî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.
- Begik, Mahmut, **Dengbêj Resoyê Gopala (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Beyter, Önder, **Dîwana Mela Ehmedê Heyderî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Bilge, Evin, **Ji Hêla Naverokê ve Dahûrîna Çîrokên Mela Mehmûdê Bazîdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Bingöl, Ibrahim, **Kirmanckî (Zazakî) de Pêveronayîşê Fekê Çewlîgî û Gimimî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Bor, Abdulkarim, **Bingöl Yöresi Zazaca Halk Türküleri**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.
- Bozkoyun, Mehmet, **Çend Çîrokên Herêma Şêxan (Metn-Analîz)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.
- Bülbül, Mikail, **Di Helbestên Cegerxwîn de Rengvedanên Têkiliyên Îqtîdarî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Buran, Eşref, **Mela Wekî Tîpekî Pêkenokên Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Çalıştiran Karabat, Ruken, **Lêkolîneke Giştî li ser Çîrokên Kurdî yên Gelêrî (Bi Nimûneyên di Veşanên Ekola Şamê de) (Vekolîn-Senifandin)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.
- Can, Mutlu, **Bîblîyografyaya Kirmanckî (Zazakî) (1963-2017)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Çapar, İbrahim, **Kürtçe ve İngilizce’de Deyimsel ve Edatlı Fiillerin Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.
- Çeçen, Ramazan, **Di Edebiyata Kurdî de Folklor û Roman li dor Texeyulên Berê Rêçên İroyîn**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Çeliktaş, Sami, **Tîpolojiya Lehengê Kurd li Çarçoveya Nêrînên Joseph Campbell - Bi Mînakên Rustemê Zal û Memê Alan-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Çetin, Süleyman, **Kovara Hawarê û Bandora Wê ya li ser Zimanê Kurdî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.
- Çiftçi, Metin, **Eqîdenameyo Zazakî yê Mehemedê Hezanîyî (Metno Transkrîbekerde, Wekentiş û Açarnayîş)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.
- Çiftçi, Tekin, **Di Kilamên Evînî yên Dengbêjan de Temaya Jinê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Çoban, Betül, **Şopên Realîzma Sosyalist di Romanên Kurdî yê Sovyeta Berê de (1935-1991)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Dağılma, İbrahim, **Mewlîdê Xasî û Hetê Me'na ra Wekentişê Mewlîdî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Dawood Fattah, Diler, **Saloxdan di Mîrnameya Jan Dostî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Dawood Sherzad, Rebaz, **Cedelyeya Jîyan û Mirin di Şi'ra Mahwî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Delikaya, Ömer, **Peyvsazî di Kurmancî de: Nêrîneke Giştî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Delshad Saleh, Warin, **Bekir Begê Erizî (Jîyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Demir, Bünyamin, **Çîrokên Kurdî li gorî Motîf Îndeksa Stith Thompson (Bi Nimûneyên Çîrokên Mîrze Mihemed)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Demir, Perihan, **Zazakî de Derheqê Awanî û Antişî yê Karî Ser Yew Cigêrayîş**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Demiral Taher, İde, **Perwerdeya Nirxên Çandî û Civakî di Kovargerîya Zarokan a Kurmancî-Latînî de (1980-2015)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Deniz, Muhammed İkbâl, **Jiyana Seyîd 'Eliyê Findikî û Dîwana Wî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Doğan, Songül, **Bi Rêbaza Rexneya Femînîst Lênerînek li Romanên Jinên Kurd**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Döger, Dilaver, **Bêjara Neteweparêz di Kovara Hawarê de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017.

Dolgun, Rıdvan, **Mintiqaya Darahênî-Zikte de Termê Hacetan û Manayanê Hacetanê ke Cuya Rojane de Şuxulyene**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Ece, Emre, **Monografiya Çanda Gel a Dêrika Çiyayê Mazî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Ekici, Abdullah, **Zeynelabidînê Amidî: Jîyan Berhem û Xebatên Wî yê Destnivîsî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Ekinci, Muzaffer, **Lêkolînek li ser Motîfên Lawiran ên ku di Berhema M. Emîn Bozarşan ya Rêzeçîrokên Lawiran a bi Navê 'Meselokên Lawiran'de Cih Digirin**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2016.

Eminoğlu, Nevzat, **Nêrînek Gelemperî li Mîrektiya Hîzanê: Îlm û Edebiyat**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Erdoğmuş, Hatip, **Meseleyê Dormalê Darahênî (Metne-Tedqîq)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Ergün, Zülküf, **Di Peydabûna Edebiyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Ersoy, Turgut, **Veracêkerdana Gramerê Zazakî û Kirmancî: Diyalekt Alfabe û Fonetik Morfolojî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Ertekin, Nurettin, **Tesewif di Dîwana Şeyda de**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Eyer, Ahmet, **Kurdên Merwanî di Tarîxu'l-Meyafarqîn a İbnu'l-Ezraq de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Fahmi Farho, Karokh, **Bingehê Vegotinê di romana 'Grêweya Bextê Helale'ya Eta Nehayî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Farhad Abdullah, Sardar, **Nûjenxazî di Rûxsara Helbestên Şêx Nurî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Filiz, Mehmet Şirin, **Xebatek li ser Destana Dewrêşê Evdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Gemsiz, Mehmet, **Binyat û Rastnivîsîna Lêkeran di Berhemên Rêzimanê yên Kurmançiya Bakur de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Geyik, Resul, **Hînkirina Kurdî Wekî Zimanê Yekem**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Gezer, Semih, **Dîwana Mela Yasîn Yusrî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Gider, Ahmet, **Molla Muhammed Kavari Dîvânî'nda Din ve Tasavvuf**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Gökalp, Büşra, **Bingöl Masallarında -Seçilmiş Örneklerde- Sembolik Masal Çözümlemeleri**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Gören, Ebubekir, **Di Romanên Erebe Şemo de Folklorê Kurdî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Gözeten, İbrahim, **Mele Xelîlê Sêrtî û Berhema Wi ya Newcû'l-Enam**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Güneri, Ahmet, **Nomînal Morfolojîya Kurmançiya Herêma Torê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Güneş, Cemil, **Pirsgirêkên Zarokên Duziman di Dibistanên Yekziman de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Güntaş Aldatmaz, Nadire, **Folklorê Kirmancan (Kirdan/Dimiliyan) Ser o Cîgêrayîşê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Gürsu, Sedat, **Bingöl/Kiğı Yöresi Masal Örnekleri ve Tahlili**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Gürür, Zeki, **Dengbêjî di Peywenda Patronajê de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Güzel, Şerif, **Lêkolînek Sentaksî li ser Berhema Camî'eya Rîsaleyan û Hîkayetan**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.

Haji Sulaiman, Hareem, **Hozanetî di Hozanên Sebirî Botanî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hama Murad Majid, Edris, **Destpêkêk je bo Nasandina Zanesta Ziman**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hassan Mawlood al-Bajalan, Hardi, **Di Helbestên Hemîn Mukiryânî de Civaknasî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hawkar Jameel, Mohammed, **Binyadî Gêranewa le Dastanî Mem û Zinî Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurehîm Rehmî Hekarî (Lêkolînewekî Berawirdkariyê)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Heider Farhan, Hawkar, **Xemilandina Felsefeya Oldariyê di Helbestên Mehwi de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hesan Kareem, Keywan, **Eşq li cem Nalî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Hikmat Ali Zada, Partiman, **Rolê Govara Kepir di Pêşxistina Çîroka Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Hussain, Hunar M., **Rollî Rageyandin le Nêzîkkirdnewey Diyalêkte Kurdyekan, Torî Mîdyayî Rudawû be Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Hussein Abo, Reber, **Çîroka Gelek Kurt di Edebê Kurdî da li Başûrê Kurdistanê (1991-2013)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Hussein Ali, Omed, **Ciwankarî di Pend û Gotinên Pêşyan de bi Mînakên "Pendî Pêşinan" a Şêx Mihemedê Xal**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ibrahim Awla, Farman, **Di Edebiyata Kurdî ya Kevin û Nû da Erkên Rexneyî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ibrahim Hami Kocher, Bangeen, **Rexneya Civakî di Romanên Hesenê Metê da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Ibrahim, Ibrahim, **Rengvedana Dîroka Kurdî di Helbestên Cegerxwîn de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

İçen, Halil, **Di nav Çanda Kurdî de Çîrokek Sîndrella**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2017.

İlhan, Ziver, **Mewlûda Mela Huseynê Bateyî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.

Işık, Burhan, **Berhema Mehmed Uzun a Binavê Hawara Dîcleyê de Jiyana Kurdan a Civakî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Işık, Ümit, **Xebatek li ser Ferhengên Kurdî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Ismael Ahmed, Rabar, **Teknîk di Deqên Şanoyên Tele't Saman di Salên Heştêyan de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Ahmed, Reband, **Avahiya Derûnî ya Karakter di Romana Diwahemîn Henarî Dunya yê Bextiyar Elî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Ali, Saman, **Vebêjin di Navbera Romana “Navê Min Sor e” ya Orhan Pamuk û “Mîrnameya” Can Dost e**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Ismael Khalid Zebari, Rabeea, **Lêkolînek li ser Rexne ya Edebî (Kovara Peyv Weke Nûmûne)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Issa Ibrahim, Hayhat, **Xweza di Helbestên Nû yên Kurdî de Helbestên Qadir Qeçax û Edîb Çelkî wek Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Jaafar Hussein, Shreen, **Vênê Jinê di Hozana Hevçerxa Kurdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Jabar Abozaid, Majid, **Rolê Morfemên Nivîşî di Sentaksa Zimanê Kurdî de (Govera Behdînî)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Jafarzadeh, Mehdi, **Analîza Kurmanciya Deregeza Xorasanê li gor Hêmanên Zimannasiyê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Jahany, Parviz, **Leyla û Mecnûna Sewadî (Metin-Lêkolîn-Şîrove)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Jalal Mohammed Amin, Dilshad, **Ezmûna Teyyib Cebbar ya Helbest û Rexne**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Jamal Ahmad, Azhin, **Raçavkirina Aliyên Derunî di Karên Darêjî di Zimanê Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Jameel Ismail, Abid, **Rengvedana Geşbîniyê di Helbesta Nû ya Kurdî li Devera Behdînan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Jameel Mohammed, Hawkar, **Binyadî Gêranewa le Dastanî Mem û Zînî Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurehîm Rehmî Hekarî (Lêkolînewekî Berawirdkariyê)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Janez Sar Çeper, Fatime, **Lêkolînek li ser Helbesta Qedrî Can**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Kaçan, Muhammed Emin, **Zazakî de Kategorîzekerdişê Edatan û Metnanê Zazakî ra Nimûneyî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Kamal Yousif, Hajar, **Vata di Diyaloga Karîkatêrê Kurdî da (Vekolîneka Sîmantîkî û Pragmatîkiye)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Kan, Ahmet, **Rojnameya Kurdistanê 1898-1902 (Analîza Naverokê)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Kan, Güneş, **Îmaja Ermenî di Romanên Kurdî yên Sovyeta Berê de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Kanabi Taher, Barzan, **Bas û Xwas Le Manşetî Hewal Rojnamekanî Xebat, Kurdistanî Nûwe û Rojname: Be Numûne Lêkolîneweyekî Simantîkî û Pragmatîkî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Kaplan, Yaşar, **Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrîn: Lêkolînek Edebî û Dîrokî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2015.

Karaaslan, Mehmet Salih, **‘Hedersmord’ li Swêdê ‘Kuştina Namûsî’ li Kurdistanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Karabayeser, Ayetullah, **Zazakî di Wexti**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Karagöz, Naci, **Seçmeli Kürtçe Dersine Karşı Veli Tutumları**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016.

Karaman, Cevdet, **Ehmed Hîlmî Elqoxî û Berhema Wî ya Rehberê Sanî Şerha Eqîda Ehmedê Xanî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Karim M.Salih, Hemin, **Runbêjîyê di Helbestên Ehmed Muxtar Caf de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2016.

Kavşut, Nihat, **Ji Hêla Teknîk û Mijarê ve Analîzkirina Romana Şivanê Kurmanca ya Erebe Şemo**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Kaya, Bülent, **Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2017.

Kerece, Fahrî, **Di Çarçoveya Têgiha Neteweperwerîyê da Nirxandinek li ser Şêx Ubeydillahê Nehrî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Khamo Khudhur, Shemal, **Praktîzekirna Tiyûra Wergirtinê di Edebiyata Olî ya Êzdiyan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Khidhir, Mohammed, **Ji bo Zarokan Çîrokên Ajalan (Mînak Çîrokên Kovara Heng 2001-2011)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Wan, 2017

Kılıç, Özlem, **Gramerê Zazakî de Derheqê Negatîfiye Yew Cigêrayîş**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Kırkan, Ahmet, **Mewlîdê Usman Esad Efendîyo Babijî 'Bîyîşa Pêxemberî' (Metn û Vekenitîş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Koyuncu, Hüseyin, **Di Hin Dîwanên Kurdî de Bandora Tesewifê**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Kurt, Şehmuz, **Nirxandina Pirtûka Hînkirina Kurdî: Hînkêr -Li gorî Nêrînên Xwendekar û Mamosteyan-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Laçin, Şahap, **Zazakî de Zerfî û Goreyê Raweyan Şuxulnayîşê Zerfan**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Lafte Ridha Al-Kakî, Farset, **Rengdanewey Taybetmendiyekanî Sebk-î 'Iraqî le Şi'rekanî Melayê Cizîrî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Mehemed Kocher, Jasim, **Rehendên Derûnî di Hozanên Rojen Barnasî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mikaeel Azeez Azeez, Saad, **Surriyalîzm di Helbesta Nûxazî ya Kurdî de (bi nimûne Helbestên Sebah Rencder)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Mohammad Hussein, Hlbeen, **Pêkhateyên Diramayê di Hozanên Bedîrxan Sindî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zîmanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Mohammed Abdolqader, Shivan, **Rola Gîreyan di Polguherîna Peyvê de di Kurmanciya Serî Devoka Behdînan da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mohammed Ahmed, Hariwan, **Teknîka Dubarekirinê di Avakirina Rîtma Navxweyî ya Helbestên Kamîran Bedirxanî de –Dîwana Dilê Kurên Min wek Nimûne-**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Mohammed Ghaffar, Nergiz, **Îstatîka Cihî di Romanên Sebrî Silêvanî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Mohammed Hussein, Safen, **Rehendê Derûnî di Helbestên Ebdula Peşew de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Mohammed Othman, Hayder, **Di Helbestên Melayê Bateyî da Binyada Hizr û Rûxsarê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Mohammed Rashid, Hawkar, **Teknîka Vegotinê di Romanê de (Mîrname ya Jan Dost Wek Mînak)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Muhammed Mawlud, Qabeel, **Rola Rojnama Bizav di Pêşxistina Helbesta Kurdî li Devera Behdînan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Muhialdien al-Barazanji, Aram, **Rengdanên Ola Îslamî ya di Helebestên Nalî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Mushir Salih, Tara, **Hawwata û Firewata le Pendekanî Pîremêrdî Şair**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Mustafa Hamad, Jamal, **Dîroka Wêjeya Kurdî a Merif Xeznedar û rol û Taybetmendiye Wî**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Naderî Moghadam, Shatav, **Şi'rên Şairên Yarsan û Hizrê Yarı**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Najeb Abdulrazaq, Jegr, **Binyatê Honerî di Dastana Zembîlfruş ya Feqiyê Teyran û Miradxanê Bayezîdî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Nawzad Faqe Ibrahim, Hana, **Gireke Rêzimanî û Ferhengiyekanî Kar le Zimanî Kurdî û Farisî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Nori Omer, Salam, **Rolê Kovara Metîn di Pêşxistina Vekolînên Edebî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Öçal, Serdar, **Awayê Lêkirina Navan li Herêma Dêrîkê (Lêkolîneke Onomastîk-Sosyolojîk)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Ölmez, Cumhur, **Mem û Zîneke bi Hewramî (Tekst-Vekolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Omar Ahmed, Honar, **Evîn û Hezkirina Jinê di Helbestên Mistefa Begê Kurdî da**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Omar Ali, Sarhang, **Bingehê Karakter di Romana Hesar û Segên Bavê Min ya Şêzad Hesên de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Omar Mahmoud, Barzo, **Şîrovekirineke Dengsazî û Fonolojî di Kurdiya Kurmancî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Omer Ahmad el Shateera, Koser, **Şakeliyekan û Roliyan le Şî'rî Kurdî da; Şêx Ehmed be Nimûne**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.

Omer Sadiq, Avan, **Di Helbestên Goran de Tasîra Rêbazên Pernasîzimê û Sembolîzimê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Öner, Ahmet, **Di Edebiyata Gelêrî ya Kurdî da Di'a û Nifir**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Orak Reşitoglu, Sevda, **Helbestvanên Jin di Edebiyata Yarsanan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Orkin, Şeyhmus, **Di Berhemên Feqiyê Teyran de Hêmanên Tesewufî**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Othman Qader, Samad, **Zimanê Ragihandinê di Nuçeyên Rojname Elektronîk de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Özcan, Mulazım, **Di Salên 1980-2000an de li Tirkîyeyê Rewşa Ziman û Edebiyata Kurdî û Têkiliya Wan li gel Tevgerên Civakî yên Kurdan**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.

Öztürk, İrfan, **Hîmên Helbesta Kovara Tîrêjê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Öztürk, Serdar, **Di Tradîsyona Dengbêjiya Kurdî de Şakiro (Jiyan û Berhem)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Pertev, Ramazan, **Mîrsadu'l-Etfal (Şahrahê Kûdekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî (Vekolîn-Tekst)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012.

Pesen, Abdurahim, **Helbesta Arjen Arî (Naverok-Şêwe-Binyad)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Polat, Edip, **Di Çend Pexşanên Kurmancî de Evînen Efsanevî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Polat, Leyla, **Wekî Kirdeyekê Hebûn û Temsîliyeta Jinan (Awirtêdaneke Rexneyî a Femînîst bo Berhemên Dilawer Zeraq)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Rashad Qader, Zeyad, **Bi Zaravayê Soranî Helbestên Zarokan li Edebê Kurdî de (Zêwer, Goran, Letîf Helmet û Emîn Mihemed)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Rasool Aba Baker Mangurî, Mangoor, **Bingeha Wêneyên Hunerî di Helbestên Hêmin de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Rojdar Yıldız, Reşit, **Di Edebiyata Zarokan de Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Safeen Sadi Saadi, Sahand, **Rehendên Dîrokî Di Romana "Xewna Zelamên Îranî" Mardîn İbrahîmê**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Sagvan, Omeed, **Xwekuştin di Romanên Kovan Sindî de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Saiwan Ahmed, Omar, **Edebiyatî Enfal le Govare Kurdiyekanî Nawçeyî Germiyan da (1992-2012)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

- Saleh Hussein, Nadhim, **Kovargerîya Zarokan li Başûrê Kurdistanê (Mînak: Kepir)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.
- Saleh Hussein, Nadhim, **Kovargerîya Zarokan li Başûrê Kurdistanê (Mînak: Kepir)**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.
- Salih Shaduman, Omar, **Cuwankarî le Şî'rî Hewçerxî Kurdî da**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.
- Samuk, Hidayet, **Servi Bölgesi Folkloru**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.
- Samur, Aziz, **Destana Zembîlfiroş û Gulxatûnê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013.
- Şanlı, Esat, **Têvernayîşê Kurmancî û Zazakî: Nimuneyê Licê û Hezanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.
- Saydun, Edip, **Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî di Dîwana Feqiyê Teyran de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2018.
- Sayım, İlyas, **Kurmancî ve Hintçede Ergatif Yapı Üzerine Bir İnceleme**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.
- Sezer, Müslîh, **Dîwançeya Seyfiyê Şoşî (Metn û Lêkolîn)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.
- Shirinov, Nofal, **Folkloru Kurdên Azerbaycanê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.
- Shukur Mahmood, İmad, **Têgeh û Zaravayê İrfanî di Helbestên Fexredîn Eraqî û Mihwî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.
- Siaband Abbas, Reber, **Efsane di Grûba Edebî ya Nûkirin Her û Her da Hizirvan Ebdulla Wek Nimûne**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Söylemez, Semra, **Melekan, Gaz ve Muradan Köyleri Zazacasının Ses Değişimi Yönünden Karşılaştırılması**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.
- Subaşlı, Kenan, **Ji bo Zarokan di Fêrkirina Kurdî de Rola Mamikan**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.
- Sulaiman Ismael, Ismael, **Rengvedana Zindanê di Romanên Selam 'Ebdulla de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Taher Bazid, Berqee, **Hevalnav di Navbera Zimanê Kurdî (Kurmanciya Serî) û Tirkî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.
- Tahir Sabir, Derin, **Şî'riyetî Şî'rî Kosarî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2018.
- Taman, Bahattin, **Daçek di Zaravayê Kurmancî da**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.
- Tanrıkulu, Veysel, **Kürtçe Masallar ile Grimm Kardeşler Masallarının Motifler Açısından Karşılaştırılması**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2017.

Tarduş, Ibrahim, **Bikaranîna Çîrokên Kurdî di Perwerdeya Zarokan de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Taş, Çetin, **Dengsaziya Devoka Çaldiranê**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Taş, Melik, **Lêkolînek li ser Çanda Devkî ya Çaldiranê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2018.

Tawfeeq Raof, Nawshirwan, **Binyata ‘Struktûra Bûyerê di Romana Evara Perwaneyê ya Bextiyar Elî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Tektaş, İhsan, **Mintiqaya Licê ra Diwês Sanikî û Versiyonê Înan: Pêveronayîş û Tehlîl**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2018.

Tosun, Türkan, **Edebiyata Zarokan di Kovara Nûbiharê de (1992-2010)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Tunç, Vehbi, **Gilgamiş Destanî’nda Sümerce ile Kürtçe’nin Sosyo-linguistik Bağlantısı**, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016.

Turan, Cihan, **Dîwana Fethî (Edîsyon, Metn, Krîtîk)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2017.

Ulugana, Sedat, **Mîrektiya Bitlîsê di Êwra Evdal Xan de (1618-1664)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Üneşi, Aydın, **Tesrîfa Teremaxî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Varol, Murat, **Dîwanê Melayê Cebexçurî (Metn û Tehlîl)**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016.

Veroj, Sait, **Veracêkerdena Gramerê Zazakî û Kurmancî: Dîyalekt, Alfabe û Fonetîk, Morfolojî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Yaman, Raif, **Fonemên Kurdî yên Kurdzan û Gerokên Ewrûpî û Amerîkî (1787-1887)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Yavuzer, Mehmet Nur, **Baba Tahir di Wêjeya Kurdî de**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Yergin, Mehmet, **Mewlîdê Mela Ehmedê Xasî: “Mewlidu’n-Nebiyî-l-Qureşiyî” (Metn-Wekenitîş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yeşilçınar, Fehmi, **Jiyan û Kilamên Dengbêj Ahmed Alîksan**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Yeşilkaya, Şahap, **Edebiyatê Kirdkî (Zazakî) de Mewlid û Mehemed ‘Elî Hunî**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014.

Yeşilmen, Davut, **Temaya Sirgûnê di Çar Romanên Kurdî (Kurmancî) de**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014.

Yıldırımçakar, Adil, **Bedûzaman Seîdê Kurdî û Projeya Wî ya Medresetuzehra**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016.

Yıldırımçakar, Mehmet, **Heyranok di Edebiyata Kurdî ya Gelêrî de Mînaka Herêma Wanê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2017.

Yıldırımçakar, Ziyattin, **Wergêr wek Kirineke Çandî, li ser Riyên Vergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Yıldız, Ayhan, **Qewlê Hespê Reş**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yıldız, Reşit Rojdar, **Di Edebiyata Zarokan de Çîrok**, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2017.

Yıldızhan, Veysel, **Bi Tarîxê Nusfyanena Xo ya Tewr Kehene Çekuyê Kirmancî (Zazakî) (1798-1903)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2017.

Yılmaz, Abdurrahman, **Zazaca-Türkçe Sözlük, Genç-Bingöl Yöresi**, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Yılmaz, Ferhat, **Berawirdkirinek li ser Şivanê Kurmanca û Sêbareya Maksîm Gorkî**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015.

Yonat, Mehmet, **Kovara Nûdemê û di Kovara Nûdemê de Şopên Surgunê**, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015.

Zilan, Bilal, **Di Kitabê Muhemmedê Şêx Ensarî: “Raro Raşt” û “Melûmatê Dînîye” (Metn û Cigêrayîş)**, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016.

Encam

Di vê bîbliyografyayê de me dît ku hem tezên beşa Ziman û Edebiyata Kurdî û hem jî Ziman û Çanda Kurdî ji 2012an pê ve xwendekarên masterê mezûn dikin. Di navbera salên 2012-2018an de li zanîngehên Bingöl, Dicle, Mardin Artuklu, Muş û Yüzüncü Yilê bi tevahî 241 tez hatine parastin û derçûne. Herçiqas me di analîza xwe de behs nekiribe jî tezên di van herdu beşan bêtir bi zimanê kurdî hatine nivîsîn. Di nav zaravayên kurdî de herî zêde bi kurmancî, piştêre bi kurmanckî û dûre jî bi soranî tez hene. Ji hêla zimên ve, nemaze zanîngeha Dicleyê bala mirov dikişîne ser xwe. Ji ber hinek astengiyên rêzîknameya zanîngehê tezên wir bi tirkî tîn nivîsîn.

Xwendekarên ku di wan herdu beşan de dixwînin dikarin di sehayên cûrbicûr de lêkolînan bikin û tezên xwe binivîsin. Tezên ku di wan beşan de hatine nivîsîn û biwaranên wan li gorî alfabetîk ev in: Bîbliyografya, civaknasî, çapemenî, dîrok, edebiyata berawirdî, edebiyata klasîk, edebiyata nû, edebiyata zarokan, ferhengnasî, folklor, jînenîgerî, perwerde, wergernasî û zimannasî. Di nav van biwaran de yên herî zêde derketine pêş bi rêzê ve edebiyata nû (27%), folklor (20%) û edebiyata klasîk (17%) û zimannasî (16%) ne. Dîsa li gor van rêjeyan biwarên ku lê kême xebat hatine kirin jî wiha ne: Wergernasî (0%), dîrok (1%), ferhengnasî (1%), civaknasî (1%). Herwiha biwarên din jî bi van rêjeyan di tabloya tezan de bi cih girtine: Bîbliyografya (2%), edebiyata berawirdî (2%), edebiyata zarokan (2%), jînenîgarî (2%), perwerde (3%) û çapemenî (6%). Li gor van rêjeyan mirov dikare bibêje; biwarên ku rêjeya wan kême in divê bêtir bala xwendekaran bikişîne û xwendekar beraliyê van biwaran bin, da ku xebatên zêdetir derkevin û kêmasiyên van biwaran de bîn temamkîrin. Dîsa ji bilî van kategoriyên jorîn, hersê zanistên bîngehîn ên zimannasî, dîrok û erdnîgarî bi hev re, bi awayekî organîze û paralel divê bîn meşandin, ligel xwe jî cih bidin zanistên

antropolojî û civaknasiyê. Mamoste û xwendekarên vê beşê divê ji bîr nekin ku sehaya kurdolojîyê qadeke berfireh e û wekî her beşên din ên zanistên civakî hewcehiya wê jî bi hemû biwaran heye.

Xebatên bi rengê bîbliyografîk di kar û lêkolînên akademîk de gelekî girîng in lewra bi xêra wan xebatan lêkolînên akademîk hem xwe dubare nakin hem jî ji xebatên berî xwe haydar dibin. Di vê çarçoveyê de armanca vê xebatê jî ev bû ku di vî warî de lêkolîner û xwendekaran re bibe xizmetek.

Jêder

Adak, A., Acar, H., Aykaç, Y. (2017). “Bibliyografyaya Melayê Cizîrî”, *Mukaddime*, 8(Özel Sayı 1), r. 171-199.

Aykaç, Y. (2017). “Bibliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojîyê yên li Turkiyeyê (2011-2016)”, *JMS*, c. 2/1, r. 119-132.

Durmuş, İ. (2002). “Kitabiyat”, *DİA*, c. 26. İstanbul, r. 83-85.

Ertekin, M. Z., Güzel, Ş. (2019). “Xebatên Kurdolojîyê li Zanîngeha Bîngolê (2014-2018)”, *Mukaddime*, 10(1), r. 161-193.

Keskin, N. (2018). “Kovargerîya Akademîk a Kurdî li Turkiyeyê û Pirsgerêkên Wê”, *Mukaddime*, j. 9 (2), r. 31-47.

Keskin, N. (2018). “Serborîya Akademiya Kurdî li Turkiyeyê û Pirsgerêkên Wê”, *e-Şarkiyat*, c. 10, j. 1(19)/Nisan, r. 471-485.

Malclés, L-N., Lhèriter A., Acaroglu, M. T. (2003). *Batı'da ve Türkiye'de Kaynakça Tarihi*, İletişim, İstanbul.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> (01.03.2019).

https://www.etymonline.com/word/bibliography#etymonline_v_11116(08.03.2019).

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/bibliography>(08.03.2019).

<https://www.vajehyab.com/?q=فهرست&t=like&s=23> (08.03.2019).

MÜSLÜMAN KADINLARIN EŞİTLİK ARAYIŞI: İSLAM HUKUKU VE FEMİNİZM*

Ziba Mir-Hosseini

Trc. Saadet Altay*

Eşitlik ve adaletin İslam ve şeriatın temel değerlerinden ve esas prensiplerinden olduğunu Müslüman hukukçular iddia ettiği gibi, Müslümanlar da buna inanır. O halde şeriat kanunları tarafından yönetildiğini iddia eden bir devlette, kadın-erkek haklarını ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini düzenleyen kanunlarda, adalet ve eşitlik ilkeleri neden belirgin değildir. Neden, kendini şeriat terimiyle tanımlayan İslam hukuku kitapları, kadınlardan ikinci sınıf vatandaş olarak bahsedip, kadınları erkeklerden aşağıda bir pozisyonda görmektedir.

Bu sorularla yüzleşmem ülkem İran da meşhur devrimin olduğu, kişiliğimin ve entelektüel kimliğimin değişime uğradığı 1979 yılında meydana geldi. İran'daki birçok kadın gibi ben de, güçlü bir şekilde devrimi destekleyerek İslam'ın adaletine inandım. İslamcılar, iktidarı ellerine geçirip şeriatı (kendi yorumları doğrultusunda) toprak kanununu haline getirdiklerinde, kendimi ikinci sınıf vatandaş olarak buldum. Bu durum, ataerkillik kendini haklı gördüğü ve İslam adı altında kendini koruduğu müddetçe Müslüman bir kadın olarak benim için İran'da adaletin olmadığını bana fark ettirdi. Şeriatın genel yorumları, inancımın özü olarak değerlendirdiğim prensip ve değerleri yansıtmamaktadır.

Çeyrek asır sonra, aradan geçen yıllar içerisinde İran'da popüler reformist hareketin yükselmesi ve İslami çerçevede eşitliği tartışan yeni toplumsal cinsiyet söyleminin daha geniş bir biçimde ortaya çıkması gibi iki gelişmenin ışığında bu soruları tekrardan ele aldım. Afganistan ve Irak'taki askeri müdahalelerini desteklemek için "demokrasiye teşvik" ve "insan hakları" retoriğinin kullanıldığı, Ortadoğu ve Güneybatı Asya ya karşı süper güç politikalarına agresif bir taraflılığın getirildiği yeni yüzyılda bu sorular bir aciliyet kazandı.

Afganistan'ı işgal, el-Kaide'nin 11 Eylül 2001 saldırısına bir reaksiyondur. Taliban devletini (ki saldırıdan sorumlu değildir) devirme konusunda başarılı olan bu reaksiyon, aynı başarıyı el-Kaide'nin liderini ele geçirme konusunda göstermedi. İşgal, ele geçirme ve 'rejimi değiştirme', Amerika (ve Dünya) kamuoyuna, baskının cisimleşmiş hali olarak

* Bu Makalenin orijinali: (Ziba Mir-Hosseini, *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*, Critical Inquiry, Vol. 32, No. 4 (Summer 2006), pp. 629-645, The University of Chicago Press. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/508085>)'de yayınlanmıştır.

Article Types/Makale Türü: Translated Article/Çeviri

Received/Makale Geliş Tarihi:03/07/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.586108

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, saltay@agri.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0463-2860>

değerlendirilen, çadura ve burka ile tamamen görünmez kılınan Afgan kadınlarının kurtarılması olarak açıklandı. Birçok gözlemci, Taliban hükümetinin devrilmesiyle Afgan kadınlarının büyük çoğunluğunun burkayı terk etmemesi karşısında hayal kırıklığı ve şaşkınlık yaşadılar. Bunun devam etmesi haklı olarak yargılanmakla birlikte, bu vazgeçmeme halinin geleneksel ataerki değerlerin ve Talibanın aşırı bir biçimde uyguladığı normların sadece kalıcılığını yansıttığı düşünülüyordu. Afganistanlı kadınların ve erkeklerin çoğunun İslam'la ilişkilendirmeye devam ettiği normlar ve değerler henüz güvenilir veya makul bir alternatifin olmadığı için terk edilmedi. Gerçekten de, işgalden bu yana geçen yıllarda kurulan aile hukuku, önemli sayıda cesur Afgan Kadın'ın siyasi sahneye çıkmasına rağmen, aynı değerleri barındırmaktadır.

Irakta bir “rejim değişikliği” gerekliliğinin temel nedenleri (Saddam'ın sözde kitle imha silahları ve El-Kaide ile bağlantısı) itibarsızlaştırıldığında, işgalciler, Baas rejiminin baskıcı niteliğini büyümeye, diğerlerinin yerine neden bu zulme saldırmayı seçtiklerini haklı çıkarmaya çalıştılar. Sonraki İşgal, “özgürlük” ve “demokrasi” kurma girişimleri, geleneksel hukuku, şeriat hakkındaki yorumlarına paralel olarak aile hukuku getirme niyetinde olan gelenekselci dini güçlerin güçlenmesini ve İslam dünyasında en ilerici ülkeler arasında yer alan Irak aile yasasının sökülmesi ile sonuçlandı. Afganistan'daki gibi birçok Iraklı Müslüman, neo emperyalist müdahaleyi, radikal İslamcı gruplara bir meşruiyet kazandıran bir müdahale ve ilerici güçlerin konumunu ve söylemini baltalayan dinleri için de doğrudan bir saldırı olarak algılamaktadır.

Irak ya da Afganistan'a yapılan müdahalenin genelde insan hakları özelde ise kadın haklarını ne kadar ilerlettiği konusu tartışılabilir (ve çok tartışıldı). Kısacası, Yirmi yıl süren şeriatın sonradan hukukun kaynağı olarak demokratik reform için bir hareketin ortaya çıktığı İran'daki kadınların deneyimleri, iki komşu ülkede kadınların eşitlik arayışı ile doğrudan alakalı hale gelmiştir.

Takip eden argümanda iki ana unsur vardır. Birincisi, İslamcıların, İran'da şeriatın yeniden tanıtılmasının ve pre-modern emirleri dayatma girişimlerinin paradoksal ve istenmeyen sonucu, İslam ile feminizm arasında yeni bir diyalogu açmasıdır. Bu diyalog, sırayla, içerideki İslami söylemlerin referans şartlarını değiştiren yeni reformist ve feminist seslerin ortaya çıkmasında katalizör oldu. İkincisi, İslam'ın yasal vizyonunun demokratikleşmesi ve modernizasyonu olmadan, Müslüman kadınların eşit hak arayışları, hem içte hem de dışta çeşitli siyasi eğilimlerin servetlerine rehin tutulacağıdır.

Fakat ilk önce benim konumum ve kavramsal çerçevem hakkında bir not. Sadece medya ve halk söylemleri değil, aynı zamanda İslam ve kadınlar hakkındaki akademik tartışmaların çoğunluğu, gerek gerçek gerekse bilim kılığında retorikle doludur. İslam'ın yekpare olduğu görüşü hala hem akademik hem de popüler söyleme hakimdir. “İslam budur” “Kur'an der ki” ya da “İslami kural ve şeriata göre” gibi ifadelerle cümlelerin başladığını sıklıkla duyarız. Çok nadiren İslam adına konuşanlar da, birçoğunun arasında birden fazla görüş veya yorum bulunmadığını kabul eder. Kutsal metinler ve bunlardan türetilen yasalar, insan yorumuyla ilgili konulardır. Üstelik İslam'dan bahsedilenler, ya da İslam ile ilgili olarak dinden bahsedilenler, inanç (değerler ve prensipler) ve örgütlü bir din arasındaki (kurumlar, kanunlar ve pratikler) ayırımı yapamamaktadırlar. Sonuç, korkuları kabul etmeden, inancı yüceltmenin yaygın politik ve retorik istilası, kendi adına işlenen veya bu istismarlar ya da bu istismarlarla eşleştirilen kınanmalardır. Tabi ki dini inanç ve örgütlü(kurumsal) din birbirine bağlıdır, ama “İslami” ve “dini” etiket, onları birleştirme adına ima edildiği gibi aynı şey değildir.

Yaklaşım ve analizlerim bir sosyal antropoloğa ait olsalar da, objektif bir gözlemci olduğum iddiasında değilim. İnanan bir Müslüman kadın olarak ben hukukta toplumsal

cinsiyet eşitliği sorunu üzerine yapılan tartışmalara katılıyorum. Modern ulus devlet, tekdüze yasal sistemler yarattığında, İslami aile hukukunun unsurlarını seçimli olarak değiştirip kodladığında ve şeriatı bir ideoloji olarak kullanan yeni siyasi İslam biçimleri ortaya çıktığında, analizimi modern zamanlarda çarpıtılmış bir geleneğe oturttum.

Müslüman inancında, şeriat -açığa çıkarılan yasa, yol- peygambere bildirildiği gibi Allah'ın iradesinin toplamıdır. Fıkıh –gerçek anlamıyla içtihad bilimi- İslam'ın kutsal kaynaklarından yasal kuralları çıkarmak ve anlamak için gösterilen insan çabasının uzantısıdır. (Ki bu iki kaynak da, Kur'an ve Peygamberin hadis ve geleneklerde yer alan Sünnetidir.) Başka bir deyişle, Şeriat, kutsal evrensel ve değişmez olsa da, fıkıh, diğer herhangi bir icthad sistemi gibi insanidir ve değişimin konusudur. Fıkıh sıklıkla hatalı bir biçimde, popüler Müslüman söylemler, politikacılar akademisyenler ve hukuk uzmanları tarafından daha çok ideolojik saikle, şeriat ile eşit tutulur. Yani İslamcı ve diğerlerinin Şeriat'ın görevi olduğunu iddia ettikleri şey, hukukçu spekülasyon ve extrapolasyon dolayısıyla insani ve yanılabilir olan fıkıh sonucudur. Hem özünde hem de formunda ataerkillik bulunan fıkıh metinleri, dünyevi adalete özgü olan yasal adalet ve eşitlik için Müslümanların arayışlarını susturmanın ve hüsrana uğratmanın yolu olarak sık sık Allah'ın yarası olarak değerlendirilir.

Bu ayrımı vurgulamanın epistemolojik ve politik sonuçlarına dikkat çekmek açısından gerekli olduğunu düşünüyorum. Çeşitli İslam hukuk okullarının ve bunlar içinde çok sayıda durum ve görüşün ortaya çıkmasının altını çizdiği gibi, aynı zamanda bir Müslüman olarak da, toplumsal cinsiyet adaletini savunurken, kendi inancım(yararım) çerçevesinde de tartışmamı sağlıyor. Şeriatın ataerkil yorumlarının, İlahi iradenin insan anlayışından başka bir şey olmayan, yani bu dünyadaki şeriat hakkında yasal düzeyde anlayabildiğimiz fıkıhın, zorlanabilemesi ve sorgulanabilmesi gerektiğini savunmaktayım.

Başka bir ifade ile şeriat, Kur'ani vahyin ruhu ve İslam adaletinin somutlaşmış aşkın idealidir. Tüm sömürü tahakküm ilişkilerini kınayan bu aşkın ideal, sadece kadınların geniş çaplı hukuka değil, aynı zamanda kutsal metinlere dayandığı iddia edilen pozitif kanunlarda da bulunacak olan cinsiyet ilişkilerinin ataerkil yapılarının arayışı ve eleştirisine zemin teşkil etmektedir.

Aile Hukuku, Kadınlar ve İran'daki Reform Hareketi:

1979'da İran'da İslami vizyonun bir versiyonu gerçekleştirildi. Bir Halk devrimi 2500 yıllık monarşiyi sona erdirdi ve İslam tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde, teokrasi ve demokrasinin kendine has bir kombinasyonu olan İslam cumhuriyeti ortaya çıktı. Dini ve politik ügeler bir araya gelince devlette şiddetli bir İslamlaşma sürecine başladı. Yirmi yıl içinde devrimin varisleri, devrimin mirası üzerinde acı bir mücadeleye ve aynı zamanda İslam'ın siyasetteki rolü, fıkıh kurallarının sosyal normların tanımlanması ve kişisel ilişkilerin düzenlenmesindeki uygunluğu üzerinde tartışma başladı. 1997'de yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Muhammed Hatemi'nin beklenmedik zaferi, dinin devlet otoritesinden geri çekilmesini ve İslam cumhuriyetinin teokratik bir temelden demokratik bir temele geçmesini isteyen popüler reformist bir harekete yol açtı. Bu iktidardaki seçkinler arasında bir güç mücadelesini ortaya çıkardı ve yaklaşık sekiz yıl boyunca ikili bir devlet vardı; Muhafazakarlar ve reformistlerden oluşan bu ikili yapıda, Devletin teokratik yapısını temsil eden muhafazakarlar, yaşamlarını İslam'ın ideolojik yapısının devamına bağlı olan gücü ellerinde tutmakta ve İslam'ı, insan hakları ve demokrasi kavramları ile uzlaştırmak isteyen reformistleri bastırmaya bağlı olarak gördüler. Reformistler, Hatemi'nin bakanları ve seçilen altıncı parlamento tarafından temsil edildiler (2000-2004). Teokratik güçler 2004'te parlamentoyu geri

kazandılar ve onların adaylarından biri olan katı ve sertliği ile bilinen Mahmud Ahmedinejad başkanlık seçimini kazanınca, 2005'in sonunda ikili devlet sistemini getirdiler. Teokratların devlet iktidarı tekeline yeniden kazanma araçları, halkın meşruiyetini ve İslam cumhuriyetinin bugüne kadar dayandığı yetkiyi zayıflattı. 2005 cumhurbaşkanlığı seçimi, uzlaşmaz bir güç mücadelesinin en son aşamasıydı. Ve bir sonraki aşama şu an itibarıyla belirsiz.

Bu teokrasi niye ve nasıl kendi antitezini üretti. Burada detaylandıramayacağım bir çok faktör olmakla birlikte, başlıca unsurlar, modern zamanlarda İslam devleti arayışının doğasında olan gerilim, teokratik ve demokratik ilkeler arasındaki tansiyon şeklinde özetlenebilir. Genellikle bir devleti, İslami olarak tanımlamak için kabul edilen nitelik, İslam adaletini oluşturan kusursuz bir yasa olarak düzenlenen şeriatın uyumu ve uygulanmasıdır. Fakat İran'daki uygulamada bu (adil şeriat), aynı iddiada bulunan diğer devletlerdeki gibi (Pakistan, Sudan ve Suudi Arabistan)- kadınlar için bir kıyafet yönetmeliği uygulamaktan, ceza ve ailevi anlaşmazlıklarla ilgilenen mahkemeler aracılığıyla modası geçmiş bir ataerkil ve aşiret sosyal ilişkiler modelini uygulamaktan çok daha az düzeydeydi. İran'da, sonuçlar, hem din adamları hem de meslekten olmayan kişilerin şeriat kavramlarını değişmez bir hukuk olarak yeniden düşünmeye, onunla ilişkilerini yeniden tanımlamaya zorlanan kadınların özelemleriyle, çağdaş toplumsal gerçeklerle ve insanların adalet duygusuyla temastan çok uzaktı.

Bu (temassızlık), aile hukuku alanında olduğu kadar başka hiçbir yerde bu kadar belirgin olmamıştır - ki fıkıhın en gelişmiş alanı olan aile hukuku, kutsal olan ile dünyevi olan arasındaki sınırın en bulanık olduğu alandır. 26 Şubat 1979'da Pehlevi rejiminin çöküşünden sadece iki hafta sonra Ayetullah Humeyni'nin bakanlığı tarafından yayınlanan tebliğlerden biri, Aile Koruma Kanunu'nun tasfiye ettiğini ayrıca evlenme ve boşanma için fıkıh kararlarının eski haline getirilmesi yoluyla şeriat aile hukukunun yeniden yürürlüğe girdiğini duyurdu. (1935 yılında İran Medeni Kanunu'nun bir parçası olarak düzenlenmişti.) 1967 Aile Koruma Yasası erkeklerin talak hakkını kaldırmış (reddetmiş), çok eşlilik haklarını kısıtlamış, erkek ve kadınları boşanma ve velayet haklarına erişim açısından aynı hukuki dayanağa yerleştirmiştir. Humeyni'nin 1979 daki bakanlığı, "aileyi korumak" ve Kadının İslam'da "yüksek statüsünü" yerine getirmek için şeriatı yeniden yürürlüğe koydu.

Ama bu, kadınların değişimi nasıl algıladıkları ve deneyimledikleri şey değildi. 1980 Ekim ayında, yeni aile mahkemelerinin Tahran şubelerine katılmaya başladığımda, artık İslami hakimlerin başkanlık ettiği mahkemeye gelen kadınlar, kocalarının kendi izinlerini olmadan kendilerini boşayabileceklerini öğrendiklerinde şaşkınlıkla baktılar. Bazıları inanmadılar ve birden fazla hakime "yani ben aynı fikirde olmasam da yine beni boşayabilir mi?" "şeriatın söylediği şey bu mudur" gibi sorular sordular. 1985 te mahkemeye devam etmeye başladığımda, kadınlar, artık güvenilmez olmalarına rağmen, memnuniyetsizliklerini dile getirmekte ısrar ediyorlardı; bazıları her durumu, İslami hakime şeriat sorumlusu rolünü ve kendilerine koruma sağlayamayacak bir sistemin adaletsizliğini hatırlatmak için kullandılar. "İslam'ın kadını onurlandırması bu mudur" "İslam'ın adaleti bu mudur" "gençliğimi kaybettiğim için artık beni daha genç bir kadın ile değiştirebilir öyle mi" gibi soruların kadınlardan tarafından hakime sorulduğunu duymak epey yaygındı. Özellikle de bir adam, tamamen kendisine bağımlı olan, hiçbir gelir kaynağı olmayan ve hiçbir yere gidemeyen eşine karşı boşanma hakkını kullanmakta ısrar ettiğinde, hakimlerin bu sorulara verecek hiçbir cevabı yoktu. Tamamı olmamakla birlikte bazı hakimler, ahlaki çıkmazlar yaşadılar. Kadınların kötü durumuna sadece günlük olarak şahitlik etmek zorunda kalmamanın yanı sıra kadınlara yardım da

edemediler. Fakat olumsuz bir durumla karşı karşıya olduklarının farkındaydılar. 1980'lerde mahkemelerinde oturduğum İslami hakimler sık sık şeriat hakkında bilgi edinmek için yanlış yeri seçtiğimi söyledi. Fıkıh metinlerini okumak ve ulema ile tartışmam için seminerlere katılmam gerektiğini söyleyerek, mahkemelerin şeriatı bana öğretecek herhangi bir bilgiye sahip olmadığını ifade ettiler.

1997'de Tahran mahkemelerine boşanma ile ilgili belgesel yapmak için döndüğümde, 1980'lerde gördüğüm idealizme dair çok az işaretler vardı. Bu arada, evlilik ve boşanmada ataerkil fikhın görüşlerinin uygulanması, kadınlar arasında isyana sebep olduğu gibi aile hayatında da karmaşayı da beraberinde getirmişti. Hükümet, Ayetullah Humeyni'nin bakanlığının tek bildiri ile bir gecede yürürlükten kaldırdığı reformların neredeyse tamamını yürürlüğe koymak zorunda bırakıldı. Bu, klasik Müslüman hukukçular tarafından tanımlandığı gibi İslam hukukunun ataerkil inançlarına açık meydan okumayan kadınları korumak ve ödüllendirmek isteyen ruhu ve hukuki mantığı bir dizi yasama önlemi ve usule ilişkin araçla yapıldı. Şimdi bir adam, İslami denilen boşanma hakkını kullanmak için ya eşinin rızasını almalı ya da tazminatını ödemelidir.

Yani, evlilik uyumu ya da uysal eşler nesli olarak amaçlanan sonucun ortaya çıkmasından çok uzaktır. "Şeriata geri dönüş", bugün birçok insan tarafından yaşanan ve deneyimlenen eşitlikçi evlilik ile fikhın evlilik olarak tanımladığı ataerkil faraziyeler olan evlilik arasındaki uçurumu daha da belirgin hale getirerek vurguladı. Ayrıca bu, mahkemelerde kadınların ellerinde etkili bir şekilde kullanılan pazarlık kartı haline gelmiştir; Bazıları, evlilikte erkeklere güç veren unsurları, ödemelerini sağlamak için hem mecazen hem de gerçek anlamıyla kullanmayı başardılar. Başka bir deyişle İran'da şeriata geri dönüş, evliliğin bozulmasında ve boşanma oranlarının artmasında önemli bir neden haline geldiği kanıtlanmış oldu. Aynı şekilde, diğer hukuk alanlarının özellikle de ceza kanununun İslamlaşması suç oranlarını arttırdı.

Yeni Dini Düşünce:

1980'lerin sonunda İran'da, fikhın modern yorumlarını yapma deneyiminin getirdiği ideolojik, teolojik ve pratik problemler yeni bir yaklaşımın oluşumuna yol açmıştı. Bunun asıl mimarı Abdülkerim Suruştı. Şeriatın ilerlemesi ve küçülmesi olarak bilinen dini bilginin evriminin epistemolojik teorisi olan Suruş'un yorumları, şeriatın hem geleneksel hem de ideolojik yapısına ciddi bir meydan okumayı beraberinde getirdi. Suruş, din ve dini bilgi arasında bir ayırım yaparak, Din'in, kutsal ve değişmez olduğunu, İslami kanunları kapsayan ikincisinin (dini yorumun) ise insani ve dinin kendisinin dışında kalan güçler nedeniyle zaman içinde geliştiğini savundu.

Yeni dini düşünce olarak anılan bu söylem, 1997 yılında ortaya çıkan reformist hareketin entelektüel omurgası haline geldi. Bu, Irak ile savaşa giren İslam cumhuriyetinin ilk on yılı boyunca sönmüş olarak kalan daha eski düşünce trendinin bir parçasıdır. Şimdi (bu düşüncenin) savunucuları, tazeleyici pragmatik bir coşku ve gönüllülükle dindar olmayan bakış açılarıyla yakından ilgilenmeye başladıklarını gösteriyor. Bu fikri batılı olduğu basitçe reddetmiyorlar, ya da İslam'ı Müslüman dünyasının sosyal, ekonomik ve politik sorunlarını çözmek için yerleşik bir plana sahip olarak görmüyorlar. İslam'ın insani anlayışının esnek olduğunu, İslam'ın ilkelerinin hem demokrasi hem de çoğulculuğu teşvik etmek için yorumlanabileceğini, İslam'ın zaman, mekan ve deneyim karşısında değişime izin verdiğini savunuyorlar. İran'daki yeni dini düşüncede yeni olan şey fikhın zamansal olduğu ve büyük Müslüman hukukçu ve filozof el-Gazali'nin on birinci yüzyılın başlarında yaptığı bir iddia olduğu argümanı olmadığı gibi, İslam'ın 19. yüzyıl sonlarından bu yana tüm Müslüman reformcuların amacı olan İslam'ın modernite ile

uyumluluğunu gösterme girişimi de değildir. Yeni olan, bu fikirlerin şimdi şekillendiği ve içinde faaliyet gösterdikleri politik bağlamdır. Yani, 20. yüzyılın sonunda bir teokrazi içinde yaşama deneyimidir. Bu deneyim, din adamları, dini aydınlar ve sıradan insanları, şeriatteki kutsal ve dünyevi kavramlarını yeniden düşünmeye zorladı. Şeriatın kutsallığını yitirdiği ya da insanların İslam'dan uzaklaşması değil daha ziyade, devletin, şeriatı ideolojik kullanımı ve bireylerin özel hayatlarına nüfuz etmesi, dini devletten ayırmayı acil bir ihtiyaç haline getirdi. Reformist hareketin entelektüel bel kemiği olan yeni dini düşünürlerin İslami görüşlerini siyasal gerçekliğe çevirmede başarılı olup olmayacakları görülmeye devam ediyor. Muhafazakar muhalifleriyle olan tartışma, İslam cumhuriyetinin dayandığı temelleri sarstı. Ancak bu mücadelenin sonucuna bakılmaksızın, fıkihtan ayrılma ve laikleşme süreci geri dönüşü olmayan bir noktaya ulaşmıştır. İran'daki reformistler görev süreleri boyunca (1997-2005) birçok siyasi engelle karşı karşıya kalarak iktidar yapısında herhangi bir değişiklik yapma konusunda başarılı olamadılar. Fakat büyük ve kalıcı bir başarı elde ettiler: hem dini bir dilde yürütülen güç oyunlarını hem de teokratik yönetimi ve ataerkil kültürü haklı çıkarma adına dinin araçsal kullanımını susturdular.

Bu yeni yüzyılın başında İran, bir geçiş süreci yaşıyor. Bunun sonucu, Müslüman dünya için 1979 devrimi kadar önemli olabilir. Din adamlarını iktidara getiren ve şeriatı arazi hukuku haline getiren İran'daki 1979 İslam Devrimi'nin en eski mirası, din ve devletin birbirinden ayrılması olursa, tarihin en keskin ironilerinden biri olur. Sonuç olarak Ernest Gellner gibi bilim insanları, Müslüman dünyada olma ihtimalinin düşük olduğu savundu. Sonunda, İslamcıların muhalefet sırasında meşruiyetlerini ve güçlerini kullandıkları Şeriat'a dönüş sloganı, şimdi iktidarda oldukları için Aşıl topuğu (sendromu) haline gelebilir.

İran'daki İslam Devrimi'nin bir başka mirası, yerli İslami feminizmin ortaya çıkışı olmuştur. Reformistler gibi İran'ın feministleri de yeni düşüncelerden teorik olarak ilham aldı. Yazıları hem İslam Cumhuriyeti'ndeki deneyimleri hem de İran'daki spesifik cinsiyet politikaları ile bilgilendirildi. Fakat eşitlik arayışı ve söylemleri, birazdan değineceğim gibi dünyadaki Müslümanlar arasında yeni bir toplumsal cinsiyet politikasının parçalarıdır.

İslami Feminizm'in Ortaya Çıkması:

Dünyadaki diğer kadınlar gibi Müslüman kadınlar da, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin farkında ve ısrarındadırlar. Yine de, sürekliliği olan, yerli bir feminizmin ortaya çıkışı yakın zamana kadar ertelendi. Bu ertelenme, en azından kısmen kadınların eşit hak talepleri ile 20. yüzyılın ilk bölümünün anti kolonial, milliyetçi hareketi arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtıyor. Laila Ahmed ve diğerlerinin gösterdiği gibi, Feminizmin hem bir bilinç olarak, hem de hareket olarak şekillendiği, Avrupa ve Kuzey Amerika'da etki yarattığı bir zamanda, "Avrupa'nın yerel (Müslüman) toplumlara yönelik saldırıları ahlaki olarak haklı çıkarmak ve kapsamlı üstünlük fikrini desteklemek için" işlev görüyordu.

19.yy da Avrupalı seyyah ve diplomatlar, Müslüman toplumlarda özgürlükten yoksun kadınlar hakkındaki düşüncelerini raporluyorlardı. sömürgecilik karşıtı ve milliyetçi hareketlerin yükselişi, Müslümanları geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerini savunmaya zorladı. Müslüman dünyadaki modern ulus-devletin yükselişi, İslam'ın elverişli olması ve ulus inşası sürecinde "kadın sorusu" ile durum daha da karmaşıklaşmıştı. Yeni rejimler, yalnızca İslami aile hukukunun klasik kurallarını seçici bir biçimde reforme etmekle kalmadı, aynı zamanda onları birleşik hukuk sistemine sokmanın yan ısıra, kadın haklarının kapsamını tanımlamaya ve yeni doğmakta olan kadın aktivizmini kontrol

etmeye çalıştılar. Bundaki başarı ya da başarısızlıkları ülkeden ülkeye, dönemden döneme değişmiştir.

O zaman feminist bir bilinç kazanan ve kadınlar için eşit haklar arayan Müslüman kadınlar, yeni devletlerin laik, modernist ve despotik gündeminin yanı sıra, anti-sömürgeci ve milliyetçi önceliklere uyma baskısı altındaydı. Bazı bilginler 20. yüzyılın başlarında İslam ile feminizm arasındaki sınıırın açıkça belirgin olmadığını ve kadınların İslam'ın kutsal metinlerine başvurarak ve bunlara güvenerek sık sık geleneksel yasaları değiştirmeye çalıştıklarını iddia ettiler. Ancak bu dönemde de kadınlar, kültürel otantikliğin simgesi, dini geleneğin ve kendi taraflarındaki herhangi bir muhalifin, bir tür ihanet olarak algılayabileceği veya susturulabileceği anlamına gelen bir yaşam tarzının birer taşıyıcısı haline geldiler. Çağdaş Batılı feministler kendi kültürlerinin ve dinlerinin ataerkil unsurlarını modernite, liberalizm ve demokrasi adına eleştirebildiler, ancak Müslümanlar eşit haklar için mücadelelerinde, ne bu dış ideolojilerden ne de iç politik ideolojilerden yararlanamadılar. Hem sömürgeci hem de modernleşen sekülerler için İslam hukuku, ilerleme adına reddedilmesi veya evcilleştirilmesi gereken geriye dönük sistemin cisimleşmiş haliydi. Anti sömürgeci ve çoğu milliyetçi için de, kadın haklarının savunuculuğu olan feminizm, direnilmesi gereken sömürgeci bir projeydi. Bu arada, demokratik Müslüman "modernistler", klasik İslam hukukçularının öngördüğü toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine yeni bir yasal güç kazandırdı. Sonuç olarak, birçok Müslüman kadın, Ahmed'in "ihanet ile ihanet arasında" olarak ifade ettiği acı bir tercih ile karşı karşıya kalarak Müslüman kimlikleri olan inançları ve yeni toplumsal cinsiyet farkındalıkları arasında bir seçim yapmak zorunda kaldılar.

Ancak 20. yüzyıl kapanmaya başladığında, bu ikilem ortadan kalktı. Yüzyılın ikinci yarısında, siyasal İslam'ın yükselişinin ihmal edilmiş ve paradoksal sonucu, Müslüman kadınlara toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesiyle kimlik ve inançlarını barıştırdıkları bir alan yaratmaya yardım etmesiydi. Bu olmadı çünkü İslamcılar eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet ilişkileri vizyonu önerdiler; aslında yapmadılar. Aksine, şeriata dönüş denilen gündemleri ve geleneksel İslam hukukunda içsel olan ataerkil toplumsal cinsiyet kavramlarını politikaya çevirme girişimleri, birçok kadını bu kavramlara eleştirilerini artırmaya teşvik ettiği gibi onları daha fazla aktivizme de teşvik etti. Gittikçe artan sayıda kadın, İslam inancı ile ataerkillik arasında içsel ya da mantıksal bir bağ olmadığı gibi İslam inancı ile feminizm arasında da çelişki olmadığını görmeye ve kendilerini eski sömürge karşıtı ve milliyetçi söylemlerin deli gömleğinden kurtarmaya başladı. Siyasal İslam dilini kullanarak, İslam hukukunda toplumsal cinsiyet yanlılığı eleştirisini daha önce mümkün olmayan biçimlerde devam ettirebildiler.

1980'lerin sonunda, özlem ve isteklerinde feminist olan, dilinde ve meşruiyet kaynaklarında İslami olan yeni bir bilincin, yeni bir düşünce tarzının ve yeni bir toplumsal cinsiyet söyleminin ortaya çıktığına dair belirgin işaretler vardı. Bu yeni söylemin bir versiyonu İslami feminizm olarak isimlendirildi. Bununla birlikte, İslamcılarının çoğunluğu ve bazı laik feministler, İslami feminizmin nosyonlarını, kendi konumlarına veya ideolojilerine aykırı ve terimlerle çelişki içinde görüyorlar

Öyleyse İslami feminizm nedir? Diğer feminizmden farkı nedir? İslami feminizmin dinamikleri ve İslam dünyasındaki potansiyeli incelenerek bu sorular en iyi şekilde cevaplandırılabilir. Ortaya çıkan feminist sesleri, İslamiyet'te düzgün kategorilere sokmak ve İslami feministlerin konumlarının ve yaklaşımlarının çeşitliliğini yansıtan bir tanım üretmeye çalışmak zor ve belki de boşuna. Diğer feministlerde olduğu gibi, konumları yerel, çeşitli, çoklu ve gelişken. Birçoğu, İslam veya feminist olarak adlandırılmakta olan etiket ve nesneyle ilgili zorluklar yaşamaktadır.

Hala oluşum halinde olan hareketi anlamak için, rakiplerinin kim olduğunu düşünerek işe başlayabiliriz; Başka bir deyişle, mücadele etmesi gereken direnişi değerlendirebiliriz. İslam'daki feminist projenin muhalifleri üç geniş kategoriye ayrılıyor: Müslüman gelenekçiler, İslamcı fundamentalistler ve laik fundamentalistler. Müslüman gelenekçiler, değişmeyen bir şeriat tarafından onaylanan sonsuza dek geçerli yollar olarak tuttukları şey için herhangi bir değişime karşıdır. Çok geniş bir kategori olan İslamcı Fundamentalistler, mevcut uygulamaları şeriatın daha eski, "daha saf" bir versiyonuna geri döndürerek değiştirmek isteyen kimselerdir. İslamcı fundamentalistler kadar dogmatik ve ideolojik olabilen Seküler fundamentalistler, herhangi bir dini hukuk veya sosyal uygulamanın adil veya eşit olabileceğini inkar ederler. Çok farklı ideolojilere ve bilimsel geleneklere bağlı kalmakla ve çok farklı gündemleri takip etmekle birlikte, İslam'daki feminist projenin tüm karşıtları, İslam ve İslam hukukunun özcü ve tarihi olmayan anlayışı paylaşıyor. Onlar, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da cinsiyetle ilgili varsayımların ve yasaların sosyal olarak inşa edildiğini ve böylece tarihsel olarak değiştiğini ve müzakereye açık olduğunu kabul etmek noktasında başarısız oldular. Diğer hukuk sistemlerine benzeyen İslami hukuk okumalarına direniyor ve direnişlerini şaşırtma ve yanlış beyanlarla gizliyorlar. Argümanlarında ve örneklerinde seçici olan üç rakip, aynı tür safsataya başvururlar. Mesela, bağlam dışı alınmış kuran ayetlerini veya gelenekler (hadis) üreterek tartışmayı kapatmaya çalışırlar. Müslüman gelenekçiler ve İslamcı fundamentalistler, bunu, diğer iç sesleri susturmanın ve otoriter amaçlar için metnin yetkisini kötüye kullanmanın bir aracı olarak yaparlar. Laik fundamentalistler de, alternatif metinlerin varlığını göz ardı etmenin yanı sıra metinlerin üretildiği bağlamları da görmezden gelerek İslam'ın kötülüğünü göstermenin bir aracı olacak şekilde aynısını, bilim ilerleme ve aydınlanma adına yapmaktalar.

Burada gözden kaçırılan şey, eski dünyadaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin Hristiyan ve Yahudi metinlerindeki kadın algısı ile aynı dönem İslami metinlerden farklı olmadığına varsayılmış olmasıdır. Batı'nın ilk feministleri de bu algıların üstesinden gelip meydan okumayı gerekli buldular ve bunu İncil'i ya da inançlarını reddederek değil, onun daha yüksek değer ve ilkelerine başvurarak bunu yaptı. 19. yy da Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Women* (1792) adlı eserinde, kadınların erkeklerle temel eşitliklerini savunurken ve kadınların doğasının erkelerin doğasından esasen farklı olduğu ile ilgili aydınlanma filozoflarının argümanlarını çürütmek için İncil'deki pasajlara değindi. Bir asır sonra, Elizabeth Cady Stanton, kadınlar için eşit haklar talebini dini bir çerçeveye yerleştirdi ve *Women Bible* (1895) adlı bir kitap yazmaya kadar ileri gitti. Bu yapılan çalışmalar ve söylemler, yeni sosyal şartlar tarafından şekillendirilen yeni sosyoekonomik ve politik söylemlerin bir parçası oldu dolayısıyla da Batıda kadının durumunu ve kutsal metinlerin yeni anlama biçimini şekillendirdi. Müslüman feministlerin çalışması bu çerçevede değerlendirilmelidir. Hem gizli bir tarihi ortaya çıkararak hem de metinsel kaynaklarını yeniden okuyarak, fıkıh içine yerleştirilen eşitsizliklerin ne ilahi iradenin bir tezahürü ne de geri dönüşümü olmayan sosyal sistemin mihenk taşı olduğunu kanıtlamaktalar; aksine, insana ait yorumlamalardır. Aynı zamanda böyle eşitsiz yapıların, Kuran'da bildirilen ilahi adaletin özüyle nasıl çeliştiğini ve İslam'ın kutsal metinlerinin tercümanların ideolojileri tarafından nasıl yönlendirildiğini göstermektedirler. Örneğin, erkeklerin tek taraflı boşanma haklarının (talaq) ve çok eşliliğin Allah tarafından değil, erkek fakihler tarafından nasıl verildiğini gösteriyorlar. Bunlar erken Müslüman fakihlerin evliliği kavramsallaştırması ve tanımlamasını takip eden hukuki yapılarıdır.

Bu feminist bilginlerin çoğunluğu enerjilerini Kur'an yorumuna (tefsir) odaklanarak, Kur'an'ın eşitlikçi mesajını başarıyla ortaya çıkarmaktalar. İslam hukuk geleneğindeki

cinsiyet eşitsizliğinin ortaya çıkması, bu bilgilerin bize söylediği gibi, erken Müslüman toplumların kültürel normlarında yatar. İslam'ın idealleri özgürlük, adalet ve eşitlik çağrısı yaparken, İslami hukukun biçimlendirici yıllarındaki Müslüman normlar ve sosyal yapılar onların gerçekleştirilmesini engelledi. Bunun yerine, bu normlar, bazı temel varsayımlara dayanan birtakım teolojik, yasal ve sosyal teoriler yoluyla İslam hukukuna yerleştirildi: kadın erkektendir ve erkek için yaratıldı; kadınlar erkeklerden daha düşüktür; kadınların korunması gerekir; erkekler koruyucudurlar ve kadınların koruyucusudurlar; erkek kadın cinselliği farklıdır ve kadın, toplumsal düzen için tehlikelidir. Bu varsayımlar ve teoriler, bugünün Müslüman toplumlarında cinsiyet eşitsizliklerinin sürdürüldüğü evliliğin oluşumunu ve sona ermesini tanımlayan kurallardan daha belirgin değildir. İslam hukuk biliminin zaman içinde Kuran'ın adalet ve reform çağrısını atlatmaya başladığını ve kendi hukuk teorilerinin esiri haline geldiğini göstermek için bu hukuki tavrı ortaya koymaya çalıştım.

Sonuçlar ve Çıkarımlar

Müslüman kadınların terörle savaş denilen küresel bir politikada eşitlik arayışı söyletimin etkilerini göz önünde bulundurmadan önce, birazdan tekrar ifade edeceğim açılış sorularıma cevaplar önereyim. Şeriat ve feminizm bir arada bulunabilir mi? Bulunabiliyorsa, ne anlama gelir ve nasıl işler?

İran'daki reformist hareketler ve İslam'da ortaya çıkan feminist sesler bağlamında bu soruların peşinden gittim. Bunlar hem Müslümanlar arasında dinlerinin hem daha geniş bir entelektüel, ideolojik mücadelesinin bir parçası olan ve kutsal metinlerle ilişki kurmanın iki yolu. Bunlardan biri, geleneksel fıkhıta anlaşıldığı ve inşa edildiği gibi, mutlak ve yasacı bir İslam'dır, çağdaş gerçekliklere ve Müslümanların beklentilerine çok az imtiyaz verir. Diğerisi ise, cinsiyet eşitliği de dahil olmak üzere bu gerçeklere ve değerlere yer açan çoğulcu ve hoşgörülü İslam'dır. İslam'ın kutsal metinlerinin yorumlanması üzerindeki mücadele, İslam tarihini ve medeniyetlerini şekillendirdi ve hiç şüphesiz şekillendirmeye devam edecek. 20. yüzyılın başlarından beri kadın hakları konusu, hem modern gerçeklikler hem de Müslüman kadınların değişen statüsünü yansıtan bu mücadelenin merkezinde yer almaktadır.

1980'lerin sonlarında İslam'da yeni feminist seslerin ortaya çıkışı, bu mücadeledeki en son aşamanın başlangıcıydı. İslam'ı meşruiyetinin kaynağı olarak kabul eden feminizmin savunuculuğunu yaparken, bu feminist sesler şeriatın ataerkil yorumlarının hegemonyasına ve şimdiye kadar İslam adına konuşanların görüşlerinin meşruiyetine etkili bir şekilde meydan okumaktalar. İslamcıların şeriata dönüşü çağrısı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin anakronistik yargı yapılarını dayatmaya teşebbüs etme girişimleri ile bu tür bir meydan okuma mümkün hale geldi. Bu çağrı, İslam hukukunda çok ihtiyaç duyulan bir paradigma değişikliğini sağlamak için İslami feminizme eşsiz bir avantaj sağladı. İlahi iradenin tezahürlerinden ziyade erkek hukukçular tarafından inşa edilen şeriat-*fikh*- mevcut yorumlarına gömülen eşitsizlikleri ortaya koymaktadır. Bu ortaya koymanın önemli epistemolojik ve politik sonuçları olabilir; epistemolojik, çünkü eğer mantıklı bir sonuca varılırsa, bugüne kadar İslam olduğu iddia edilen ve şeriatın bir kısmı olan bazı kuralların aslında sadece bazı Müslümanların görüş algı ve sosyal uygulamaları olup kutsal ve sabit olmadığı, insani ve değişebilir normlar olduğu tartışılabilir. Siyasi, çünkü hem Müslümanları savunmacı bir pozisyona sokmakta hem de eski fıkhi dogmalarının ötesine geçip yeni sorular ve yeni cevaplar bulmalarını sağlayabilmektedir. Meşruiyetini İslam'ın kutsal metinlerinden alan ve fıkıh gibi kapalı bir yasal sistem içinde çalışması gereken feminist söylem, bu geleneğin güç tabanından

gelen küçük bir destekle bu kapalı sistem parçalayabilir mi? Bu soruya verdiğim cevap, üç nedenden dolayı nitelikli bir evettir.

İlk olarak, İslamcılarının içinde olduğu İslam dünyasının mevcut gerçekleri göz önüne alındığında, Siyasi ve toplumsal cinsiyet söylemlerine referans terimlerin tanımlanması, ancak İslam'ın kutsal metinlerine ve yasal geleneğine katılmaya hazırlananların içeriden değişiklik getirebileceğini iddia ediyorum. Aksi halde Müslüman kadınların eşitlik arayışı, 20. yüzyılda olduğu gibi, çeşitli siyasi güçlerin ve eğilimlerin servetlerine rehin kalmaya devam edecek. Bana göre, dünyadaki laik feminizm, 20. yüzyılda kadınların siyasete ve topluma girmesinin önünü açarak tarihsel rolünü yerine getirdi. Ancak, yüzyılın ikinci yarısında siyasal İslam'ın yükselişinden bu yana, Müslüman kadınların yakalanmış oldukları gelenek ile modernizm arasındaki savaş, toplumsal cinsiyetin hukuksal yapılarının yeniden incelenebileceği ve fikhın ataerkil görevlerinin sorgulanabileceği dini bir dil ve çerçevede yapılmalıdır. İran'daki ve şimdi Afganistan ve Irak'taki kadınların yasal kazanım ve kayıpları, ataerkil aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramları tartışılmadığı, itiraz edilmediği ve İslami çerçevede reddedilmediği sürece, kazanımların sürdürülebilir olamayacağıdır.

İkinci olarak, İslam'da ortaya çıkan feminist sesler, "İslam" ile modern zamanlarda Müslümanların toplumsal cinsiyet politikalarının bir özelliği olan feminizm arasındaki ikiliği aşma potansiyeline sahip. Ancak bunun sonuçları, özellikle de birçok Müslümanın kendilerine karşı yöneldiğini algıladıkları, neo-emperyalist terörle savaş bağlamında, göz ardı edilemeyecek kadar ağır ve çok hassastır. Haklı olsun ya da olmasın, böyle bir algı onları sadece savunmaya sokar ve dini geleneğe tutunma ihtimalini arttırmakta, ayrıca laik, batı söylemlerinin güvenilirliğini ve ahlaki zemini aşındırmaktadır. İslami feminizmin böyle bir bağlamda, oynayacağı önemli bir role sahiptir. Margot Badran, "inşa edilmiş, Doğu ile batı, dini ile laik arasındaki kutuplaşmayı kapsaya eski ikilikleri aşar ve yok eder." diye ifade eder bunu.

İslam devletinde mi yoksa Batı liberal devlette diasporanın bir parçası olarak yaşadıklarına bakılmaksızın Müslüman kadınların çoğunun günlük yaşamları ve yaşam tercihleri, ataerkil inançlar ve ilahi kökleri ve olduğu iddia edilen yasalar tarafından yönlendirilip şekillendirilmiştir. Yüksek eğitilmiş kadınların sadece elit ve küçük bir azınlığı, bu inanç ve yasaları reddetme lüksüne sahiptir. ataerkilliği İslami ideallerden ve kutsal metinlerden kopararak İslam'ın ahlaki ve eşitlikçi vizyonuna ses veren bir hareket, Müslüman kadınları hayatın her kesiminde onurlu seçimler yapma noktasında güçlendirir. Bu da, İslami feminizmin neyle ilgili olduğudur.

Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrâhiyetü'l-Hâniyye*, Hazırlayan: İlter Uzel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1992), 2 Cilt.

Zehra Gençel Efe*

Öz

Osmanlı Döneminde XV. yüzyıl Türk hekimlerinden olan Sabuncuoğlu Şerefeddin (1385-1468), Türk tıp tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Amasya Darüşşifası'nda 14 yıl hekimlik yapan Sabuncuoğlu Şerefeddin, klinisyen, araştırmacı ve eğitimci özellikleri yanında, etik kurallara dikkat çekmesi ve bunun için verdiği öğütlerde, öğrencileri ve genç meslektaşları için yol gösterici bir özellik taşıması yönüyle de değerlidir. Müellifin üç önemli eseri bilinmektedir. Bunlar Terceme-i Akrabazîn, Mücerrebnâme ve Cerrâhiyetü'l-Hâniyye'dir.

En önemlisi olan "Cerrâhiyetü'l-Hâniyye", İlter Uzel tarafından transkripsiyonu yapılarak 1992 yılında, iki cilt olarak yayınlanmıştır. Eserin birinci cildinde bulunan transkripsiyonlu metni ve ikinci cildinde yer alan tıpkıbasımı yanında, birinci ciltte bulunan ve hem Sabuncuoğlu Şerefeddin ve eserleri hakkında verilen bilgiler hem de Cerrâhiyetü'l-Hâniyye'nin nüshalarının karşılaştırılmasına dair verilen malumat, bilim tarihi açısından büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cerrâhiyetü'l-Hâniyye, Sabuncuoğlu Şerefeddin, Amasya Darüşşifası

Abstract

Sabuncuoğlu Şerefeddin (1385-1468), a Turkish physician of the 15. century, has a very important place in Turkish medical history. Sabuncuoğlu Şerefeddin, who worked as a physician in Amasya Darüşşifa for 14 years, is not only clinician, researcher and educator, but also draws attention to ethical rules and gives advice for his students and young colleagues. Three important works of the author are known. These are Terceme-i Akrabazin, Mücerrebnâme and Cerrâhiyetü'l-Hâniyye.

The most important one "Cerrâhiyetü'l-Hâniyye" was transcribed by İlter Uzel and published in two volumes in 1992. In addition to the transcribed text in the first volume and the same volume in the second volume, the information given in the first volume and the information given about Sabuncuoğlu Şerefeddin and his works and the comparison of the copies of Cerrâhiyetü'l-Hâniyye are of great importance in terms of the history of science.

Keywords: Cerrâhiyetü'l-Hâniyye, Sabuncuoğlu Şerefeddin, Amasya Darüşşifası

Article Types/Makale Türü: Book Review/Kitap Değerlendirmesi

Received/Makale Geliş Tarihi:18/07/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.593519

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zehraefe@hitit.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7558-7382>

GİRİŞ

Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid dönemlerinde hekimlik yapan ve tam adı Serefeddin b. Ali bin Hacı İlyas Sabuncuoğlu olan Hekim Sabuncuoğlu Şerefeddin, 788/1386-7 yıllarında Amasya'da doğmuştur. XV. yüzyıl Türk-İslam Tıp tarihinin önemli isimlerinden biridir.¹ Bu dönemin nüfusunun yaklaşık % 8'inin medrese öğrencisi² olduğu önemli ticaret, kültür ve sanat merkezlerinden olan Amasya'da yetişmiş ve Amasya Darüşşifasında hekimlik yapmıştır. Hekimliği ve yazdığı tıp eserleri yanında, tıp eğitimi ve etiği konusunda öne çıkmış olması, Sabuncuoğlu Şerefeddin'in değerini ortaya koymaktadır.

Kaynaklarda üç önemli eserinden bahsedilmektedir. Bunlar Terceme-i Akrabazîn, Mücerrebname ve Cerrâhiyetü'l-Hâniyye'dir.

Terceme-i Akrabazîn, çeşitli ilaçların hazırlanışı, kullanım yerleri ve şekilleri ile ilgili bir eserdir. Eser 17 bابتan oluşmaktadır. Bunlar 1. Tiryaklar 2. Macunlar 3. Müshiller 4. Merhemler 5. Kabızlık yapanlar 6. Fitiller 7. Şerbetler ve gargaralar 8. Göz ilaçları 9. Kurslar (Haplar) 10. Cerahat kurutucular 11. Merhemler ve yağlar 12. Lavman yapılan ilaçlar 13. Müshiller ve kusturucular 14. Burun kanaması durdurucular 15. Haplar 16. Boğaz, dil ve diş ilaçları 17. Enfiyelerdir. Eserin bilinen çok sayıda nüshası mevcuttur.³

Mücerrebname ise, Seyyid Zeyneddin İsmail el-Hüseynî el-Cürçânî'nin "Zahire-i Harezmaşahî" adlı eserinin sonundaki "Akrabazîn" bölümünün tercümesidir. Müellif otuz bir bölümden oluşan bu tercümeye iki bölüm daha ilave etmiştir. Bunlar 29. bölümde bulunan "Bekayı Kuvveti Besait" ve 33. bölümdeki "İstılah Lügati" dir. Bu lügat Arapça-Farsça ve Türkçe sözlüğüdür. Bu dönemde bilim dili olan Arapçanın saray çevresinde iyi bilinmemesinden dolayı esere eklendiği anlaşılmaktadır. Eserin çok sayıda nüshası bulunmaktadır. İnsanlar ve hayvanlar üzerinde yapılan ilaç denemelerinin anlatıldığı bir eserdir.⁴

Müellifin üçüncü ve en önemli eseri ise Cerrâhiyetü'l-Hâniyye'dir. "Cerrâhiyyetü'l-İlhâniyye" olarak da anılmaktadır.⁵ Sabuncuoğlu Şerefeddin bu eseri 80 yaşından sonra, 1465 yılında ve yaklaşık 60 yıllık bir tecrübenin sonucunda ortaya koymuştur. Endülüslü Hekim Ebu'l-Kâsım el-Zehravî'nin ünlü eseri "et-Tasrif"i tercüme etmiş ve ona Tasrif'teki minyatür ve çizimlerin dışında kendi çizim ve minyatürlerini eklemiştir. Müellifin bu eserin bir nüshasını Fatih Sultan Mehmet'e sunmak için İstanbul'a gittiği bilgiler arasındadır.⁶ Çizim ve minyatürlerle cerrahi yöntemlerin ve kullanılan aletlerin eklenmesiyle zenginleştirilmiş olan bu çalışma, Türk bilim tarihinde bir ilktir.⁷

¹ Fatih Köksal, "Ünlü Tabip Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Bilinmeyen Bir Eseri (Mi?): Fütüvvetname", *TÜBAR*, 36, (Güz- 2014):228.

² H. Volkan Acar, "Yazılışının 550. Yılında Cerrahiyetü'l-Haniyye Hakkında SCI-E Kapsamındaki Dergilerde Yayınlanan Türkiye Kaynaklı Makaleler", *Lokman Hekim Dergisi*, 5/2, (2015):37.

³ Ali Haydar Bayat, "Sabuncuoğlu Şerefeddin Bin Ali Bin el-Hâc İlyas Bin Şaban el-Amâsî el-Mütetabbib (788H/ 1386- 873H/1468'den Sonra)" *Şerafeddin Sabuncuoğlu (1386-1470)*, Haz. Ahmet H. Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1985, 28.

⁴ Acar, "Cerrahiyetü'l-Haniyye", 38; Bayat, "Sabuncuoğlu Şerefeddin", 34.

⁵ A. Haydar Bayat, "Cerrahiyetü'l-İlhaniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:420.

⁶ Göde, Yaşadığı Devir", 13.

⁷ M. Şerefettin Canda, "Türkiye'de Nöropatolojinin Gelişimi 'Dünden Bugüne'", *Türkiye Ekopatoloji Dergisi*, 11/3, (2005):97.

Eserin bilinen üç önemli nüshası vardır. Bunlardan biri Paris Yazmasıdır. Daha önce Topkapı Sarayında bulunan bu yazma Tanzimat Döneminde, Yâsincizâde İlmî Efendi tarafından Fransız bir hekime hediye edilmek suretiyle elden çıkmıştır. 18x26.6 cm ebatlarında ve 250 varak olan bu nüshada, bir giriş ve manzum bir bitiş sayfası dışında 3 bab vardır. Birinci bab, 57 fasıldır. Bu babta hastalıkların dağlama yoluyla tedavisi anlatılmaktadır. Burada 56 minyatür ve 11 cerrahi alet şekli bulunmaktadır. İkinci bab 96 fasıldır. Bu bab çeşitli cerrahi müdahaleler hakkındadır. Yabancı cisim çıkarılması, diş çekilmesi, diş taşı temizlenmesi, burundan polip çıkarılması, sünnet etme, ayak ve el kesilmesi, ur çıkarılması, mesane taşı parçalanması gibi müdahaleleri tasvir eden 58 minyatür ve 146 cerrahi alet şekli ihtiva etmektedir. Üçüncü bab ise 36 fasıldan oluşmaktadır ve kırık ve çıkıklarla ilgilidir. Bazı sayfalarının eksik olduğu bu babta, 24 minyatür ve 11 cerrahi alet şekli mevcuttur. İstanbul Millet Kütüphanesi yazması ve İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Kürsüsü yazmaları da diğer iki yazmadır. Bu yazmalarda eksiklikler olduğu ve üç yazmanın birlikte değerlendirilmesiyle beraber eserin tam olduğu görülmektedir.⁸ 1939 yılında Süheyl Ünver, 1956 da Vecihe Kılıçoğlu ve 1992 de İlder Uzel tarafından neşri yapılmıştır.⁹

Eserin en önemli özelliklerinden biri, bu dönemde bilim ve saray dili olarak Arapça ve Farsça kullanılırken, Sabuncuoğlu'nun çağdaşı ve Fatih Sultan Mehmed'in hocası olan Akşemsetdin (1390- 1459) de dâhil olmak üzere, Sabuncuoğlu Şerefeddin eserlerini arı ve anlaşılır bir Türkçe ile yazmıştır.

Eser Prof Dr. İlder Uzel tarafından transkripsiyonu yapılarak 1992 yılında iki cilt olarak yayınlanmıştır. Birinci cilt iki bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölümde genel olarak Sabuncuoğlu Şerefeddin hakkında bilgi ve eserleri ve Cerrâhiyetü'l-Hâniyye hakkında bilgiler verilmektedir. Yine bu bölüm önce Türkçe, sonra da İngilizce olarak hazırlanmıştır. İkinci bölümde ise eserin transkripsiyonlu metni verilmiştir. İkinci cilt eserin tıpkıbasımıdır. Birinci cilt resimlerle beraber siyah-beyaz basılmış olmasına rağmen, ikinci cilt resimler, minyatürler ve şekillerden dolayı renkli basılmıştır.

Eserin birinci cildinde bulunan transkripsiyonlu metni ve ikinci cildinde yer alan tıpkıbasımı kadar, birinci ciltte bulunan hem Sabuncuoğlu Şerefeddin ve eserleri hakkında verilen bilgiler hem de Cerrâhiyetü'l-Hâniyye'nin nüshalarının karşılaştırılmasına dair verilen malumat, bilim tarihi açısından büyük önem taşımaktadır.

Eserin içeriği şu şekilde oluşturulmuştur:

- I. Giriş (Sayfa 1-7)
- II. Şerefeddin Sabuncuoğlu Ve Cerrâhiyetü'l-Hâniyye İle İlgili Yayınlarla Kısa Bir Bakış (Sayfa 7-11)
- II. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Hayatı (Sayfa 11-24)
 1. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Yaşadığı Dönemde Amasya
 2. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Çalıştığı Hastahane
 3. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Hayatı
- III. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Eserleri Ve Otografları (Sayfa 24-31)
 1. Akrabadîn Tercümesi

⁸ Bayat, "Sabuncuoğlu", 31-34.

⁹ Köksal, "Fütüvvetnâme", 229.

2. Mücerrebname
3. Halîmî'nin Manzum Eseri (Farsça)
4. Müfid (Nazmü't-Teshîl)
5. Cerrâhiyyetü'l-Hâniye
 - A. Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye'nin Adı Sorunu
 - B. Paris Nüshası (P)
 - C. Fatih Millet Kütüphanesi Nüshası (M)
 - D. İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Nüshası (T)
- IV. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Şahsiyeti (Sayfa 31-39)
- V. İngilizce Bölüm (English Text) (Sayfa 39-67)
- VI. Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye Nüshalarının Karşılaştırılması (Sayfa 67-97)
- VII. Bibliyografya (Sayfa 97-105)
- VIII. İndeks (Sayfa 105)
- IX. Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye'deki Tıbbi Minyatürlerden Örnekler
- X. II. Bölüm
- XI. Karşılaştırmalı Metin (Transcribed Text) (Sayfa 117-421)
- XII. Notlar (Notes) (Sayfa 421-495)

Eserin giriş bölümünde Türk tıp tarihine dair bilgiler bulunmaktadır. Buna göre Türklerin Anadolu'yu fethi ve Türk-İslam kültürünün Anadolu'da yerleşmesi sürecine değinilmiştir. Anadolu Selçukludan sonra Beylikler Döneminde Türkçe'nin ve Türk Milliyetçiliğinin yayılması ile birlikte Türkçenin yazı dilinde kullanılmaya başlanması süreci olumlu yönde etkilenmiştir. Böylece Türkçe olarak tıp, astronomi, tarih, din ve felsefeye dair eserler yazılmaya başlanmıştır.

Türk-İslam tıp tarihi açısından önemli olan bu süreçte, Anadolu'da yazılmış olan ilk Türkçe tıp eseri, XIV. yüzyılda Hekim Bereket tarafından yazıldığı düşünülen "Lübâbü'n-Nubâb" adlı eserin aynı müellif tarafından "Tuhfe-i Mübârizî" adıyla çevrilmiş olan nüshasıdır. İter Uzel bu bölümde, Sabuncuoğlu Şerefeddin'in eserlerine kadar olan dönemde, Türkçe yazılan veya başka dillerden Türkçe'ye çevrilmiş on sekiz tane daha eserden bahsetmiştir.

Eserin yazıldığı döneme kadar kullanılan tıp teorileri ve terimlerine de değinen İter Uzel, humoral patoloji, dört unsur, makrokozmos ve mikrokozmos konularına açıklık getirerek, eserin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecek önemli bir giriş yapmıştır.

Cerrâhiyyetü'l Hâniyye ile ilgili yapılan çalışmaları derleyen Uzel, bu eser hakkında yapılan çalışmaların zengin olduğunu ortaya koymuştur. Cerrâhiyyetü'l Hâniyye'nin 1927 yılında Ali Canip ile birlikte keşfedilmesinden bu yana, öncelikle Süheyl Ünver'in yaptığı çalışmalar ele alınmıştır. Bu konudaki makale ve bildiriler sıralanmıştır. Buna göre edisyon, tanıtım, transkripsiyon, tıp uzmanlık alanlarına göre spesifik çalışmalar, Zehravî'nin "Tasrif'i ile karşılaştırma gibi hem Türkçe hem de diğer dillerde çokça çalışma tespit edilmiştir.

Daha sonra müellifle ilgili geniş bilgi verilmiştir. Hayatı, eserleri, hekimliği, Amasya Darüşşifası ile ilgili malumattan başka, esere de genişçe yer verilmiştir. Bu bölümde

konular dağınık bir sistemle verilmiştir. Mesela önce müellifin hayatına değinip, sonra eserlerinin kritiği yapılmıştır. Buradan sonra Amasya Darüşşifâsına değinilmiş ve tekrar müellifin hayatına ve şahsiyetine dönülmüştür. Fakat Sabuncuoğlu ve eserleri ile Cerrâhiyetü'l Hâniyye'ye dair doyurucu bilgi bulunmaktadır.

Transkripsiyonda kullanılan her üç nüshanın ve Tasrif'in karşılaştırılmasının yapıldığı ve farklılıkların verildiği bir tablo mevcuttur. Bu tabloda toplam 191 farklı ifade Paris Nüshası (P), Fatih Millet Kütüphanesi Nüshası (M), İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Nüshası (T) ve Tasrif Nüshası da (Z) imgesi ile tabloda gösterilmiştir.

Eserin Paris Nüshasının tıpkıbasımında bulunmayan, fakat İstanbul Üniversitesi ve Fatih Millet Kütüphanesi nüshalarında bulunan minyatürler ve şekillerden bazı örnekler birinci ciltte verilmiştir.

Eserin ikinci cildinde yer alan tıpkıbasım Paris nüshasının tıpkıbasımıdır. Bu nüshada eksik olan varaklar ise Fatih Millet Kütüphanesi nüshasından tamamlanmıştır. Renkli olarak yapılan basım, özellikle minyatür ve şekillerin anlaşılması açısından son derece verimli olmuştur.

Cerrahiyetü'l Haniyye'nin tanıtım, transkripsiyon ve tıpkıbasımından ibaret olan bu iki ciltlik eser, Türk-İslam tıp tarihine bakış açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle, Osmanlı tarihi, Türk Tıp tarihi, Sabuncuoğlu Şerefeddin ve Cerrahiyetü'l Haniyye çalışmak isteyenler için altın rehber değerinde bir çalışmadır.

Kaynakça

Acar, H. Volkan. "Yazılışının 550. Yılında Cerrâhiyetü'l-Hâniyye Hakkında SCI-E Kapsamındaki Dergilerde Yayımlanan Türkiye Kaynaklı Makaleler", *Lokman Hekim Dergisi*, 5/2, (2015):37-44.

Bayat, A. Haydar. "Cerrahiyetü'l-İlhaniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:420.

Bayat, Ali Haydar. "Sabuncuoğlu Şerefeddin Bin Ali Bin el-Hâc İlyas Bin Şaban el-Amâsî el-Mütetabbib (788H/ 1386- 873H/1468'den Sonra)" *Şerafeddin Sabuncuoğlu (1386-1470)*, Haz. Ahmet H. Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1985, 27-37.

Canda, M. Şerefettin. "Türkiye'de Nöropatolojinin Gelişimi 'Dünden Bugüne'", *Türkiye Ekopatoloji Dergisi*, 11/3, (2005):97.

Göde, Kemal. "Yaşadığı Devir Çevresi ve Hayatı (1386-1470)", *Şerafeddin Sabuncuoğlu (1386-1470)*, Haz. Ahmet H. Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1985, 1-17.

Köksal, Fatih. "Ünlü Tabip Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Bilinmeyen Bir Eseri (Mi?): Fütüvvetnâme", *TÜBAR*, 36, (Güz- 2014):228.

Müsennâ Muhammed Hebyân, *Min Revaii'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân*, (Beirut: Darü'l-Fikr 2017), 13 Cilt.

Abdullah Temizkan*

Beyanî tefsir, günümüzde öne çıkan tefsir çeşitlerinden biridir. Söz konusu tefsir, Kur'ân'ın ifade biçimlerindeki incelikleri ve anlam zenginliğini konu edinmektedir. Bu sebeple Kur'ân ayetlerinde gerçekleşen takdim-te'hîr, hazf-zikr, kelime seçimleri gibi meseleleri incelemektedir. Beyanî tefsir'in konuları dikkate alındığında onun dil tefsirinden bağımsız olmadığı görülecektir. Dolayısıyla söz konusu meseleler üzerinde yapılan incelemeler lügat, sarf, nahiv ve belagat eksenli olmaktadır.

Beyanî tefsirde esas hedef, Kur'ân'ın mucizevî olan anlatımını ve anlam hazinesi ortaya koymaktır. Aslında beyanî tefsir bir tür icâzû'l-Kur'ân çalışmasıdır. Öyleyse Beyani tefsir çalışmaları ile i'câzû'l-Kur'ân çalışmalarının birlikte mütalaa etmek daha doğru olacaktır.

Tefsir tarihi boyunca Kur'ân beyanının dilsel ve sanatsal boyutları dil ağırlıklı tefsirlerde dağınık bir vaziyette yer almıştır. Özellikle dil tefsirleri (Mecâzû'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân ve Belağî tefsir) Kur'ân beyanındaki sınırları açığa çıkarma noktasında önemli rol oynamışlardır. Kökleri söz konusu dil ağırlıklı tefsirlere uzanan beyanî tefsiri, bu çalışmaların bir devamı olarak görmek mümkündür.

Çağımızdaki beyanî tefsir çalışmaları başlangıçta sistematik bir yapıdan uzak, Kur'ân'ın eşsiz belagâtini edebî bir anlatımla sunmaya çalışmıştır. Seyyid Kutub ve Mustafa Sadık er-Rafî, Beyanî tefsirin öncülerinden kabul edilmektedir. Öte yandan söz konusu çalışmalar, Muhammed Abduh, Emin el-Hulî ve Aişe Abdurrahman ile bir harekete dönüşmüştür. Mezkûr şahısların birkaç sûre bağlamında yaptıkları beyanî tefsir çalışmaları lokal ve sınırlı olmuştur. Bu noktada özellikle Arap dünyasında yapılan akademik çalışmaların bu tefsir tarzının sistematik bir hale gelmesine yaptığı katkı son derece önem arz etmektedir. Yapılan bu çalışmalarda öne çıkan isimlerin başında Fazıl Salih es-Samerrâî'yi zikretmek yerinde olacaktır.

Yakın zamanda yayımlanan “ *Min Revaii'l-Beyân li Suveri'l-Kur'ân fi'l-Belaga ve'l-Luga ve'n-Nahv ve't-Tefsîr ve Gayri Zalike*” adlı tefsir, kanaatimizce, Kur'ân'ı baştan sona beyanî tefsire tabi tutan ilk çalışmadır. Eser, mühendis Müsennâ Muhammed Hebyân tarafından kaleme alınmış olup on üç cilt halinde Darü'l-Fikr tarafından 2017 yılında yayımlanmıştır. Müsennâ Muhammed Hebyân'ın hayatı hakkında, tefsirinde veya internet ortamında, onun Kanada'da yaşayan bir mühendis olduğu ve Kur'ân hakkında bir takım araştırmalar yaptığı dışında bir bilgiye rastlamadık. Müellif ve eseri hakkında kısa bir değerlendirme <http://www.m-a-arabia.com/site/19467.html>

Article Types/Makale Türü: Book Review/Kitap Değerlendirmesi

Received/Makale Geliş Tarihi:23/07/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.595599

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, a_temizkan@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0860-7179>

18.07.2018 adresinde yer almaktadır. Prof. Dr. Riyad el-Havam'a ait bu değerlendirmede, Hebyân'ın eseri on yıl gibi bir sürede yazdığı ve eserin bitiminde onu, özellikle etkisinde kaldığı Fazıl Salih es-Samerraî'ye takdim ettiği, Samerraî'nin de eseri beğendiği kaydedilmektedir. el-Havam, Müsennâ Muhammed el-Hebyân ile yaptığı görüşmelerden hareketle onun mühendis kimliğinin yanı sıra dile olan vukûfiyetinden ve araştırma melekesinden takdirle söz etmektedir.

Ülkemizde hak ettiği oranda tanınmadığı için tanıtılması gerektiğine inandığımız bu eseri farklı kılan şey, onun bir mühendis tarafından yazılmış olmasıdır. Müellifin mühendis kimliği Kur'ân ayetlerine daha geniş ve farklı bir perspektiften bakmasına imkân sağlamıştır. Yazımızın devamında görüleceği üzere Hebyân, her ne kadar klasik tefsir kaynaklarından yararlı olsa dahi kendisine özgü bir tarz geliştirmeyi başarmıştır. Ayrıca yazarın akademik hiyerarşiden bağımsız olması da onun belli kalıpların dışına çıkmasını kolaylaştırmıştır. Söz konusu durum neticesinde özgün bir çalışma ortaya çıkmıştır.

Min Revaii'l-Beyân tefsiri hakkında yaptığımız incelemede tasvir ve tahlil yöntemini kullandık. Eserin on üç cilt olması sebebiyle konu ile ilgili vereceğimiz örnekleri sınırlamak durumunda kaldık. Bu sebeple farklı ciltlerdeki örneklere atıfta bulunarak eser üzerinde yapılacak akademik bir çalışma ve eserden istifadeyi kolaylaştırmak için kılavuzluk yapabilecek bilgiler vermeye çalıştık.

Tefsir, Mushaf tertibine göre yazılmıştır. İçindekiler kısmı her cildin sonunda verilmiştir. Burada sûrelerin yer aldığı sayfa numaraları zikredilmiş ancak alt başlıklara yer verilmemiştir. Son ciltte ise genel bir fihrist eklenmiştir. Tefsire, konu indeksi veya ayrıntılı bir fihristin eklenmesi, eserden istifade edecek araştırmacılara kolaylık sağlayacağı gibi eseri daha da çekici hale getirecektir.

Eserde, tefsir edilen ayetler ve konu başlıkları kırmızı renktedir. Yazı karakteri oldukça açıktır. *Min Revaii'l-Beyân* tefsiri her ne kadar yazarın okuma notlarının düzenlenmiş hali olarak hazırlanmış ise de yayınevinin baskı konusunda gerekli titizliği göstermediği kanaatindeyiz. Nitekim tefsirin genel görünümü, eserin tam bir itina ile hazırlanmadığı hissini uyandırmaktadır. Eserin birinci hamur beyaz kağıt dışında şamua kağıda basılması, yeni bir cilt ve kapak tasarımının yapılması, satır ve paragraf aralarındaki boşlukların ayarlanması durumunda söz konusu dağınık görünümü genel anlamda giderebileceği düşüncesindeyiz.

Tefsir, Zekeriyya Tevfik İsmail'in mukaddimesiyle başlamaktadır. İsmail, burada, eser hakkındaki mülahazalarını zikretmiş ve böyle bir eseri hazırlayan müellife şükran ve takdir duygularını ifade etmiştir (I, 3-4). İsmail'in mukaddimesinden sonra esere bir takdim yazısı kaleme alan müellif, tefsirinin oluşum süreci, yazma amacı ve yöntemi hakkında bilgiler vermektedir. (I, 5-10)

Müellifimiz Müsennâ Muhammed Hebyân, tefsirini yazarken yararlandığı kaynakları dipnotlarda zikretmek yerine sadece kaynakçada belirtmiştir. (XIII, 732-734) Hebyân, istifade ettiği kaynaklardan özellikle Fahreddîn er-Râzî ve Şa'ra'vî'nin tefsirlerini zikretmektedir. Ayrıca günümüzde Kur'ân'ın beyanî tefsiri konusunda son derece velûd olan Fazıl Salih es-Samerraî ve Ahmed Kubey'sî'den çok fazla yararlandığını belirtmeyi ihmal etmez. (I, V)

Yazar, çalışmasının derleme bir eser olduğunu özellikle kitabın kapağına yazmayı ihmal etmemiştir. Bu durum, onun yararlandığı kaynak sahiplerine olan vefa borcunu ödediği ve müteva'zî bir tutum sergilediğini göstermektedir. Yazarın istifade ettiği kaynakları dipnotlarda göstermeyip sadece eserin sonunda zikretmesi, onun akademik

bir çalışmadan ziyade eserdeki i'câzî bilgileri paylaşma düşüncesiyle izah edilebilir. Zira onun eseri hazırlamadaki temel hedefi, Kur'ân'ın her kelime, her harf hatta her harekesindeki üstün sanatı tespit etmektir.(I, 6)

Eserin isminden anlaşılacağı üzere müfessir, Kur'ân sûreleri ve ayetlerinin i'câz boyutlarını belagat, lügat, nahiv, tefsir ve birçok ilim bağlamında ele almıştır. Mevzubahis beyanî incelikler ortaya konulurken Zekeriyya Tevfik İsmail'in de belirttiği gibi- özgün bir yöntem takip edilmiştir. Bu yöntem görebildiğimiz kadarıyla beyanî ve konulu tefsirin karışımından oluşmaktadır. Nitekim Müfessir, açıkladığı sûrenin adı ve isimlendirmenin gerekçelerini zikretmektedir. Ardından sûrenin, önceki sûre ile olan anlamsal ilişkisini ve söz konusu sûrenin başı ile sonu arasındaki ilişkiyi zikretmektedir. (I, 8, II, 360-362, III, 339, IV, 115, V, 3, VI, 11, VII, 69, VIII, 222, IX, 72, X, 162, XI, 438, XII, 152, XIII, 581 vd.)

Onun, bazen sûre içi bazen sûreler ve bazen de ayetler arası anlamsal ilişkileri ve ifade farklarını tablo ile karşılaştırması tefsirin artlarından birisidir. (I, 61-62, 97-98, 103-105, 117, 142, 204, II, 345, V, 161-162, 176-178, 474, VII, 84-88,116, VIII, 409-414, X, 441, 442, XIII, 533, 652, 653, 699 vd.) Hebyân'ın bu tarzı aynı zamanda sûre eksenli konulu tefsiri de çağrıştırmaktadır.

Yazar, sûre tefsirlerinde, sûrenin hedefinin tespitini diğer bir anlatımla sûrenin temel konularının belirlenmesini ana başlıklarla işlemektedir. O, -bütün sûrelerde olmasa bile- bir sûrenin ana konularını detaylı bir şekilde incelerken aynı zamanda birbiriyle anlamsal ilişkisi olan ayet gruplarından oluşan bölümleri de zikretmektedir. (I, 19, 85-90, II, 362-370, III, 340-344, IV, 116,330-336, V, 4-9, 262-268, VI, 4-10, 112-117, VII, 5, 6, 70-72, VIII, 301-305, 380, IX, 228-232, 295-X, 336,391, XI, 120-123, 363-365, XII, 59, 406, XIII, 5, 93, vd.)

Müsennâ Muhammed Hebyân, tefsir ettiği ayetin kelimelerinin tamamını açıklamamaktadır. Ancak ayette anahtar konumunda olan veya beyanî boyutu açıklanmaya ihtiyaç duyulan kelimeler üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Özellikle ele alınan kelimenin Kur'ân'da kaç kez geçtiği ve bu kelimenin kendisine yakın anlamlı olan kelimelerden farkını ortaya koymaktadır. (I, 26, 38, II, 96, 268, (III, 65, 381, IV, 134, 305,V, 86, 278, VI, 16, 49, VII, 288, 289, VIII, 15, 20, IX, 195, 314, X, 189, 301, XI, 14, 412, XII, 280,434, XIII, 42, 414 vd.)

Tefsir edilen ayetlerin soru-cevap yöntemiyle açıklanması *Min Revaii'l-Beyân* tefsirine farklı bir çehre kazandırmıştır. Okuyucu, yöneltilen sorular sayesinde zihnine takılan suallere cevap bulabilmekte ve ayeti daha kolay anlayabilmektedir. Müfessirin yönelttiği sorular farklı amaçlara matuf olabilmektedir. Örneğin onun en çok sorduğu "Bu ayetin delaleti/anlamı nedir?" şeklindeki soru, ayette kastedilen anlamı belirleme amacı taşımaktadır. Onun, ayetin anlamı ile ilgili soruların cevabında müfessirlerin görüşlerini maddeler halinde ve detaya girmeden net bir biçimde sunduğunu görmekteyiz. (I, 374, 460, II, 42, 233, III, 148, 434, IV, 361, 430, V, 77, 234, VI, 129, 259, VII, 62, 356, VIII, 72, 295, IX, 56, 381, X, 137, 242, XI, 164, 544, XII, 46, 47, XIII, 170, 202 vd.)

Tefsirde ayetin anlamı ile ilgili sorulan sorunun dışında, ayetteki kelimelerin kendilerine yakın anlamlı olan kelimeler ile anlam bakımından farklarına dair sorular sıkça kullanılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın başka bir yerinde geçen ifadeler ile tefsir edilen ayette küçük bir değişiklik ile zikredilen ifadeler arasındaki farklara dair sorular tefsirde bol miktarda yer almaktadır. (I, 164,269, II, 91, 336, III, 302, 409, IV, 106, 194, V,

68,202, VI, 27, 55, VII, 385, 404, VIII, 61, 281, IX, 31, 311, X, 184, 325, XI, 170, 316, XII, 160, 423, XIII, 231, 321 vd.)

Tefsir boyunca kelime ve ifade farkları ile ilgili soru ve cevaplar zengin bir furûk birikimi oluşturmuştur. Bu durumun, Kur'ân kelimelerinin ve ilgili ayetin anlamının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. Bu soruların dışında ayetteki edatların kullanımı ve tercih sebepleriyle ilgili sorular da müfessirin eser boyunca cevap bulmaya çalıştığı sorular olarak öne çıkmaktadır. (I, 257, 407, II, 141, 323, III, 204, 354, IV, 44, 499, V, 118, 384, VI, 28, 51, VII, 216, 482, VIII, 266, 516, IX, 81, 246, X, 31, 354, XI, 146, 173, XII, 10, 448, XIII, 51, 129 vd.)

Öte yandan tefsirde ayetlerdeki takdîm ve te'hîr, hazf-zikr ve tabir değişiklikleri gibi beyanî inceliklerin esrarına dair konular, müfessirin eseri boyunca çözmeye gayret ettiği meselelerdir. (I, 45, 283, II, 187, 300, III, 87, 142, IV, 200, 495, V, 148, 355, VI, 102, 151, VII, 196, 217, VIII,182 , 451, IX, 254, 290, X, 123, 221, XI, 174, 454, XII,71, 278, XIII, 99, 293 vd.) Mesela, ayetlerin fasıllarında yer alan esmaü'l-hüsna'daki isimlerin seçimi, tertibi ve ayetin manasıyla ilişkisi tefsirde en çok yer verilen tahliller arasında bulunmaktadır. (I, 517, 542, II, 144, 276, III, 275, 419, IV, 12, 321, V, VI, 74, 242, VII, 300, 398, VIII, 347, 362, IX, 41, 173, X, 21, 44, XI, 232, 325, XII, 298, 305, XIII, 468, 550 vd)

Tefsirde teknik ve dilsel olarak niteleyebileceğimiz meseleler dışında modern dönem okuyucusunun zihnine takılabilecek soruların cevaplanması da ihmal edilmemiştir. Günümüz biliminden de istifade edilerek geliştirilen bu cevaplar, müellifin mühendis kimliğiyle doğrudan ilgilidir. Müfessirin bu tarzı kanaatimizce günümüz insanın bakışlarının Kur'ân'a çevrilmesinde yarar sağlama imkânına sahiptir. (I, 226, 428, II, 81, 399, III, 57, 434, IV, 482, 524, V, 89, 100, VI, 16, 476, VII, 100, 110, XII, 386, XIII, 564 vd.)

Müfessirin, ayetlerde geçen aynı ifadelerin, Kur'ân'ın bir kelime ile de olsa farklılaştıkları yerleri ve sebeplerini zikretmesi tefsirine ayrı bir renk katmıştır. Onun özellikle söz konusu ayetlerdeki kelime seçimlerinin arka planını sunmaya çalışması günümüz Kur'ân araştırmacılarının dikkatini çekebilecek bir niteliktedir. Her ne kadar tefsirdeki bu tür bilgileri özellikle dirayet ağırlıklı tefsirlerde ve bazı özel beyanî tefsir çalışmalarında görmek mümkün olsa bile Kur'ân'ın bütün sûrelerinde ve bu kadar net vaziyette bunları bulmak sadece bu çalışmaya has bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Hebyân, ayet açıklamalarında daha çok beyanî inceliklere yoğunlaştığından Hz. Peygamber ve selefın ayet ile ilgili aktarılan rivayetlerine çok fazla yer vermez. Kanaatimizce bu durum, onun açıkladığı ayet ile ilgili tefsirlerden derlediği nihaî bilgileri kullanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca kullandığı kaynakların genelının dirayet ağırlıklı tefsirlerden oluşması da böyle bir tablonun oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Müellif, ahkâm ayetlerinin tefsirinde ulemanın fikhî tartışmalarını zikretmek yerine ayetteki beyanî incelikleri ve ayetin genel anlamını incelemiştir. Öte yandan işarî tefsire konu ayetlerin işarî boyutuna ise değinmemiştir.

Sade ve akıcı bir anlatımla kaleme alınan eser, Kur'ân nazımının icâzına yönelik pratik bir örnektir. Tefsirin kurgulanma biçimi, eserin sistematik bir zihnin ürünü olduğunu göstermektedir. Günümüz tefsir araştırmacıları ile beyanî bilgiler arasındaki mesafeyi kısaltan bu eser, Kur'ân'ın i'câzı konusunda da yeterli oranda malumat sunmaktadır. Riyad el-Havâm'ın da isabetle belirttiği gibi bu çalışma, ileriki yıllarda üniversitelerde okutulabilecek bir yeterliliğe sahiptir.

“Min Revaii‘l-Beyân li Suveri‘l-Kur‘ân fi‘l-Belaga ve‘l-Luga ve‘n-Nahv ve‘t-Tefsir ve Gayri Zalike” adlı tefsir, beyanî ve konulu tefsir bağlamında zengin ve doyurucu bilgiler içermesine karşın onun mezkûr alanların bilgilerinin tamamını içerdiğini iddia etmek mümkün değildir. Bu sebeple farklı bakış açılarıyla yapılacak okumalar ve eser üzerinde icra edilecek akademik çalışmalar, eserde boş bırakılan alanların doldurulmasıyla daha zengin hale geleceği kuşkusuzdur. Ayrıca tefsirin şekil ve muhteva yönünden zayıf kaldığı noktaların dikkate alınarak giderilmesi durumunda eserin, günümüz tefsir çalışma zincirinin önemli bir halkası haline geleceği inancımızı zikretmek yerinde olacaktır.

Aydın Taş, İmam Muhammed'in Usul Anlayışı, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları 2019)

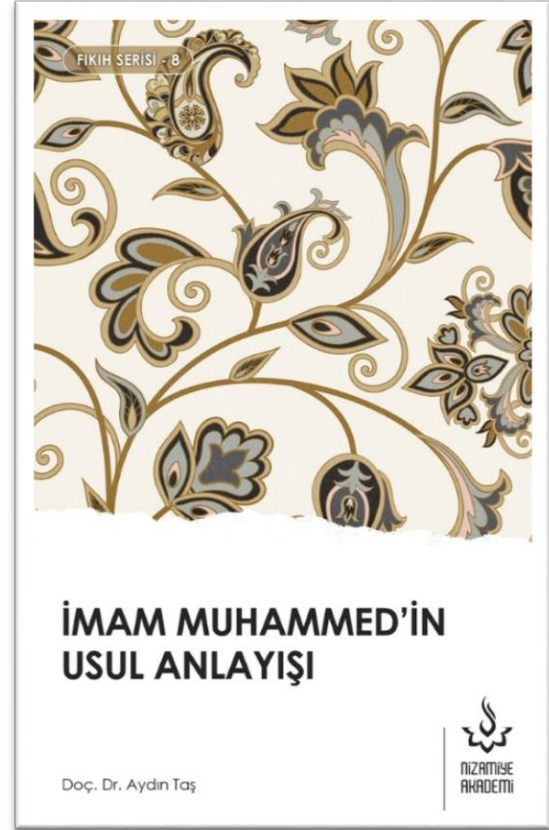
Hüseyin Okur*

Hanefî ekolü, İmam Ebû Hanîfe'nin liderliğinde, ortak prensipler etrafında toplanmış bir müçtehitler topluluğu ekolüdür.

Ekole Ebû Hanîfe'den sonra en çok katkısı bulunanlar, hiç şüphesiz İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'dir. Ekolün görüşlerinin yazı ile belli bir sisteme göre kayıt altına alınması ikisinin, özellikle de İmam Muhammed'in sayesinde olmuştur. Ancak İmam Muhammed'in katkıları İmam Ebû Yusuf'tan daha fazla olmuştur. Her ikisi de içtihatlarıyla ekole katkı sağlamışlardır ancak, İmam Muhammed buna ek olarak ekolün görüşlerini sistemleştirerek sonraki nesillere aktarmıştır. İmam Ebû Yusuf teliften ziyade kadılık göreviyle iştigal ettiği, İmam Muhammed ise daha ziyade telif ile meşgul olduğu için İmam Ebû Yusuf ekolün pratisyeni, İmam Muhammed ise teorisyeni olarak kabul edilmiştir.

132/749 yılında Irak'ın Vâsıt şehrinde doğan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, Ebu Hanîfe'nin vefatında 18 yaşlarında idi.

Kendisi daha çok Ebu Yusuf'tan okumuş ve henüz hocası hayatta iken üstat olmuştur. Telif ettiği eserleriyle bir çığır açarak fıkıhın bugünkü yazım sistematüğını almasına öncülük yapmış ve kendisinden sonra gelenlere de büyük ölçüde etki etmiştir. Eserleri, fıkıhın hemen hemen tamamına ilişkin ilk kapsamlı ve sistematik eserler olmaları sebebiyle, fıkıh tarihi açısından büyük bir önemi haizdir. Ayrıca iki önemli ekolün imamı olan İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) doğrudan, İmam Ahmed'in (v. 241/855) ise dolaylı hocası olması, bir fakih olarak önemini daha da artırmaktadır.



Article Types/Makale Türü: Book Review/Kitap Değerlendirmesi

Received/Makale Geliş Tarihi:11/07/2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01/09/2019

Doi: 10.26791/sarkiat.590530

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı.
huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4285-7478>

Fıkıh tarihi açısından böyle önemli yere sahip olan bir şahsiyetin sadece eserleri üzerinden araştırılmış olmasını bir eksiklik olarak gören Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı* adlı bu çalışmasıyla, onun fıkıh usulü anlayışını tespit ederek fıkıh tarihinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı istediğini ifade etmektedir.

Fıkıh oluşumunda ve sistematik yapısına kavuşmasında öncü rol oynamış fakihlere, daha sonra yazılan fıkıh eserlerinde çeşitli görüşler isnat edildiğini ifade eden Taş'a göre, bu görüşlerin, onların eserlerinden hareketle ortaya konulmasının daha sağlıklı olacağı düşüncesiyle İslam hukuku açısından mühim bir köşe taşı olan İmam Muhammed'in fıkıh usulü anlayışını, kendi eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır (s. 18-19). Zira İmam Muhammed'in usule dair herhangi bir eseri bize kadar ulaşmış değildir. Kaldı ki, Hanefi fıkıh usulüne göre yazılmış ilk kapsamlı eser, ondan yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Cessas'a (v. 370/981) aittir. Bu düşüncesiyle yazar, İslam hukuk tarihinde, mezheplerin oluşumunda önemli yere sahip olan bir fakihin ait görüşlerinin, bilhassa usul düşüncesinin doğruluğunu tespit etmeye çalışmıştır. Özellikle şerh ve fetva külliyatlarının oluşmaya başlamasından sonra devam eden uzun süreç içerisinde klasik döneme yapılan atıfların doğruluğu tespit etmek önemli olduğu kadar usul düşüncesinin tespiti de önem taşımaktadır. Nitekim zahirurrivâye görüşlerine yapılan atıflar ile esah, sahih, ezhar, muhtar gibi mezhep içi tercih istilahlarıyla yapılan fetva ve görüş atıflarının geriye dönük incelenmesinde yer yer eksiklikler ve farklılıklar tespit edilebilmiştir. Bu minvalde yazar ayrıca klasik dönem ile onu takip eden sonraki dönemler arasında, fakihlerin usul anlayışları arasında farklılaşmanın olup olmadığını, eğer farklılaşma varsa bunun sebeplerinin ortaya konulmasını amaçlamaktadır.

Bir giriş ve dört bölümden meydana gelen çalışmada yazar, birinci bölümde, İmam Muhammed'in kişisel ve ilmî hayatını ele almıştır (s. 25-43). Bu bölümde günümüze kadar ulaşan eserleri tanıtılıp güvenilirlik açısından zahirurrivâye ve nadirurrivâye şeklinde taksimi yapılmış ve genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre İmam Muhammed eserlerini; gerek konuları belli üst (kitap) ve alt (bab) başlıklar altında toplayarak telif etmesi gerekse hemen hemen fıkıhın bütün konularına yer vermesi hasebiyle özgün bir yöntemle telif etmiş, kendi görüşlerinin tutarlılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Taş'a göre İmam Muhammed, takip ettiği bu metotla, daha sonra *Eşbâh ve Nezâir* adıyla ortaya çıkacak olan fıkıh çalışmasının öncülerinden olmuştur. Yine, görünüşte birbirine benzeyen meseleler arasındaki farka dikkat çekerek, içtihatlarında iç tutarlılığı gözettiğini ortaya koymuştur. Böylece o, daha sonra *Furûk* adıyla ortaya çıkacak olan fıkıh çalışmasını yapanların ilklerinden olmuştur. İmam Muhammed ilk defa bazı fikhî konularla ilgili olarak müstakil eser telif etmiştir. Kazançla ilgili olarak *Kesb*, hileyle ilgili olarak *Mehâric* ve devletler hukuku ile ilgili olarak ilk kapsamlı eser olması hasebiyle de *Siyeru'l-kebîr*, alanlarında telif edilen ilk müstakil eserlerdir. Bu durum İmam Muhammed'in konulu fıkıh çalışması yapan ilk fakihlerden olduğunu göstermektedir. Yine Taş'ın tespitlerine göre *Hucce* ve *Muvatta Rivâyeti*, iki ekolün görüşlerinin karşılaştırıp değerlendirilmesi anlamında, mukayeseli fıkıhın ilk örneklerindedir (s. 44-108).

Çalışmanın ikinci bölümünde, İmam Muhammed'in fikhî çözümlerinde başvurduğu delillerden Kitap, sünnet, şer'u men kablenâ, icmâ, sahabi sözü ve örfü ele alınmıştır. Bu bölümde yazarın, Kitap, sünnet, icma ve sahabi sözünün deliller hiyerarşisindeki yerlerine göre bir sıralama halinde zikrederken arada şer'u men kablenâyı da zikretmesi, bunun da Kur'an'a dahil olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor olsa gerek. Zira kendisinin de tespitlerine göre İmam Muhammed, sünnet kanalıyla gelen herhangi bir

şer‘u men kablenâ metni zikretmemiştir (s. 131). İmam Muhammed’in deliller sıralamasında Kur’an ve sünnetten sonra icmanın bulunduğunu ifade eden Taş’a göre icmânın sünnetle gerekçelendirilmesi, icmânın, deliller hiyerarşisinde sünnetten sonra yer verdiğini göstermekte ve onun bir meseleyle ilgili delilleri sıralarken birçok yerde icmâı, sünnetten sonra zikretmesi de bunu teyit etmektedir (s. 136-137). Sahabe sözünün hüccet değeri ise bunlardan sonra gelmektedir. Zira ona göre İmam Muhammed’in bir problemle ilgili delilleri sıralarken sahabe sözünü, Kitab ve sünnetten sonra zikretmesi bunu göstermektedir (S. 139). Bu kısımda yazar, İmam Muhammed’in sahabe sözlerinin delil olabilme kriterlerini; sahabenin şahsı, sahabe sözünün muhtevası, naslara daha uygun olma, ihtiyatlı olanı dikkate alma gibi hususlarla incelemektedir (S. 142-146).

İmam Muhammed’in örf hakkındaki düşüncelerini incelediği bölümde, yerin ve zamanın değişmesiyle örfün de değişebileceğini ve fikhî çözümlerinde bunu dikkate aldığını ifade eden yazar, özellikle hakkında nas bulunmayan konularda halkın uygulamalarını dikkate aldığına ve eserlerinde dille ilgili olan yemin ve eman bahislerinde kavli örf epeyce yer verdiğine, alış-veriş, mudarebe, iddet, zekât, selef (selem) ve vakıfla ilgili bazı meselelerde ise yer yer ameli örf atıfta bulunduğuna değinir (S. 150).

Üçüncü bölümde ise İmam Muhammed’in içtihat yöntemini ortaya konulmuştur. Bu meyanda onun içtihadın tanımı, şartı, değeri, içtihatla hata ve isabet problemine dair görüşleri, naslardan hüküm çıkarmada dikkate aldığı lafzî ve aklî prensipler ile tearuz eden deliller arasındaki tercih kriterlerini incelemiştir (S. 151-156). İctihat anlayışında, daha sonra içtihatla ilgili olarak ortaya çıkan bir takım tartışmaların temelini oluşturan kimi konulara değinmiştir. Bu bölümdeki bir başka konu ise onun metot anlayışıdır. Bu bölümde yazar, kaynaklardan hüküm çıkarmada kullandığı yöntemleri incelemiş, önce onun naslardan hüküm çıkarmada dikkate aldığı prensipleri sonra da delillerin tearuzu durumunda tercihte takip ettiği metodu ele almıştır. Lafzî ve aklî prensipler olarak ikiye ayırdığı bu bölümde yazar, kıyas ve istihsan metodunu incelemiştir. Taş, kıyas metodunu meşhur dörtlü taksim içerisinde incelemese de buradaki beyanına göre İmam Muhammed eserlerinde kıyası, bunu açıkça ifade etmese de daha sonra teşekkül eden teknik anlamda da kullanmış ve kıyası kullandığı fikhî çözümlerinde bunları gözetmiştir (S. 167-168). Bu değerlendirme doğrultusunda onun kıyası Kitap, sünnet ve icma ile birlikte zikretmesi daha isabetli olurdu kanaatindeyiz.

Eserde üzerinde en çok durulan konulardan biri de istihsan olmuştur. Zira İmam Muhammed’in kıyası farklı gerekçelerle terk etmiş ve eserlerinde sıklıkla istihsanı kullanmıştır. Bu gerekçeleri yazar, “Eser sebebiyle istihsan, sahabe sözü sebebiyle istihsân, örf sebebiyle istihsân, kapalı kıyâs sebebiyle istihsan, zaruret sebebiyle istihsan, meşakkat sebebiyle istihsân, ihtiyat sebebiyle istihsan” gibi alt başlıklarda incelemiştir (S. 170-181).

Yazar, akli istidlal yöntemleri arasında, “Nassın hikmetini esas alması, zaruret, meşakkat, ihtiyaç, istishab, ihtiyat” gibi prensipleri de incelemektedir (s. 179-186).

İmam Muhammed’in metodunun incelendiği bu bölümde yazarın ele aldığı konulardan biri de “Çelişen rivayetler arasında tercih kriterleri” olmuştur. Serahsî’nin *Usul*’ünde en sistematik halini alan “ravi ve metinlerin durumları” hakkındaki bu bölümde yazar, hadis ve eser rivayetleri arasında tearuz durumunda hem senet, hem de metinle ilgili bazı kriterleri dikkate alarak tercihte bulunduğunu ifade ederek bunları, senetle ilgili kriterler arasında “Raviyi dikkate alma, ilmîni dikkate alma, ravi sayısını dikkate alma, rivayet çokluğunu dikkate alma” gibi başlıklar arasında; metinle ilgili kriterler arasında

ise, “Naslara daha uygun olanı dikkate alma, sahâbi sözünün desteklenmesini dikkate alma, yenilik getirici açıklama getirmesi bakımından dikkate alma, daha kolaylık içerini dikkate alma, ihtiyatlı olanını dikkate alma, nasih olmasını dikkate alma” gibi esaslarla incelemektedir (s. 186-194).

Son bölüm olan dördüncü bölümde ise Hanefî ekolünün İmam Muhammed’e kadarki tarihi çizgisi hakkında bilgi verilip, ekolün genel karakteristiklerini tanıtılmış, daha sonra da İmam Muhammed’in hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ile ihtilâf sebeplerini ve doktrine katkılarını tespit etmeye çalışılmıştır (s. 195-230). İmam Muhammed’in, İmam Ebu Yusuf ve mezhebin kurucu imamı Ebu Hanife’nin görüşlerine karşı ihtilafta bulunması ve bunların sebepleri hakkında Aydın Taş’ın harika tespitleri bulunmaktadır. Zira temel delillerin dışında kalan tali delillerle yapılan istinbat faaliyetlerinde, hükmün kaynağı belirtilmediği takdirde, varılan fihhi hükmün illeti noktasında pek çok neticeye ulaşmak mümkün olmakta, bu da istinbat faaliyetinin hangi veche ile yapıldığını ve ihtilafın sebebini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Yazar da bu hususu çalışmasında belirtmiş, ihtilaf sebeplerini tespit etmenin ayrı ve farklı bir çalışmayı gerektirdiğinden söz etmiş, bununla birlikte görüşler arasında meydana gelen ihtilafın temelde, bakış açısının ve metodun farklılığı, ravi ve metinlere yaklaşım tarzı, örfün değişmesi gibi hususlara dayandığını ifade etmiştir (s. 203-230). İmamlar arasında meydana gelen bu farklılıklar ve meselelere yaklaşım usulleri, klasik dönem sonrası; tahrir, tercih ve taklit dönemleri âlimleri için görüşlerin tercih sebeplerini de belirleyici olmuştur.