

*Cilt: 6 • Sayı: 2 • Yıl: 2019*  
ISSN: 2148-3264 - e-ISSN: 2687-427X



*Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*  
***Artuklu Akademi***



**Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi**  
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences



# Artuklu Akademi

Artuklu Akademi

Journal of Artuklu Academia

Cilt: 6 Sayı 2 Yıl: 2019

Vol: 6 Number: 2 Year: 2019

ISSN: 2148-3264 - e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief

Mehmet Alıcı

Editör Kurulu | Editorial Board\*

Halil Akçay, Mehmet Alıcı, Muhammed Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ  
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Hakime Reyyan Yaşar

Sekreteryä | Secretary\*

Esra Evsen Aydın, Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Bilal Toprak, Ferda Yıldırım

Danışma Kurulu | Advisory Board\*

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr. Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr. Mardin Artuklu Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.) Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadağlı (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

\*Soyadına göre alfabetik sıra

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin

Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: [artukluakademi@gmail.com](mailto:artukluakademi@gmail.com) web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Baskı | Printing

Dizgi ve iç Düzen: Abdullah Özgür Oral

Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin

Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 [www.mardinsesi.com.tr](http://www.mardinsesi.com.tr)

Aralık 2019

Artuklu Akademi Dergisi  (Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı) ulusal indeksinde taranmaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.



## İçindekiler | Contents

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 209-228** Muhammet Cevat Acar  
Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı  
The Evaluation of Sufi Psychology within the Experiential Dimension of Religiosity and the Need for a New Definition
- 
- 229-252** Canan Seyfeli  
İle-İfe: Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılışın ve Dünyanın Merkezi  
Ile-Ife: The Center of Creation and the World in Traditional Yoruba Religion
- 
- 253-278** Abdulvehhab Gözün  
Bid'at Literatürünün Hikâyesi -Beş Klasik Eser Özelinde-  
The Story of Bid'at Literature -In Five Classical Works-
- 
- 279-305** Musa Osman Karatosun  
Katolik İbadet Hayatında İlahilerin Yeri ve Önemi  
*The Place and Importance of the Hymns in The Catholic Liturgy*
- 
- 307-327** Ahmet Özdemir  
Resûlullah'ın Günahlardan Sakındırırken Başvurduğu Başlıca Yöntemler -Sahîh-i Müslim Özelinde-  
The Main Methods Used by the Messenger of Allah to Avoid Sins  
-In the Example of Hadiths In Sahih-i Muslim-
- 
- 329-348** Abdulhalim Abdullah  
مدافعة الموت في الشعر العربي-الدعاء بالشفقة أنموذجًا-  
Arap Şiirinde Ölüme Karşı Savunma -Kabirlere Yağmur Duası Ritüeli Örneğinde-
- 
- 349-372** Amer al-Jarah  
مفهوم الضرورة الشعرية وصلتها بقضية الفحولة -الإقواء عند الفرزدق نموذجًا-  
'Şiir Zaruretî' Kavramının Anlamı ve Fuhûle Kavramıyla Bağlantısı  
-Ferezdak'da İkvâ Örneği-
- 
- 373-381** Yayın ve Yazım İlkeleri



## Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübi Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı

 **Muhammet Cevat Acar\***

**Atıf/©:** Acar, Muhammet Cevat, Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübi Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 209-228.

**Öz:** Ülkemizde köklü bir geçmişe ve geniş bir gruba hitap eden tasavvuf, din psikolojisi açısından oldukça zengin verilerin bulunduğu bir alandır. Ancak tasavvufi yaşam içerisindeki dinamiklerin din psikolojisi bağlamında hangi yöntem ve teknikler aracılığı ile incelenip araştırılacağı henüz net olarak belirgin değildir. Bu çalışmanın amacı, din psikolojisinde merkezi bir kavram olarak kabul edilen dindarlığın tecrübi boyutunun, tasavvuf psikolojisi çalışmaları için bir hareket noktası olarak alınıp alınamayacağını tartışmaktır. Bu amaçla özellikle dini tecrübe, mistik tecrübe ve tasavvufi tecrübe kavramları aktarılmıştır. Ardından tasavvuf psikolojisinin dindarlığın tecrübi boyutu içerisinde çalışılmasını gerektirecek argümanlar tartışılmıştır. Son olarak ise tasavvuf psikolojisinin din psikolojisinin bir alt alanı olarak kabul edilmesinin gerekliliği vurgulanarak alanda çalışan araştırmacı ve akademisyenler için tasavvuf psikolojisi kavramının yeni bir tanımı yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din psikolojisi, tasavvuf psikolojisi, dindarlığın tecrübi boyutu, dini tecrübe, dindarlık.

---

---

### The Evaluation of Sufi Psychology within the Experiential Dimension of Religiosity and the Need for a New Definition

**Citation/©:** Acar, Muhammet Cevat, The Evaluation of Sufi Psychology within the Experiential Dimension of Religiosity and the Need for a New Definition, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 209-228.

**Abstract:** Sufism with a long and deep-root history targets a large group in Turkey today. Sufism is an area providing rich data for psychology of religion studies. Although its importance, it is not clear on what kind of methods and techniques should be used in order to analyse and explore the dynamics of mystical life for the psychology of religion studies.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, mcacar@artuklu.edu.tr

The aim of this study is to discuss whether the experiential dimension, accepted as a key concept in the psychology of religion, can be taken as a starting point for the studies of Sufi Psychology in the future. To achieve this goal, firstly, the frame work and the concept of religious, mystical and Sufi experience are explained. Then, the argument that the study of Sufi psychology should be studied within scope of experiential dimension of religiousness is discussed. Finally, by emphasizing the necessity of accepting psychology of Sufism as a subarea of the psychology of religion, a new definition for the Sufi psychology is proposed for the researchers and academics working in the field.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

## Giriş

Din psikolojisi biliminin ortaya çıktığı ilk dönemlerde bireyin yaşadığı dinî tecrübeler bu alanın ana konusunu oluşturmaktaydı. Ancak modern bilimsel paradigmanın psikoloji bilimi üzerindeki etkisi arttıkça bireyin yaşadığı dinî tecrübeler ile ilgili çalışmalarda bir azalma gözlenmiştir. İnanan bireyin sübjektif bakış açısına dayanan bu çalışmalar, yönemsal açıdan uygun olmadıkları gerekçesi ile yerini daha objektif verilerin kullanıldığı ampirik çalışmalara bırakmıştır.

Din psikologları, tasavvuf psikolojisinin alanına giren konularda ilk dönemlerden beri çalışmalar yapmaktadırlar. Ancak tasavvuf psikolojisinin sınırlarının belirlenmesi ve tanımının yapılması konusunda çok az çalışma vardır. Bu araştırmanın temel amaçlarından biri tasavvuf psikolojisi alanının sınırlarını belirlemeye çalışmak ve bu sınırları göz önünde bulundurarak tasavvuf psikolojisinin yeni bir tanımını yapmaktır. Çalışmanın bir diğer amacı da din psikolojisi açısından merkezi bir konumda bulunan dindarlığın tecrübi boyutunun tasavvuf psikolojisi alanı ile olan ilişkisini belirginleştirmeye çalışmaktır. Bu amaçla dindarlığın tecrübi boyutu, dinî tecrübe, mistik tecrübe, tasavvufî tecrübe ve tasavvuf psikolojisi kavramları karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir.

Bireyin dinî hayatını, bütün genişliği ve derinliği ile anlamaya ve açıklamaya çalışmak din psikoloğunun en temel görevi olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Dinî hayatın derinliğine anlaşılabilmesi ise yaşanan dinî tecrübelerin, birey için ne anlam ifade ettiğini bilmeye bağlıdır. Bu bağlamda, din psikolojisinin temel çalışma alanı da dini hayatın birey tarafından deneyimlenen sübjektif yönü olarak karşımızda durmaktadır.<sup>2</sup> Ancak;

<sup>1</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, İlaveli 2. bs. (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 11.

<sup>2</sup> Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Isparta: Tuğra Ofset, 2011), 25.



günümüzde din psikolojisi alanında yapılan akademik çalışmaların daha çok dinî hayatın yüzeysel tezahürlerini konu edindiği görülmektedir. Dinî hayatın derinliğine anlaşılması, yoğun dinî tecrübelerin bireysel düzlemde incelenmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu durum, tasavvufî hayatın ve doğal olarak tasavvuf psikolojisinin din psikolojisi için sunduğu verilerin önemini göstermesi açısından önemlidir. Bu bakış açısı, tasavvuf psikolojisinin, din psikolojisi bilimi içerisindeki konumunun tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Din psikoloğu açısından önemli olan, dinî tecrübenin ifade edildiği şekilleri hakkında felsefî veya teolojik bir fikir edinmek değil; dinî tecrübeyi yaşayan kişiler için bunun ne anlam ifade ettiğini ve dinî tecrübenin onların dinî hayatlarını nasıl etkilediğini belirlemeye çalışmaktır.<sup>3</sup> Ana akım psikolojinin alt alanı olarak kabul edilen din psikolojisi, bir felsefî akım veya teolojik bir alan olarak değil; psikolojinin bir alt alanı olarak bireylerin yaşadıkları tecrübeleri ve bu tecrübelerin onların hayatlarına yansımalarını konu edinmektedir.<sup>4</sup>

### I. Dindarlığın Tecrübî Boyutu ve Dinî Tecrübe

Dünya dinleri arasında, dindarlığın inanan bireyin hayatından nasıl tezahür ettiği ile ilgili genel bir uzlaşma bulunmaktadır. Bu uzlaşma, dindarlığın kendini gösterdiği boyutlar için de geçerlidir. Dindarlığın dinî tecrübe boyutu, ibadet boyutu, inanç boyutu, bilgi boyutu ve etkileme boyutu hemen tüm dinler tarafından kabul edilmektedir. Bireysel dindarlığın işareti olarak kabul edilen ve ilk dönem din psikologları tarafından yoğun bir şekilde araştırılan tecrübî boyut, din psikolojisi disiplininin çalışma alanına girmektedir.<sup>5</sup>

Bütün dinlerin bazı konularda müntesiplerine yönelik belli teşvikleri vardır ve onlardan bazı beklentileri doğrultusunda hareket ederek dinî duygular hissetmelerini beklerler. İşte bu gibi durumlar, dindarlığın tecrübî (duygusal) boyutunu ifade eder.<sup>6</sup> Bireyin yaşadığı dinî tecrübenin türü ve tonu onu yaşayan bireye ve müntesibi bulunduğu dine göre değişiklik göstermektedir. Ancak din psikolojisi alanı açısından önemli olan, bireyin sübjektif algısı ve tecrübeye yüklediği anlamdır.

<sup>3</sup> Veysel Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/4 (1995): 72.

<sup>4</sup> APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikologlar Derneği) bünyesinde 1976 yılında 36. Bölüm olarak Din ve Maneviyat Psikolojisi Bölümü kurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için Mary E. Reuder tarafından kaleme alınan A History of Division 36 (Psychology of Religion) isimli çalışmaya bakılabilir.

<sup>5</sup> Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 252.

<sup>6</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, 1. bs. (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 104.

Din psikolojisinin tarih sahnesine çıkmaya başladığı ilk dönemlerde, din psikolojisi biliminin öncüleri tarafından dinin tecrübi boyutuyla ilgili yapılan çalışmalar ümit vericidir. Ancak bu öncü araştırmalar takip edilmemiş ve ilerleyen dönemlerde dinî tecrübeyi konu alan çalışmalar oldukça azalmıştır.<sup>7</sup> Bu durum, modern din psikolojisi bilimine hâkim olan bilimsel paradigmadan kaynaklanmaktadır. Dinin tecrübî boyutuyla ilgili çalışmalar, iç gözlem gibi oldukça sübjektif teknikler kullanmayı gerektirmektedir. Ancak objektif yöntemlerin kullanılmasını gerektiren hâkim paradigmanın yöntem anlayışı ile bu durum çelişmektedir.

Din psikolojisinin dini tecrübeye ve başka bir deyişle dindarlığın tecrübi boyutuna bakışı daha çok dini tecrübeyi yaşayanların veya buna tanık olanların beyanlarının değerlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Bu değerlendirme daha çok öznel ve psikolojik bir gerçeklik olan tecrübenin, nesnel gerçekliğe uygun bir şekilde ifade edilmesi yoluyla sağlanmaktadır.<sup>8</sup>

Dinî, mistik ve transpersonel tecrübe kavramlarının birbiriyle ilişkisi ve ortak yönleri de din psikologlarının dikkatini çekmektedir. Bu bağlamda Horozcu tarafından bir çalışma kaleme alınmıştır. Araştırmacı öncelikle tecrübe kavramının din psikolojisi literatüründeki terim anlamını açıklamakta ve tecrübenin sıra dışı yaşantıları ve olağan halleri ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.<sup>9</sup> Ancak dinî tecrübenin olağan durumlarda da yaşanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim yoğun mistik tecrübeler de normal mistik tecrübeler de din psikolojisinin çalışma alanının içerisinde yer almaktadır.<sup>10</sup> Araştırmacı ardından dini, mistik ve transpersonel tecrübe çeşitlerini ayrıntılı bir şekilde sunmakta ve özellikle mistik tecrübe yaşama yollarını açıklamaktadır.<sup>11</sup>

Dinî tecrübe öznel bir nitelik taşımaktadır ve buna bağlı olarak da dışardan gözlem ile tespit edilmesi ve araştırılması mümkün değildir. Bu durumda, din psikologlarının önünde iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan ilki; dinî tecrübenin pozitif bilimlerin ışığında çalışılmasının imkânsızlığının kabul edilmesi ve bu alanın çalışma sahasının dışında tutulmasıdır. Ancak din psikolojisi bilimi açısından merkezi bir konumda bulunan dini tecrübenin, yöntemsel sorunlar nedeniyle din psikolojisinin çalışma alanının dışında

<sup>7</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 105.

<sup>8</sup> Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri", 87.

<sup>9</sup> Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Ders Kitabı*, 1. bs. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 183.

<sup>10</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/1 (2014): 95.

<sup>11</sup> Horozcu, *Din Psikolojisi Ders Kitabı*, 189.

tutulması pek uygun görünmemektedir.<sup>12</sup> Bu da din psikologlarını ikinci seçeneğe yönlentmektedir: Dinî tecrübe yaşayan bireylerin öznel yaşantılarını nesnel yöntemler kullanarak analiz etmek. Bu noktada nitel araştırma yöntemleri ve nitel yöntemler içerisindeki tekniklerin kullanılmasının zarureti ortaya çıkmaktadır. Din psikologları derinlemesine mülakat başta olmak üzere pek çok nitel veri toplama tekniği kullanarak dinî tecrübeyi araştırma imkânına sahiptir.

## II. Tasavvuf, Tasavvuf Psikolojisi ve Tasavvufî Tecrübe

Tasavvuf ve mistisizm arasındaki ilişkiye dair çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Mistisizm, tüm dinlerin içe dönük boyutu; tasavvuf da İslam'ın mistik ve içe dönük veçhesi olarak ele alınmaktadır.<sup>13</sup> Mistisizm, aynı zamanda 'insanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhi tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin' olarak da tanımlanmaktadır.<sup>14</sup>

Bazı araştırmacılar tasavvufun, dinî bir mistisizm ve İslam kültüründe vücut bulmuş bir İslam mistisizmi olduğunu kabul etmektedirler.<sup>15</sup> Bazı araştırmacılara göre ise tasavvuf mistisizminden tamamen farklıdır.<sup>16</sup> Pazarlı'nın da belirttiği gibi mistisizm, insanın mantık ve muhakeme ile ulaşamadığı aşkın hakikatleri kalp ve sezgi yoluyla bulmaya çalışmasıdır. Bu genel yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda tasavvuf ile mistisizmin aynı şey olmadığı söylenebilir. 'Kelimelerin kökenleri de tarih içerisindeki kullanımları da bu iki kavramın farklılığını ortaya koymaktadır. Tasavvuf kelimesinin sufizm şeklindeki çevirisi daha doğru bir kullanımdır'.<sup>17</sup>

Mistisizm ile tasavvuf arasındaki ilişki, tasavvufun mistisizmin bir türü olup olmadığı ve tasavvuf ile mistisizmin karşılaştırması çok sayıda araştırmada tartışılmıştır. Ancak bu tartışma, din psikolojisinin ve bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışmada tasavvuf terimi, İslam dini içerisinde anlaşıldığı şekliyle sınırlandırılarak kullanılmıştır.

Tasavvuf, günlük hayatın içerisinde çeşitli alanlara hitap etmektedir. Bununla birlikte tasavvuf, bireye haz veren bir yol olarak da görülmektedir. Bu

<sup>12</sup> Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri", 71.

<sup>13</sup> A. Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sufi Psikolojisi: Bilgeliliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliliği*, haz. Kemal Sayar, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 54-55.

<sup>14</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200'ü*, 1. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

<sup>15</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 10. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 315.

<sup>16</sup> Ahmet Yaşar Zengin, "Tasavvuf ve Mistisizm", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/3-4 (1999): 368.

<sup>17</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 158.

yönüyle tasavvuf, birçok birey için büyük bir öneme sahiptir ve bu önem sadece bireyler için değil; küçük gruplar ve bazı kültürel topluluklar için de geçerlidir.<sup>18</sup> Tasavvufi hayat, psikik süreçlerin toplamından oluşmaktadır ve dindarlığın ruhsal ve manevi yansıma ve görünümünün açıkça görüldüğü bir alandır.<sup>19</sup> Tasavvufun bu yönü onu, din psikolojisinin doğal konusu haline getirmektedir. Din psikologları tasavvufa yönelişlerin motivasyonları başta olmak üzere birçok tasavvufi kavram ve durumları incelemişlerdir.

Oldukça derin yaşantı ve haller içeren tasavvufi hayatın din psikolojisi araştırmacıları tarafından farklı yöntem ve tekniklerle incelenmesi gerekmektedir. Ülkemizin tasavvufi gelenekler açısından oldukça çeşitli bir yapıya sahip olduğu ve tasavvufi bir yaşantıyı benimseyen bireylerin oldukça fazla olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu alanın din psikolojisinin temel alanlarından biri olabileceği söylenebilir. Kaldı ki dünya genelinde de mistik ve dini tecrübeye olan ilgi ve buna bağlı olarak bu konuyla ilgili akademik çalışmalar hızla artmaktadır.

Tasavvufi hayatın psikolojik yönlerinin incelenmesi oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Ancak ülkemizde bu alanla ilgili oldukça az sayıda çalışma bulunmaktadır. Özellikle din psikolojisi alanında, tasavvuf psikolojisi ve tasavvufi yaşantı ve genel olarak mistik tecrübe ile ilgili çok az sayıda ampirik çalışma bulunmaktadır.<sup>20</sup> Din psikolojisinin ülkemizde gittikçe büyüyen ve ilgi gören bir alan olduğu göz önünde bulundurulduğunda tasavvuf psikolojisi ile ilgili çok sayıda ampirik çalışmanın yanı sıra farklı yöntem ve teknikler kullanılarak yapılan araştırmaların da olması beklenmektedir.<sup>21</sup>

Alanın tam olarak tanımlanamamış olması da tasavvuf psikolojisi çalışmalarının sınırlı olmasını etkilemektedir. Tasavvuf psikolojisi, kavramsal olarak da din psikologları arasında tam olarak kesin bir kullanım kazanamamıştır. Örneğin Merter; tasavvuf psikolojisine oldukça benzer anlamlar yüklediği 'Hal Psikolojisi' kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Hal psikolojisi kavramı, tasavvufi yaşamda ön plana çıkan tecrübeleri ifade

<sup>18</sup> Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 2. bs. (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 235.

<sup>19</sup> Hayrani Altıntaş, "Din Psikolojisi ve Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4, (1980): 171.

<sup>20</sup> Bu çalışmalara Mehmet Süheyl Ünal tarafından gerçekleştirilen Mistik Tecrübe Ölçeğinin geçerlilik ve güvenirlik çalışmaları ile Mustafa Ulu tarafından üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen ve mistik tecrübe ile kişilik ilişkisini konu edinen çalışma örnek olarak gösterilebilir.

<sup>21</sup> Tasavvuf psikolojisi ile ilgili konular; özellikle nitel ve karma yöntemler kullanılarak ve sadece kesitsel değil; boylamsal çalışmalar tasarlanarak sürdürülürse daha doğru ve derinlemesine verilere ulaşılabilir.

etmek için kullanılmaktadır.<sup>22</sup> Bu kavram, tasavvuf psikolojisi ile dindarlığın tecrübi boyutunun ortak yönünü ifade eden bir kavramdır.

İnanan bireyi tasavvufa yönelten motivasyonlar, din psikolojisinin çalışma alanı içerisinde yer almaktadır. Tasavvufi yaşama yönelmede etkili olan motivasyonların neler oldukları ve bunların hangi psikolojik kuramlar ışığında incelenmesi gerektiği hem kuramsal çalışmalar ile hem de alan araştırmaları ile çalışılmalıdır. Bu bağlamda Cengil tarafından yapılan çalışmada tasavvufa yönelişi açıklayan psikolojik kuramlar sıralanmış, ardından ilk dönem din psikologlarının tasavvufa yönelişi nasıl açıkladıkları özetlenmiştir. Araştırmacı aynı zamanda Türk din psikologlarının konuya bakışlarını da özetlemektedir. Ancak araştırmacı, çok fazla sayıda kuramın tasavvufa yönelmeyi nasıl açıkladıklarını sunduğu için ayrıntılı bir tartışma yapamamıştır. Fromm, Frankl, Kohlberg, Leuba ve James'in bu konudaki fikirleri genel hatlarıyla verilmiştir.<sup>23</sup> Burada sözü edilen kuramcıların tasavvufa yönelişi nasıl açıkladıkları ayrıntılı olarak çalışılıp bu kuramlar ışığında ampirik veriler toplanarak analizler yapılabilir.

Din psikolojisi disiplini içerisinde tasavvufa yönelmeyi etkileyen faktörler konusunda da oldukça sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Certel, tasavvufa yönelmeyi etkileyen psiko-sosyal faktörleri yedi başlıkta incelemektedir. Bunlar; daha ileri seviyede ve tatmin edici bir dini yaşantıya duyulan arzu, dinî suçluluk ve günahkarlık duygusu, dost, arkadaş ve aile bireylerinin etkisi, tasavvufun dini kurtuluş için daha emin bir yol olduğu düşüncesi, bir müridin himmetine duyulan ihtiyaç, kötü ve günah sayılan alışkanlıkları terk etme isteği ve diğer (rüya, tasavvuf erbabının davranışları vb.) faktörlerdir.<sup>24</sup>

Tasavvuf psikolojisi ile ilgili yayın yapan din psikologlarından biri de Hayrani Altıntaş'tır. Altıntaş tasavvuf psikolojisi ile ilgili geniş bir makale kaleme almıştır. Psikoloji, din psikolojisi, dini ve mistik tecrübe gibi kavramları açıklayarak bu alandaki temel kavramalara bütüncül bir şekilde değinmiş ve bu kavramların birbirleriyle ilişkilerini de açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda, dini tecrübe ile tasavvuf psikolojisinin açık bir şekilde ilişkili olduğunu göstermiştir. Yazar, bahsi geçen makaleyi yazma amaçlarını şu şekilde sıralamaktadır: mistik tecrübelerin, psikolojik açıdan hangi yönleriyle incelenebileceğini göstermek,

<sup>22</sup> Mustafa Merter, "Hal Psikolojisi", *Maneviyat Psikolojisi II*, ed. Mustafa Atak, (İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2017), 25.

<sup>23</sup> Muammer Cengil, "Tasavvuf ve Tarikatlara Yöneliş Psikolojisi", *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velayet, Keramet*, 2017, ed. Yusuf Şevki Yavuz, KURAMER, 173.

<sup>24</sup> Certel, *Din Psikolojisi*, 236-237.

psikologların mistik fenomenleri nasıl incelediklerini ve tasavvufun hangi açılardan incelenebileceğini göstermeye çalışmak.<sup>25</sup>

### III. Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu ile İlişkisi

Dindarlığın tecrübî boyutunu ilgilendiren tasavvufî yaşantının incelenmesi, din psikolojisinin temel araştırma alanlarından biridir. Tasavvuf, inanılan değerleri en derinden hissederek yaşamayı, diğer bir ifadeyle imanın bireysel yaşamda canlanmasını ve dindarlığın duygusal boyutunun ortaya çıkmasını sağlayarak din psikolojisinin sahasına kendiliğinden girmektedir. Nitekim din psikolojisi, dinin bireysel yaşamda beliren izdüşümlerini inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>26</sup>

Tasavvuf, İslam dininin ortaya koyduğu kuralların, belirli yöntemler izlenerek, içsel ve derunî tecrübelerle idrak edilmesi ve yaşanması yoluyla, kişinin hakikate ulaşmasını sağlayan bir yaşam tarzıdır. Tasavvufî yaşayışta duygusal süreçler hâkimdir. Bu yüzden, tasavvuf yoluna giren ve orada ilerleyen insanın yaşadığı kişisel tecrübelerin ve bu tecrübelerle bağlı değişim ve gelişimlerin din psikolojisi disiplini içerisinde incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu yolla, tasavvufî tecrübeyi anlamak, bir bakıma İslam'ın mistik özünü ve dindarlığın tecrübî boyutunu anlamak anlamına da gelmektedir.<sup>27</sup>

Dindarlığın ana boyutlarından biri olan tecrübî (duygusal) boyut, din psikologları tarafından göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir alandır. Tasavvufî yaşantı ve davranışların, kişinin dinî hayatı hakkında derinlikli çözümleme ve analizler yapma imkânı sunabileceği göz önüne alındığında, tasavvuf psikolojisinin, dindarlığın tecrübî boyutunun bir yansıması olarak ele alınmasının daha doğru olacağı söylenebilir. Ancak ülkemizde tasavvuf psikolojisi ile ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, din psikolojisi kitaplarındaki tasavvuf psikolojisi bölümlerinden oluşmaktadır. Bu kısa bölümlerde sıklıkla tasavvufî kavramlar işlenmekte ve tasavvufî gelişim evreleri aktarılmaktadır.

Dindarlığın tecrübî boyutunu çalışmanın zorluğu din psikologları tarafından kabul edilen bir husustur. Nitekim dinî tecrübenin dışavurum problemi, zaman zaman din psikologları tarafından tartışılmıştır.<sup>28</sup> Tasavvufî

<sup>25</sup> Altıntaş, "Din Psikolojisi ve Tasavvuf", 171.

<sup>26</sup> Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 2. bs. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 40.

<sup>27</sup> A. Şule Yüksel, M. Doğan Karacoşkun, "Tasavvuf Psikolojisi", *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. M. Doğan Karacoşkun, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 216.

<sup>28</sup> Ahmet Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2005): 74.

tecrübenin bir dinî tecrübe çeşidi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tasavvufi bir yaşam tarzını benimseyen bireylerin hayatlarının ve yaşadıkları tecrübelerin din psikologları için değerli veriler sunacağı aşikardır.

Dinî inanç ve davranışların içselleştirilerek bireyin benliğine yerleşmesi ve sinmesi ve bu şekilde inanan bireyin hayatını etkilemesi zorlu bir süreçtir. Tasavvufî yaşantı bu süreçte tercih edilen yollardan birini oluşturmaktadır. Bu anlamda tasavvuf, İslam'ın içselleştirilmesi ve özümsemekle yaşanmasının yollarından biridir ki buna derunî dindarlık da denebilir. İslam'ın bir yaşantı biçimi olan tasavvufî yaşayış, derunî bireysel dindarlık olarak adlandırılmaktadır.<sup>29</sup>

Dini tecrübe yaşayanların ortak tasvirlerine ve anlatımlarına bakıldığında, dini tecrübenin mahiyetinin ortak noktalarının bulunduğu görülmektedir. Bunlardan en önemlileri dinî tecrübenin doğrudan bir kavrayış ve vasıtasız bir sezgi içermesidir.<sup>30</sup> Bir 'Hâl' olarak da isimlendirilebilecek olan bu ortak noktalar, din psikolojisinin çalışma alanı içerisindeki öznel yaşantıyı içermektedir. Tasavvufi bir yaşantıyı benimseyen dindarların bu tür öznel hâlleri sıkça yaşadıkları düşünüldüğünde dinî tecrübe ile tasavvufî yaşantının ortak noktası belirginleşmektedir. İslam literatüründe 'Hâl İlmi' olarak bilinen tasavvuf, dindarlığın duygu odaklı bir yaşantı biçimi olarak yorumlanıp dindarlığın tecrübi boyutu içerisinde değerlendirilebilir.

Tasavvufi ve mistik tecrübe, dini tecrübenin bir türü olarak kabul edilir.<sup>31</sup> Tasavvufî yaşantı ve davranışlar, inanan bireyin dinî hayatı hakkında derinlikli çözümlenmeler yapma imkânı sunması bakımından din psikolojisi bilimi açısından önemlidir. Ancak tasavvufî yaşantıyı tercih edenlerin psikolojik durumlarını ve yaşadıkları tecrübeleri sadece ampirik araştırmalar yaparak yeterince anlamının mümkün olmadığı bir gerçektir. Din psikolojisi alanında çalışan bilim insanlarının, bu yaşantı içindeki insanları daha iyi anlayabilmek için, daha farklı araştırma ve inceleme çalışmaları yapmaları bir ihtiyaç olarak ortadadır. Bu açıdan, katı materyalist anlayışın indirgemeci yaklaşımıyla şekillenmiş bir bilimsellikten öte, gerçeğin maddeye indirgenemeyeceğini söyleyen yeni bilimsel paradigmaya göre hareket edilerek, belirli iç gözlem biçimlerinin bilimsel yöntem olarak sayılabileceği fikri değerlendirilmektedir.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 241.

<sup>30</sup> Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri", 73.

<sup>31</sup> Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*, 1. bs. (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 187.

<sup>32</sup> Yüksel ve Karacoşkun, *Tasavvuf Psikolojisi*, 217.

Tasavvufî yaşam içerisinde insan, deruni yaşantısının pratik yansımaları olarak dinî tecrübe yaşar. Dinî tecrübe; tabiatüstü varlığın algılanması, onunla ilişkiye geçilmesi ve onun bilgisine götürecekt şeylerin tecrübe edilmesi şeklinde tanımlanır. Dinî tecrübeyi, 'dinî hayat', 'dinî yaşantı' şeklinde ifade edenler olsa da o, dinî hayattan daha özel bir anlamı içeren 'yoğun bir psikolojik hal'i ifade etmektedir. Bu bakımdan dinî tecrübe, 'aşkın varlığın delil, alamet, işaret ve tezahürlerini sezgisel olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilahi olan ile içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma' şeklinde tarif edilmektedir.<sup>33</sup>

Tasavvuf, bir fikir sistemi ve bir yaşam tarzı olmasının yanında tecrübe edilen haller ve yaşantıları da içermektedir.<sup>34</sup> Tasavvufun, zihinsel süreçlerden çok duygusal süreçlerin hâkim olduğu bir sistem olması, tasavvuf psikolojisinin odak noktasına inanan bireyin dinî ve mistik tecrübelerini ve bu tecrübelerin duygusal yansımalarını almasını gerektirmektedir.<sup>35</sup> Nitekim mistik tecrübenin odak noktasında bireyin iç dünyası vardır ve bu süreçte birey, duygusal olarak aktiftir.

Din psikolojisi bilimi, tasavvufî yaşantı içerisinde ortaya çıkan dinî tecrübeleri araştırma konusu olarak ele almaktadır. Fakat din psikolojisinin, mistik yaşantıların tüm derinliklerine inebilmesi yer yer mümkün olamamaktadır. Çünkü bilimsel olmanın gerektirdiği yöntem ve teknikler dışında araştırma yapmak söz konusu değildir. Ancak, din psikolojisi, tasavvufî yaşantıyı, aktarılan tecrübeler bağlamında anlama çabasından geri durmamaktadır. Çünkü bu tecrübe, dinî hayatın içinde göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir.<sup>36</sup>

Tasavvuf, bir taraftan kültürel ve toplumsal özellikler taşıırken diğer taraftan bireysel ve derunî hususiyet arz etmektedir. İşte tasavvufî hayatta ortaya çıkan bu bireysel derunî tecrübeler, başlı başına bir psikoloji olarak değerlendirilebileceği gibi din psikolojisi için de kaçınılmaz bir araştırma konusudur. Hâl böyle olunca tasavvufî tecrübeyi anlamak, bir bakıma İslam'ın mistik özünü anlamak olarak yorumlanabilir.<sup>37</sup> Tasavvufî bir hayatı benimseyen kişilerin dinî tecrübeyi alışılmışın dışında ve yoğun bir tarzda yaşamaları, bu kişilerin ve yaşantılarının din psikolojisinin alanına girmesinin temel nedenlerinden biridir.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Yüksel ve Karacoşkun, *Tasavvuf Psikolojisi*, 221.

<sup>34</sup> Hüseyin Peker, "Tasavvuf Psikolojisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993): 35.

<sup>35</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 242.

<sup>36</sup> Yüksel ve Karacoşkun, *Tasavvuf Psikolojisi*, 221.

<sup>37</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 235.

<sup>38</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 11. bs. (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 181.



#### IV. Tasavvuf Psikolojisinin Mevcut Durumu ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı

Tasavvufi yaşantı, din psikolojisinin önemli araştırma alanlarından biridir. Çünkü o, inanılan değerleri en derinden yaşamayı yani imanın bireysel hayatta tezahür etmesini ifade eder. Bilindiği gibi din psikolojisi de dinin bireysel yaşamdaki yansımalarını, kendine has yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>39</sup> Ancak ülkemizde önemli bir yere sahip olan tasavvufi yaşantının din psikolojisi bağlamında incelendiği çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Tasavvuf psikolojisi olarak isimlendirilen bu alanla ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların oldukça yüzeysel ve yetersiz olduğu söylenebilir.

Tasavvuf psikolojisi, 'İslam'ın deruni formu olan tasavvufi yaşantıyı psikolojik açıdan inceleyen spesifik bir alandır'.<sup>40</sup> Bu alanın sınırlarının belirlenmesi, tasavvufi hayatın hangi yönleri ile inceleneceği, birey ve grup düzlemindeki araştırmaların hangi yöntem ve teknikler kullanılarak yapılacağı, bu disiplinin çalışma alanı içerisinde hangi bireylerin bulunması gerektiği gibi birçok sorunun cevabı, bu alanın olgunlaşarak bağımsızlaşmasına katkı sağlayacaktır.

Tasavvufun psikolojik açıdan sağaltım amaçlı kullanılabilmesine ilişkin görüşler ilk dönemlerden beri dile getirilmektedir.<sup>41</sup> Nitekim tasavvuf içerisindeki kimi dinamikler ve spesifik uygulamalar, psikoterapötik süreç içerisinde iyileştirici ve rehabilite edici olarak halihazırda kullanılmaktadır. 'Sufi Ruhbilimi' kavramı, tasavvufi uygulamaların zihinsel açıdan sorun yaşayan kişilerde kullanılabilmesi iddiasına dayanmaktadır.<sup>42</sup> Din psikolojisinin bir çalışma alanı olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bile tasavvufi uygulamaların kullanılması söz konusu iken din psikolojisi ana akımı içerisinde tasavvuf psikolojisinin tam anlamıyla tanımlanıp sınırlarının belirlenmemiş olduğu görülmektedir.

Nefs kavramı, nefsin psikolojik yapısı ve tabiatı din psikolojisi açısından şeyh-mürit ilişkisi ve bu ilişkinin psikolojik temelleri gibi konular din psikologları tarafından çalışılmaktadır.<sup>43</sup> Ancak; din psikolojisinin temel görevi

<sup>39</sup> Yüksel ve Karacoşkun, *Tasavvuf Psikolojisi*, 218.

<sup>40</sup> Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200'ü*, 74.

<sup>41</sup> Altıntaş, "Din Psikolojisi ve Tasavvuf", 183.

<sup>42</sup> Ayrıntılı bilgi için Muhammed Ecmel'in *Sufi Ruhbilimi* ve Arthur J. Deikman'ın *Tasavvuf ve Psikiyatri* isimli eserlerine bakılabilir.

<sup>43</sup> Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 2. bs. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 43-60, 177-202.

ve çalışma alanı bu kavramları tanımlamaktan ziyade sözü edilen süreç ve ilişkilerin bireyin dinî hayatına yansımalarını araştırmaktır.

Tasavvuf psikolojisi ile din psikolojisinin alanı tasavvuf değil; tasavvufi yaşantı olmalıdır. Ancak mevcut din psikolojisi kaynaklarında tasavvufi yaşantının değil tasavvufun temel kavramları verilmektedir. Tasavvuf psikoloji çalışmalarında tasavvufun temel kavramlarının zikredilmesi gayet normal ve gereklidir. Ancak; tasavvuf psikolojisi olarak adlandırılan alanın tasavvufun temel kavramlarından ve tasavvufi gelişim evreleri ile nefsin mertebelerinin açıklamasından çok daha fazlası olduğu da aşikârdır.

Ayten ve Düzgüner, tasavvuf psikolojisini 'Sufiler için öngörülen nefsin arınması ve ahlaki olgunlaşmanın gerçekleştirilmesi süreçlerinin sufiler üzerindeki tesirlerinin psikolojinin verileri ile anlaşılması çabası' olarak tanımlamaktadırlar.<sup>44</sup> Araştırmacılar bu tanımın, tasavvuf psikolojisinin dinin insan üzerindeki etkileriyle ilgilenen din psikolojisinin bir alt dalı olarak görülebileceğinin de bir göstergesi olduğunu belirtmektedirler. Tasavvuf psikolojisinin özgün bir tanımı olması ve tasavvuf psikolojisinin din psikolojisi ile ilişkisine değinmesi bakımından değerli olan bu tanım, sadece sufileri kapsamaması ve nefsin arınması ile ahlaki olgunlaşmaya odaklanması bakımından eksik olarak değerlendirilebilir.

Ülkemizde, din psikologları tarafından kaleme alınan ve tasavvuf psikolojisi başlığı altında yapılan çalışmaların bir kısmı ise tasavvufu, bir gelişim modeli olarak görmektedir. Nitekim Kayıklık, tüm manevi geleneklerin psikolojik bir bakış açısına ihtiyaç duyduklarını ve bu bakış açısının, insan doğasının ve manevi gelişim sürecinin anlaşılması için vazgeçilmez bir unsur olduğunu belirtmektedir.<sup>45</sup> Tasavvufu bir dinî gelişim modeli olarak değerlendiren diğer bazı araştırmacılar, tasavvufun bir manevi gelişim süreci olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir. Buna bağlı olarak, bu yaklaşımın, tasavvuf psikolojisini dinî gelişim psikolojisinin bir alt başlığı olarak incelediği söylenebilir. Nitekim araştırmacı ilgili çalışmanın büyük bir kısmını tasavvufi gelişim evrelerini açıklamaya ayırmıştır.<sup>46</sup>

Din psikolojisi alanında çalışan araştırmacılardan bir kısmının tasavvuf psikolojisini dinî gelişim modelleri ile açıkladığı görülmektedir. Ancak; tasavvuf psikolojisini bir dinî gelişim modeli olarak incelenmesi, bazı yönlerden

<sup>44</sup> Ali Ayten ve Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, 1. bs. (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 44.

<sup>45</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 235.

<sup>46</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 2. bs., 201.

eleştirilebilir. Bu duruma getirilecek en temel eleştiri, bütün Müslümanların tasavvuf ehli olmadıkları ve bu yüzden de bu modelin tüm Müslümanlar için geçerli olamayacağıdır.

Tasavvufî yaşantı, küçük yaşlardaki kutsal bir yaratıcıya inanma ihtiyacının, ileriki yaşlarda dinî yaşayışta derunileşme isteğinin bir vasıtası olarak ortaya çıkan bir eğilim olarak da görülmektedir.<sup>47</sup> Tasavvufu, dinî bireyselleşmeye giden yol olarak tanımlamak da mümkündür.<sup>48</sup> Bu bakış açısı, Kayıklık tarafından geliştirilen ve tasavvufî yaşantıyı açıklayan ‘deruni bireysel dindarlık’ bakış açısıyla da örtüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman tasavvufun öngörmüş olduğu dini gelişim modelinin bilişsel, sosyal ve duygusal açıdan belli bir yeterlilik düzeyine ulaşmış olan bireylerin dinî bilincinde meydana gelen değişime odaklandığı söylenebilir. Nitekim bu değişim, tasavvuf psikolojisinin temel çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır.<sup>49</sup>

Tasavvufî yaşam, psikolojik yaşamın bir şekli olarak da değerlendirilmektedir. Yazar, bu bakış açısıyla paralel olarak da Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisindeki evreler ile nefsin gelişim evrelerinin paralellik gösterdiğini iddia etmekte ve çalışmasında bu benzerlikleri ele almaktadır.<sup>50</sup> Hilmi Ziya Ülken ise insan ruhunun geçirdiği mertebeleri, Gazalî’den aktarmakta ve bu mertebelerin aynı zamanda tasavvufî mertebeler olarak da bilindiğini belirtmektedir. Bu mertebelerin her birinin psikolojik tahlilini yapan yazar, tasavvuf psikolojisinin bu mistik tecrübelerle ilgilendiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup>

Tasavvuf psikolojisi alanında çalışma yapan araştırmacıların bir kısmı tasavvuf ile psikolojiyi karşılaştırma yoluna giderek bu iki alanın ortak ve benzer yönlerini açıklamışlardır. Örneğin Ülken tasavvuf ile psikoloji arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir. Tasavvufta, ruhi hastalıklardan kurtulmak istendiğinde izlenen yol ile Pierre Janet’in psikoterapide izlediği yöntemin benzerliğini vurgulayan yazar; zühd, fena ve beka evrelerinin psikolojik iyileşme süreci ile ortak olan yönlerinden bahsetmektedir.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Muammer Cengil, “Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11 (2003): 215.

<sup>48</sup> Arasteh ve Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, 62.

<sup>49</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 241.

<sup>50</sup> Ali Kuşat, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9 (2002): 120.

<sup>51</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi: 1944-1945 Üniversite Serbest Konferanslarından Ayrı Bastı*, (İstanbul Kenan Matbaası, 1946).

<sup>52</sup> Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi: 1944-1945 Üniversite Serbest Konferanslarından Ayrı Bastı*, 199.

Görüldüğü gibi ülkemizde yapılan ilk dönem din psikolojisi çalışmalarında tasavvuf psikolojisinin temel konuları merak uyandırmış ve akademisyenler tarafından çalışılmıştır.

Din Psikolojisi ile tasavvuf ilişkisi de din psikologlarının ilgilendiği bir konudur. Din psikolojisi ve tasavvufu birer bilim dalı olarak nitelendiren ve psikoloji ile tasavvufu birçok yönden karşılaştıran çalışmalar bulunmaktadır.<sup>53</sup> Din psikolojisi ile tasavvuf ilişkisine farklı bir bakış açısıyla yaklaşım tasavvuf psikolojisi ile tasavvufun net bir şekilde ayrılması gerektiğini ve tasavvufun da bir psikoloji türü olarak değerlendirilebileceğini belirten akademisyenler de bulunmaktadır.<sup>54</sup> Ancak bu bakış açısı, müstakil bir alan olması gereken tasavvuf psikolojisinin bu çabasını zorlaştırmaktadır.

Peker; tövbe, vecd, zühd ve zikir gibi tasavvufi yaşantı ve hâllerin psikolojik tahlilini yapmaktadır. Bunu yaparken hem İslami literatürden hem de Alman ekolü başta olmak üzere batı literatüründen faydalanmaktadır.<sup>55</sup> Yazar, Din Psikolojisi isimli kitabında ise tasavvufi yaşantı başlığı altında tasavvufi yaşantının psikolojik karakteristiklerini şu şekilde sıralamaktadır: bir şeye bağlanmak, teslim olmak, günahlardan arınmak, nefsin istek ve arzularını terk etmek, Allah dışındaki her şeyi gönülden çıkarmak ve zihni sadece Allah düşüncesi ile doldurmak. Bu aşamaların psikolojik analizini yapan yazar, tasavvufun bu aşamalar yoluyla Allah'la bir olma yolu olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Tasavvufi yaşantı, deruni bireysel dindarlık olarak da nitelendirilmektedir. Bu dindarlık türü, insanın inandığı, bağlandığı, teslim olduğu ve benimsediği değerleri gönülden yaşaması olarak tanımlanmaktadır. Bu dindarlık türünde bireysellik ve öznel yaşantı ön plandadır. Bu da din psikolojisinin bu alanla ilgilenmesi gerektiğini göstermektedir.<sup>57</sup>

İnanan bireyi, tasavvufa ve tasavvufi yaşantıya yönlendiren çok sayıda faktör bulunmaktadır. Ancak bunlardan bireysel ve içsel olan nedenler din psikolojisinin çalışma alanı içerisindedir. Bireyi tasavvufî bir yaşama yönlendiren motivasyonların başında mevcut dindarlık anlayışlarının bireyi tatmin edememesi gelmektedir. İçsel bir tatmin yaşayıp dini deruni bir formda yaşamak isteyen bireyler, tasavvufa yönelebilmektedirler. Bireyi tasavvufa

<sup>53</sup> Yüksel ve Karacoşkun, *Tasavvuf Psikolojisi*, 216-219.

<sup>54</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 274.

<sup>55</sup> Peker, "Tasavvuf Psikolojisi", 35-52.

<sup>56</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, 183-197.

<sup>57</sup> Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 48.

yönelten diğer faktörler de bu ana faktörün yansımaları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin materyalist ve konformist bir yaşam tarzını anlamsız bulmak, kendi varlığının hikmetlerini anlamaya çalışmak ve ulvî bir güç ile doğrudan irtibatlı olmayı istemek bu yansımalarından bazılarıdır.<sup>58</sup>

Türkiye’de tasavvuf psikolojisi ile ilgili yazılan eserler çoğunlukla tasavvufu, tasavvufî gelişim evrelerini ve tasavvufun temel kavramlarını ele alıp özetlemektedirler. Ancak din psikolojisi bağlamında kaleme alınan eserlerin tasavvuftan ziyade kişinin tasavvufi yaşantısını ve bu yaşantıya götüren motivasyonlar ile tasavvufî yaşantının psikolojik çıktılarını ele almaları daha uygun olacaktır. Bunun yapılabilmesi için öncelikle tasavvuf psikolojisinin, tasavvuftan bağımsız tanımları yapılmalı ve tasavvuf psikolojisinin sınırları net bir şekilde çizilmelidir.

Psikoloji ve özelde din psikolojisi bağlamında düşünüldüğünde tasavvuf psikolojisi şu şekilde tanımlanabilir: *“Tasavvuf psikolojisi, tasavvufî yaşantıyı benimseyen bireylerin; bu yaşam tarzını seçmedeki motivasyonlarını, yaşadıkları mistik tecrübeleri, tasavvufî hayatın ve mistik tecrübelerin bireyde meydana getirdiği değişimi ve tasavvufî yaşantı ile diğer dinî yaşayış çeşitlerinin bireyin dinî hayatına olan etkilerini din psikolojisi biliminin verileri doğrultusunda anlamaya ve açıklamaya çalışan bir alandır”*.

Yaptığımız tanımda görüldüğü üzere tasavvuf psikolojisi alanı, tasavvufa yönelten motivasyonlara, tasavvufî hayatı benimseyenlerin yaşadıkları mistik tecrübelere, tasavvufî yaşamla birlikte ortaya çıkan değişime ve tasavvufî yaşamın dindarlığın genel formunu nasıl etkilediğine odaklanmalıdır. Bu sınırlar, din psikolojisi biliminin sınırları içerisinde olan konuları kapsamaktadır.

## Sonuç

Tasavvufî yaşantı biçimi içerisinde görülen tasavvufî ve mistik deneyimler, birer dinî tecrübe çeşidi olarak değerlendirildiğinde, bu yaşantıların dindarlığın tecrübî boyutunun birer yansıması oldukları söylenebilir. Bu durum, din psikologları için oldukça önemli olan dindarlığın tecrübî boyutunun araştırılması için bir fırsat olarak değerlendirilmeli ve bu yaşantılar din psikologları tarafından ayrıntılı ve aynı zamanda sistematik bir şekilde analiz edilmelidir.

<sup>58</sup> Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 252.

Bireyin yaşadığı tecrübeler ve bu tecrübelerin onun dinî hayatına yansımaları, din psikolojisinin temel konularından birini oluşturmaktadır. Tasavvufî yaşantı ve dindarlığın tecrübi boyutu göz önüne alınarak; bireysel tecrübelerin ön planda olduğu ve duygusal yoğunluğun sıkça yaşandığı tasavvufî yaşantının, dindarlığın tecrübi boyutu içerisinde incelenmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

Tasavvufî bir yönelime sahip olan inananlar ile çalışan uzmanların, tasavvufun temel kavram ve ilkelerinin yanında İslam dininin ana konularına da hâkim olmaları beklenir. Ancak günümüzde dindarlığın olmadığı bir maneviyatın tezahürü olarak ortaya çıkan sufilik ile ilgili bazı çalışmalar sanki İslam dinini iskalamakta ve tasavvufu başlı başına bir sistem ve dünya görüşü olarak ele almaktadırlar. Bu durum, tasavvufî hayatın tam olarak anlaşılmasını sorununu doğurmaktadır. Buna çözüm olarak; bu alanın din psikolojisi gibi kendini ispatlamış bir alanın altında çalışılması önerilebilir.

İlk dönem din psikolojisi çalışmalarında görüldüğü üzere, dinî tecrübe ile ilgili araştırma ve çözümlenmeler yapmak ancak 'iç gözlem' gibi sübjektif bazı tekniklerin kullanılması ile mümkün olmaktadır. Günümüzde de dinin tecrübi boyutu ve tasavvuf psikolojisi ile ilgili çalışma yapmak, inanan bireyin hassas duygularının incelenebilmesine bağlıdır. Ancak; bu duyguların anket ve ölçek gibi nicel tekniklerle incelenebilmesi pek mümkün değildir. Kişinin iç gözlemini aktarabilmesi için daha uygun nitel bir araştırma tekniği olan derinlemesine mülakat vb. teknikler kullanılarak bu zorluk aşılabilir.

Sonuç olarak bu çalışmada, tasavvuf psikolojisinin günümüzdeki durumu, dini-mistik ve tasavvufî tecrübe kavramları ve tasavvuf psikolojisi ile dindarlığın tecrübi boyutunun ilişkisi ortaya konulmuştur. Aynı zamanda tasavvuf psikolojisinin sınırları yeniden çizilerek din psikolojisi çalışmalarında kullanılmak üzere yeni bir tanımlama yapılmıştır.

### Kaynakça

- Albayrak, Ahmet. "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2005): 65-79.
- Altıntaş, Hayrani. "Din Psikolojisi ve Tasavvuf". *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 171-197.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. 1. bs., İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arasteh, A. Reza ve Sheikh, Enis A. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sufi Psikolojisi: Bilgelik Ruhu, Ruhun Bilgeligi*, haz. Kemal Sayar, 53-96. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ayten, Ali ve Düzgüner, Sevde. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. 1. bs., İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

- Cengil, Muammer. "Tasavvufi Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11 (2003): 213-240.
- Cengil, Muammer. "Tasavvuf ve Tarikatlara Yöneliş Psikolojisi". *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velayet, Keramet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, KURAMER, (İstanbul: 2017), 169-179.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Tuğra Ofset, 2011.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/1 (2014): 85-122.
- Deikman, Arthur J. "Tasavvuf ve Psikiyatri". *Sufi Psikolojisi: Bilgeliliğin Ruhunu, Ruhun Bilgeliliği*, haz. Kemal Sayar, 51-176. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ecmel, Muhammed. "Sûfî Ruhbilimi". *Sufi Psikolojisi: Bilgeliliğin Ruhunu, Ruhun Bilgeliliği*, haz. Kemal Sayar, 97-115. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, 250-271. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Ders Kitabı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. 2. bs., İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 10. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. 1. bs., Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. İlaveli 2. bs., Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Gözden Geçirilmiş 2. bs., Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. 2. bs., Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. 1. bs., Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kuşat, Ali. "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9 (2002): 119-128.
- Merter, Mustafa. "Hal Psikolojisi". *Maneviyat Psikolojisi II*, ed. Mustafa Atak, 25-36. İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2017.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.
- Peker, Hüseyin. "Tasavvuf Psikolojisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993): 35-52.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. 11. bs., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Reuder, Mary E. "A History of Division 36 (Psychology of Religion)". *Unification through Division: Histories of the divisions of the American Psychological Association*, ed. Donald A. Dewsbury, 91-108. Washington DC: American Psychological Association, 1999.
- Uysal, Veysel. "Dini Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri". *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/4 (1995): 69-87.
- Ulu, Mustafa. "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2018): 33-61.
- Uysal, Veysel. "Dini Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri". *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/4 (1995): 69-87.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Tasavvuf Psikolojisi: 1944-1945 Üniversite Serbest Konferanslarından Ayrı Basım*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1946.

- Ünal, Mehmet Süheyl. "Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması". *Dinî ve Mistik Tecrübe Yazıları*, ed. Mehmet Süheyl Ünal, 101-164, Rize: STS Yayıncılık, 2012.
- Yüksel, Ayşe Şule ve Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Tasavvuf Psikolojisi". *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, 215-233, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Zengin, Ahmet Yaşar. "Tasavvuf ve Mistisizm". *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 12/3-4 (1999): 367-370.



Doi: 10.34247/artukluakademi.609077

 Muhammet Cevat Acar

### The Evaluation of Sufi Psychology within the Experiential Dimension of Religiosity and the Need for a New Definition

**Citation/©:** Acar, Muhammet Cevat, The Evaluation of Sufi Psychology within the Experiential Dimension of Religiosity and the Need for a New Definition, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 209-228.

#### Extended Abstract

In the early periods when psychology of religion emerged as a science, the focus of this field was to examine the religious experience of the individual. However, with the increase of the modern scientific paradigm on mainstream psychology, studies about religious experiences of the individual has been started to decrease. The studies on religious experiences have been replaced by empirical studies using more objective data on the grounds that religious experiences cannot be measured by empirical methodology and modern scientific paradigm as religious experience is based on the subjective point of view of the believing individual.

Similar to psychologists, the psychologists of religion have been conducting studies on subjects falling within the field of Sufi psychology since 20<sup>th</sup> century. Although, these studies are conducted within the frame of Sufism, there are a few researches concentrating on determining and defining the boundaries of Sufi psychology. One of the main objectives of this research is to define the boundaries of the field of Sufi Psychology and to introduce a new definition for the Sufi Psychology by considering the defined boundaries. Another aim of this study is to clarify the relationship between the experiential dimensions of religiosity, which is central to the psychology of religion, with the psychology of Sufism. To achieve this goal, the experiential dimension of religiosity, religious experience, mystical experience and psychology of Sufism have been examined comparatively.

Researchers of religious psychology need to use different methods and techniques while examining Sufi lifestyle embodied by deep experience and various states of spiritual experience. As, Turkey includes many different Sufi traditions and individuals adopting Sufi lifestyle, it can be said that this area can be one of the fundamental fields for psychology of religion. Moreover, the growing interest in mystical and religious experience throughout the world correlatively affected the increase of academic studies on this subject.

As to the religious psychologists, the experiential dimension, which is one of the main dimensions of religiosity, is an area that should not be ignored by those working in this field. Considering that Sufi experiences and behaviours provide an opportunity for deep analysis of one's religious life, it can be said that it would be more appropriate to treat Sufi psychology as a reflection of the experiential dimension of religiousness. However, most of the studies on Sufi psychology in Turkey appear as individual chapters in books of religious psychology. In these short chapters, the key terms and concepts of Sufism and the historical development process of Sufism are explained.

Furthermore, the focus of Sufi psychology and psychology of religion should not be directly Sufism, but the Sufi lifestyle. However, in the sources of psychology of religion, the basic concepts of Sufism are mostly given. Of course, it is necessary to give place to the main concepts of Sufism in the Sufi psychology studies. But, it should not be neglected that the Sufi psychology covers a broader research area than just the main concepts of Sufism or the explanation of the stages of Sufism.

Studies on Sufism psychology in Turkey mostly discuss and summarize the main concepts of developmental stages of Sufism. However, it would be more appropriate to consider the mystical life of the person rather than Sufism as a discipline, and the psychological outputs of the mystic life and the motivations leading one to this life. To do this, the definitions of Sufism psychology should be made independent from Sufism and the boundaries of Sufism psychology should be clearly drawn.

It is seen that some of the researchers working in the field of psychology of religion explain the psychology of Sufism through religious development models. The study of Sufi psychology as a model of religious development has some weak points; thus it is criticized in some ways. The main criticism to be voiced to this model is that not all Muslims are Sufis and therefore this model cannot be employed to all Muslims.


Considering the psychology and psychology of religion in particular, the psychology of Sufism can be defined as follows: *"Psychology of Sufism is an area that tries to understand and explain the motivations in choosing this lifestyle, the mystical experiences they have experienced, the change that mystical experiences and mystical experiences generates in the individual, and the effects of mystical experiences and other religious life types on the religious life of the individual in accordance with the data of the psychology of religion"*.

As can be seen in the definition above, the field of Sufi psychology should focus on the motivations that lead one to Sufism, the mystical experiences of those who adopts Sufism, the change that occurs by Sufism, and how Sufism affects the general form of religiousness. These categories include subjects within the boundaries of the psychology of religion.

Research and analysis of religious experience and the psychology of Sufism is only possible through the use of some subjective techniques such as 'internal observation'. Today, the study of the experiential dimension of religion and the psychology of Sufism depends on the examination of the sensitive feelings of the believing individual. But; it is not possible to examine these emotions with quantitative techniques such as questionnaire and scale. In-depth interviewing method, which is a more appropriate for qualitative research techniques, can be used in order to one's internal observation and to overcome difficulties during the research.

As a conclusion, in this study, the current situation of Sufi psychology, concepts of religious-mystical and Sufi experience and the relationship between Sufi psychology and the experiential dimension of religiosity are revealed. At the same time, the boundaries of the psychology of Sufism are redrawn and a new definition is offered to be used in the studies of psychology of religion.

## İle-İfe: Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılışın ve Dünyanın Merkezi

 Canan Seyfeli\*

**Atıf/©:** Seyfeli, Canan, İle-İfe: Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılışın ve Dünyanın Merkezi, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 229-252.

**Öz:** Makalenin konusu, Geleneksel Yoruba Dininde yaratılışın ve dünyanın merkezi kabul edilen İle-İfe'dir. Konu inançsal ve uygulama, mitolojik ve insan yaşamı boyutlarıyla işlenmiştir. Mitolojiye göre İle-İfe yaratılışın, insanlığın (Yorubaların) ve kutsal krallığın beşiğidir. Gök, yer ve yeraltının birleştiği eksenidir. Bu eksen Orişaların diktiği Hayat Ağacıdır. Göklerin yere, yeryüzünün göklere açılan kapısı bu eksenidir. Evrenin ve insanın yaratılışının başladığı nokta İle-İfe'nin merkezidir. Burası şimdi sarayın ve tapınağın bulunduğu yerdir. İle-İfe farklı Yoruba yaratılış mitlerinde ortak unsurlardan birisidir. Yorubalara göre tanrısal alemde inip yeryüzünde krallığını kuran Oduduva atasal Orişaya dönüşmüş ilk ata ve kraldır, İle-İfe merkezli en etkili Orişadır. Obatala yaratılışta rol oynasa da etkisi ikinci derecededir. İle-İfe, Olodumare'ye tek somut tapınım yeridir. Merkezde Oduduva'nın ve etrafında diğer Orişaların tapınakları bulunur. Şehirde çok çeşitli festivaller, ritüeller, sunular icra edilir. Burası bütün yolların kendisine çıktığı dünyanın merkezidir. İle-İfe, Yoruba kültür ve sanat merkezidir.

**Anahtar Kelimeler:** Geleneksel Yoruba Dini, İle-İfe, Merkez Simgeciliği, Yaratılış, Oduduva

---

### Ile-Ife: The Center of Creation and the World in Traditional Yoruba Religion

**Citation/©:** Seyfeli, Canan, Ile-Ife: The Center of Creation and the World in Traditional Yoruba Religion, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 229-252.

**Abstract:** The subject of this article is Ile-Ife, namely the centre of creation and the world in the Yoruba religion. In mythology, Ile-Ife is the cradle of the earth, of the Yorubas and the kingdom, and the gate of the heavens to the earth and the earth to the heavens. The Tree of Ile-Ife planted by the Orishas is the axis that connects the sky, the earth and the underworld. The centre of this axis is the Ifa-Vara, the royal palace. Oduduva, the first progenitor and also the first king, is both primordial and ancestral to Orisha. He is the most influential Orisha in Ile-Ife. On the other hand, Obatala, which takes part in the creation of human being,

---

\* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, cseyfeli@yahoo.com. Bu makalenin konusunu bizimle tartışan ve kaynak önerisinde bulunan Elif Kul'a teşekkür ederim.

is in the second status. Ile-Ife is the only place where Olodumare is the only concrete ritual. The temple of Oduduwa is at the centre of the other Orisha temples. In addition to this, Ile-Ife is also in the centre of festivals, rituals, presentations, including Yoruba culture and art.

**Keywords:** Traditional Yoruba Religion, Ile-Ife, Center Symbolism, Creation, Oduduwa

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

## Giriş

Geleneksel Yoruba Kabilesinin kadim bir kenti olan İle-İfe, Nijerya'nın liman şehri Lagos'a 200 km uzaklıkta ve yaklaşık 330 bin nüfuslu bir yerleşim yeridir. Yoruba kasaba ve şehir adlarında yoğun şekilde yer alan "İle" kelimesi genellikle ev, yurt veya toprak ve yer anlamıyla kullanılmaktadır. Bu kelimenin "son dinlenme yeri" anlamı da vardır. Bu bağlamda cenaze töreniyle eve gitmek, atalara katılmak ve asıl ikametgâha dönmek manasındadır.<sup>1</sup> Bu mana İle-İfe'nin merkez, göklere açılan kapı olmasıyla alakalıdır. İle-İfe'nin anlamlarından bir diğeryise "yeryüzüne yayılan" demektir.<sup>2</sup> Bu anlam ise merkez ve merkezden insanlığın yayılmasıyla ilişkilidir.

Nijerya ve Benin gibi ülkelerde yaşayan ve Afrika'nın en büyük nüfuslu geleneksel kabilelerinden birisi olan Yorubalar için İle-İfe (İfe, İllife, İffie, İfe, Ufe, Uhe veya İse), dini ve manevi bir merkezdir. İle-İfe, aynı zamanda bir kasabanın, bölgenin ve krallığın da ismidir.<sup>3</sup> Bu şehir, Afrika sanat ve kültürünün üstün başarılarını da barındırmaktadır. Bugün Batı Afrika'nın güçlü, kozmopolit ve zengin bir yerleşim yeri olan İle-İfe, XII.-XV. yüzyıllarda bir şehir devleti olarak gelişmiştir. Tapınakları ve bahçelerinin hala kullanıldığı, primordiyal (başlangıçta var olan, yaratılıştaki rol oynayan) Orışalara (tanrısal âlemin tanrısal varlıkları) ritüel uygulamaların yapıldığı İle-İfe, bugün Yorubalar için önemini ve merkeziliğini sürdürmektedir.<sup>4</sup>

Çalışmanın konusu İle-İfe'nin dini merkez olma özelliğidir. Konu mitolojide ve Yoruba yaşam alanında iki yönüyle ele alınmıştır. İki yönlü

<sup>1</sup> Jacob K. Olupona, *City of 201 Gods: Ilé-Iṣẹ̀ in Time, Space, and the Imagination*, (Los Angeles: University of California Press, 2011), 35.

<sup>2</sup> Michael O. Anda, *Yoruba*, (New York: Rosen Pub. Group, 1996), 17.

<sup>3</sup> Ade Obayemi, "Ancient Ile-Ife: Another Cultural Historical Reinterpretation", *Journal of the Historical Society of Nigeria* 9, sy. 4 (1979): 152.

<sup>4</sup> Khan Academy, "Kingdom of Ife: Sculptures from West Africa", erişim: 15 Ekim 2019, <https://www.khanacademy.org/humanities/art-africa/west-africa/nigeria/a/kingdom-of-ife-sculptures-from-west-africa>.

inceleme nedeni mitolojiye dayalı bir kabile dini olan Geleneksel Yoruba Dini'nin insan yaşamına yansıdığı alanda mitolojiyle içkin bir duruş sergilemesidir. Mitoloji ve diğer sözlü geleneğin ürünleriyle İle-İfe'de gerçekleşen faaliyetler karşılaştırıldığında mit ile yaşamın birbiriyle örtüştüğü görülmüştür. Yoruba yaşamının mitolojinin bir uyarlaması olması, Eliade'ın "mitler ancak gerçek olanı anlatır"<sup>5</sup> sözünün açık örneğidir. Gerçek olduğuna inanılan mit yaşamı biçimlendirmektedir. Yaratılışın gerçekleştiği yer olan İle-İfe yaşamın da merkezi olmuştur. Bu merkez gök ile yeri, görünen âlemle görünmeyen âlemi, Orişalarla ve Yüce Tanrı Olodumare'yle insanları bir araya getirmektedir. İle-İfe, insanın kutsallaştığı kutsal şehirdir. Çalışmanın amacı bu birleşmenin ve dönüşmenin mitoloji ve yaşamdaki gerçekliğini ortaya koymak, böylece İle-İfe'nin hangi özellikleriyle merkezi konumda olduğunu açığa çıkarmaktır.

İle-İfe'nin Geleneksel Yoruba dininde yaratılışın ve dünyanın merkezi kabul edilmesinin mitolojiye dayalı bazı nedenleri vardır. Birincisi, evrenin ve insanın yaratılışında başlangıç noktası olmasıdır. Mitolojide, yaratılışa Yüce Tanrı Olodumare'nin verdiği görevlerle Orişa adı verilen tanrısal varlıkların insan yaşamına uygun olarak yeryüzünü düzenlediklerinde İle-İfe başlangıç noktasıdır. Aynı zamanda bu noktanın etrafında şekillenen yerleşim yeridir.<sup>6</sup> Başlangıçta primordiyal su ve basit bir toprak iken Orişaların başlattığı dünyanın ve insanın yaratılışıyla kutsal İle-İfe'ye dönüşmüştür.

İkincisi; İle-İfe, kutsal Orişaların yeryüzünde ayak bastıkları ilk yerdir. Olodumare'nin görevlendirmesiyle göklerin kapısından yeryüzüne inen Orişalar bu noktada görevlerini icraya başlamışlardır. Bazı mitlerde iniş altın zincirledir. Zincirin sarktığı yer yaratılışın başlangıç noktası İle-İfe'dir. Bu, İle-İfe'nin yerin göklere açılan kapısı olmasıyla alakalıdır. Bu kapı, göklerin yeryüzüne açılan kapısıyla aynı eksendedir. Gök ile yerin birleştiği eksen görev yapan Orişalar hem göksel hem de yersel özelliklere sahiplerdir. Orişaların aracılık özellikleriyle yerleştikleri İle-İfe, insanoğlunun ve dünya hayatının da başlangıç noktasıdır.<sup>7</sup>

Üçüncüsü; İle-İfe, hem primordiyal hem de Yorubaların atası kabul edilen, yani atasal Orişa olan Oduduva'nın (Odudua: denetleyici ve kral olan tanrısal varlık) soyundan gelen kutsal krallığın merkezidir. Oduduva, aynı

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınları, 2001), 16.

<sup>6</sup> Olupona, *City of 201 Gods*, 87.

<sup>7</sup> Molefi Kete Asante, "İle-İfe", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion* (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 336.

zamanda kurucu kraldır. Oğulları ve torunlarıysa İle-İfe'de kurulan krallığı sürdürmüşlerdir. Bu soyun bugüne kadar geldiği bilinmektedir. Bu durum, İle-İfe'nin özelliklerini korurken krallığın kendisi de İle-İfe'den beslenmiştir. Yorubaların göçleriyle başka önemli merkezler ve krallıklar oluşsa da İle-İfe her zaman kutsal krallığın merkezi olarak kalmıştır. İle-İfe'den güç alan krallar aynı zamanda orayı özenle korumuşlardır.<sup>8</sup>

İle-İfe, mitolojiden kaynaklanan bu üç temel nedenin yanı sıra insan yaşamına ilişkin özellikleriyle de merkeziliğini korumuştur. İle-İfe; dini, sosyal, siyasal, sanatsal ve kültürel merkezdir. Yorubaların en önemli Orişaları arasında bulunan Oduduva, Obatala (insanı şekillendiren Orişa), Orunmila (İfa: bilgelik ve kehanet Orişası) ve bunlarla ilgili festival ve ritüel uygulamalar önemlidir. Oduduva tapınağının etrafında toplanan başka onlarca Orişaya adanmış tapınaklar da dikkat çekicidir. Sanatsal anlamda özellikle tunç ve demir heykel işlemeciliği kıymetlidir. İnsanlığın ve krallığın beşiği olması<sup>9</sup> ise inançsal anlamın Yoruba tarihi ve yaşamıyla desteklenmesi anlamına gelmektedir.

İle-İfe'yi merkez yapan bu özellikler temelde iki ana etkene bağlıdır. Bunlar mitoloji ve Yoruba yaşamıdır. Mitoloji geçmişte yaşanmış olanlardır. Yaşam ise mitin yenilenmesi ve yinelenmesidir. Bu nedenle mitoloji, yaşamı biçimlendirirken yaşam, mitolojinin uyarlaması haline gelir. Bu ikisi birbirine paralel özellikler taşırlar. Mitolojide Orişalar ilk faaliyetlerini İle-İfe'de gerçekleştirerek burayı merkez tutmuşlardır. Yorubalar ise hayatlarına uyarladıkları mitolojiyi İle-İfe merkezli olarak yinelemişler ve yaşamışlardır. Çalışmada bu iki hususa dikkat edilerek konu, "Mitolojiye Göre İle-İfe" ve "Yoruba Yaşam Alanında İle-İfe" başlıkları altında ele alınmıştır.

## I. Mitolojiye Göre İle-İfe

İle-İfe yaşam alanı; Orişa adı verilen tanrısal varlıklar, bunlar adına kurulmuş tapınaklar, festivaller, sunaklar ve ritüellerle doludur. İle-İfe'de Orişaların, Orişa-Kralların ve dişil Orişaların olmak üzere çeşitli tanrısal varlığın tapınakları ve sunak yerleri vardır. Özellikle Ogun (demir ve savaş Orişası), Obatala ve Orunmila (İfa) gibi Orişalar bazı soylar ve klan grupları tarafından takip edilmektedir. Orişalar İkole Orun (Cennet, Cennet Evi)'dan İkole Aye (Yeryüzü veya Yerin Evi)'ye doğru yolculuk yapmışlardır. Aye,

<sup>8</sup> Mia Sogoba, "İle-İfe: The Sacred Yoruba City", Cultures of West Africa, 14 Ocak 2019, <https://www.culturesofwestafrica.com/ile-ife-sacred-yoruba-city/>.

<sup>9</sup> Olupona, *City of 201 Gods*, 90.

yani dünya veya evren, hem kozmosun orta tabakasının fiziksel alanı hem de orada yaşayan insan anlamına gelir. Dünyanın yani Aye'nin merkezinde ise kutsal yerlerle dolu İle-İfe bulunur.<sup>10</sup>

İle-İfe, Yorubalara göre ilk yaratılan yerdir ve Nijerya ülkesinin güneybatı kesiminde yer alan antik bir şehirdir. Son zamanlarda, bu şehrin tarihini MÖ 500 yılına kadar geri götüren kanıtlar keşfedilmiştir. Bu dönemde, İle-İfe çevresindeki Yoruba halkı tarımla geçinirdi ve tükettikleri birçok ürünü evcilleştirmişlerdi. İle-İfe kentinin, Oduduva ve Obatala tarafından dünyanın yaratılmaya başladığı yer olmasından kaynaklı olduğu söylenir. Yoruba köken mitine göre, bu tanrısal varlıklar Yüce Tanrı Olodumare tarafından yönetilirdi. İle-İfe, Olodumare'nin emriyle Orişaların yaratılışı başlattıkları ve kurdukları yer olduğu için genellikle Tanrı'nın dünyayı meydana getirdiği şehir olarak kabul edilmiştir. Burası aynı zamanda tüm Yorubaların güçlü ruhsal merkezi olan kutsal mekândır. Çünkü hem mitolojide hem de halk inanışında dünyanın yaratılışı buradan başlamıştır. Obatala burada ilk insanı kilden biçimlendirirken Oduduva Yoruba'nın ilk tanrısal kralı olarak seçilmiştir. İle-İfe Oonisi (kralı), Orişa Oduduva'dan doğrudan inişe geçtiğini iddia etmiş ve ilk Yoruba kralları arasında yer almıştır. Bu nedenle, İle-İfe'nin önemi orijiniyle ve Orişaların bu şehri yaratılış merkezi seçmesiyle doğrudan ilgilidir.<sup>11</sup>

Yorubalara ait farklı yaratılış mitlerinde bazı ortak figürler vardır.<sup>12</sup> Bunlardan birisi göksel âlemden yer âlemine geçişi ifade eden evrenin ve insanın yaratıldığı mekândır. Burası tanrısal âlemin insan âlemine yansıdığı İle-İfe'dir. Bunun anlamı İle-İfe yeryüzünün ilk yaratılan yeridir, insanın yaratıldığı yerdir ve insan yaşamının başladığı yerdir. Bu nedenle de Yoruba yaşamının başladığı yerdir ve buradan hareketle oluşan medeniyetin de beşiğidir.<sup>13</sup>

Yaratılış süreci Yüce Varlığın güçlü, üretken ve manevi gücünü, kutsal güçle aşıladığı özel yerlerde, bitkiler, nehirler, dağlar ve vadilerde açığa çıkarmıştır. Yaratılıştaki etkin olan onaltı primordiyal Orişa dünyaya indiğinde, kendi özel mekânlarını oluşturmuşlardır. Bu özel mekânlar Yorubalar için de

<sup>10</sup> Olupona, 86-87.

<sup>11</sup> Molefi Kete Asante, "Ile-Ife", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 336.

<sup>12</sup> Canan Seyfeli ve Elif Kul, "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16, sy. 32 (2018): 248.

<sup>13</sup> Yemi D. Ogunyemi, *Introduction to Yoruba Philosophy, Religion and Literature* (New York: Athelia Henrietta Press, 1998), 73.

genellikle mucizevi olayların yaşandığı yerlerdir. Bunlardan birisi İle-İfe'dir. İle-İfe, Obatala'nın ilk insan bedenlerini kilden yontarak biçimlendirdiği ve Olodumare'nin onlara nasıl hayat verdiğini keşfetmekte başarısız olduğu, Orişaların fakir kör yaratıkların etraflarında olup biteni görebilmeleri için bir yol bahşetmesi adına Olodumare'ye yalvardıkları yerdir. Olodumare güneşi ve ayı yarattığında İle-İfe güneş ışığının ilk dokunduğu "gündoğum yeri"dir.<sup>14</sup>

İle-İfe'nin Yorubalar arasındaki yeri ve konumu, mitolojide yaratılışla ve birçok Orişayla, özellikle Obatala, Orunmila ve Oduduva'yla ilişkilidir. Bu tanrısal âlemden yaşam âlemine geçişte İle-İfe'nin tam anlamıyla bir merkez kabul edilmesiyle ilgilidir. İle-İfe'ye atfedilen özellikler mitolojiden kaynaklanırken mitin yaşama yansımalarının da en açık örneğini ortaya koymaktadır.

Yoruba sözlü geleneğine ait anlatılara göre Orunmila'nın (İrunMole) da aralarında olduğu önde gelen Orişalar (on altı veya on yedi) İle-İfe'yi, yani evreni (dünyayı, yeryüzünü) insan yaşamı için hazırlayan görevliler arasındadır.<sup>15</sup> Yoruba anlatıları da İle-İfe'nin ilk yaratılan yer, Cennet Evi ve en kutsal şehir kabul edildiğini ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> Yaratılışın başladığı noktaysa İfa-Vara'dır, saraydır, ana tapınaktır. Yaratılış mitinde Orunmila elini deniz kabuklarına daldırmış ve bir ağ çıkartarak su üstüne fırlatmıştır. Tekrar elini daldırmış ve çıkardığı toprağı ağın üstüne atmıştır. Üçüncüsündeyse beş parmaklı bir horoz çıkarmış ve toprağı ağın ve suyun üstüne yayması için onu ağın üzerine sürmüştür. Horoz toprağı deşme ve saçma hareketleriyle yaymaya başlamıştır. Orunmila işin yavaşladığını görünce kendisi inmiş ve küçük yerin büyütülmesi için; "Hızlıca genişle, hızlıca genişle, hızlıca genişle!" emrini vermiştir. Sonra yeryüzü genişlemiştir.<sup>17</sup> Başka bir mitte horozu yönlendiren Oduduva'dır. Buna göre Olodumare'nin oğullarından birisi olan Oduduva, ölen erkek kardeşinin eşyalarını çalmış ve zincirle gökten sulu dünyaya doğru inmeye başlamıştır. Deniz kabuğundaki kumu, suların üzerine dökmüş ve tavuğu üstüne atmıştır. Güçlü ve efsanevi tavuk, büyük pençeleriyle kumları tekmelemiş, kazmış, ezmiş ve sonra suyun üzerinde kuru toprak oluşturmak için

<sup>14</sup> Sogoba, "İle-İfe".

<sup>15</sup> Diedre L. Badejo, "Orunmila", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion* (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 507.

<sup>16</sup> Molefi Kete Asante, "Orisha-Nla", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion* (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 507.

<sup>17</sup> Philip John Neimark, *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa*, (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993), 58.



saçmıştır. Tavuğun pençelerinin derinleştiği yerler vadilere, pençeleri arasındaki el değmemiş yerler de tepelere ve dağlara dönüşmüştür. Oduduva'nın kumu döktüğü noktaya, yeryüzünün oluşmaya başladığı yere İle-İfe adı verilmiştir. Ayrıca o noktaya bütün bitki yaşamının kaynağı olan ve Hayat Ağacı haline gelen ilk palmye çekirdeği dikilmiştir.<sup>18</sup>

Hayat Ağacı imgesi merkez simgeçiliğinde önemli bir yere sahiptir. Eliade, kozmik ağaç derken bu ağacın Gök, Yer ve Cehennem bir tutan eksen olduğunu söylemiştir.<sup>19</sup> Ancak Cehennem ya da kötü ceza yeri fikri, Geleneksel Yorubalarda yoktur. Çünkü her şey tanrısal ve iyidir. Tanrısal âlemde, kötü ölümle ölenler için geçici kalınan bir yer vardır. Bu, reenkarnasyonla Cennet'e gidinceye kadar işleyen bir mekândır. Geçici kalınan bu yer her ne kadar Cehennem anlamı taşıyorsa da Cennet'ten uzak kalınan bir yerdir. Bu nedenle bu mekâna iyinin kötüsü denebilir. Ama Yorubalarda ne fikir ne de ifade olarak 'yeraltı'nın bulunmayışı Cehennem fikrinin olmamasıyla ilişkilidir.<sup>20</sup> Bu nedenle Yorubalarda Hayat Ağacı figürü Yer ile Gök'ün eksenidir, ağacın kökünün toprağın altında olması da Cehennem fikrini doğurmaz. Eksen ise yerin göğe, göğün yere açıldığını simgeler. Bu, bir mitte yer alan altın zincire işaret etmektedir.

İle-İfe dünyanın ve yaratılışın merkezi olduğu gibi bu merkezden etrafa, hale gibi yayılan bir kutsallığı da ifade eder. Bu, dünyanın yaratılışına paralel bir durumdur. Yeryüzünün yaratılış noktası Orunmila mitinde açık ifadesini bulmuştur. Buna göre Orunmila'nın toprağı attığı ve genişlemesini emrettiği yer bugünkü İle-İfe'deki İfa-Vara'dır. İle-İfe Obatala mitinde de başlangıç yeridir. Obatala burada insanı şekillendirmiştir. Ayrıca burası Oduduva'nın bir kral Orişaya dönüşerek Yoruba krallığını kurduğu yerdir.<sup>21</sup> Dolayısıyla mitte olduğu gibi insanlık Yorubalardır, evren ise Yorubaların merkezidir, yani İle-İfe'dir. İle-İfe yaratılışın başladığı yer olması nedeniyle Orunmila'nın evi diye tanımlanmıştır. Yorubaların manevi ve politik merkezi olmuştur.<sup>22</sup> İle-İfe yeryüzünün, hayatın ve insan için gerekli her şeyin ilk biçimlendiği yerdir. Yoruba yaşamının başladığı ve etrafa yayıldığı noktadır. İle-İfe, bu sebeple de Yorubalar için tarihsel, siyasal, toplumsal ve dinî merkez olmuştur. Burası Orişalar arasında en fazla bilgi ve hikmet Orişası Orunmila

<sup>18</sup> Sogoba, "İle-İfe".

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Kitapları, 1992), 22-23.

<sup>20</sup> Seyfeli ve Kul, "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat", 263-64.

<sup>21</sup> Asante, "İle-İfe", 336.

<sup>22</sup> Badejo, "Orunmila", 508.

ile ilişkilendirilirken onun evi, yurdu ve vatanı olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Böylece Yorubalar için yaratılıştan itibaren İle-İfe ve doğrudan burasıyla ilişkili olan varlıklara kutsallık atfedilmiştir. Tanrısal âlemin varlıklarının oluşturduğu bu insan âlemi, bir bakıma onların devamı niteliğindedir. Bundan dolayı Yorubalar kendilerini gündelik yaşamlarında ritüel uygulamaları icrada yöneldikleri kişisel Orişasının çocukları olarak görmektedirler.<sup>24</sup> Yaratılış itibarıyla evrene, dünyaya, dünya hayatına ve insana kutsallık atfetme ve onları iyi kabul etme söz konusudur. Aslında bunun nedeni yaratılış mekânının tanrısal âlem olması, dünyanın temelini kutsal ve bu temelde yükselen evrenin de kutsal olmasıyla alakalıdır. Bu nedenle tanrısal olan yaratılmış âlemin en kutsal yeri İle-İfe'dir.

İle-İfe'yle ilişkili olarak farklı yaratılış mitlerinde ya da tek bir mitte farklı özellikleriyle birlikte yer alan Orunmila, Obatala ve Oduduva üç önemli Orişadır. Yaratılışın başladığı tanrısal âlemde Yüce Tanrı Olodumare, Orişalara görev verdiğinde hedef evrenin ve insanın yaratılışıdır. Bunun için yeryüzünü kaplayan primordiyal suyu temizleme görevi Obatala ve Orunmila'ya verilmiştir. Bahsi geçen horoz figürlü yaratılış mitlerinde evrenin ve insanın yaratılışı İle-İfe'den, İle-İfe'deyse İfa-Vara'dan başlamıştır. Obatala, İle-İfe ile özdeşleşmiş bir Orişadır. Fakat onun Oduduva tarafından yaratılıştaki hatalarından dolayı sürülmesi ve işinin tamamlanması söz konusudur.<sup>25</sup> Başlangıç yeri İle-İfe olan başka bir mitte Obatala altın zincirle göksel âlemde yeryüzündeki suya inmiş ve suya akseden görünüşüne benzer şekilde çamurdan insanlar biçimlendirmiştir. Sonra susamış ve palmye şarabı içerek sarhoş olmuştur. Sarhoş halde işine devam edince uzuvlarında eksiklik bulunan kusurlu insan bedenleri şekillendirmiştir. Ayrıca yaptıklarının güzel olduğunu da farz etmiştir.<sup>26</sup> Mitin başka bir versiyonunda Obatala yine sarhoş olmuştur. Olodumare'nin verdiği yaratılış objeleri olan kum ve salyangoz kabuğunu kara oluşmayacak şekilde yanlış kullanmıştır. Bu hata, kara insanı değil de deniz insanı, yani balık insan oluşturmaya yol açacağından Oduduva ona mâni olmuştur. Sonra Oduduva diğer Orişaların ona sadakatiyle yeryüzünü oluşturmuştur ve böylece insan

<sup>23</sup> Asante, "İle-İfe", 336.

<sup>24</sup> J. D.Y. Peel, *Religious Encounter and The Making of The Yoruba*, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 102.

<sup>25</sup> Ibram H. Rogers, "Obatala", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 470.

<sup>26</sup> David A. Anderson/Sankofa, "The Golden Chain", *Creation Stories from around the World Encapsulations of some traditional stories explaining the origin of the Earth, its life, and its peoples*, ed. Bruce Railsback, Word Edition, (Georgia: University of Georgia, 2000), 23-24.

yaşamı başlamıştır.<sup>27</sup> Bir Orişanın eksikliğini gösteren bu mit olumsuz gibi görünse de Yoruba yaşamını Obatala'nın zıt yönlü özelliğiyle şekillendirmiştir. Yani kutsallıkta bir eksiklik yoktur. İle-İfe'de ve başka yerlerde Obatala'ya sitayiş gösterilirken değer verilir, diğer taraftan ona adanmış festivaller ve ritüellerde o, öfkeli tasvir edilir. Bu değerini küçültme anlamı taşımadığı gibi insanı eksik uzuvlarla şekillendiren Obatala engellilerin Orişası kabul edilmiştir. Engellilere *eni Orişa* (Obatala'nın insanları) denmiştir.<sup>28</sup>

Oduduva, Obatala'yla sözlü gelenekte veya litürjik uygulamalarda da yan yana gelirken benzer bir rolü üstlenmenin ötesinde birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Oduduva'nın dışıl yönüne dikkat çeken Yoruba bilimci E. Bolaji Idowu, İfa kehanet sisteminin kutsal şehri İle-İfe'de halen uygulanan litürjinin sözlerinde mevcut olan dışıl Orişa geleneğinin Ado'da ve Güneybatı Yoruba yaşam alanında uygulandığını söylemiştir.<sup>29</sup> Bununla ilişkilendirilen Oduduva bir sözlü anlatıda Obatala'nın karısı olarak nitelenir. Buna göre Obatala Cennet'i, Oduduva ise yeryüzünü, ikisi ise yer ile göğün birliğini, birleşmesini sembolize eder. Aslında bu, mite de uygundur. Çünkü zincirle gökten inen Obatala'nın işini yerde Oduduva tamamlamıştır. Bu sözlü gelenek Oduduva'yı ana, Obatala'yı ise baba ve eril Orişa kabul etmektedir. Bu ikisi suyu temsil eden Yemonja (Obatala) ve toprağı temsil eden Aganju'da (Oduduva) bir araya gelirken Oduduva bir aşk Orişası ve ana Orişa kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Bu Orişalar gök ile yerin, göksel âlemlerle yer âleminin, tanrısal âlemlerle insan âleminin ekseni olan İle-İfe ile ilişkilidir.

Olodumare, mitolojide Oduduva'yı varlığın özü, gerçeği doğuran hikâye ve uyanmadan önceki rüya şeklinde tanımlar. Ona yaratılıştaki Orişaların çalışmalarını denetleme görevi verir.<sup>31</sup> Oduduva bu görevini, İle-İfe'de Obatala'nın sarhoşken yaratma eylemine müdahale ederek uygular.<sup>32</sup> Evrenin oluşumu ve insan yaşamının İle-İfe'de başlamasıyla Olodumare tüm idari ve siyasi görevleri İle-İfe'nin ilk kralına (*oba*), Oduduva'ya teslim eder.<sup>33</sup> İle-İfe'de kral Oduduva'nın eşleri, Olokun ve Oşara hangilerinin değerli

<sup>27</sup> *Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning*, (The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007), 29-30.

<sup>28</sup> Rogers, "Obatala", 471.

<sup>29</sup> E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God In Yoruba Belief*, (London: Longmans, 1962), 24-25.

<sup>30</sup> Maulana Karenga, "Oduduwa", ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 474-75.

<sup>31</sup> *Bibeli*, 26.

<sup>32</sup> *Bibeli*, 28-30.

<sup>33</sup> *Bibeli*, 36.

olduğu konusunda kavga ederler. Oduduva ikisinin aynı derecede olduğuna karar verir ve sorunu çözümler. Böylece İle-İfe'deki yaratılışın merkezi, tahtının ardındaki İgba İva'nın (varlığın sukabağı) yıkılmasını engellemiş olur.<sup>34</sup>

Nil Vadisi araştırmaları uzmanı diye tanıtılan ve isim belirtilmeyen bir araştırmacı, Oba Egun'un (Cecilio Perez) iki çalışmasını değerlendirdiği blog sayfasındaki tanıtım yazısında İle-İfe ve Yoruba yaşamında en etkili mitlerden birisine yer verir. Bu mite göre Oduduva erildir, ilk insan ve ilk kraldır. Olodumare yeryüzünde ilk insanı yaratır ve o da krallığını kurar. Tüm Orişaların babası, yeryüzüdür. Ama öncesinde bir gaz ve karartıdır. Yeryüzü bunlardan oluşturulur. Yeryüzünün en büyük dağından Yembo (Olokun), yani Oduduva'nın karısı yaratılır. Olokun'un yaratılışı yeryüzündeki suların; okyanuslar, denizler, nehirler ve göllerin oluşumunu ifade eder. Onunla aşk, evlilik ve yaratılış gelir. Beşeri kimliği, kralın karısı, krallığın en güzel kadınıdır. Geceleri güzellik timsali Ay'a (*Nana Buruku*) dönüşür. Yorubalarda Orişalar arasında Oduduva ve Yembo baba ve ana Orişalardır. Onları kimse ayıramaz, aşkları durduğu vakit ahir zamanın son savaşı olacaktır.<sup>35</sup> Dünyanın yaratılışta merkezi olması gibi dünya hayatının sonunda da İle-İfe merkezlik özelliğini sürdürmektedir.

İle-İfe'nin Oduduva'yla ilişkisinde hem yaratılış merkezi hem de insan yaşamının ve krallığın başladığı yer olması önemlidir. Bunlarla ilgili mitolojide oynadığı rolden dolayı İle-İfe, hayat bahçesi anlamına gelmektedir.<sup>36</sup> Oduduva ve Obatala'nın savaşını konu alan bir köken mitinde Oduduva, yeryüzünü oluştururken İle-İfe'de saldırıda bulunur, Cennet'in/Göğün altında yaratılıştaki suyun içine kumu akıtır, sonra yeri (*İle Aye*) sertleştirerek ona şekil verir. Obatala ise Oduduva'nın kibirli emrini ve ona meydan okumasını hoş karşılamaz. Bu, sarhoş olan Obatala'nın işini Oduduva'nın tamamlamasıyla oluşan kindir ve aralarında bir savaşın başlamasına yol açar. Bu mitik imge, mitolojinin Yoruba yaşam alanına yansıdığı yerde halen Obatala festivalinde canlandırılan bir oyuna dönüşmüştür.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Bibeli*, 41-44.

<sup>35</sup> "Creation Stories from Around the World Afro-Caribbean Yoruba, unknown origins-1989 CE Mythology of the Yoruba Religion A recounting and explanation of Yoruba creation stories by Oba Egun, the Yoruba name of Cuban-born Cecilio Perez, Yoruba practitioner and scholar. Text and notes taken from *Ita: Mythology of the Yoruba Religion*, by Oba Egun, Obaecun Books, Miami 1989.", *Dhwty's Learning Center, PDF Edition*, 2018, 2.

<sup>36</sup> Ogunyemi, *Introduction to Yoruba Philosophy, Religion and Literature*, 73.

<sup>37</sup> Karenga, "Oduduwa", 475.

Yeryüzünün ilk mekânı, merkezi olan İle-İfe'nin Cennet'in yansıması olması söz konusudur. Yorubalar arasında İle-İfe en kutsal şehir ve Cennet Evi olarak kabul edilir.<sup>38</sup> Bu, bahçe ve ağaç gibi bitkilerle de alakalıdır. Mite göre başlangıçta göksel âlemde/Cennet'te ve yeryüzünde su ile ilişkili ağaç gibi şeyler henüz yoktur. Olodumare ve Orişalar Cennet'te ağaç yetiştirmek istediklerinde Olodumare, önce yağmur Orişası Eji'ye Cennet'in her yerine yağmur yağdırması için izin verir. Toprak ıslanıp nemlendikten sonra Olodumare ormanlar Orişası İju'ya ağaç yetiştirmesi için emir verir. İju: "Topraktan her çeşit ağaç ve bitki yetişsin." diye emreder. Boş araziden ağaçlar tek tek çıkmaya başlar. Tatlı ve acı, yumuşak ve dikenli, zehirli ve şifalı çeşitli ağaçlar, bitkiler filizlenerek büyürler. Bir kısmı meyveli iken bir kısmı çiçeklidir. Çoğunluğu büyük köklüken birazı da köksüzdür. Olodumare ağaçları denetler ve böyle olsun diye onaylar.<sup>39</sup>

Mitolojide tasvir edilen Cennet'in yeryüzüyle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Yorubalar için dünyanın ve dünya hayatının kötü olmaması, hatta kötü yer, cehennem olmamasının nedeni de budur. Yeryüzü inşasından önce göksel âlemde böyle bir yaratma işleminin gerçekleştirilmesi prototip bir yaratılışa işaret etmektedir. Dolayısıyla yeryüzü de buna göre şekillendirilmiştir. Yoruba kozmosunda yer ile göğün eksenini İle-İfe'dir. İkisinin bir bütün olduğu ve bu bütünlüğün giriş ve çıkış ya da birbirine açılan kapı özelliğinin İle-İfe'de bulunduğunu göstermektedir. Gök ile yerin bütünlüğünü, iç içe geçmişliğini bazı hususlarda açıkça görmek mümkündür. Örneğin, kökeni göksel âlem olan Orişaların İle-İfe'yi oluşturması ve artık İle-İfe'de kalması söz konusudur. Bu, İle-İfe'nin gökyüzüne açılan kapı ve yeryüzünün merkezi, Cennet olduğunu göstermektedir. Hayat Ağacı'nın burada dikilmesi<sup>40</sup> de bunu göstermektedir. Göklerdeki gibi İle-İfe'de de kutsal bir krallığın kurulması bu toprakların kutsallaştırılmasında ve yeryüzünden olduğu kadar gökyüzünden de bir parça taşınması anlamında iki mekânın birleştiği yer olur. Böylece İle-İfe, göksel ile yersel olanın iç içe geçtiği ve sonuçta her şeye bir kutsallığın atfedildiği bir merkez olup Yoruba inanç sisteminde hem Orişaların hem de insanoğlunun evidir. Çünkü göğün yere, yerin göğe açılan kapısıdır.

<sup>38</sup> Asante, "Orisha-Nla", 507.

<sup>39</sup> *Bibeli*, 14.

<sup>40</sup> Sogoba, "İle-İfe".

## II. Yoruba Yaşam Alanında İle-İfe

Geleneksel Yorubalarda dinin bütün sadeliği ve sıradanlığıyla yaşamın her noktasına bir şekilde dokunduğunu görmek mümkündür. Yoruba aklının ürünü İle-İfe'ye sanatsal, kültürel ve politik olsun veya başka yönlerden olsun mutlaka din orijinli bir değer biçilmesi söz konusudur. Mitolojik arka planından, tarihsel geçmişinden ve festivaller, ayinler ve ritüellerden İle-İfe'nin yaşam ile ilgili her noktanın ve bütün yolların kendisinde kesiştiği bir merkez olduğu anlaşılmaktadır.

İle-İfe'nin merkezliğini ortaya koyan kökeni, tarihi, dini konumu ve daha birçok özelliği sözlü gelenek vasıtasıyla bugüne aktarılmıştır. Zengin bir sözlü kültüre sahip Yorubalar arasında İle-İfe'nin kökenine dair şu söylenmektedir:

"Denizin veya okyanusun kaynağını bilmiyoruz  
Lagünün (deniz kulağı) kaynağını bilmiyoruz

Öyleyse, *İle-İfe Oodaiye* (ilk) tarihinin kaynaklarını veya  
başlangıçlarını asla bilemeyiz."<sup>41</sup>

Bu sözlerde İle-İfe, deniz, okyanus gibi yeryüzündeki doğa varlıklarıyla karşılaştırılır. Onlar dahi bilinmezken İle-İfe'nin bilinmesinin imkansızlığı vurgulanır. İle-İfe, göksel âlem gibi ulaşılmaz, dolayısıyla kutsal olarak tanımlanır. Bu İle-İfe'nin tarihiyle de ilgilidir. İle-İfe hakkındaki temel bilgiler mitolojiye dayalıdır. Sözlü gelenek yanında modern dönem arkeolojik çalışmalarda elde edilen veriler de vardır. Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde İle-İfe'nin temel özelliklerini Yoruba yaşam alanındaki etkisiyle birkaç kalemde ortaya koymak mümkündür.

İle-İfe'nin Yoruba yaşamına etkisini ortaya koyan özelliklerinden birincisi yaratılışın beşiği olmasıdır. Burada yaratılıştan kasıt öncelikli olarak Yoruba aklındaki evrenin, dünyanın yaratılmasıdır. Dolayısıyla İle-İfe, hem evrenin yaratılışının hem insanın yaratılışının/oluşumunun ve hem de kutsal kan ve krallığın beşiğidir. İle-İfe bu özellikleriyle dinlerde mevcut olan dini merkez figürünü tam anlamıyla ifade etmektedir. Yoruba bilimci Idowu, İle-İfe'nin bu çoklu özelliğini şöyle tanımlamaktadır:

"İle-İfe: aşağıda (yeryüzünde) yaratılanların ilki; her şeyin orijinal evi; günün doğduğu yer; büyülü, kutsal şehir; tanrısal varlıkların ve gizemli ruhların evi! Bunlar, İle-İfe'ye ilişkin çocukluk bilgimizin bir bölümünü oluşturan çok çeşitli fotoğraflardır. Bugün bile, birkaç yıllık Batı sofistikesine

<sup>41</sup> Obayemi, "Ancient Ile-Ife", 151.

rağmen, şehir hâlâ Yoruba halkı için belli bir büyüye sahiptir, çünkü onların ulusal damarları boyunca akan dinî kanın yayıldığı kalptir.”<sup>42</sup>

İle-İfe'nin Yoruba yaşam alanında etkisi bulunan ikinci özelliği Orişaların evi olmasıdır. Yaratılışın gerçekleşmesinde rol oynayan Orişalar, göksel âlemden inip yaratılışı İle-İfe'de başlatmışlardır. Bu yüzden İle-İfe'ye ilk ayak basan varlıklar onlardır. Yoruba yaşamında dikkat çeken Orişaların en önemlileri İle-İfe ile özdeşleşmiştir. İle-İfe'deki bazı yerler bu tanrısal varlıklarla ilişkilendirilerek adlandırılmıştır. Cadde ve sokaklara kasırğa Orişası Oya, Tanrı-kral ve modern yönetici hanedanının kurucusu Oduduva gibi Orişaların isimleri verilmiştir.<sup>43</sup>

İle-İfe'nin Yoruba yaşamını etkileyen temel özelliklerinden üçüncüsü insanlığın beşiği olmasıdır. Mitolojiye dayalı bu özellik Yoruba halkının beşiği olarak ifade edilse de insanın yaratılış fikriyle ilişkilidir. Sözlü gelenekte ve mitolojide farklı anlatımlar ve versiyonlar vardır. Bunlardan birinde Olorun'un gökten yere sarktığı zincirle Oduduva (tüm erkeklerin atası); bir horoz, bir miktar toprak ve bir palmiye çekirdeğiyle yere iner. Oduduva, toprağı suya fırlatır ve horoz toprağı deşerek saçarken palmiye çekirdeği on altı krallığı temsil eden on altı ağaca dönüşür, böylece kara oluşur. Bu mitin farklı versiyonları da vardır. Ayrıca her Yoruba kasabası, soyu ve Orişasının kendine has bir miti olmakla beraber hepsinde İle-İfe, bugünkü Yoruba yerleşim yerlerinin kendisinden dağıldığı ana merkezdir.<sup>44</sup>

İle-İfe'nin Yoruba yaşam alanını etkileyen özelliklerinden dördüncüsü kutsal kanın, krallığın kurulduğu merkez olmasıdır. Oduduva yaratılış mitinde; yeryüzü insanlar için yaşanabilir kılındıktan sonra Oduduva, krallığı kurarak İle-İfe krallığının ilk *obası*, yani kralı olmuştur.<sup>45</sup> İle-İfe kutsal şehri hem mitolojide hem de gerçekte yaşamın merkezinde olmuştur. Bu, İle-İfe'ye Yorubaların en kutsal şehri olma özelliğini kazandırmıştır. Bu en kutsal şehrin en kutsal yeriyse yaratılışın ve insanlığın başlangıç noktası ve Hayat Ağacının dikildiği İfa-Vara'dır.<sup>46</sup> İfa-Vara İle-İfe'nin kalbi, krallık sarayının durduğu yerdir. İle-İfe'nin, Oduduva'nın okyanusları ve yeri yarattığı, ilk krallığı kurduğu, evlatlarının on altı Yoruba krallığını kurduğu yer olduğuna

<sup>42</sup> Idowu, *Olodumare*, 11.

<sup>43</sup> Olupona, *City of 201 Gods*, 90.

<sup>44</sup> BioDun J. Ogundayo, "Yoruba", ed. Molefe Kete Asente ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 739.

<sup>45</sup> Andrew Apter, "The Historiography of Yoruba Myth and Ritual", *History in Africa* 14 (1987): 3.

<sup>46</sup> Rogers, "Obatala", 471.

inanılmaktadır. İle-İfe, hala en çok saygı gören Yoruba krallarının evidir ve festivallerin çoğunluğu burada yapılmaktadır.<sup>47</sup> Bazı söylencelere göre Oduduva henüz hayattayken veya ölümünden kısa süre sonra, oğulları ve torunları İle-İfe'den dağılarak kendi krallıklarını kurmuşlardır. Bu krallıkların sayısı versiyonlarda farklıdır, altı olduğu da söylenmektedir.<sup>48</sup> Kendi krallıklarını kurmak için şehirden ayrılan on altı kraliyet çocuğundan bahsedilmektedir. Mitlerden anlaşılan tüm Yoruba şehirlerinin kaynağı İle-İfe'dir. Buna göre Oduduva, çocuklarına yeni topraklar ele geçirme ve yönetme hakkını temsil eden kutsal bir taç ve kılıç vermiştir. Bu yeni krallıklar siyasi anlamda İle-İfe'den bağımsız olsalar da manevi, politik, gelenek ve ritüel uygulamalar bakımından oraya bağlıdırlar.<sup>49</sup> Benin, Oyo, Owu, Keto gibi Yoruba krallıkları kutsal şehre bağlılıklarını göstermek durumundadırlar. Kralları öldüğünde yeni kralın kabul görmesi için gerekli olan kutsal tacı ve kılıcı almak üzere İle-İfe'ye bir elçi grubu gönderirler. Karşılığında kutsal İle-İfe'yi korumaya yemin ederler.<sup>50</sup> Dağılmış krallıkların İle-İfe'ye bağımlılığını gösteren başka bir örnek ise Benin krallığı gibi diğer Yoruba krallarının da kısmen ölümden sonra İle-İfe'ye dönmeleridir. Özellikle Benin'de ölen kralların cesetlerinin bir kısmı mezarlık için İle-İfe'ye gönderilir. İle-İfe'de *Orun Oba Ado* (Benin krallarının Cenneti) adlı yer tırnak, saç gibi krallardan parçaların yerleştirildiği eski bir mezarlıktır.<sup>51</sup>

Nimi Wariboko'nun kraliyet ailesinin yaşlı bir üyesinden aldığı bilgiye göre İle-İfe Cennet, dünya ve yeraltı dünyasının kavşak noktasıdır. Ayrıca bu kent tanrısal olanla bedensel olanın buluştuğu merkezi noktadır. Kutsal krallık (*Ooni*) ise hem İle-İfe'nin hem de İle-İfe'nin kutsal merkezinin bedenidir. Kutsal krallık sarayı ise var olan ve var olacak olan her şeyin tam merkezinde durur. Kutsal krallığın insanlarıysa tanrısallığın ve toprağın etli beden olarak merkezi noktada buluştuğu kutsallardır. Aynı zamanda bu şehir üç ana yolun kesişim (*oríta*) noktasıdır. Krallık, yani kutsal kral ve şehir yöneticisi şehrin kendisidir. Kral, toprağın sahibi olan *Ooni-ile*'dir. Oduduva'nın halefi olarak kral, ona ait olan ve onu sembolize eden toprağı bedenlendirir. Krallık kutsal şehrin ve kutsal insanların mitik hayalini bir yerde, onun kutsal bedenselliğinde yoğunlaştırıyor gibidir. Şehrin tanrısal

<sup>47</sup> Dierk Lange, "Ife and the Origin of the Yoruba: Historiographical Considerations", *Ife: Annals of the Institute of Cultural Studies*, 6 (1995): 307.

<sup>48</sup> R. C. C. Law, "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba", *The Journal of African History*, 14/2 (1973): 210.

<sup>49</sup> Sogoba, "İle-İfe".

<sup>50</sup> Sogoba, "İle-İfe".

<sup>51</sup> Law, "The Heritage of Oduduwa", 211.



otoritesi kutsal *aşe* (tanrısal güç) tarafından korunur. Krallığın kendisi adına hüküm sürdüğü Oduduva, topraklarla güçlü bağıını sürdürür.<sup>52</sup>

Kraliyet sarayı İle-İfe'nin kalbi olan Enuva'dadır. Sarayda kralın eşleri, prensler ve prensesler için de binalar yer almaktadır. İle-İfe'de Oduduva'nın başka tapınakları da vardır.<sup>53</sup> Geleneğe göre Oduduva'nın en genç, bazı kaynaklarda en yaşlı, oğlu Oranmiyan İle-İfe'de kalır, İle-İfe krallığının ilk kralı olmuş ve hem dinî hem de politik idare merkezi olan İle-İfe'yi yönetmiştir.<sup>54</sup> Opa Oranmiyan İle-İfe'nin babası ve İle-İfe'nin kahraman savaşçısı olarak anılmıştır.<sup>55</sup> O, ölmeden önce oğlunu düşmanlarının İle-İfe'yi insan düşüncesinde küçültmelerine izin vermemesini öğütlemiştir. Cesaretli ve kahraman gibi davranmasını böylece İle-İfe'nin yaşayabileceğini söylemiştir. İle-İfe'nin tarihsel ününün daha çok Oranmiyan'dan kaynaklandığı söylenebilir. Oranmiyan, İle-İfe halkı ve toprakları için birçok kahramanlık göstermiş ve Oduduva'nın oğlu olarak İle-İfe'ye yakışır bir kral olmuştur. Oranmiyan öldükten sonra bile İle-İfe topraklarının saldırıya uğramaması onunla ilişkilendirilmiştir. İsanlar İle-İfe'nin ihtişamını sürdürmesinden hareketle onun hala yaşadığını söylemişlerdir.<sup>56</sup>

İle-İfe, 201 veya 401 Orişayla anılmasına paralel olarak tapınakları ve kahinleri de çok olan bir şehirdir. Kahin veya rahip denebilecek bu din adamlarının hem dinî ve hem de sosyo-politik fonksiyonları vardır. Dini ritüellerin idarecisi *babalavolar* İle-İfe'de en çok görünen erkek rahiplerdir.<sup>57</sup> Aslında bu iki yönlü özellik, Yoruba dininde gök ile yer, krallık ve dinî merkez İle-İfe, din adamlarındaysa dinî ve siyasi özellikler bir arada bulunur.

Din adamlarında olduğu gibi İle-İfe önemli festivallerin ve ritüellerin de merkezidir. Bunlar arasında en dikkat çekeni Olodumare'ye ibadet anlamı taşıyan ritüeldir. Çünkü Yorubalarda Olodumare'ye tapınım daha çok soyut şekildedir. Bunlar mitoloji, sözlü gelenek, halk söylenceleri, ata sözleri, deyimler ve anlık dualarda açığa çıkmıştır.<sup>58</sup> Ancak Yoruba bilimci Idowu, Olodumare'ye doğrudan ibadet şeklinin zamanla silikleştiğini söylemiştir.

<sup>52</sup> Nimi Wariboko, "The King's Five Bodies:: Pentecostals in the Sacred City and the Logic of Interreligious Dialogue", *Journal of Africana Religions*, 2/4 (2014): 484-85.

<sup>53</sup> Emmanuel Olufemi Omisore, Ime Johnson Ikpo ve Godwin Ehis Oseghale, "Maintenance Survey of Cultural Properties in Ile-Ife, Nigeria", *Journal of Building Appraisal*, 4/4 (Mart 2009): 258.

<sup>54</sup> David D. Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Change Among the Yoruba*, (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 111.

<sup>55</sup> Harold Courlander, *Tales of Yoruba Gods and Heroes*, (New York, Crown Publishers, 1973), 195.

<sup>56</sup> Courlander, 56.

<sup>57</sup> Olupona, *City of 201 Gods*, 98.

<sup>58</sup> Canan Seyfeli ve Elif Kul, "Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17, sy. 33 (2019): 29-36.

Bunun kanıtı olarak da hala devam eden İle-İfe'yle ilgili bir uygulamayı göstermiştir. Buna göre İle-İfe kraliyet sarayının bir rahibi önce beyaz tebeşir ile bir daire çizer. Ardından bu dairenin tam merkezine, toprağa soğuk suyu sel gibi boşaltır. Sonra kola fıstığı sunumuyla dua eder. Bu ritüel, kraliyet rahibi tarafından günlük olarak tekrarlanırken bireyler bunu ancak ilhami bir yönlendirme ile uygulayabilmektedirler.<sup>59</sup> Bu ritüel uygulamada, İle-İfe'nin Olodumare'ye tek ulaşım yeri, yeryüzünün göksel âleme, Olodumare'ye açılan tek kapısı, dolayısıyla O'na tek somut ulaşım mekânı olduğuna işaret etmektedir.

İle-İfe'de ritüel merkezi Cennet, dünya ve yeraltı dünyası arasındaki kesişim merkezidir. Bu nedenle cenaze törenlerinde Yorubalar, ölen kişinin ruhunun İle-İfe'ye giden en düz yolu kullanması ve yolda oyalanmaması için dua ederler. Geçmişte, sevilen birini kaybedenler ölümün nedenini kutsamak ve kötü ölüm olup olmadığını anlamak için İle-İfe'ye yolculuk yaparlardı veya ölen kişi bitmemiş bir iş varsa onu akrabalarının bu yolla duymalarını umardı.<sup>60</sup> Bu ifadeler İle-İfe'nin göksel âleme ulaşma merkezi olduğunu göstermektedir.

244 Oduduva'nın yeryüzünün tanrısal oluşumunu denetlemesi için Olodumare tarafından görevlendirilmesi O'nun ritüel yaşamda da etkili bir Orişa olmasını, özellikle İle-İfe'de uygulamalarda da önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. Bu durum onun atasal Orişa olmasıyla da ilgilidir. O, özellikle İle-İfe'de Orişa olarak tutulur. İle-İfe Oduduva tapınağı Ogun, Oke İtaşe/İfa'nın evi, Obameri ve Obagede, Oluorogbo ve Obatala gibi Orişalara adanmış bütün tapınakların merkezindedir. Tarihsel ve arkeolojik araştırmalar da şehirde onun Obatala'yla birlikte üst düzeyde öneme sahip olduğunu göstermektedir.<sup>61</sup> Kurucu kral ve atasal Orişa olan Oduduva'dır. Kutsal metin Odu İfa'da insan varlığı onunla ilişkilendirilerek *omo Oduduwa*, (Oduduva'nın çocukları) diye tanımlanır. Yorubalar da insanlığın ondan türediğine inanırlar, dolayısıyla kendilerini insanoğlu (*eniyan*) ve dünyaya iyiliği getirmek için seçilmiş olanlar diye tanımlarlar.<sup>62</sup>

İle-İfe, Oduduva adına yapılan türbe tapınakların, kurban sunuları ve festivallerin de merkezidir. Bu uygulamalar Yorubalar için Oduduva'nın

<sup>59</sup> Idowu, *Olodumare*, 142; Ayrıca bkz. Ushe Mike Ushe, "God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought", *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities*, 3/4 (2017): 165.

<sup>60</sup> Sogoba, "İle-İfe".

<sup>61</sup> J. 'Sina Ojuade, "The Issue of 'Oduduwa' in Yoruba Genesis: the Myths and Realities", *Transafrican Journal of History*, 21 (1992): 139, 146, 152.

<sup>62</sup> Karenga, "Oduduwa", 475.

mitolojideki yerine göre şekillenmiştir. İle-İfe; yaratılışın, dünyanın, insanlığın ve krallığın merkezi olarak göksel âlemden inen tanrısal varlık ve ata figürü olan Oduduva'yla ilişkilidir. Bu merkezden başlayan Yoruba dininin yayılışı zamanla Oduduva merkezde olmak üzere Obatala'ya, Ori'ye Ogun'a, Eşu'ya ve Egungun'a saygı çerçevesi kurban sunuları ve festivaller gibi uygulamaları doğurmuştur. Bu uygulamalar Orişalarla iletişim kurma, kurban sunusu, yardım ve rehberlikleri için teşekkür ya da saygıyla yüceltme şeklindedir. Oduduva'nın Yoruba yaşam alanının başka yerlerinde de uygulamaları vardır. Ancak İle-İfe her şeyin merkezi olduğu için en önemlisidir. İletişim kurulan Orişaya ilişkin dileklerin ve beklentilerin bir karşılığı, ona karşı iyi olduğunu gösterme biçimi olan kurban sunuları, canlı ve cansız olmak üzere çeşitlidir. Kola fıstığı (*olojumerin*), tavuk ve lapa gibi şeyler sunulardan bazısıdır.<sup>63</sup>

Yoruba yaşam alanında İle-İfe, festivaller ve sanat ile de kendini göstermektedir. Örneğin Olojo Oduduva festivali, Orişaların Yoruba topraklarına yolculuk efsanesini konu edinmektedir. Buna göre Ogun Orişalara önderlik etmiş ve hedeflerine ulaşmalarını sağlamıştır. Bir savaşçı olarak İlegun İle-İfe halkı için savaşmış ve onların evrendoğumlarını gerçekleştirmiştir. Olojo ritüelleri de İle-İfe'nin varoluşu ve bir savaşçı kral olan Oranmiyan ile ilişkilidir.<sup>64</sup> Olojo festivalinde İle-İfe kralının (*Oonisinin*) yaptığı bir uygulama; krallık, Orişalar, Olodumare ve İle-İfe ilişkisinin önemini gösterir niteliktedir. Buna göre festival İle-İfe *Oonisinin* tek başına beş günlük inzivaya çekilmesiyle başlar. *Ooni*, mührün koruyucusu olarak yılda bir defa taktığı efsanevi *Are* tacının bulunduğu odanın bitişiğindeki odada tam bir inzivaya çekilir. Bu süreçte eşleri, çocukları, arkadaşları, halk ya da saray hizmetçileriyle konuşmaz, ne yer ne de içer. Yalnızca Orişalarla iletişim kurup Yorubalar ve Nijerya için barış, güvenlik ve istikrar için bazı geleneksel ritleri gerçekleştirir.<sup>65</sup>

Oduduva'nın Olojo festivalinde okunan şu şiiri Yorubaların İle-İfe'ye yükledikleri anlamları ortaya koymada iyi bir örnektir:

“İle-İfe, yeryüzünün beşiği  
Yorubaların babası Oduduva'nın şehri  
Bizi İle-İfe için yaratan Tanrı

<sup>63</sup> Abiodun J. Macaulay, “Ritual as Theatre: An Analysis of Oduduwa Festival in Ikoro-Ekiti”, *Language in India*, 15/8 (2015): 71-79.

<sup>64</sup> Akinyemi Yetunde Blessing, “The Influence of the Kingship Institution on Olojo Festival in Ile-Ife: A Case Study of the Late Ooni Adesoji Aderemi”, *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 12/1 (2018): 483.

<sup>65</sup> David O. Ogungbile, “Seclusion”, ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion* (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 599.

Bozulmayacak bizim için İle-İfe  
Ah tanrım yardım et bize.  
İle-İfe halkı! Uyan!  
İle-İfe'nin iyiliği için uyan!  
Yeryüzünün beşiği İle-İfe  
Hazır olmalıyız gitmek için öteye  
Evi ateş ile inşa edilen Oramfe  
Hiç durmadan savaşan Oduduva  
İki yüz bir Orişa  
Her şeyden önce İle-İfe'yi yaptılar.

İle-İfe güneşin battığı yer  
Kültür ve maneviyat şehri  
Haydi Yorubalar, İle-İfe'ye gidelim.  
Değerli antik eserlere bakmak için  
Oduduva'nın evi İle-İfe'ye yerleşiktir.  
İle-İfe'dedir Oranmiyan'ın kurmayı,  
İle-İfe'dedir Moremi'nin mezarı,  
Millet, İle-İfe'ye, antik krallığa gidelim."<sup>66</sup>

İle-İfe kült gruplarının çoğu, kendi festivalleri olmayanlar da dahil, İle-İfe'nin yeni yıl festivali olan İtapa festivalinin çeşitli kültürel etkinliklerine bir şekilde katılım gösterirler. Ancak, kült grupları kesin olarak iki büyük partiye bölünmüş durumdadır. Biri Obatala ya da onun rahipleri öncülüğündedir, diğeryse Oduduva. Örneğin, Obameri rahipleri Obatala'ya karşı kendi rakip festivallerini düzenlemelerine karşın kendi Orişalarının takipçisi olması nedeniyle yüksek Oduduva rahibine karşı bağlı hareket ederler.<sup>67</sup> Bu noktada, İle-İfe'den sürülen Obatala'yla İle-İfe'de krallığı kuran Oduduva arasındaki mitolojik gerilimin uygulamalara yansıdığı, dolayısıyla İle-İfe'de Obatala'ya karşı Oduduva'ya gösterilenden daha az sitayiş gösterildiği anlaşılmaktadır.

İle-İfe festivallerinden olan Edi Festivali, Yoruba sözlü geleneğinde yer tutmuş Moremi'yle ilgilidir. Moremi, İle-İfe'deki halkını XIV. yüzyıldan bir süre önce İgboların saldırılarından kurtarmış ve çekiciliği ve zekâsıyla ünlenmiş bir kadın kahramandır. İgbo savaşçıların ele geçirdiği Moremi onların ellerinden kurtulmuş, yaktığı ateşlerle işaret göndererek İgbo savaşçıların saldırısını önceden halkına bildirmiş, böylece İle-İfe halkının kurtuluşunu sağlamıştır. Bunun üzerine Yoruba Orişaları, tek oğlu Oluorogbo'yu nehir Orişası Eşinmirin'e kurban etmesini istemişlerdir. Edi

<sup>66</sup> Akinyemi Yetunde Blessing, "A Comparative Analysis of Olojo Festival under the Late Adesoji Aderemi and the Late Okunade Sijuwade Olubuse II", *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 12/1 (2018): 12.

<sup>67</sup> Dierk Lange, "The Dying and rising god in the New Year festival of Ife", *Ancient Kingdoms of West Africa: African-Centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, (Dettelbach: Verlag J. H. Röhl GmbH, 2004), 350.

festivali bunun anısına ve onuruna kutlanmaktadır. Yedi gün süren Edi festivalinin önemli bir parçası olan davul çalma tabudur.<sup>68</sup>

İle-İfe bu tarihsel ve dinî önemini sanatsal alanda da göstermiştir. Arkeolojik verilere göre miladi 950-1400 tarihlerine ait heykel, insan kafası gibi buluntular, İle-İfe ve çevresindeki Yoruba medeniyetine ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar İle-İfe'nin insan yaşamının merkezi olduğunu gösteren yaratılış mitini ve insanlığın ve İle-İfe krallığının köken mitini destekler mahiyettedir. Bu hususu, krallık soy çizgisinin bugüne kırılmadan gelmesi de kanıtlamaktadır.<sup>69</sup> Bunlar, mitolojide ve Yoruba dinî yaşamında olduğu gibi İle-İfe'nin merkeziliğini kültürel ve sanatsal alanda da ortaya koyduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Geleneksel Yoruba Dininde yaratılışın ve dünyanın merkezi kabul edilen veya bu özellikleri taşıyan İle-İfe'nin merkez simgeçiliğinin hemen bütün unsurlarına sahip olduğu görülmüştür. Bunu hem çok zengin olan Yoruba sözlü geleneğinde hem de mitolojinin bir uyarlaması konumunda olan Yoruba gündelik yaşamında görmek mümkündür.

Mitolojiye göre İle-İfe; Olodumare'nin görevlendirdiği Orişaların göksel âlemden primordiyal suya inerek evrenin ve insanın yaratılışını gerçekleştirdikleri yerdir. Aynı zamanda yeryüzünün ilk mekânı olan İle-İfe'nin tanrısal hakimiyetin tecelli ettiği ve böylelikle krallığın merkezi sayıldığı bir merkeze işaret etmesi önemlidir. Nitekim yaratılışın, insanın ve hayat ağacının var edildiği merkezdir. Böylelikle İle-İfe mitolojisiyle insan yaşamının, tanrısal âlemlerle insan âleminin, gökle yeryüzünün kesiştiği yer haline dönüşmektedir. Hem yaratılışın hem dünyanın merkezi olan İle-İfe, her şeyin kendisine kilitlendiği merkez olup gök, yer ve yeraltının kesişme noktasıdır. Tanrısal âleme ve kutsallaşmaya açılan kapı olarak takdim edilen İle-İfe, yer-gök ekseninin merkezi olduğuna işaret eder. Bu sebeple dünyanın en kutsal yeri olarak tanrısal âleme açılan kapı ve ibadetin (ritüel, sunu, dualar vb.) merkezi olarak ölümlü âlemden ölümsüzlük âlemine yükselişi, yücelmeyi sembolize eder.

İle-İfe, Yoruba halkı için birçok yönden değerli ve kutsaldır. Orişaların ilk ayak bastığı, Orişalar tarafından inşa edilen, insanoğlunun yaratıldığı,

<sup>68</sup> Toyin Falola ve Ann Genova, *Historical Dictionary of Africa*, ed. Jon Woronoff (Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009), 234.

<sup>69</sup> Anda, *Yoruba*, 17-18.

insanlığın yayıldığı ve kutsal krallığın kurulduğu merkezdir. Krallık soyunun ve Yoruba halkının beşiği, yaratılışın ve dünyanın merkezi olması söz konusudur. Mitolojinin yaşama yansıdığı noktada temel ibadet merkezi olması yanında Yoruba tarihi, sanatı ve kültüründe önemli bir yeri vardır. İnanılanın somut ispatı niteliğinde arkeolojik kalıntıların ve tanrısal krallığın soyunun çizgisinden sapmaksızın bugüne gelmesi merkez simgeciliğinin yaşatıldığını ortaya koymada yeterlidir.

### Kaynakça


- Anda, Michael O. *Yoruba*. New York: Rosen Pub. Group, 1996.
- Anderson/Sankofa, David A. "The Golden Chain". *Creation Stories from around the World Encapsulations of some traditional stories explaining the origin of the Earth, its life, and its peoples*, ed. Bruce Railsback, Word Edition., 23-24. Georgia: University of Georgia, 2000.
- Apter, Andrew. "The Historiography of Yoruba Myth and Ritual". *History in Africa* 14 (1987): 1-25.
- Asante, Molefi Kete. "Ile-Ife". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 336. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- \_\_\_\_\_. "Orisha-Nla". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 507-8. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Badejo, Diedre L. "Orunmila". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 507-8. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning*. The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007.
- Blessing, Akinyemi Yetunde. "A Comparative Analysis of Olojo Festival under the Late Adesoji Aderemi and the Late Okunade Sijuwade Olubuse II". *Africology: The Journal of Pan African Studies* 12, sy. 1 (2018): 8-20.
- \_\_\_\_\_. "The Influence of the Kingship Institution on Olojo Festival in Ile-Ife: A Case Study of the Late Ooni Adesoji Aderemi". *Africology: The Journal of Pan African Studies* 12, sy. 1 (2018): 482-98.
- Courlander, Harold. *Tales of Yoruba Gods and Heroes*. New York, Crown Publishers, 1973.
- "Creation Stories from Around the World Afro-Caribbean Yoruba, unknown origins-1989 CE Mythology of the Yoruba Religion A recounting and explanation of Yoruba creation stories by Oba Egun, the Yoruba name of Cuban-born Cecilio Perez, Yoruba practitioner and scholar. Text and notes taken from Ita: Mythology of the Yoruba Religion, by Oba Egun, Obaecun Books, Miami 1989." *Dhwty's Learning Center, PDF Edition*, 2018.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Kitapları, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- Falola, Toyin ve Ann Genova. *Historical Dictionary of Africa*. Ed. Jon Woronoff. Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009.
- Idowu, E. Bolaji. *Olodumare: God In Yoruba Belief*. London: Longmans, 1962.

- Karenga, Maulana. "Oduduwa". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 474-75. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Khan Academy. "Kingdom of Ife: Sculptures from West Africa". Erişim: 15 Ekim 2019. <https://www.khanacademy.org/humanities/art-africa/west-africa/nigeria/a/kingdom-of-ife-sculptures-from-west-africa>.
- Laitin, David D. *Hegemony and Culture: Politics and Change Among the Yoruba*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Lange, Dierk. "Ife and the Origin of the Yoruba: Historiographical Considerations". *Ife: Annals of the Institute of Cultural Studies* 6 (1995): 39-49.
- \_\_\_\_\_. "The Dying and rising god in the New Year festival of Ife". *Ancient Kingdoms of West Africa: African-Centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, 343-75. Dettelbach: Verlag J. H. Röhl GmbH, 2004.
- Law, R. C. C. "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba". *The Journal of African History* 14, sy. 2 (1973): 207-22.
- Macaulay, Abiodun J. "Ritual as Theatre: An Analysis of Oduduwa Festival in Ikoro-Ekiti". *Language in India* 15, sy. 8 (2015): 64-89.
- Neimark, Philip John. *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993.
- Obayemi, Ade. "Ancient Ile-Ife: Another Cultural Historical Reinterpretation". *Journal of the Historical Society of Nigeria* 9, sy. 4 (1979): 151-85.
- Ogundayo, BioDun J. "Yoruba". Ed. Molefe Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 738-39. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Ogungbile, David O. "Seclusion". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 597-601. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Ogunyemi, Yemi D. *Introduction to Yoruba Philosophy, Religion and Literature*. New York: Athelia Henrietta Press, 1998.
- Ojuade, J. 'Sina. "The Issue of 'Oduduwa' in Yoruba Genesis: the Myths and Realities". *Transafrican Journal of History* 21 (1992): 139-58.
- Olupona, Jacob K. *City of 201 Gods: Ilé-Ife in Time, Space, and the Imagination*. Los Angeles: University of California Press, 2011.
- Omisore, Emmanuel Olufemi, Ime Johnson Ikpo ve Godwin Ehis Oseghale. "Maintenance Survey of Cultural Properties in Ile-Ife, Nigeria". *Journal of Building Appraisal* 4, sy. 4 (Mart 2009): 255-68.
- Peel, J. D.Y. *Religious Encounter and The Making of The Yoruba*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Rogers, Ibram H. "Obatala". Ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama. *Encyclopedia of African Religion*, 470-72. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Seyfeli, Canan ve Elif Kul. "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16, sy. 32 (2018): 237-72.
- \_\_\_\_\_. "Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17, sy. 33 (2019): 15-42.
- Sogoba, Mia. "Ile-Ife: The Sacred Yoruba City". *Cultures of West Africa*, 14 Ocak 2019. <https://www.culturesofwestafrica.com/ile-ife-sacred-yoruba-city/>.

- Ushe, Ushe Mike. "God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought". *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities* 3, sy. 4 (2017): 154-79.
- Wariboko, Nimi. "The King's Five Bodies:: Pentecostals in the Sacred City and the Logic of Interreligious Dialogue". *Journal of Africana Religions* 2, sy. 4 (2014): 477-501.



Doi: 10.34247/artukluakademi.638802

 Canan Seyfeli

### **Ile-Ife: The Center of Creation and the World in Traditional Yoruba Religion**

**Citation/©:** Seyfeli, Canan, Ile-Ife: The Center of Creation and the World in Traditional Yoruba Religion, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 229-252.

#### **Extended Abstract**

The subject of the study is Ile-Ife as a religious center. The subject has been studied as a central role in mythology and the Yoruba habitat. When the products of mythology and other oral traditions are compared with the activities taking place in Ife, it is seen that myth and Ile-Ife overlap. The believed truth and the lived fact complement each other. Ile-Ife, where the creation took place, has also been the center of Ile-Ife. In fact, it is the center that brings together heaven and earth, the visible realm and the invisible realm, the people and the Orishas and the Supreme God Olodumare. It is the transition of man into a divine world by becoming sacred in the holy city. The aim of this study is to reveal the reality of this unification and transformation in mythology and Ile-Ife.

In this study, it was seen that Ile-Ife has almost all the elements of the center symbolism. This can be seen both in the very rich Yoruba oral tradition and in the daily Ile-Ife of Yoruba, which is an adaptation of mythology.

According to mythology, Ile-Ife is the place where the Orishas assigned by Olodumare descend from the celestial realm to the primordial water. The Orishas descend with the golden chain and realize the creation of the universe and man at this point. The three Orishas (Obatala, Orunmila and especially Oduduwa), which were active in creation, were also important in the living space of Yoruba, which was centralized in Ife. Creation began with soil scattered in water. The starting point of Ile-Ife is also accepted as the center. This is also the point of human creation. Creation in the mind of Yoruba means the beginning of their universe and themselves. Obatala is responsible for shaping human beings. The expansion of the place, which started from Ifa-Vara in Ile-Ife, is the task of Orunmila in one myth, and Oduduwa in another. For this reason, Yorubas called Ile-Ife "the house of Orunmila". However, Oduduwa has occupied much more space in Yoruba Ile-Ife. Oduduwa is both primordial and ancestral to Orisha. He is the first ancestor of the Yoruba people, that is humanity, so Ile-Ife is the starting point of humanity. He is also the first king, and Ile-Ife is the center of the kingdom. The center of the Ile-Ife is Ifa-Vara where the Tree of Ile-Ife is planted by the Orishas. This is the place where the royal palace is located and the heart of Ile-Ife, called Enuwa. Ile-Ife, the cradle of humanity, also has an important place in the history, art and culture of Yoruba.

Ile-Ife is the intersection of mythology and human Ile-Ife, the divine realm and the human realm and the sky and the earth. Ile-Ife, the center of both creation and the world, is the center where everything is locked into itself. Ife is the intersection point of the sky, earth and underground. The Tree of Ile-Ife planted

here in creation is the axis of these three. Ile-Ife is the gate of the heavens. Through this gate Orishas landed in the realm of the earth and started creation. The fact that everything on the earth has a starting point, that all the roads get there, is about the different aspects of being an axis. For this reason, Ile-Ife is the gateway of the earth to the skies.

The Yorubas perform the basic Orisha worship in Ile-Ife. For them Ile-Ife is the most sacred place in the world, the gateway to divine realization and sanctification. Worshipping there is important. Ife priests perform the only ritual of worshipping Olodumare there. The Tree of Ile-Ife planted by the Orishas symbolizes ascension from the mortal realm to the realm of immortality. Therefore, there are temples dedicated to the important Orishas in Ile-Ife. Especially Oduduwa temple, which stands in the center of Ile-Ife, is the most important. Other temples are lined around Oduduwa's. The Yorubas have devoted themselves to one or more Orishas to worship in their daily lives. For them, their Orishas are more important, and the festivals, rituals, presentations and prayers dedicated to them are fundamental worship. However, although there are many Orishas with a temple in Ile-Ife, all Yorubas participate in the practices directly related to Ile-Ife and show particular loyalty to Oduduwa. The Yorubas see themselves as the children of their Orisha. But Oduduwa is different, because the sacred text Odu Ifa has defined the people (Yorubas) as the children of Oduduwa.

## Bid'at Literatürünün Hikâyesi -Beş Klasik Eser Üzeline-

 Abdulvehhab Gözün\*

**Atıf/©:** Gözün, Abdülvehhab, Bid'at Literatürünün Hikâyesi -Beş Klasik Eser Üzeline-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 253-278.

**Öz:** İslâmî ilimlerin her birinin tarih boyunca bir edebiyatı ortaya çıktığı gibi müstakil bir ilme dönüşmediği halde dinî kavramlardan bazılarının da zaman içerisinde kendi çapında bir literatürü oluşmuştur. Şüphesiz bu durum, o kavramların önemini göstermektedir. Bu tür ıstıhlardan biri, sünnetin zıttı olan *bid'at* kavramıdır. Her literatürün ortaya çıkmasına neden olan bazı durumların var olduğu gerçeğinden yola çıkarak *bid'at* literatürünün teşekkülüne de zemin hazırlayan birtakım faktörlerin bulunduğu düşünülmektedir. Bu makalede, *bid'at* terimiyle ilgili kitâbiyatın ortaya çıkışının arka planını tespit etmek amaçlanmıştır. Bu nevi bir saptamanın, *bid'at* tartışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Araştırmada mezkûr tespit, klasik dönemde *bid'at* kavramıyla alakalı yazılan bazı eserlerin satır aralarından ve yazarlarının hayatlarından yapılmaya çalışılmıştır. Konuyla ilintili tüm eserlerin incelenmesinin makalenin boyutlarını aşacağı düşüncesinden hareketle sadece klasik dönemde yazılmış, sahasının ilkleri olan beş kitabın ve müelliflerinin biyografilerinin kısaca incelenmesiyle çalışma sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Hadis, *bid'at*, literatür, biyografi, eser.

---

### The Story of Bid'at Literature -In Five Classical Works-

**Citation/©:** Gözün, Abdülvehhab, The Story of Bid'at Literature -In Five Classical Works-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 253-278.

**Abstract:** Islamic intellectual heritage has produced various literatures throughout the history. Some of the religious concepts have even formed a literature on its own, but not all of them did not transform itself into a self-contained literature. This also shows the importance of the concepts in establishing a literature. One of those terms is the concept of *bid'ah*, the opposition of *Sunnah*. Based on the fact that each literature has a basis for its formation, there were also some factors that lead to the formation of literature of "*bid'ah*". Therefore, this article aims to determine the background of the emergence of the bibliography that related to the term *bid'ah*. In this study, the

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr](mailto:abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr)

data is obtained by reading the lines of some of the books that were written in the classical period and the life of the authors. As analysing all relevant books would exceed the lines of this article, this study is limited into the analysis of the first five books in the field written in these classical period and the biographies of the authors.

**Key Words:** Hadith, bid'at, literature, biography, work.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca dönem dönem bozulmaya yüz tutan hak dinin tecdidî ve bazı yönlerden tekâmülü Hz. Adem'den sonra gönderilen peygamberlerle sağlanmıştır. Bu amaçla gönderilen son peygamber ise Hz. Muhammed'dir. Dolayısıyla mezkûr tecdid ve tekâmülün peygamberler aracılığıyla yapılması gereken merhalesi Resûlullah'ın risaletiyle ve Kur'an'ın inişiyle sonlanmıştır. Nitekim bu durum veda haccında indirilen şu ayette açıkça ifade edilmektedir: “Bugün sizin için dininizi ikmâl ettim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'a razı oldum.”<sup>1</sup>

Ancak muhtelif şekillerde dinin tahrif edilme riski, insan algısının farklılığı ve zamanla yeni durumların tezahür etmesi gibi değişik faktörlerden ötürü tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu nedenle hem Kur'an'da hem de Sünnet'te insanlara bu hususta birtakım uyarılar yapılmış ve dinin korunması emredilmiştir. Bu bozulmanın adı ise *hevâ* ve *ihdas* gibi kavramlarla birlikte özellikle hadislerde çoğu kez *bid'at* kavramıyla ifade edilmiştir.

Şatıbî, bu kelimenin sözlük anlamını şu şekilde özetlemiştir: “Daha önce benzeri olmayan bir işi uygulamak için ortaya koymaya *ibtidâ'*, herhangi bir çeşit üzerine ortaya koymaya *bid'at* denilir.<sup>2</sup> Yine bu şekilde ortaya çıkartılan işin kendisi de *bid'at* olarak isimlendirilir. Bu mânadan yola çıkılarak dinde delili olmayan bir amele *bid'at* ismi verilmiştir.”<sup>3</sup>

Nübüvvet olgusu, Kur'an'ın Allah (c.c.) tarafından korunacağına garantisi gibi değişik hikmetlerle son bulunduğundan, Hz. Peygamber'den sonra dinde meydana gelebilecek tahriflere karşı tecdid görevi ve

<sup>1</sup> el-Mâide, 5/3.

<sup>2</sup> Bu anlamda *ibtidâ'* kelimesi masdar, *bid'at* kelimesi ise hey'e mastarıdır.

<sup>3</sup> Şatıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Çirnâti, *el-İ'tisâm*, tahk. Selim b. İd el-Hilâli, (Dâru İbn Affân, 1412/1992), 49. Bid'atın tanımı, kısımları, hadislerde kullanımı vb. konularla ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdulvehhab Gözün, “Sünnet-Bid'at Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Rize, 2018, 79-185.

sorumluluğu ise, hadislerde *peygamber vârisi*<sup>4</sup> olarak nitelenen, işin ehli âlimlere tevdi edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den konuyla ilgili rivayet edilen bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “*Bu (dinî)ilmi, her sonra gelen nesilden, âdil olanlar taşıyacaklar. Böylece aşırılıkların tahrifini, batıl taraftarlarının çarpıtmasını ve câhillerin yorumunu bu ilimden uzak tutacaklardır.*”<sup>5</sup>

Böylece Hz. Peygamber'den sonra özellikle Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan fitne olaylarıyla birlikte ortaya çıkmaya başlayan bid'atlara<sup>6</sup> karşı mücadele etmek için başta sahâbe, tâbiîn ve tebei tâbiîn nesli olmak üzere İslâm âlimleri farklı yollara başvurmuşlardır. O yollardan biri de *bid'at* kavramıyla ilgili eserler meydana getirmeleridir. Dolayısıyla bu alanda âlimleri eser yazmaya iten müşterek sâikin zikredilen uyarılar ve sorumluluk olduğu düşünülmektedir. Ancak içinde yaşadıkları çevrelerin, bölgelerin, geleneklerin ve kültürlerin farklılığından ötürü her birinin bid'atla ilgili eser kaleme almasında özel birtakım tâli nedenlerin de bulunma ihtimali söz konusudur.

Tarihte olduğu gibi bu gün de bid'atlara karşı mücadele etmek en önemli dinî konulardan biridir. Zikredilen sebepleri tespit etmenin ise Müslüman toplumlarda ortaya çıkan bid'at problemini çözmede bir nebze de olsa katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Zira benzer nedenlerin günümüzde de ortaya çıkması muhtemeldir. Dolayısıyla araştırmada mezkûr nedenler bu amaçla tespit edilmeye çalışılacaktır.

İslâm tarihinde bid'atla ilgili yazılmış birçok kitap bulunmakla beraber çalışmada özellikle üç sebepten ötürü bu eserlerden beş tanesinin incelenmesi tercih edilmiştir. Birincisi; tespit edilebildiği kadarıyla mezkûr eserler, İslâm tarihi boyunca bid'at konusunda müstakil olarak kaleme alınan ilk kitaplardır. Daha önce ise bu konu farklı İslâmî disiplinlerde yazılan kitapların içeriğindeki muhtelif meselelerden biri olarak ele alınmıştır.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd, “İlim”, 1; Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17. Elbâni hadisin sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bk. Elbâni, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâti b. Âdem, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtih*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2: 1079.

<sup>5</sup> Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillah el-Ateki, *Müsnedü'l-Bezzâr: el-Bahru'z-zehlâr*, tahk. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr., (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 16: 247; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, tahk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984), 1: 344. Heysemî, hadisin râvîlerinden Hâlid b. Amr el-Kuraşî'nin *münkeru'l-hadis* olmakla itham edildiğini ifade etse de (Heysemî, Nûriddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, tahk. Habîburrahman el-Azamî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399/1979), 1: 86.) Elbâni *Mişkât*'ın tahkikinde hadisin sahîh olduğunu dile getirmiştir. Bk. Tebrizî, Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Hatib el-Ömerî, *Mişkâtü'l-mesâbil*, tahk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbâni, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 1: 82.

<sup>6</sup> Bid'atların ve ehl-i bid'atın ortaya çıkışlarının tarihi süreciyle ilgili detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 501-505.

Dolayısıyla bu beş eserin bid'at literatürünün ilkleri olduğunu söylemek mümkündür. İkincisi; bu eserlerde bid'at konusu, "Her ihdas edilen şey bid'attır. Her bid'at da dalâlettir."<sup>7</sup> hadisi başta olmak üzere daha ziyade ilgili rivayetler üzerinden ele alınıp incelenmiştir. Üçüncüsü; ilerde görüleceği gibi bu kitapların isimlerinde *bid'at* kelimesi çoğul formatında (*el-Bide'*) açıkça yer almıştır. Bazılarında eşanlamlısı olan *el-Havâdis* kelimesi de bulunmaktadır. Bu da zikredilen eserlerin içeriklerinin bid'atla ilgili olduğunu sarâhaten vurgulamaktadır. Daha sonra telif edilmiş benzer nitelikteki başka eserler ise sınırlarını aşmamak düşüncesiyle çalışmaya dahil edilmemiştir.<sup>8</sup>

Bu vesileyle araştırmada bid'at literatürünün hikâyesi, bio-bibliyografik yöntemle ve zikredilen beş kitabın özellikle mukaddimelerinin satır aralarıyla yazarlarının hayatlarından ipuçları çıkarmaya çalışılarak çıkarsama yoluyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu eserler kronolojik olarak ele alınıp başlıklandırma yazarlarıyla eserlerinin isimleri üzerinden yapılacaktır.

### I. İbn Vaddâh ve *Kitâbü'l-Bide'* Adlı Eseri

Teşpit edilebildiği kadarıyla, bid'at konusunda ilk müstakil eser, hicri üçüncü asırda İbn Vaddâh (ö. 287/900) tarafından kaleme alınmıştır. Endülüs'te hadis öğretimini başlatan iki büyük hadis hâfızından<sup>9</sup> biri olarak tanınmış olan yazarın künyesi, adı ve nisbesi; Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Mervânî el-Kurtubî'dir.<sup>10</sup> Kısaca İbn Vaddâh diye meşhur

<sup>7</sup> Ebû Dâvud, "Sünne", 5; Tirmizî, "İlim", 16. Tirmizî, bu hadisle ilgili olarak, "Bu, hasen-sahih hadistir." demektedir. Ayrıca bk. İbn Mace, "Mukaddime", 6; Ahmed, 4: 126-127; Darimî, "Mukaddime", 16; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 95.

<sup>8</sup> Klasik dönemde bid'at konusunda daha sonra kaleme alınan benzer eserlerden bazıları şunlardır: Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Hakikatü's-sünne ve'l-bid'a*, tahk. Şeyh Halil İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992); Birgivi, Muhammed b. Pir Ali, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye*, tahk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011). Bid'atla ilgili birçok muâsır çalışma da yapılmıştır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir: Ali Çelik, *Kavran ve Mahiyet Olorak Sünnet ve Bid'at*, (İstanbul: Beyan Yay., 1997); İzzet Ali Atıyye, *el-Bid'atu tahdîduhâ ve mevkûf'l-islâmî minhâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 1400/1980); Saïd b. Nâsir el-Çâmîdî, *Hakikatü'l-bid'a ve ahkâmuhâ*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419/1999); Saïd b. Ali b. Vehf el-Kahtâni, *Nûru's-sünne ve zulümâtü'l-bid'a fi dav'ül-Kitâb ve's-Sünne*, (Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, ts.); Muhammed Hâdî el-Esedî, *el-Bid'atü: Meftûmuhâ ve hudûduhâ*, (Merkezü'r-risâle, ts.); Hüsameddin b. Musa Affâne, *İttibâun lâ ibtidâ'*. (Filistin: y.y. 1425/2004); Salih b. Fevzân el-Fevzân, *el-Bid'atü: Ta'rîfuha-encvâuhâ-ahkâmuhâ*, (Riyad: el-Mektebü't-te'avûni, 1422); Ali b. Hasan b. Ali b. Abdilhamîd el-Halebî el-Eserî, *İlmu usûli'l-bide'*, (Dâru'r-râye, 1413/1992); Abdurrahman en-Necdî, *Kavâidü ma'rifeti'l-bide'*, (Dimaşk: Dâru'l-Halbûni, 1423/2002).

<sup>9</sup> Diğeri ise Bakî' b. Mahled' dir (ö. 276/889).

<sup>10</sup> Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru d'lâmi'n-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-hadis, 1427/2006), 10: 469; Zehebi, *Tezkîratü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 1419/1998), 2: 162-163; İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Nasr el-Ezdî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 2: 17; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, tahk. Mahmud el-Arnaût-Abdulkadir el-Arnaût, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 3: 362;

olmuştur. 199/814 yılında Kurtuba'da doğmuştur. Öğrenimine Kur'an-ı Kerim'i ezberlemekle başlayan İbn Vaddâh,<sup>11</sup> Endülüste farklı âlimlerden eğitim almıştır.<sup>12</sup>

Doğu İslâm ülkelerine iki defa yolculuk yapmıştır.<sup>13</sup> Kısa süren ilk seyahatinin asıl amacı, âbid ve zâhidlerle görüşmek olduğu için, aralarında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu bazı âlimlerden özellikle zühde ilgili rivayetleri derlemiştir. Böylece sünnete uygun, bid'attan uzak bir zühd hayatı yaşamaya özen göstermiştir. İkinci seyahatinde ise Mekke, Medine ve Kudüs gibi ilim merkezlerinde dolaşp birçok kişiden hadis rivayet etmiştir.<sup>14</sup>

Müellif, Mâlikî fıkhnın en önemli kitaplarından olan *el-Müdevven'e* yi yazarı Sahnûn'dan okuyup rivayet ettiği için<sup>15</sup> bu mezhebin ileri gelen âlimlerinden biri olarak kabul görmüştür. Ayrıca Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih ettiği ve özellikle Şâfiî mezhebine karşı olumsuz tavrını gizlemediği kaydedilmiştir. Hatta kendisinden Yahya b. Maîn'in, Şâfiî'nin *sika* olmadığını söylediği nakledilmiştir. Ancak başka bir yerde ise aksine *sika* olduğunu ifade ettiği kendisinden rivayet edilmiştir.<sup>16</sup>

İbnü'l-Faradî, İbn Vaddâh'ın zeki ve anlayışı kuvvetli bir âlim olduğunu, hadisi, hadis râvilerini ve illetlerini iyi bildiğini söylemiştir. Bununla birlikte onun tenkitlerinde oldukça sert davrandığına, bazı hadisleri reddettiğine ve fıkıh ile nahvi iyi bilmediğine dair bazı menfi görüşleri de kaydetmiştir.<sup>17</sup> Talebelik yıllarından itibaren zâhidâne bir hayat yaşayan ve maddî sıkıntılar çektiğine işaret edilen İbn Vaddâh, 26 Muharrem 287'de (1 Şubat 900) Kurtuba'da vefat etmiştir.<sup>18</sup> Kısaca aktarılan İbn Vaddâh'ın hayatından kesin bir kanaat olmasa da onu, bid'atlarla ilgili bir eser yazmaya iten şu ipuçlarını çıkarsamak mümkündür:

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403), 1: 287; Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkı, *el-A'lâm*, (Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 7: 133.

<sup>11</sup> Nûri Muammer, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî: Mü'essisü medrese'i'l-hadis bi'l-Endelüs ma'a Bakî' b. Mahled*, (Rabat: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983), 57.

<sup>12</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2: 17.

<sup>13</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3: 362.

<sup>14</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2: 18.

<sup>15</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2: 18.

<sup>16</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemirî El-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, (Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1414/1994), 2: 113-14.

<sup>17</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2: 18-19. İbn Vaddâh'ın hadisçiliği ve onunla ilgili zikredilen yorumların ne kadar gerçeği yansıttığı vb. konular başka bir çalışmanın konusudur.

<sup>18</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2: 19. İbn Vaddâh'ın hayatı ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 20: 435-436.

a. Endülüs'lü olması. Zira bu topraklar İslâm'ın ana merkezinden uzak olduğundan ve burada yaşayan Müslümanlar gayri müslim insanlarla daha fazla temas içerisinde bulunduğundan mezkûr coğrafyada bid'atların daha çok zuhur etme olasılığı söz konusudur. Nitekim İslâm toplumunda bid'atların ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşp onlardan farklı şekilde etkilenmeleridir.

b. İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî mezhebine karşı olumsuz tavrı. İlk olarak Şâfiî'nin bid'atları, övülen ve yerilen bid'at diye iki kısma ayırmasına mukabil<sup>19</sup> bu taksimi kabul etmeyen âlimlerden olması da yazarı böyle bir eser yazmaya sevk etmiş olabilir.

c. Bid'attan uzak, sünnete uygun bir zühd hayatını benimsemesi. Doğru İslâm ülkelerine âbid ve zâhidlerle görüşmek amacıyla yaptığı birinci yolculuğunda daha çok zühd ile alakalı hadisleri öğrenip rivayet etmesi de buna işaret etmektedir.

İbn Vaddâh, farklı eserler kaleme almış olmakla beraber daha çok *Kitâbü'l-Bide'* adlı<sup>20</sup> eseriyle meşhur olmuştur. Sünnete sarılıp bid'attan sakınmanın gereği, ilk bid'atların nasıl ortaya çıktığı, bid'atların zamanla nasıl yayılacağı gibi değişik hususları hadis, sahâbe ve tâbiînin sözleriyle inceleyen eserin, alanındaki ilk müstakil çalışma olması hasebiyle Turtûşi, Ebû Şâme el-Makdisî ve Şâtîbî gibi daha sonra aynı türde eser yazan âlimlerin kitaplarına kaynaklık ettiği düşünülmektedir. İlerde görüleceği gibi eserlerinde yer yer İbn Vaddâh'a atıf yapmaları da buna işaret etmektedir.

Müellif, döneminin telif metoduna uygun olarak mukaddime yazmadan konulara başladığı için kitabı üzerinden böyle bir eser yazmasının nedenleri, bâb başlıklarından ve başlıkların altında zikrettiği rivayetlerden çıkartılmaya çalışılacaktır. Yazar, farklı meselelerle ilgili rivayetleri on üç bâbda senedleriyle beraber zikretmek suretiyle ele almıştır. İlk olarak açtığı "Bid'atlardan Sakınma" başlığı altında yukarıda zikrettiğimiz "*Bu (dini)ilmi, her sonra gelen nesilden, adil olanlar taşıyacaklar.....*" hadisini vb. rivayetleri nakletmiştir.<sup>21</sup> Bundan eserini kaleme almasının temel sâikinin, hadiste ilim

<sup>19</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1400), 9: 113.

<sup>20</sup> Kitabı tahkik ve tahrir eden Amr Abdulmün'im Selim, 1. baskısının önsözünde eserin adını, bir nüshasından hareketle "*el-Bide' ve'n-nehyu anhâ*" olarak zikretmekle beraber 2. baskısında ise diğer nüshayı esas alarak "*Kitâbü'l-Bide'*" diye ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezi' el-Mervânî el-Kurtubî, *Kitâbü'l-Bide'*, tahk. Amr Abdulmün'im Selim, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1429/2008), 110.

<sup>21</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 3-15.



ehline yüklenen sorumluluğu yerine getirebilme duygusunun olduğu düşünülmektedir.

Yazar ikinci olarak açtığı “Bid’at Olan Şeyler” başlığı altında ise başta İbn Mes’ûd olmak üzere Hz. Ömer, Hz. Ali, Huzeyfe b. el-Yemân, Habbâb, Muaz b. Cebel ve İbn Ömer gibi birtakım sahâbilerin bu husustaki bazı tutumlarını nakletmiştir. Daha çok toplu halde zikir, tesbîh, tekbîr, tilavet secdesi, kıraat vb. ibadetler yapan insanlarla âbidlere (kurrâ), kıssacılara ve Kur’an hakkında cedelleşenlere karşı, halkalarını dağıtmak gibi farklı şekillerde verdikleri tepkileri ve yaptıkları uyarıları<sup>22</sup> içeren rivayetlere yer vermiştir.<sup>23</sup> Bu durum zâhid ve âbid bir insan olarak bilinmekle beraber yaşadığı dönemde var olan bu tür gruplara karşı tepkisel bir sâikle de eserini kaleme aldığı düşünmektedir. Bid’at tartışmalarının odağında bulunan “Her ihdas edilen şey bid’attır...”<sup>24</sup> rivayetini ikinci değil de üçüncü başlık yapması<sup>25</sup> mezkûr düşünceyi desteklemektedir.

Ayrıca üçüncü bâbın eki denilebilecek şekilde kısaca ele aldığı “Bid’at İhdas Etmek” meselesinden <sup>26</sup> sonra “Bid’atları Değiştirmek” diye isimlendirdiği başka bir başlık açması ve ilgili rivayetleri zikretmesi<sup>27</sup> kendi zamanında ortaya çıkan birtakım bid’atlara karşı mücadele etme düşüncesinin de eserini yazmasında etkili olduğunu imâ etmektedir.

Kubâ ve Uhud gibi Hz. Peygamber’in ziyaret ettiği vârid olan yerlerin dışında başka (kutsal görülen) yerleri ziyaret etmek, Şaban ayının ortasında yer alan geceyi (Beraat gecesi) ihya etmek ve ta’rif (Arefe günü insanların bir araya toplanması) gibi belli başlı konuları seçip müstakil bâb altında ele alması<sup>28</sup> ayrıca güncel birtakım bid’atlara karşı mücadele etme gayesiyle eserini telif ettiğini akla getirmektedir. Tesvîb, Recep ayını oruçla geçirmek, şükür secdesi yapmak gibi bazı konularda ise müstakil bir bâb açmaksızın

<sup>22</sup> İlim, kıraat ve zikir meclislerinde bulunmanın faziletleriyle ilgili rivayetlere rağmen sahâbenin mezkûr tepkilerinin asıl nedeninin bu şekilde bir araya gelip toplu ibadet yapanların kendilerini diğer müminlerden ayırtırma, üstün görme ve Müslümanların birliğine zarar vermeleri gibi durumlara düştüklerini görmelerinin olduğu düşünülmektedir.

<sup>23</sup> Bk. İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 16-41.

<sup>24</sup> Ebû Dâvud, “Sünne”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16. Tirmizî bu hadisle ilgili olarak, “Bu, hasen-sahih hadistir.” demektedir. Ayrıca bk. İbn Mace, “Mukaddime”, 6; Ahmed b. Hanbel, 4: 126-127; Darimi, “Mukaddime”, 16; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 95.

<sup>25</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 42.

<sup>26</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 66.

<sup>27</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 69-77.

<sup>28</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 78-87.

mezhebine (Mâlikî) uygun olarak mezkûr durumların bid'at olduğuna işaret etmekle yetinmiştir.<sup>29</sup>

“İslâm Şiarlarının Bozulması, Dinin Defni ve Bid'atların İzharı” diye başlık açıp uzun uzun konuyu ele alarak<sup>30</sup> özellikle “*Gariblere müjdelers olsun!*” formatındaki rivayetleri farklı varyantlarıyla zikretmesi<sup>31</sup> ayrıca yaşadığı çağda ve çevrede bid'atların çokça yayıldığına, dolayısıyla dinin yozlaşmış sünneti yaşamak gayreti içinde olanların azaldığına işaret etmesi de mezkûr tepkisini ortaya koymaktadır.

Ayrıca müellifin kendi döneminde meydana gelen bazı siyasî durumlara karşı tepkisini dile getirmek amacıyla da bu tür bir kitap yazdığı anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili “İnsanların ve Bölgelerin Bazılarının Hakkının Diğer Bazılarına Verileceği” adıyla son olarak uzun bir bâb açıp yönetimin ehil olmayan insanlara verileceği, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin terk edileceği vb. konularla ilgili birtakım rivayetleri serdetmesinden de<sup>32</sup> bu tür bir tepki sezilmektedir.

Buna benzer olarak “İsrâîl oğulları ancak âbidlerinin ve fakîhlerinin ellerinde helak oldular. Bu ümmet de âbid ve fakîhlerinin elinde helak olacak.”<sup>33</sup> sözünden, yöneticilerle beraber toplumda âbid ve âlim olarak tanınan bazı kişilerin uygulamalarını eleştiri sadedinde de bu eseri telif ettiği anlaşılmaktadır.

Son olarak genelde merfû, mevkûf ve mâktû birtakım rivayetleri, ilgili başlıklar altında nakletmekle yetinen müellifin bid'atlara karşı daha çok sathî bir anlayışla mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bid'atlara tepki kabilinden telif ettiği kitabına delil olarak aldığı rivayetlerin muhakkikin tahrîcine göre bir çoğunun senedinin zayıf yahut aşırı zayıf olması, bazılarının ise mevzû olması dikkat çekicidir.

Yazar kendi görüşlerine çoğunlukla seçtiği konu başlıklarıyla işaret edip ilgili rivayetleri zikretmekle yetindiği için, eseri karakteristik olarak daha çok ale'l-ebvâb yazılan musannef türü hadis kitabını andırmaktadır. Ancak nadiren de olsa bazı konularla ilgili kendi görüşünü ifade etmiştir.

<sup>29</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 81-82.

<sup>30</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 110-146.

<sup>31</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 122-125.

<sup>32</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 147-193

<sup>33</sup> İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bide'*, 112.

Sonuç olarak İbn Vaddâh'ın *Kitâbü'l-Bide'* adlı eserini yazmasının başlıca sâiklerini kitabının satır aralarından çıkarsama yöntemiyle şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Dinî Sorumluluk
- b. Sünnete muhalif olan birtakım yerleşik uygulamalar
- c. Beraat gecesini kutlamak gibi bazı toplu icra edilen ritüeller
- d. Bid'atların çoğalıp yayılarak dinin yozlaşması
- e. Siyasetin liyakatsiz insanların eline geçmesi
- f. İlim ve ibadet ehli olarak bilinen insanların selefin yolundan sapması

## II. Ebû Bekir et-Turtûşî ve “*Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bide'*” Adlı Eseri

Bid'at literatürü içerisinde konuyla ilgili müstakil olarak kaleme alınmış klasik eserlerden biri de yine Endülüs'lü Mâlikî âlimlerden olan Turtûşî'ye (ö. 520/1126) ait *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bide'* adlı kitaptır. Tarihte ilk siyasetname/nasihatname türü bir eser kaleme alanlardan biri olmakla meşhur olan yazarın künyesi, adı ve nisbesi; Ebû Bekir Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Eyyüb el-Kuraşî el-Fihri et-Turtûşî el-Endelûsî el-Mâlikî'dir. İbn Ebî Rendeka/Vendeka diye tanınmıştır.<sup>34</sup>

26 Cemâziyelevvel 451 senesi (10 Temmuz 1059) Kuzeydoğu Endülüs'te Turtûşe şehrinde doğmuştur. İlk tahsilini bu şehirde yapmıştır.<sup>35</sup> 476/1084 yılında hac vazifesini eda ettikten sonra bir müddet Irak, Suriye ve Mısır'ın çeşitli şehirlerine yolculuk yaparak muhtelif âlimlerin ders halkalarına iştirak etmiştir. Daha sonra Hac yolculuğuna çıkan Endülüs ulemâsının uğrak yeri İskenderiye'ye geçip oraya yerleşmiştir.<sup>36</sup>

Turtûşî, İskenderiye'de bir taraftan öğretim faaliyetini yürütürken diğer taraftan toplumun ahlâk bakımından ıslahı için çalışmış, İslâmî esaslara aykırı sosyal ve idarî uygulamaları, şehrin kadısının tasarruflarını eleştirip

<sup>34</sup> İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsim Halef b. Abdilmelik, *es-Sıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*, nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî, (Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955), 545; Dabbî, Ebû Cafer Ahned b. Yahya b. Ahmed b. Umeyre, *Büğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehlî'l-Endelüs*, (Kahire: Dâru'l-kâtibî'l-arabî, 1967), 135; Mağribî, Ebu'l-Hasan Ali b. Musa b. Saîd el-Endelûsî, *el-Muğrib fi huliyyi'l-mağrib*, tahk. Şevki Dayf, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1955), 2: 424; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-Iber fi haberi men ğaber*, tahk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, trsz.), 2: 414; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, tahk. Muhammed Ebu'l-Faîl İbrahim, (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1387/1967), 1: 452; Uleymî, Ebu'l-Yemen Mücîruddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdîrrahman el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kudsî ve'l-Halîl*, tahk. Adnan Yusuf Abdulmecîd Nebbâte, (Ammân: Mektebetü Dendis, trsz.), 1: 301; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 6: 102; Ziriklî, *el-Alâm*, 7: 133.

<sup>35</sup> İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 545; Mağribî, *el-Muğrib*, 2: 424.

<sup>36</sup> İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 545; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1: 301.

yöneticileri uyarmıştır. Bu tavrı yanında çevresinde geniş bir talebe halkasının oluşması ve Bizans'tan getirilen peynirlerin haram olduğuna dair fetvaları sebebiyle Kâdî Mekînüddeve İbn Hadîd tarafından Vezir Efdal'e şikâyet edilince Kahire'ye çağrılmış ve bir müddet hapse atılmıştır. Daha sonra ünlü eseri *Sirâcü'l-mülûk*'ü vezir Me'mûn el-Batâihî'ye sunmuştur. 26 Cemâziyelevvel 520 yılında (19 Haziran 1126) ise İskenderiye'de vefat etmiştir.<sup>37</sup>

Özet olarak zikredilen müellifin hayatından bu tür bir eser kaleme almasının sebeplerinin şunlar olduğunu çıkarsamak mümkündür:

a. Aktivist ve mücadeleci bir ruha sahip olması. Tarihte ilk siyasetnâme tarzında eser yazanlardan biri olması ve gerektiğinde yargıçlar ile yöneticileri sünnete muhalif gördüğü icraatlarından dolayı uyarması bunu açıkça göstermektedir.

b. İlmî faaliyetlerle yetinmeyip toplumun ıslahı için de çaba sarf etmesi. Zira bid'atların zuhur etmesinin temel nedenlerinden biri de avâm denilen insanların sünneti tam bilmemeleri ve bid'at ihdasına yönelmeleridir. Binaenaleyh yazarın toplumda yaygınlaşan bid'atlara karşı mücadele etmek amacıyla bu tür bir eser kaleme almış olması gayet tabîi bir durumdur.

c. Bizans'tan getirilen peynirlerin haram olduğuna dair fetvaları. Böyle bir fetva vermesinin tam olarak nedenleri bilinmemekle beraber yazarın bu tür fetvalarına bakıldığında en azından onun yabancı etkilere karşı Müslümanları korumaya yönelik eğilimlerinin olduğunu çıkarsamak mümkündür. Zira mezkûr peynirler, Müslümanların değil gayri müslimlerin ürettiği bir üründür. Ancak haram olduğunu söylemesinin nedeni sadece bu olmasa gerektir.

d. Endülüs'lü olması. Her ne kadar hayatının sonunu İskenderiye'de geçirmiş olsa da Endülüs topraklarında doğup yetişmesi buna işaret etmektedir.

İbn Vaddâh el-Kurtubî'nin kitabından sonra günümüze ulaştığı bilinen bid'at konusunda yazılmış ilk çalışmalardan biri yukarıda zikredildiği gibi Turtuşî'nin *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bide'* adlı eseridir. Öncelikle eserinin adını "*Her ihdas edilen şey bid'attır.*" rivayetinden yola çıkarak verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ona göre muhdes ile bid'atın eşanlamlı olduğu

<sup>37</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 6: 102; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1: 452. Turtuşî'nin hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Muharrem Kılıç, "Turtuşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 41: 430-431.

sezilmektedir. Dolayısıyla müellifin bid'atı, hasene ve seyyie diye taksim edip geniş kapsamlı olarak tarif edenlerin aksine sadece seyyie olduğunu söylemekle dar kapsamlı olarak tarif edenlerden olduğunu söylemek mümkündür.

Kitap, kısa bir mukaddime, bâb diye isimlendirilen dört ana bölüm ve fasıl olarak adlandırılan birçok alt başlıktan oluşmaktadır. Müellif böyle bir kitabı telif etmesinin gayelerini birinci bölümün girişinde yazdığı mukaddimede açıklamaktadır. Dolayısıyla kitabı üzerinden bu tür bir eser yazmasının sebeplerini tespit etme noktasında önsözünden istifade edilecektir. Bu vesileyle kendi ifadesine göre bu eseri kaleme almasının temel amaçları şunlardır:

a. Kitap, Sünnet, icmâ ve başka herhangi bir şer'î asla/delile dayanmayan bazı bid'at ve muhdes uygulamaları zikretmek.<sup>38</sup> Görüldüğü gibi yazar bunu amaçladığını söylerken sarahaten olmasa da zımnen bid'atı tanımlayarak edebî bir üslûp ortaya koymuştur.

b. Allah'ın (c.c.) koruduğu kişiler hariç, insanların çoğunun ibadet, kurbet, itaat ve sünnet zannettiği bid'atları açıklamak. Çünkü ona göre haram yahut mekruh olsun bid'atların bir kısmını avâm-havâs herkes bildiğinden onları izah etmeye gerek yoktur. Zira bu kısım bid'atları işleyen kişi, bunların dinden olmadığını itiraf ettiği için ayrıca açıklama külfetine girmeye ihtiyaç duyulmaz.<sup>39</sup> Anlaşılacağı üzere müellif bu amacını ifade ederken bid'at için biri sarîh diğeri zımnî olmak üzere iki farklı taksim yapmıştır. Sarîh olarak, bid'atın celî (açık) ve hafî (gizli) olmak üzere iki kısım olduğunu ifade etmiştir. Açık olanı tanımlarken de "ya haram ya da mekruh" diyerek bid'atı zımnen ikiye ayırmıştır.

c. İslâm beldelerinde sonradan ortaya çıkan münker bid'atları imkân nispetinde ele almak. Çünkü ona göre hakka ulaşmak, hedefe nişan almak gibi olduğundan onun yönünü belirlemek, ne olduğunu açıklamak, kurallarını ortaya koymak ve bunun için fikir yürütmek mümkündür. Ancak batıl ve hata ise hedef gözetmeksizin atmak gibi olduğundan yönleri, yolları, kuralları ve şekilleri sayılamayacağı için hepsini cem edip açıklamak imkansızdır. Kimsenin bunları hasr etme gibi bir gayesi olamaz.<sup>40</sup> Müellifin, eserini yazmasının amaçlarını bu şekilde mantıksal birtakım önermelerle ve

<sup>38</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Velid b. Muhammed b. Halef el-Kuraşî el-Endelûsî et-Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-bide'*, tahk. Abdulmecid et-Türkî, (Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1410/1990), 78.

<sup>39</sup> Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-bide'*, 78.

<sup>40</sup> Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-bide'*, 79.

modern telif yöntemlerini aratmayacak bir tarzda ifade etmesi kendi dönemine göre gerçekten takdire şayan bir durumdur.

d. Bid'atlardan sakınmanın gerekliliğine Kur'an, Sünnet ve sahâbenin ortaya çıkan bid'atlara karşı takındıkları tutumlardan deliller getirmek. Nitekim kitabının ilk üç bölümünde öncelikle bunu yapmıştır. Son bölümde ise fasıl başlıkları altında Ramazan ayı, mescitler, kıraat, Regâib namazı, Beraat gecesi gibi bazı konularda amelî birtakım bid'atları açıklamayı amaçlamıştır. <sup>41</sup> Kalam ilminde ele alınan itikâdî bid'atlara temas etmediğinden müellifin daha çok İbn Vaddâh'ın eserine benzer bir yöntem takip ettiğini söylemek mümkündür. Ancak o, İbn Vaddâh gibi sadece ilgili rivayetleri alt alta zikretmekle yetinmeyip gerekli birtakım açıklamalara da yer vermiştir.

### III. Ziyâeddîn el-Makdisî ve "İttibâu's-sünen ve ictinâbu'l-bide" Adlı Eseri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bid'at konusunda sünneti de ele alarak müstakil eser telif edenlerden üçüncüsü Ziyâeddîn el-Makdisî'dir (ö. 643/1245). *el-Ehâdisü'l-muhtâre* adlı eserin yazarı olan ve daha çok Ziyâeddîn yahut Hâfız ez-Ziyâ lakaplarıyla tanınan ve Şam'ın muhaddisi diye meşhur olan müellifin künyesi, adı ve nisbesi; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed b. Abdirrahman b. İsmail b. Mansûr es-Sa'dî el-Makdisî el-Cemmâilî ed-Dımaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî'dir.<sup>42</sup>

Müellif, 6 Cemâziyelâhir 569 yılında (12 Ocak 1174) Dımaşk'ta dünyaya gelmiştir.<sup>43</sup> Uzun ilmî seyahatlerinde gittiği yerlerde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan farklı dersler okutmuştur. Beş yüz civarında hocadan istifade ettiği kaynaklarda kaydedilmekle birlikte sünnete, sahâbeye ve muhaddislere saygılı olmayanlar ile bid'at ehlinde rivayette bulunmamakta aşırı hassasiyet gösteren muhaddislerden olduğu zikredilmektedir. Meselâ İsfahan'da gördüğü İbn Dihye el-Kelbî'den söz ederken bu kişinin bazı durumlarının hoşuna gitmediğini, hadis âlimleri hakkında ileri geri konuştuğunu, bu yüzden ondan hadis rivayet etmediğini,<sup>44</sup> Ahmed b. Târik el-Kerekî'nin de aşırı bir Şîî olduğu gerekçesiyle rivayetlerini terk ettiğini dile

<sup>41</sup> Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-bide'*, 79-80.

<sup>42</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 352; Zehebî, *el-İber fî haberi men şaber*, 3: 248; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 387; Safedî, *Salâhuddîn Halil b. Ebik b. Abdillâh, el-Vâfi bi'l-vefeyât*, tahk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1420/2000), 4: 48.

<sup>43</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 352-353.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 391.

getirmektedir.<sup>45</sup> 28 Cemâziyelâhir 643 senesi (20 Kasım 1245) Dimaşk'ta vefat etmiştir.<sup>46</sup>

Yukarıda hayatı kısaca anlatılan müellifin bid'at konusunda eser yazmasının biyografisinden çıkartılabilecek sâikleri şunlar olabilir:

a. Uzun yıllar seyahat edip birçok kişiden hadis rivayet ettiği halde Ehli bid'at olan râvilerden hadis almamaya özen göstermesi. Bu durum onun bid'atlara ve bid'at ehline karşı tepkisel bir hassasiyet taşıdığını göstermektedir. Bu özelliği dolayısıyla böyle bir eser yazmaya yönelmiş olabilir.

b. Hanbeli olması. Bu durum da onu böyle bir eser yazmaya sevk etmiş olabilir. Zira Ahmed b. Hanbel'in hadisçiliği malumdur. Onun çizgisini takip eden âlimlerde bid'atlara karşı daha fazla mücadele etme eğilimi tarihî bir vakıdır.

Müellif, bid'at olarak nitelediği bazı konulara dikkat çekip sünnete dayanan davranışlara yönlendirmek amacıyla *İttibâ' u's-sünen ve ictinâbü'l-bide'* adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Yazar, kitabının mukaddimesinde öncelikle bid'atlardan sakındıran birtakım hadisleri, sahâbe ile bazı âlimlerin sözlerini/şiirlerini ve bid'atlara karşı tutumlarını aktardıktan sonra daha çok bazı sûfiler arasında bilinen raks ve semâ gibi bid'atları ele almakta ve son olarak kendi zamanında yaygın olan bu durumlardan Allah'a (c.c.) sığınmaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla kitabı üzerinde bu tür bir eser yazmasının nedenleri bağlamında asıl amacının bu tür bid'atlara karşı tepki koymak olduğunu çıkarsamak mümkündür.

Kitabını dokuz bâba ayıran yazar, bunların altısında kadınlarla ve tüysüz erkeklerle alakalı birtakım rivayetleri ele almaktadır.<sup>48</sup> Zira zamanındaki bazı sûfilerin İslâm kardeşliği adı altında tüysüz oğlanlarla ve dinin emrettiği mahremiyet kurallarına uymaksızın kadınlarla bir araya gelip zikir, semâ ve raks gibi çirkin bid'atlara düştüklerini ifade etmektedir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21: 271.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 354-355; İbn Abdilhâdi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî es-Sâlihî, *Tabakâtü ulemâ' l-hadis*, tahk. Ekrem el-Bûşî-İbrahim ez-Zebik, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 4: 188; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403), 1: 487. Yazarın hayatı ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 44: 491-495.

<sup>47</sup> Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâeddin Muhammed b. Abdilvâhid, *İttibâ' u's-sünen ve ictinâbü'l-bide'*, tahk. Muhammed Bedreddin el-Kahvecî-Mahmud el-Arnaût, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407/1987), 19-36.

<sup>48</sup> Makdisî, *İttibâ' u's-sünen*, 37-57.

<sup>49</sup> Makdisî, *İttibâ' u's-sünen*, 35-36.

Böylece müellifin kitabında bu konuya ağırlık vererek özellikle *Muâhâtü'n-nisoân* adı altında döneminde işlenen bid'atları ortadan kaldırmayı hedeflediğini çıkarsamak mümkündür.

Ayrıca tüysüz gençlere bakmanın kerâheti adı altında açtığı altıncı bâbta daha çok Maruf el-Kerhî, Cüneyd el-Bağdâdî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi meşhur sûfilerin bu konulardaki sünnete uygun tutumlarını ve sözlerini zikrederek<sup>50</sup> tasavvufun Kur'an ve Sünnet'e uygun olması gerektiğini ifade etmiştir.

Geriye kalan üç bâbta ise bazı sûfilerin meclislerinde ibadet maksadıyla icrâ edilen raks, ginâ ve davul-zurna çalmak gibi münker bid'atlara değinerek<sup>51</sup> yaşadığı çağda ortaya çıkmış güncel birtakım bid'atları toplumdan izale etmeyi amaçladığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu tür bir eser yazmasının esas sâikinin özellikle tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkan bid'atlara tepki göstermek olduğu söylenebilir. Son olarak yazar, İbn Vaddâh gibi çoğunlukla mezkûr konularla ilgili bazı rivayetleri zikretmekle yetindiği için kitabı, daha çok hadis cüzünü andırmaktadır.

#### IV. Ebû Şâme ve "el-Bâis alâ inkârî'l-bide' ve'l-havâdis" Adlı Eseri

Bid'atlarla alakalı klasik dönemde müstakil eser telif eden âlimlerden biri de Ebû Şâme'dir (ö. 665/1267). Kıraat âlimi, Şâfiî fakîhi, hadis hâfızı ve tarihçi olmakla tanınan yazarın adı, künyesi, lakabı ve nisbesi; Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî'dir.<sup>52</sup> 23 Rebûlâhîr 599 yılında (9 Ocak 1203) Dımaşk'ta doğmuştur.<sup>53</sup> Çeşitli ilimlerdeki ihtisası sebebiyle "zülfünûn" lakabıyla da tanınmış olan müellif, ihtilâflı konularda görüş belirtmekten geri durmadığı gibi daha sağlam delillere dayandığında mezhebinin görüşüne muhalif de olsa kendi ictihadına göre fetva vermeyi tercih etmiştir.<sup>54</sup> Bir köşeye çekilip yalnız yaşamaktan hoşlanan, zengin insanların kapılarına uğramayan ve resmî birtakım makamlar elde etmek için mücadele etmeyen bir hayat yaşamıştır.

<sup>50</sup> Makdisî, *İttibâ'u's-sünen*, 53-57.

<sup>51</sup> Makdisî, *İttibâ'u's-sünen*, 58-76.

<sup>52</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 553; Ziriklî, *el-Alâm*, 3: 299; Zehebî, *Tezkîratü'l-huffâz*, 4: 168; Sübkî, *Tâcüddîn Abdulvehhab b. Takiyyiddîn, Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, tahk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî, (nşr. Hecer, 1413), 8: 165.

<sup>53</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 553; Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-enânî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, trsz.), 1: 767.

<sup>54</sup> Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 1: 767.



Bazı rivayetlere göre bir konu hakkında ileri sürdüğü görüş kimi çevreleri rahatsız edince 665/1267 senesinde Ramazan ayında öldürülmüştür.<sup>55</sup>

Muhtasar olarak biyografisi verilen yazarın hayatından böyle bir eser yazmasının sâikleri bağlamında şunları söylemek mümkündür:

a. Bid'at konusunda ilk müstakil eser telif ettiği tespit edilen Şâfiî mezhebine mensup bir muhaddis olması. Nitekim daha önce bu konuda müstakil eser yazan Mâlikî ve Hanbelî âlimler, İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalif olarak bid'atı kitaplarında mutlak olarak zemmettiklerinden Şâfiî ve aynı zamanda muhaddis olan yazarın mezhep imamının çizgisini takip ederek onlara cevap niteliğinde eserini telif ettiğini söylemek mümkündür.

b. İctihad konusunda kendini yetkin görmesi. Eserinin incelenmesinde görüleceği üzere genel anlamda bid'atı, hasene ve seyyie diye iki kısma ayıran Şâfiî'nin icthadından yola çıkarak Hz. Peygamber'in doğum gecesini ihyâ etme amacıyla ihdas edilen mevlid gecesi kutlamalarının bid'at-ı hasene olduğuna dair ilk olarak icthadda bulunması da buna işaret etmektedir.

c. Tavizsiz bir şahsiyet olması. Gördüğü birtakım yanlışları ve bid'atları dile getirmekten çekinmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bir konu hakkında ileri sürdüğü görüşün öldürülmesine sebep olduğu ihtimali de bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tür bir kişiliğe sahip olması yazarı böyle bir eser yazmaya sevk etmiş olabilir.

Hayatından çıkartılabilecek bu ipuçlarının yanı sıra müellif, konuyla ilgili telif ettiği eserinin mukaddimesinde besmele, hamdele ve salveleden sonra bu kitabı yazmasının amaçlarını kendisi şu şekilde dile getirmektedir:

"Allah'ın (c.c.) *"Öğüt ver! Zira şüphesiz öğüt, müminlere fayda verir."* emrine imtisal ederek, muvaffak kılınıp sakınacak kişileri bid'atlara karşı uyarmak gayesiyle *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bide' ve'l-havâdis* diye adlandırdığım bu kitabı telif ettim. Zira âlime düşen ancak ilmi neşretmektir. Dininin şiarlarına dilediğini hidayet edecek olan ise Allah'tır (c.c.). Şâfiî'nin, Süfyan b. Uyeyne'den rivayet ettiği şu söz ne güzeldir: *'Şüphesiz âlim olan kişi münakaşa yapmaz ve yaltaklanarak hakkı örtbas etmez. O ancak Allah'ın (c.c.) verdiği hikmeti yayar. Kabul edilirse de reddedilirse de her hâlükârda Allah'a (c.c.) hamd eder.'* Bu vesileyle ben de şunu söylüyorum: *'Şaşılacak garip şeylerden biri de zamanımızda vâki olan Regâib namazının bid'at oluşuyla ilgili nizâ'dır.*

<sup>55</sup> Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 1: 767. Yazarın hayatı ve eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, *"Ebû Şâme el-Makdisî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 233-235.

Binaenaleyh muhalif olanı eleştirmeyi içeren bir tasnife ihtiyaç olunca, ilmin izzeti ve batılı haktan ayırmak için doğruluk hamiyeti beni (bir eser yazmaya) sevk etti. Böylece önce *el-İnsâf fîmâ vaka'a fi salâti'r-Regâibi mine'l-ihtilaf* adında bir cüz telif ettim. Daha sonra bid'atçı taifenin kökünü kazımak, şeriatın ışığını yükseltmek ve sünnetlere muhalefetten doğacak sıkıntıları gerekçelendirmek amacıyla mezkûr risaleye, Regâib namazına benzer birtakım bid'at olan konuları da ilave ederek bu eserimi oluştururdum."<sup>56</sup>

Yazarın eserini, "*Bid'atları ve hâdis olan şeyleyi inkâra sevk eden*" anlamındaki mezkûr isimle adlandırması da zikrettiği amaçlarına işaret etmektedir. Ayrıca daha sonra "Hz. Peygamber'in ve Ashâbının İşlerin Muhdes Olanlarından ve Bid'atlardan Sakındırması" başlığı altında ilgili bazı ayetleri ve rivayetleri zikrettikten sonra<sup>57</sup> bir fasıl açarak Turtuşî'nin kitabından bahsetmesi ve ondan alıntılar yaptığını söylemesi<sup>58</sup> bu alanda daha önce yazılmış olan bazı eserlerden istifade ettiğini göstermektedir.

Müellif, daha önceki yazarlardan farklı olarak ilgili rivayetleri zikretmekle yetinmeyip bid'atın tanımını<sup>59</sup> ve Şâfiî'nin taksimine istinaden müstehab ve müstakbah diye ikili taksimini yapmış<sup>60</sup> ayrıca kendi zamanında ihdas edilen en güzel bid'atın Erbil şehrinde ortaya çıkan mevlid kutlaması olduğunu ifade etmiştir.<sup>61</sup> Bid'at-ı haseneye örnek olarak ayrıca Hz. Peygamber'den sonra farklı ilimlerin ve kitapların ortaya çıkmasını zikretmiştir.<sup>62</sup> Daha sonra "Müstakbah Bid'atlar" başlığı altında Beraat gecesi kılınan Elfiyye namazı, Regâib namazı vb. konuları ayrı ayrı başlıklar altında ilgili rivayetleri zikrederek ve yer yer kendi görüşlerini de ifade ederek<sup>63</sup> ele almıştır.

Son olarak bid'at konusunda müstakil eser telif eden âlimler arasında önceki Mâlikî ve Hanbelî âlimlerin yapmadığı ikili taksimi, Şâfiî bir âlim olarak konuyla ilgili hususi bir eser telif etme bakımından ihdas ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>56</sup> Ebû Şâme, Ebû Muhammed Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail. b. İbrahim, *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis*, nşr. Abdulfettâh Fidâ, (Mekke: Matba'attü'n-nahdati'l-hadisiyye, 1401/1981), 6-7.

<sup>57</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 8-16

<sup>58</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 17.

<sup>59</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 18.

<sup>60</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 20.

<sup>61</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 21.

<sup>62</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 21-22.

<sup>63</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, 23-98.

## V. Şâtıbî ve “el-İ'tisâm bi's-sünne/el-Havâdis ve'l-bide” Adlı Eseri

Klasik dönemde bid'at konusunu özellikle teorik açıdan en kapsamlı bir şekilde inceleyen ve sahasında parmakla gösterilen bir eser kaleme alan kişi hiç şüphesiz Şâtıbî'dir (ö. 790/1388). Binaenaleyh onun *el-İ'tisâm* adıyla meşhur olan bu eserini telif etmesinin arka planını da tespit etmeye çalışmak kuşkusuz bu çalışmanın konularındandır. Bu vesileyle aşağıda yine bibliyografik yöntemle mezkûr tespit yapılmaya çalışılacaktır.

Daha çok *el-Muvâfakât* adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî fakihlerden olan yazarın künyesi, adı ve nisbesi; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî'dir. Kaynaklarda 720/1320 yılı civarında muhtemelen Gırnata'da dünyaya geldiği kaydedilmektedir. Şâtıbeli olduğundan Şâtıbî nisbesiyle anılmıştır.<sup>64</sup>

Kendisinin ifade ettiği gibi yaşadığı dönemde toplumun farklı kesimleri arasında yaygın olan dinî inanç, ibadet ve uygulamaların bazılarının Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashabının yoluna muhalif, dolayısıyla bid'at niteliğinde olduğunu müşahede edip bunlarla mücadele etmeye başlamıştır. İmamlık gibi üstlendiği birtakım resmî görevleriyle birlikte sürdürdüğü bu mücadele, bir taraftan onun en bariz özelliklerinden biri haline dönüşürken diğer taraftan içinde bulunduğu toplumla ve bazı hocaları da dahil olmak üzere yetiştirdiği ilmî çevreyle birçok konuda ters düşen bir şahsiyet haline gelip yalnız kalmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle bazı ağır suçlamalara uğramış; sapkınlıkla ve Ehl-i sünnet dışı fırkalara mensup olmakla itham edilmiştir.<sup>65</sup>

Bid'atlar karşısındaki tavizsiz duruşu ve çağının önde gelen Mâlikî âlimlerinin fetvalarına ters düşen görüşleriyle ün salmıştır. Bu süreçte en fazla Endülüs'te dönemin tanınmış âlimlerinden biri ve aynı zamanda hocası olan Ebû Saïd İbn Lüb ile tartışmalara girmiştir. Aralarındaki en şiddetli tartışma meselesi ise beş vakit namazın peşinden cemaatin imamla birlikte toplu halde dua etmeleri konusudur. Zamanla halife ya da sultan için dua edilmesi nedeniyle siyâsî bir özellik de kazanan bu uygulamayı Şâtıbî bir fetva ile bid'at olarak ilân edince İbn Lüb ile aralarında hararetle bir tartışma

<sup>64</sup> Hacvî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed es-Seâlibî el-Caferî el-Fâsî, *el-Fikru's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-islâmî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1416/1995), 2: 291; Tinbüktü, Ebu'l-Abbâs Ahmed Bâba b. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Sûdânî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, (Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000), 1: 48; Zirikî, *el-A'lâm*, 1: 75.

<sup>65</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 19-28.

yaşanmıştır. Bu olaylardan sonra imamlık görevinden alınmasının sebeplerinden birini muhtemelen mezkûr tartışma oluşturmaktadır.<sup>66</sup>

Şâtübî'nin bid'at olduğuna dair fetva vererek bazı Mâlikî fakihleriyle tartışmaya girdiği konular arasında ölümlerin ruhları için Yâsîn sûresinin okunması, Cuma hutbelerinde dört halifenin adıyla birlikte dönemin halifesinin isminin de anılması, mescidlerde toplu halde Kur'an hatmi yapılması ya da başka dinî kitapların okunması, Kadir gecesini tayin ederek topluca o gece bazı ibadetlerin yapılması, zâviyelerin yanı sıra mescidlerde yaygınlaşan mevlid-i nebî kutlamaları, zikir ve semâ meclisleri gibi yaşadığı bölgede yaygınlaşan birçok uygulama yer almaktadır.<sup>67</sup>

Yazarın bazı tasavvuf çevrelerine yönelik de ciddi eleştirileri olmuştur. Bunların başında, nefis tezkiyesi gayesiyle dünya nimetlerinden uzak kalmak ve geçimi sağlamak için çalışmayı bırakmak gibi sünnete ters uygulamalarla birlikte tarikat şeyhine intisap etmenin bireysel bir tercih olmaktan çıkarılıp dinî bir sorumluluk gibi addedilmesi, böylece tarikat şeyhlerine diğer ulemâya nispetle daha ayrıcalıklı bir yetki verilmesi anlayışı gelmektedir. Ayrıca tekke garipleri diye bilinen bazı dervişlerin hiç çalışmadan sadece zâviye gelirleriyle hayatlarını sürdürmeleri, dolayısıyla bu tür kurumların toplumda işsizliği tetikleyen, başıboş kalmaya sevk eden ve ekonomiye yük olan merkezler haline dönüşmesi de müellifin dile getirdiği bid'atlardandır.<sup>68</sup>

Ebû Abdillâh el-Beyânî, Ebû Yahya b. Âsım ve kardeşi Ebû Bekir b. Âsım gibi âlimler kendisinden ilim tahsil eden kişiler arasında yer almaktadır. Müellif bu öğrencilerinden bazılarına yazdığı mektuplarda bid'atlarla mücadele etmeye kendilerini teşvik edip bu yüzden başarılarına gelebilecek sıkıntılara sabretmelerini tavsiye etmiştir. Şâtübî, 8 Şaban 790 senesi (12 Ağustos 1388) doğduğu şehirde vefat etmiştir.<sup>69</sup> Yazarın yukarıda kısaca aktarılan hayatından bid'atla ilgili müstakil ve kapsamlı bir eser yazmasının sâikleri ve nedenleri açık bir şekilde anlaşıldığı için biyografisinden ayrı bir çıkarsama yapmaya ihtiyaç olmadığı düşünülmektedir.

Şâtübî'nin hayatı boyunca mücadele ettiği bid'atlar aleyhine yazdığı, *el-Havâdis ve'l-bide'* ve *el-İ'tişâm bi's-sünne* isimleriyle de tanınmış olan eser yazar

<sup>66</sup> Şâtübî, *el-İ'tişâm*, 260-280.

<sup>67</sup> Şâtübî, *el-İ'tişâm*, 487-490; Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib*, Muhammed Hacı, (Mağrip: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüün'il-islâmiyye, 1401/1981), 1: 278, 327-328; 6: 387-388; 11: 112-117.

<sup>68</sup> Şâtübî, *el-İ'tişâm*, 149-172.

<sup>69</sup> Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 1, 49. Şâtübî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili mufassal bilgi için bk. Ahmed er-Reysûni-Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 373-375.

tarafından kısaca *el-İ'tisâm* diye isimlendirilmiştir. Şâtıbî'ye kadar yazılmış bid'at literatüründeki eserler, daha çok bid'atlardan sakındıran âyetleri ve rivayetleri zikretmek, birtakım bid'atlara değinip onlardan sakındırmak gibi bir işleve sahip olmuşlardır. Ancak bir amelin bid'at olmasının kaidelerini ve usulünü ilk defa sistemli bir şekilde işleyen kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâtıbî olmuştur.

Müellif, eserinin girişinde hamd ve salâtü selamdan sonra bu tür bir kitap yazmasının sâiklerini ve amaçlarını anlatmak için uzunca bir önsöz kaleme almıştır.<sup>70</sup> Dolayısıyla araştırmada müellifin bu tür bir eser yazmasının sâiklerini eserinin satır aralarından tespit etme noktasında mukaddime ile iktifâ edilecektir.

Yazar, öncelikle "*İslâm garip başladı. Başladığı gibi garip olarak dönecek. Gariplere müjdelere olsun!*"<sup>71</sup> rivayetini farklı tarihleriyle detaylı bir şekilde ele alarak<sup>72</sup> ve manasını inceleyerek<sup>73</sup> İslâm'ın başı ile sonunun arasındaki benzerlik noktalarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Daha sonra ise bu eseri telif etmesinin arka planını ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.<sup>74</sup>

Bu vesileyle öncelikle gücü ve imkânları nispetinde kendisinin İslâmî ilimlerin her birinde derinleştiğini, kimi zamanlar bazı derinliklerde neredeyse kaybolma sıkıntısı çekecek kadar kınayıcıların kınamasına aldırış etmeden cüretkâr bir şekilde davrandığını dile getirmektedir. Daha sonra bu derinleşmenin sonucunda Allah'ın (c.c.) kendisine bir lütfu olarak şeriatin manalarının (mekâsıd) kendisine açıldığını ve Kur'an ile Sünnet'in hidayet yoluyla ilgili aslında hiçbir kimseye söyleyecek yeni bir şey bırakmayıp dinin kemâle erdiği sonucuna ulaştığını söyler.<sup>75</sup>

Binaenaleyh dinin itikat ve amel bakımından önce usulünü sonra da furû'unu ele almaya başlamak ve bu esnada caiz olan veya olmayan ile sünnet veya bid'at olanı ayırabilmek için bu eseri kaleme aldığını ifade eder.<sup>76</sup> Ancak birçok insan gibi imâmet ve hitabet görevlerini icra ederken bu yola girince kendisini garip hissettiğini hatta bazen Sünnet'e muhalif davranıp insanları memnun etmekle, insanların tepkilerine maruz kalmak pahasına Sünnet'e

<sup>70</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 17-47.

<sup>71</sup> Müslim, "İmân", 145; İbn Mâce, "Fiten", 15; Tâberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, tahk. Târik b. İvadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, trsz.), 7: 205.

<sup>72</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 18-22.

<sup>73</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 23-30.

<sup>74</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 31-47.

<sup>75</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 31-32.

<sup>76</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 32.

ittibâ ve doğru olanı dile getirme arasında tereddüt ettiğini ancak son kertede bedeli ne olursa olsun Sünnet'e uyma ve teşvik etme, bid'attan ise sakındırma yolunu tercih ettiğini dile getirir.<sup>77</sup> Bunun sonucunda aynı zamanda eserini kaleme almaya sebep olduğu da düşünülen şu suçlamalarla karşılaştığını söyler:

a. İmamlık yaparken namazlardan sonra toplu duayı terk ettiği için duanın faydasız olduğunu söylediğinin iddia edilmesi.

b. Hutbede özellikle Hulefây-i Râşidîn'i zikretmediği için sahâbeye buğz ettiği iftirasıyla Râfizilik gibi Ehl-i sünnete muhalif fırkalara nispet edilmesi.

c. Zamanın yöneticilerini hutbede anmadığı için onlara karşı kıyam etmenin caiz olduğu görüşünde olduğunun iddia edilmesi.

d. Topluma önderlik etmekte olan bazı bid'atçı sufileri eleştirip bid'atlarını insanlara açıkladığı için tasavvufa ve evliyaya düşman olduğunun iddia edilmesi.

e. Toplumun çoğunluğuna muhalefet ettiği için İslâm cemaatine muhalif olduğunun iddia edilmesi. Hâlbuki ona göre uyulması gereken İslâm topluluğu, insanların çoğunluğu değil Hz. Peygamber, sahâbesi ve onlara ihsan ile tâbi olanlardır.<sup>78</sup>

Ezcümle müellif, tüm bu sâiklerle önce tereddüt etmekle beraber bazı dostlarıyla istişare neticesinde ve istihâre yaptıktan sonra bid'atları, hükümlerini ve usûl ve furû' açısından bunlarla alakalı meseleleri açıklamak düşüncesiyle *el-İ'tisâm* adında bir kitap yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir.<sup>79</sup>

## Sonuç

Sünnetin zıttı olan bid'atın mahiyeti, kısımları, toplumda ortaya çıkan bid'atların tespiti ve insanların bunlardan sakındırılması gibi farklı konularla ilgili klasik dönemde ve modern zamanlarda birçok eser kaleme alındığı görülmüştür. Bu alanda yazılan müstakil eserlerin çokluğuna bakıldığında mezkûr kavram için ayrı bir literatür oluştuğunu söylemek mümkündür.

Araştırmada bu literatürün ilkleri olduğu tespit edilen beş kitaptan ilk ikisinin ve içlerinde alanı açısından en kapsamlı eser olan sonuncusunun

<sup>77</sup> Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 33-35.

<sup>78</sup> Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 35-37.

<sup>79</sup> Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 47.

yazarlarının Endülüs'lü olması son derece dikkat çekicidir. Bunun sebeplerinden birinin o coğrafyanın, İslâm'ın ana merkezinden uzak olması ve Müslümanlarla gayri müslimlerin içi içe yaşadığı bir yer olması gibi nedenlerle bid'atların ortaya çıkması için daha uygun bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla günümüzde de Avrupa devletleri gibi İslâm beldelerinden olmayan farklı ülkelerde yaşayan Müslümanların dinî konularda yozlaşmaya maruz kalma risklerinin daha fazla olduğunu söylemek çok yanlış olmasa gerektir.

Ayrıca dünya ve içindeki olguların, şartların, teâmüllerin, imkânların ve sosyo-kültürel durumların değişken olduğu gerçeğine bakıldığında her zaman ve her yerde yeni bir takım bid'atların zuhur etme yahut daha önce bir şekilde toplumdan kalkmış bazı bid'atların tekrar ortaya çıkma potansiyeli hep var olmaktadır. Dolayısıyla bid'atları belli bir sayıyla sınırlamak mümkün olamayacağından kıyamete dek her dönemin ilim ehli, kendi zamanlarında sünnete muhalif olarak ortaya çıkan bid'atları tespit edip öncekilerin yaptığı gibi toplumu bu hususta uyarmakla sorumludur. Bunun yollarından biri de hiç şüphesiz bu konuda yeni eserler ortaya koymaktır.

Binaenaleyh modern dönemlerde ortaya çıkmış olan bid'atların tespitiyle ilgili de yeni çalışmalara her zaman ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Ancak zikredilen eserlerin araştırmada tespit edilen kaleme alınma sebeplerinin birçoğunun günümüzde de var olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak yeni çalışmalarda güncel birtakım yöntemlere gereksinim olsa da klasik dönemde yazılan kitapların metodolojiden önemli ölçüde istifade edilebileceği sonucuna varılmıştır.

### Kaynakça

- Affâne, Hüsameddin b. Musa. *İttibâun lâ ibtidâ'*. Filistin: 1425/2004.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 10: 233-235. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Atıyye, İzzet Ali. *el-Bid'atu tahdîdihâ ve mevkifu'l-islâmî minhâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1400/1980.
- Bâbânî, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. İstanbul: Vekâletü'l-ma'ârif, 1951.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillah el-Atekî. *Müsnedü'l-Bezzâr: el-Bahrü'z-zehhâr*. Tahk. Mahfûzurrahman Zeynullah-Âdil b. Sa'd-Sabrî Abdilhâlık eş-Şâfiî. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*. Tahk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.

- Çelik, Ali. *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*. İstanbul: Beyan Yay., 1997.
- Dabbî, Ebû Cafer Ahned b. Yahya b. Ahmed b. Umeyre. *Büçyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-kâtibi'l-arabî, 1967.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1400.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail. b. İbrahim. *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida' ve'l-havâdis*. Nşr. Abdulfettâh Fidâ. Mekke: Matba'atü'n-nahdati'l-hadîsiyye, 1401/1981.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *er-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. Tahk. İbrahim ez-Zebîk. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, trsz.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddîn el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 44: 491-495. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtih*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Esedî, Muhammed Hâdî. *el-Bid'atü: Mefhûmuhâ ve hudûduhâ*. Merkezü'r-risâle, ts.
- Eserî, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdilhamîd el-Halebî. *İlmu usûli'l-bide'*. Dâru'r-râye, 1413/1992.
- Gâmidî, Saîd b. Nâsır. *Hakîkatü'l-bid'a ve ahkâmuhâ*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419/1999.
- Fevzân, Salih b. Fevzân. *el-Bid'atü: Ta'rîfuha-envâuhâ-ahkâmuhâ*. Riyad: el-Mektebü't-teâvunî, 1422.
- Gözün, Abdulvehhab. "Sünnet-Bid'at Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2018.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed es-Seâlibî el-Caferî el-Fâsî. *el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fıkhi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*. Tahk. Habîburrahman el-Azamî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399/1979.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemirî El-Kurtubî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*. Tahk. Ebu'l-eşbâl ez-Züheyri. Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkı es-Sâlihî. *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*. Tahk. Ekrem el-Bûşî-İbrahim ez-Zebîk. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *es-Sıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*. Nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî. Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.



- İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Nasr el-Ezdî. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. Nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Fellâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Tahk. Mahmud el-Arnaût-Abdulkadir el-Arnaût. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Mervânî el-Kurtubî. *Kitâbu'l-bide'*. Tahk. Amr Abdulmün'im Selim. Mektebetü İbn Teymiyye, 1429/2008.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz b. Amrûn el-Yahsubî. *el-Ğunye*. Tahk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kahtânî, Saîd b. Ali b. *Vehf. Nûru's-sünne ve zulümâtü'l-bid'a fi dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*. Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Vaddâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 20: 435-436. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğîb b. Abdilğani ed-Dımaşkî. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, trsz.
- Kılıç, Muharrem. "Turtuşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 41: 430-431. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Mağribî, Ebu'l-Hasan Ali b. Musa b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muğrib fi huliyi'l-mağrib*. Tahk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-maârif, 1955.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâeddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *İttibâ'u's-sünen ve'ictinâbü'l-bide'*. Tahk. Muhammed Bedreddîn el-Kahvecî-Mahmud el-Arnaût. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.
- Necdî, Abdurrahman. *Kavâidü ma'rifeti'l-bide'*. Dımaşk: Dâru'l-halbûnî, 1423/2002.
- Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. Tahk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1410/1990.
- Nûrf Muammer. *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî: mü'essisü medreseti'l-hadîss bi'l-Endelüs ma'a Bakî b. Mahled*. Rabat: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983.
- Reysûnî, Ahmed -Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38: 373-375. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Ebîk b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Tahk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1420/2000.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvehhab b. Takiyyiddîn. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Tahk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Nşr. Hecer, 1413.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424/2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Hakikatü's-sünne ve'l-bid'a*. Tahk. Şeyh Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*. Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1387/1967.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403.

- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnâtî. *el-İ'tisâm*, Tahk. Selîm b. İd el-Hilâlî. Dâru İbn Affân, 1412/1992.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.
- Tâberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Tahk. Târik b. İvadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, trsz.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. Tahk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984.
- Tebrizî, Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-Ömerî. *Mişkâtü'l-mesâbil*. Tahk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Tinbüktî, Ebu'l-Abbâs Ahmed Bâba b. Ahmed b. Muhammed es-Sûdânî. *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*. Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.
- Turtûşî, Ebû Bekir Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Kuraşî el-Endelûsî. *el-Havâdis ve'l-bide'*. Tahk. Abdulmecîd et-Türkî. Dâru'l-ğarbi'l-islâmî. 1410/1990.
- Uleymî, Ebu'l-Yemen Mücîrüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdirrahman el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celîl bi târîhi'l-Kudsî ve'l-Halîl*. Tahk. Adnan Yusuf Abdulmecîd Nebbâte. Ammân: Mektebetü Dendîs, trsz..
- Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *el-Mî'yâru'l-mu'rîb ve'l-câmi'u'l-muğrib*. Tahk. Muhammed Hacı, Mağrip: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûn'il-islâmiyye, 1401/1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 10: 501-505. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-İber fi haberî men ğaber*. Tahk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, trsz.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezkîratü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkı. *el-A'lâm*. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Doi: 10.34247/artukluakademi.552394

 Abdulvehhab Gözün

### The Story of Bid'at Literature -In Five Classical Works-

**Citation/©:** Gözün, Abdülvehhab, The Story of Bid'at Literature -In Five Classical Works-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 253-278.

#### Extended Abstract

In the human history, divine religions faced deterioration from time to time. However, the development and reformation of the religion was ensured primarily with the prophet Adam and the prophets that sent after him. Based on this fact, Allah (s. w. t.) made the necessary changes and reformed the corrupted parts of the religion by revealing divine books and sending the prophets (God only knows the exact numbers of them). Prophet Muhammad (p.b.u.h.) is the last prophet who has commissioned with this duty. He fulfilled his divine duty by sharing the Qur'ân that was sent to him, and by his sunnah which is the practice of the Qur'ân. Therefore, the renovations and developments which are carried out through the divine books and prophets came to the end after Prophet Muhammad (p.h.u.b.) and the revelation of the Qur'ân. However, even for the Qur'ân the risk of corruption and deterioration of religion from various ways has not completely disappeared due to human nature and perception and the changing conditions of human being. For this reason, several comminations have been made to people in order to preserve the religion from corruption, which is likely to arise in both the Qur'ân and the Sunnah. In the Islamic terminology, the name of deterioration is named as “*hawâ and hadath*” which is discussed under the concept of *bid'ah*. What *bid'ah* is and how it is conceptualized can be found in hadith literature.

In the hadith, it is mentioned that it is the duty and responsibility of the competent scholars to protect the believers from deteriorations. As a result of this hadith, after the Prophet (p.h.u.b.) passed away, his companions (*Tâbi'in*), the generation after the companions (*Taba-i Tâbi'in*) and the Muslim scholars have endeavoured to preserve the original religion. Throughout history, the Muslim scholars have used various methods and reacted against any form of *bid'ah*. One of those methods is writing individual books on this particular subject matter. It is considered as a common responsibility, which pushes the scholars to write about this particular subject. Eventually, the production of these books has lead to the formation of a literature on *bid'ah*.

Each book on *bid'ah* was flourished in its regional, geographic, social, and cultural context. Therefore, inevitably, each of them was written due to specific reasons and objectives of the author. In this study, the story of the formation of *bid'ah* literature is revealed by analysing chronologically five main sources on *bid'ah* and their authors.

The first self-contained work on the concept of *bid'ah* is the book called "*Kitāb al-bid'ah*", which was written by Andalusian scholar Ibn Waddāh (d. 287 H/900 AC) in the third century of Hijrī Andalusian. In the biography of the author and in his book, some information about the practices opposing to Sunnah is found. Such as; practices considered part of socio-cultural practice of the society, like celebrating the night of *Barāt*. The corruption in religion, having unqualified people in politics and the deviation of the people known as worshipers had also lead to *bid'ah* practices.

Another self-contained work that was written about the literature of *bid'ah*, is the book "*Kitāb al-Ḥawādis wa al-bid'ah*" belonging to the Andalusian Mālikī scholar *Turtūshī* (d. 520 H /1126 AC). The Author clearly stated the main objectives of his manuscript in four articles in the introduction of his book.

The third self-contained work belongs to *Ziyā al-dīn al-Maqdisī* (d. 643 H/1245 AC) who takes the Sunnah in the subject of *bid'ah*. The author does not mention the reasons why he wrote his book in the introduction of his work. By reading between the lines in the book and the life of the author, this research has tried to find out the purpose of writing a book on this subject. Another scholar who wrote a self-contained artifact in the past related to the *bid'ah* is *Abū Bakr* (d. 665 H/1267 AC). The author of the book, "*al-Bāis 'alā inkār al-bid'ah wa al-ḥawādis*" explains the purpose of writing his work in the foreword.

In the classical period, the scholar who examined the issue of the *bid'ah* by following a particular methodology and is one of the important scholars in the field is *Shātībī* (d. 790 H/1388 AC). One of the subjects of this study is to explore the backyard of the famous work, called *al-i'tiṣām*. In the beginning of the author's work, he wrote a long foreword to explain the reasons and his objectives to write a book on this particular subject. Therefore, this research has also covered the foreword in order to investigate the reasons for writing particular books on this *bid'ah*.

## Katolik İbadet Hayatında İlahilerin Yeri ve Önemi

 Musa Osman Karatosun\*

**Atıf/©:** Karatosun, Musa Osman, Katolik İbadet Hayatında İlahilerin Yeri ve Önemi, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 279-305.

**Öz:** İlahiler; tanrı övgüsü ile dolu, bestelenmek için yazılan insan ürünü şiirlerdir. Edebiyat, müzik ve dinin kesiştiği alanda şekillenen ilahiler bu üç alandan da özellikler barındırır. Kafiye, hece ölçüsü gibi şekil özelliklerinin yanı sıra, mecaz, abartma ve kişiselleştirme gibi üslup özelliklerine sahip olan ilahilerin amacı ibadetleri zenginleştirmek, inanları ahlaken yüceltmek ve itikadi unsurlar hakkında eğitmek ve litürjik gün ile ilgili bilgi vermektedir. Bu çalışmada Katolik mezhebinde, günlük ve haftalık ibadetlerde okunan ilahilere örnekler verilerek Batı'da ve Türkiye'deki icra edilen ilahi okuma gelenekleri mukayeseli bir biçimde incelenmiştir. Sonuç olarak, hem Batı'da, hem de Türkiye'de aynı şekilde günlük ve haftalık ibadetlerin icra edildiği ve ilahilerin ibadetler esnasında aynı şekilde ve aynı amaçla kullanıldığı tespit edilmiştir. Batı'daki ilahilerin kronolojik olarak daha eski, sayısal olarak daha çok ve muhteva olarak daha derin olması ulaşılan diğer bulgularındandır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Katolik Kilisesi, Litürji, İlahiler.

---

### The Place and Importance of the Hymns in The Catholic Liturgy

**Citation/©:** Karatosun, Musa Osman, The Place and Importance of the Hymns in The Catholic Liturgy, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 279-305.

**Abstract:** Hymns are man-made poems written to praise God and to be composed. The hymns are formed in the intersection of the fields of literature, music and religion; thus reflects features from these three fields. Besides the formal features such as rhyme and syllabic meter, the hymns embodies stylistic features such as; allegory, exaggeration and personalization. These features aim to enrich worship, educate believers about elements of faith, glorify them morally and provide information about the liturgical day. In this study, the hymns recited in daily and weekly prayers in the West and Turkey are examined from a comparative perspective. This paper concludes that the daily and weekly worships are executed in the same manner, and hymns are recited in the same way and for the same purpose during worship both in the West and in Turkey. Other findings include that the hymns in the West are chronologically older, quantitatively more and deeper in content.

**Key Words:** History of Religions, Christianity, Catholic Church, Liturgy, Hymns.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

---

\* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, mkaratosun@cu.edu.tr.

## Giriş: Teorik Çerçeve (İlahi, Mezmur ve Ezgi Kavramları)

Yunanca *ᾠδὴν* (*edein*) kelimesinden türeyen *ὕμνος* (*ümnos*) şarkı söylemek anlamına gelir ve Latinceye *hymnus* (*ilahi*) şeklinde geçmiştir.<sup>1</sup> Esasında kadim pagan edebiyatında tanrılara ve kahramanlara söylenen övgü dolu şarkılar için kullanılan *ümnos*<sup>2</sup> Yeni Ahitte sadece iki yerde<sup>3</sup> mezmurlar<sup>4</sup> (*psalmos*) [*psalmi*] ve ruhsal ezgiler (*ode pneumatike*) [*canticus spiritualibus*] ile beraber kullanılmaktadır. Türkçede bu kavramı karşılamak için kullanılan *ilahi* kelimesi ise sözlükte, 'Tanrı'yı övmek, ona dua etmek için yazılıp makamla okunan nazım' şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>5</sup>

Bu noktada Kutsal Kitap yorumcuları bu üç tanrısal ezginin (ilahi, mezmur, ezgi) seviye farklarının izahı için çeşitli ayrımlara gitmişlerdir. Örneğin, Aziz Augustine 148. Mezmurun yorumunda ilahiyi tanımlarken şu yorumu yapar:

"Bir ilahi nedir bilir misin? Tanrı övgüsünü içeren bir şarkıdır. Eğer Tanrı'yı över, fakat şarkı söylemezsen ilahi okumamış olursun. Eğer şarkı söyler, fakat Tanrı'yı övmeyen isen, ilahi okumamış olursun. Eğer sen, Tanrı'yı değil de başka bir şeyi översen, övgü içeren bir şarkı okumuş olsan da ilahi okumamış olursun. Öyleyse bir ilahi, bu üç unsuru barındırmak zorundadır: Şarkı söylemek, övgü sunmak ve bunun Tanrı'ya yöneltilmesi."<sup>6</sup>

Aziz Augustine'in bu tanımı başka tanıma gerek bırakmayacak şekilde bir ilahinin sahip olması gereken nitelikleri özetlemektedir. Kısaca şarkı şeklinde söylenebilen ve Tanrı övgüsünü yansıtan, şiir şeklinde yazılan metinlere ilahi diyebiliriz. Bu yüzden genel kanı ilahinin kelimelerinin belli bir ölçüye veya ahenge uygun oluşu yönündedir. Kafiye olsun ya da olmasın, en azından dörtlüklerin belli bir simetriye sahip oluşu akla gelir. Fakat ister

<sup>1</sup> James Strong, *A Consise Dictionary of the Words in The Greek Testament; with Their Renderings in the Authorized English Version* (New York: Abingdon Press, 1890), md. 5214; Joseph Henry Thayer, *A Greek - English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: American Book Company, 1889), 637.

<sup>2</sup> Clemens Blume, "Hymn," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910). New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07595a.htm>. (Son Erişim: 20.09.2019)

<sup>3</sup> Ef. 5:19 ve Ko. 3:16.

<sup>4</sup> Kutsal Kitabın bir bölümü olan Mezmurlar, 150 adet dini şiir ihtiva etmektedir. Bu bölümde yer alan şiirlerin her birisi için 'mezmur' kelimesi kullanılmaktadır. Herhangi bir mezmur özel olarak ifade edileceği zaman onun kaçınıcı mezmur olduğu belirtilir. Böyle durumlarda özel bir mezmurdan bahsedildiği için 'M' harfi büyük olmaktadır (örn. 15. Mezmur). Dini bir şiir türü olarak mezmurlardan bahsedilen yerlerde ise 'm' harfi küçük olarak kullanılır.

<sup>5</sup> "ilahi", *Güncel Türkçe Sözlük* (TDK) içinde, (2019). <https://sozluk.gov.tr/> (20.09.2019).

<sup>6</sup> Aziz Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, Psalmi 148, Md. 17. Latince link: [http://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm) (13.09.2019). Aziz Augustine, *Explosion on the Book of Psalm*, Psalm 148, Md. 11. İngilizce link: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.ii.CXLVIII.html> (13.09.2019)

kafiyeye, ritme veya ölçüye sahip bir şiir şeklinde ister düz yazı biçiminde yazılsın; çıplak sesle ya da enstrüman desteğiyle söylenebildiği müddetçe bir ilahi aynı görevi görür. Her ne kadar sadece şarkı şeklinde söylenmeleri için yazılsalar da, ilahilerin sonraki asırlarda yüksek sesle okunmalarına veya sessiz ibadetlerde kullanılmalarına rastlanılmaktadır. İlahiler insan ürünü şiirlerdir ve Hıristiyanların günlük ibadetlerinin her vaktinde bir tane olmak üzere toplamda en az 4 en fazla 6 kere<sup>7</sup> olmak üzere ibadetin sabit bir rüknü<sup>8</sup> olarak mutlaka okunmaktadır. Haftalık olarak icra edilen Evharistiya ayininde ise 4 farklı ilahi okunması da ibadetin sabit bir rüknüdür.

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlük arzusu, erdemler, ölüm, adalet, cennet, cehennem, dirilme umudu, Tanrı övgüsü gibi konularının işlendiği mezmurlar (İng. *psalm*, Lt. *psalmi*), Hıristiyanlar için de kutsal kabul edilmekte ve ayinlerde muhakkak okunmaktadır. Bu inanç konuları, mezmurlarda şiirsel bir dil ile dogmatik olmayan bir formatta sunulmaktadır. Mezmurlar, Tanah'ın Ketuvim kısmının ilk bölümüdür ve 150 adet şiirden oluşan bir külliyyattır. Latince ismi *Liber psalmodum*, yani *İlahi kitabıdır*. Dolayısıyla Hıristiyanların ilk karşılaştığı ilahi örnekleri Eski Ahit'in bu bölümüdür ve tarihi süreçte yazılan bütün ilahiler en başta mezmurlara benzerliği hedeflemektedir.

Hıristiyan ibadetlerinde teganni edilen metinlerden, Kutsal Kitapta yer alan ve şiirsel olarak yazılarak bestelenmeye uygun olan bir diğer unsur ise ezgilerdir. Ezgi, köken olarak Latince *canere* (şarkı söylemek) fiilinden türeyen ve *şarkı* anlamına gelen bir isimdir (İng. *Canticle*, Lt. *Canticum*).<sup>9</sup> Genellikle ezgiler Sabah ve Akşam İbadetlerinde okunan Kutsal Kitaptaki şiirlerdir. Günlük ibadetlerde okunan ezgiler dört haftalık düzende değişerek her ay tekerrür eder. Eski Ahitten 26 adet, Yeni Ahitten de 11 adet olmak üzere toplamda 37 adet ezgi günlük ibadetlerde, her gün değişiklik göstererek okunur. Bunlardan yalnızca üç adet Yeni Ahit ezgisi devamlı suretle her gün okunmaktadır. Sabah İbadetinde okunan "Zekeriya'nın Ezgisi"<sup>10</sup>, Akşam

<sup>7</sup> Günlük ibadetler: *Sabah İbadeti*, *Akşam İbadeti*, *Gündüz İbadetleri* ve *Günlük Okuma* olmak üzere dört vakit olarak tayin ve tespit edilmiştir. Bunlardan Gündüz İbadetleri kendi içinde Kuşluk, Öğle ve İkinci olmak üzere üç vakit olarak ayrı ayrı yapılabileceği gibi, herhangi birisinin yapılması da yeterlidir. Dolayısıyla Gündüz İbadetleri ayrı ayrı yapıldığında Hıristiyanlar günlük olarak 6 vakte kadar ibadet ederken, birleştirilip tek bir tanesi yapılırsa günlük ibadet vakti 4 olarak hesap edilmektedir.

<sup>8</sup> *Ordinarium* (*Ordinary*) teriminin Türkçe karşılığı olarak en yakın kullanılabilecek kelime *rükün* olduğu için bunu kullandık. Biz bunu, 'yapılması mutlaka zorunlu olan ve asla başka bir unsur ile değiştirilemeyecek olan ibadet bölümü' anlamında kullanılmaktayız.

<sup>9</sup> Henry Hugh, "Canticle," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1908). New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/03301a.htm>. (Son Erişim: 20.09.2019)

<sup>10</sup> *Benedictus* olarak bilinen bu ezgi Luk. 1:68-79'da geçmektedir.

İbadetinde okunan “Kutsal Bakire Meryem’in Ezgisi”<sup>11</sup> ve Yatsı İbadetinde<sup>12</sup> okunan “Simeon’un Ezgisi”<sup>13</sup> her gün tekrar edilen ezgilerdir. Günlük okunan ezgilerin haftanın hangi günü, hangi vakit okundukları Tablo 1’de belirtilmiştir:

Tablo 1. Günlük ibadet vakitlerinde okunan ezgiler

Eski Ahit Ezgileri	Hafta, Gün ve Vakit
Dan. 3:57-88, 56	1. ve 3. Hafta - Pazar Günü - Sabah İbadeti
1Ta. 29:10-13	1. Hafta - Pazartesi Günü - Sabah ibadeti
Tobit 13:1-8	1. Hafta - Salı Günü - Sabah İbadeti
Yudit 16:2-3a, 13-15	1. Hafta - Çarşamba Günü - Sabah İbadeti
Yer. 31:10-14	1. Hafta - Perşembe Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 45:15-25	1. Hafta - Cuma Günü - Sabah İbadeti
Çık. 15:1-4a, 8-13, 17-18	1. Hafta - Cumartesi Günü - Sabah İbadeti
Dan. 3:52-57	2. ve 4. Hafta - Pazar Günü - Sabah İbadeti
Sirak 36:1-5, 10-13	2. Hafta - Pazartesi Günü - Sabah ibadeti
Yşa. 38:10-14, 17-20	2. Hafta - Salı Günü - Sabah İbadeti
1Sa. 2:1-10	2. Hafta - Çarşamba Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 12:1-6	2. Hafta - Perşembe Günü - Sabah İbadeti
Hab. 3:2-4, 13a, 15-19	2. Hafta - Cuma Günü - Sabah İbadeti
Yas. 32:1-12	2. Hafta - Cumartesi Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 2:2-5	3. Hafta - Pazartesi Günü - Sabah İbadeti
Yşa 26:1-4, 7-9, 12	3. Hafta - Salı Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 33:13-16	3. Hafta - Çarşamba Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 40:10-17	3. Hafta - Perşembe Günü - Sabah İbadeti
Yer. 14:17-21	3. Hafta - Cuma Günü - Sabah İbadeti
Bilgelik 9:1-6, 9-11	3. Hafta - Cumartesi Günü - Sabah İbadeti
Yşa 42:10-16	4. Hafta - Pazartesi Günü - Sabah İbadeti
Dan. 3:26, 27, 29, 34-41	4. Hafta - Salı Günü - Sabah İbadeti

<sup>11</sup> *Magnificat* olarak bilinen bu ezgi Luk. 1:46-55’te geçmektedir.

<sup>12</sup> *Complin* olarak bilinen bu vakit II. Vatikan Konsili sonrası alınan ibadet vakitlerinin sadeleştirilmesine yönelik kararlara binaen genel ibadet vakitlerinden çıkartılarak resmi ibadet kitaplarına dâhil edilmemiştir. Bu vakit, günün son vaktidir ve yatmadan önce yapılan ibadeti betimler. *Complin* (Yatsı) vaktinde okunacak duaları ihtiva eden eserler ayrı bir şekilde basılmakta ve bu dualar resmi Günlük İbadet Kitaplarının içerisinde yer almamaktadır. Bu vaktin ibadetleri genellikle manastır hayatında yaşayan keşişler tarafından takip edilmekle beraber, dini pratikleri hassasiyetle uygulamaya çalışan dindar kişiler tarafından da icra edilmektedir.

<sup>13</sup> *Nunc Dimittis* olarak bilinen bu ezgi Luk. 2:29-32’de geçmektedir.



Yşa. 61:10; 62:5	4. Hafta - Çarşamba Günü - Sabah İbadeti
Yşa. 66:10-14a	4. Hafta - Perşembe Günü - Sabah İbadeti
Tobit 13:8-11, 13-15	4. Hafta - Cuma Günü - Sabah İbadeti
Hez. 36:24-28	4. Hafta - Cumartesi Günü - Sabah İbadeti
<b>Yeni Ahit Ezgileri</b>	<b>Hafta, Gün ve Vakit</b>
Luk. 1:46-55	Her Gün Akşam İbadeti ( <i>Magnificat</i> )
Luk. 1:68-79	Her Gün Sabah İbadeti ( <i>Benedictus</i> )
Luk. 2:29-32	Her Gün Yatsı İbadeti ( <i>Nunc Dimittis</i> )
Flp. 2:6-11	Her Hafta - Pazar Günleri - Birinci Akşam İbadeti
1Pe. 2:21-24	Her Hafta - Pazar Günleri - İkinci Akşam İbadeti (Sadece Lent Döneminde)
Va. 19:1-2, 5-7	Her Hafta - Pazar Günü - İkinci Akşam İbadeti (Lent Dönemi Haricinde)
Ef. 1:3-10	Her Hafta - Pazartesi Günü - Akşam İbadeti
Va. 4:11; 5:9, 10, 12	Her Hafta - Salı Günü - Akşam İbadeti
Kol. 1:12-20	Her Hafta - Çarşamba Günü - Akşam İbadeti
Va. 11:17-18; 12:10b-12a	Her Hafta - Perşembe Günü - Akşam İbadeti
Va. 15:3-4	Her Hafta - Cuma Günü - Akşam İbadeti

*Tablonun Kaynağı:* Tabloyu oluştururken kullandığımız eser Katolik Kilisesinin altı ciltlik resmi Günlük İbadet Kitabı olan *Liturgia Horarum*<sup>14</sup>dur.

Tablo 1 incelendiğinde Hıristiyanların günlük ibadetlerinde sabah ve akşam birer kere olmak üzere her gün 2 adet ezgi okudukları görülmektedir. Sabah İbadetinde Eski Ahit ezgilerinden birisi okunurken, Akşam İbadetlerinde haftanın her gününe tespit edilen ayrı bir Yeni Ahit ezgisi her hafta tekerrür eder. Yine dikkati çeken bir unsur Deuterokanonik olarak

<sup>14</sup> Haftanın her günü okunan bütün ezgiler bu altı ciltlik Günlük İbadet Kitabının her cildinde en az bir kere yer almaktadır. Bu da 37 ezginin her birisi için 6 farklı kaynaktan dipnot verilebileceği anlamına gelir. Bu işlemin pratik olarak imkânsızlığı nedeniyle eserlerin yalnızca isimleri zikredilmiştir: (*Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis, VI vols., vol. I, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum II: Tempus Quadragesimae, VI vols., vol. II, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum III: Tempus Paschale, VI vols., vol. III, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - XIV, VI vols., vol. IV, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum V: Tempus Per Annum Hebdomadae XII - XXIV, VI vols., vol. V, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010); *Liturgia Horarum VI: Tempus Per Annum Hebdomadae XXII - XXXIV, VI vols., vol. VI, Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram*, (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010).

bilinen Kutsal Kitap bölümlerinden (Daniel 3:30 ve devamı, Sirak, Tobit, Yudit gibi kitaplar) ezgilerin de ibadet vakitlerinde kullanılmasıdır.

O halde Hıristiyanların günlük ve haftalık ibadetlerinde mezmur, ezgi ve ilahi okumanın ibadetin bir rüknü olarak yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Yani bu metinler okunmadan ibadet yapılamaz. Bu metinlerden mezmurlar ve ezgiler doğrudan Kutsal Kitaptan alınan metinlerdir. Tamamen insan ürünü olan ilahiler ise bestelenmek için yazılan ve yazarları bilinen şiirlerdir. Dolayısıyla bir takım şiirsel ve müzikal özellikleri haizdir.

### I. İlahilerin Pratik, Şiirsel ve Müzikal Özellikleri

Hıristiyanların günlük ve haftalık ibadetlerinde zorunlu olarak okunması gereken metinlerden birisi olan ilahiler, esasında bestelenmek için yazılan şiirlerdir. Dolayısıyla bu şiirler hem edebî hem de musiki yönüyle birtakım özelliklere sahipken, içerik olarak da Katolik dogmalara muhalif unsurlar taşımamalıdır.

İbadetler esnasında okunan metinlerden yalnızca ilahiler insan ürünü oldukları için Kilise tarafından özenle seçilmek zorundadır. Bu yüzden ibadet kitaplarına dâhil edilecek düzeydeki ilahiler hem üslup hem de muhteva açısından kayda değer niteliktedir.

İlahilerin en temel pratik işlevi okudukları litürjik mevsimin<sup>15</sup> mesajını aktarabilme hususunda ibadetlerin en kuvvetli unsuru olmalarıdır. Başka bir deyişle, insan ürünü oldukları için ve serbest yazılabildikleri için ilahilerde her türlü dogma rahatlıkla işlenebilmektedir. Bu açıdan ilahiler aynı zamanda tedip görevi görerek inanlıları dini konularda bilinçlendirme görevi icra ederler. İlahilerin bu özellikleri Kilise tarafından şu ibareler ile onanır:

“Çok kadim gelenegimiz ilahilere günlük ibadetlerde halen korudukları ehemmiyetli bir yer verir. Gizemli ve şiirsel karakteri vasıtasıyla bilhassa Tanrı’yı övmek için tasarlanmışlardır. Ayrıca, insanlar için de bir unsurdur; nitekim ruhla ilgili bayramların veya belli bir vaktin daha dindar bir şekilde kutlanmasına yöneltir ve günlük ibadetlerde kullanılan diğer kısımlara nazaran konuyla daha alakalıdır. İlahilerdeki

<sup>15</sup> Katolik Kilisesinin dini yılı beş farklı döneme ayrılmaktadır. Bu dönemlerin her birisine *season*, yani *mevsim* denilmektedir. Mevsim kelimesinin seçilmesinin sebeplerinden birisi döngüyü ifade ediyor olmasındandır. Her yıl mevsimlerin belirli bir düzende dönmesi gibi, dini yıldaki ‘mevsimler’ de belirli bir düzende devam eder ve tekrar başa döner.

lisanın güzelliği de bu hususlara güç katar. Dahası ilahiler, Kilise tarafından oluşturulan başlıca şiirsel unsurdur.”<sup>16</sup>

İlahilerin ibadetlere daha zengin anlam katma fonksiyonu, bu şiirlerin Kilise tarafından kadim geleneğin en zengin hazinelerinden biri sayılmasını beraberinde getirmiştir. Her şiir gibi, ilahilerin de belli şiirsel özellikleri vardır. Dahası ilahiler bestelenmek için yazıldıkları için müzikal bir takım nitelikleri de haizdir. Müzikal özelliklerin başında bir ilahinin ölçüsü gelmektedir.

Her ilahinin kendine has bir şiirsel ve müzikal ölçüsü vardır. İlahiler genellikle yazıldığı dilin şiirsel özelliklerinden beslenir. Latince ilahilerde daha çok kelimelerin sonlarındaki uyaklar veya hecelerin uzun veya kısa oluşu ile ilgili uyumlar söz konusuysen, İngilizce ilahilerde daha çok kelimelerin sonlarındaki ses benzerliği ön plana çıkmaktadır.

Bir ilahinin müzikal ölçüsü ise onun melodisidir. Belli bir melodiye sahip bir ilahi, kendisi gibi aynı ölçüde yazılan başka bir ilahide de kullanılabilir. Bunun seçimi genellikle müzikal bilgisi olan ve ayın yönetme yetkisine sahip papaz veya koro şefi tarafından yapılır. Neşeli bir melodiye sahip bir ilahinin ölçüleri anma gününde kullanılmasının doğru olmayacağı aşikârdır. İlaveten, bazen bir ilahi o kadar meşhur olur ki, melodisi aynı kalmakla beraber neredeyse bütün dillere çevrilir. Genellikle ilahilere hece ölçülerine göre melodiler bestelendiği ve bu melodilerin aynı hece ölçülerine sahip başka ilahilere uyarlandığı görülmektedir. Kullanılan en yaygın hece ölçüleri *Kısa Ölçü* (CM) olarak bilinen **66.86**, *Yaygın Ölçü* (CM) olarak bilinen **86.86** ve *Uzun Ölçü* (LM) olarak bilinen **8.8.8.8'** dir.

Aynı ölçüde yazılan iki ilahilerinin aynı melodiye kullanabilmesi her zaman mümkün değildir. Burada devreye ilahilerin yazıldığı dilin özellikleri girmektedir. Örneğin İngilizce yazılan ilahilerde bir kelimeyi oluşturan hecelerin bir kısmı vurgulu, bir kısmı vurgusuz olabilmektedir. Melodiler bu açıdan da değerlendirilerek hece vurgularının uyumuna da bakılmalıdır. **76.76.** ölçüsü ile yazılan şu iki ilahi kıyaslandığında hece vurgularının önemi ortaya çıkmaktadır:<sup>17</sup>

*“Come, ye faithful, raise the strain*

*“Lead on, O King eternal,*

<sup>16</sup> *Institutio Generalis De Liturgia Horarum*, md. 173. Bu Kilise dokümanı, günlük ibadetlerin neden ve nasıl icra edileceğine dair açıklayıcı bilgiler veren ve ibadet kitaplarının giriş bölümlerinde yer alan bir belgedir. *LH*, I, 59.

<sup>17</sup> Harry Eskew and Hugh T. McElrath, eds., *Sing With Understanding: An Introduction to Christian Hymnology*, 2nd ed. (Nashville, Tennessee: Church Street Press, 1995), 18.

*Of triumphant gladness"*

*The day of march has come"*

Yukarıdaki soldaki ilahide vurgulu heceler ilk hecelerken, sağdaki ilahide vurgulu heceler ikinci hecelerdir. Dolayısıyla ilk hecesi vurgulu olan 76.76 hece ölçüsü ile yazılmış bir melodi, her ne kadar aynı hece ölçüsü ile yazılmış olsa bile vurgusu farklı şekilde yazılan ilahilere uyarlanamaz.

İlahilerin şiirsel özelliklerinin yazıldığı dil ile doğrudan alakalı olduğu ifade edilmişti. Örneğin İngilizce ilahilerde en sık görülen edebî unsurlardan bir kaçış şöyle ifade edilebilir:<sup>18</sup>

**Alegori:** İlahilerde sıklıkla kullanılan bir üsluptur. Belirli bir fikri veya öğeyi başka bir şeye herhangi bir açıdan benzeterek iki durum arasında bağ kurulmasını ifade eder.

**Aliterasyon:** Bir dizede peş peşe gelen kelimelerin aynı ses ile başlamasını ifade eden bir üsluptur.

**Anadiplosis:** Bir dizenin bittiği kelime veya fikir ile bir sonraki dizinin başlamasını ifade eden bir edebî üsluptur.

**Anafor:** Aynı kelime ile peş peşe gelen dizelerin başlamasını ifade eden bir üsluptur.

**Chiasmus:** Birbirinin tam tersi iki fikrin peşi birlikte işlenerek sonunda bir noktada bağlanmalarını ifade eden bir üsluptur.

**Paradoks:** Aynı anda doğru olması imkânsız olan iki fikrin aynı anda işlenmesi ile ortaya çıkan durumu ifade eden bir üsluptur. Paradokslar genellikle ilahî iradenin kudreti, rahmeti, mağfireti, esirgemesi gibi yüce gücünü ifade ederken belirgin bir şekilde kullanılır. Zira ilahi kudret devreye girdiğinde paradoksun olamayacağı ifade edilmeye çalışılır. Aşağıdaki dizeler buna bir örnek olarak verilebilir:

**Abartma:** İlahilerde sıklıkla görülen bir üslup olarak herhangi bir fikri olduğundan çok daha büyük göstermeyi ifade eder.

**Kişiselleştirme:** Somut bir nesnenin veya soyut bir fikrin gerçek bir kişiymiş gibi ifade edilerek ona bir takım eylemler isnat edilmesini ifade eden bir üsluptur.

Bunlardan başka **metafor**, **teşbih**, **totoloji**, **climax** gibi farklı üsluplarla ilahilerin ifade etmek istedikleri anlamlar zenginleştirilerek inanlıların ibadetlerinden aldıkları lezzet arttırılmaktadır. Zira ilahiler ibadetlere hem

<sup>18</sup> Üsluplar ile ilgili verdiğimiz bilgileri "Eskew and McElrath, *Sing With Understanding*, 20-24." kitabından derledik.

anlam katmak, hem de kişinin manevi gelişimini sağlama amacı güder. Ayrıca şiirlerin ezberlenmeleri de düz yazıya nazaran daha kolay olduğu için ilahilerde sıklıkla dogmatik öğretilerin aktarıldığı görülmektedir.

### A. Günlük İbadetlerde İlahiler

İnanlıların dinî bilgilerini ve manevi gelişimlerini destekleme amacı güden ilahiler Günlük ve Haftalık ibadetlerde okunması gereken zorunlu bölümlerden birisidir. Katolik Kilisesinin II. Vatikan Konsilinde aldığı kararlara uygun olarak 1970 yılında Papa VI. Paul tarafından ilan edilen *Laudis Canticum* isimli belgeyle Günlük İbadet vakitleri yeniden düzenlenmiştir. Yapılan bu düzenlemelerin ibadetlerin sadece din adamları tarafından değil bütün inanlılar tarafından yapılması amacına matuf olduğu görülmektedir. Bu minvalde pek çok sadeleştirilmeye gidildiği ifade edilebilir. Zorunlu duaların sayısı azaltılmakla beraber çeşitliliği artırılmıştır. İbadet vakitleri de tarihî süreçte sekiz vakte kadar çıkmışken, bu son değişiklikler ile pratik olarak dörde düşürülmüştür. Bunlar da Sabah, Gündüz İbadetleri, Akşam ve Günlük Okuma<sup>19</sup> olarak sayılabilir. Günlük ibadetlerde ilahiler ibadetin başlangıç bölümünde okunmakta ve litürjik mevsime göre özel olarak seçilmektedir. Kilisenin resmi ibadet kitaplarında günlük ibadetlerde okunabilecek ilahiler tespit edilmiştir.

Buna göre Katolik Kilisesi Günlük İbadet Kitabının Latincesinin (*Liturgia Horarum*) içerisinde 285 adet ilahi mevcuttur. Bu ilahilerin hepsi Latince yazılmıştır. Bu ilahiler IV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar yaşamış pek çok önemli simanın<sup>20</sup> kaleminden çıkan ve Kilise tarafından 'hazine'<sup>21</sup> olarak adlandırılan kutsal müzik geleneğinin başat örnekleridir. Latince bu resmî ibadet kitabının İngilizce tercümesi de Papalığın resmî makamları tarafından

<sup>19</sup> Günlük ibadet vakitlerinin icra ediliş şekilleri için bkz. Musa Osman Karatosun, "Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018), 75-76; Musa Osman Karatosun, "Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği ve Türkiye'de Kullanılan Muadilinin Analizi," *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no. 22 (2019): 173, <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.553798>.

<sup>20</sup> Örneğin günlük ibadet kitaplarında, Aziz Ambrose'a ait (340-397) *Rector potens, verax Deus* (LH, I, 98) ve *Veni, redemptor gentium* (LH, I, 221) gibi meşhur ilahiler yer almaktadır. Coelius Sedulius'a ait (450 civarı) *A solis ortus cardine* (LH, I, 272) isimli ilahi de yer verilen önemli ilahilerdendir. Papaların dahi yazdığı ilahiler bu ilahi kitabında yer almaktadır. Örneğin, Papa XIII. Leo (1810-1903) tarafından yazılan *O lux beata caelitum* (LH, I, 290) ilahisi Kutsal Aile Bayramında okunan bir ilahidir. Bunlar ve Aurelius Clemens Prudentius (348 - 405), Hilary of Poitiers (300-368), Aziz Büyük Gregory (540-604), Aziz Augustine (354 - 430) gibi pek çok kişiye ait ilahi resmi ibadet kitaplarında yer almaktadır.

<sup>21</sup> "Evensel Kilisenin müzik geleneği başka hiçbir sanat dalı ile kıyaslanamayacak kadar paha biçilemez bir hazinedir. Bu üstünlüğünün nedeni, kelimeler ile bütünlüşmüş kutsal bir şarkı olarak o, dinî litürjinin gerekli ve ayrılmaz bir parçasını oluşturuşudur." (İkinci Vatikan Konsili, *Sacrosanctum Concilium*, md. 112)

yapılmış ve *Liturgy of Hours*<sup>22</sup> ismiyle dört cilt olarak, bilhassa Amerika gibi İngilizce konuşan Katolik ülkelerde kullanılması amacıyla yayımlanmıştır. *Liturgy of Hours* içerisinde kadim geleneğin getirdiği Latince ilahilerin tercümelemleri olmakla beraber, Almanca, Fransızca, İtalyanca gibi dillerde yazılmış ilahilerin tercümelemleri ve özgün İngilizce ilahiler de yer almaktadır. Toplamda 224 adet ilahi ihtiva eder.

Ezcümle, Katolik Kilisesinin resmî ibadet kitaplarında yıl boyu okunması için tespit edilen pek çok kadîm ve modern ilahi yer almaktadır. İlahiler ise ibadetin başlangıcında okunarak o günkü litürjik mevsime uygun olarak yazıldığı için inanlıyı ibadete hazırlama ve bilinçlendirme görevi görür. Örneğin Oruç devresinde yapılan bir ibadete başlamadan önce okunan ilahilerde genellikle İsa'nın çilesi ve çarmıh hadiseleri yer alır. Böylece okuyucu manevi olarak İsa'nın yaşamı ile bir bağ kurmaya çalışır. Günlük ibadetlerden örneğin Sabah ibadetinin icrası şu aşamaları takip eder:

**Sabah İbadeti:** Invitatorium (95. Mezmur + Nakarat) -> Başlama Duası -> **İlahi** -> Birinci Mezmur -> Eski Ahit Ezgisi -> İkinci Mezmur -> Kutsal Kitaptan Kısa Okuma -> Karşılıklı Hamdetme -> İncil Ezgisi: Benedictus -> Yakarış -> Dua -> Göklerdeki Babamız -> İbadet Sonu Dua.

Yukarıdaki aşamalardan *İlahiler*, *Karşılıklı Hamdetme*, *Yakarış*, *Dua* ve *İbadet Sonu Dua* bölümleri insanlar tarafından yazılmış kısımlardır. Diğer kısımlar Kutsal Kitaptan alınan pasajlarla şekillenmiştir. İnsanlar tarafından yazılan bölümlerde litürjik mevsime uygun ifadeler, önemli olaylar, Kutsal Kitap tefsirleri, çeşitli dua kalıpları, Teslisi övücü ifadeler veya çeşitli dogmalar yer alarak inanlılar *ibadet ederek öğrenir*.

İnsan ürünü oldukları için bazen ilahiler kutsal metinlerde kısa bir şekilde yer alan bazı konuları abartarak anlatma eğilimindedir. Aşağıda örnek verilen ilahi de İncillerde İsa'nın çocukluğu ile ilgili verilmeyen bilgileri ihtiva etmesi açısından buna bir örnektir. Kilisenin öğretilerine muhalif olmadığı müddetçe bu tür anlatımları ilahilerde sıklıkla görmek mümkündür:

<sup>22</sup> *The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season, Large Type* ed. (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975); *The Liturgy of Hours II: Lenten Season, Easter Season, Large Type* ed. (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1976); *The Liturgy of Hours III: Ordinary Time Weeks 1-17, Large Type* ed. (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975); *The Liturgy of Hours IV: Ordinary Time Weeks 18-34, Large Type* ed. (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975).

*O lux beata caelitum*<sup>23</sup>

O lux beáta caelitum  
et summa spes mortálium,  
Iesu, cui doméstica  
arrísit orto cáritas;

Ey fanilerin en büyük ümidi,  
Göklerin kutsal ışığı,  
Ey İsa, çocukluk çağlarındayken,  
Yuvan sana gülümsedi, zarif sevgiyle.

María, dives grátia,  
o sola quæ casto potes  
fovére Iesum péctore,  
cum lacte donans óscula;

Ve sen, kucağında onu emziren,  
İsa'ya göğsünden süt veren,  
Tanrı'sını kollarıyla kucaklayıp öpen,  
Ey Meryem, yüce lütuf sahibisin sen.

Tuque ex vetústis pátribus  
delécte custos Vírginis,  
dulci patris quem nómine  
divína Proles ínvoat:

Kadim babalar soyundan sen seçildin,  
Bakire'nin şanını muhafaza ettin,  
Tatlı bir isim, 'Baba' olarak anıldın  
İlahi Nesilden gelen tarafından.

De stirpe lesse nóbili  
nati in salútem géntium;  
audíte nos, qui súpplices  
ex corde vota fúndimus.

İşay'ın yüce soyundan çıkarak,  
Ulusların iyiliği için doğdun;  
Dinle bizim, boyun eğerek  
Kalplerimizden akan dualarımızı

Qua vestra sedes flóruit  
virtútis omnis grátia,  
hanc detur in domésticis  
reférre posse móribus.

Yuvanda açan çiçekler gibi,  
Her erdemi bütün lütfu  
İsteriz aynıyla yuvamızda  
Devamla tüm hayatımızda

Iesu, tuis obœdiens  
qui factus es paréntibus,  
cum Patre summo ac Spíritu  
semper tibi sit glória. Amen.

Tüm şükranlar sanadır, ey İsa,  
Kutsal Ailenin dahi kurallarına  
uyduğu,  
Peder ve yücelerdeki Kutsal Ruh'la  
birlikte  
Olsun sonsuza kadar övgüler. Âmin.

Kutsal Ailenin Bayramında (Noel ile yılbaşı arasındaki pazar günü kutlanır. 2019 yılında 29 Aralık Pazar günü kutlanacaktır), Akşam ibadetinde okunan bu ilahi Papa XIII. Leo (1810-1903) tarafından yazılmıştır. İlahi, İsa Mesih'in bebekliğini geçirdiği ailesi hakkındadır. Bu ilahinin birinci kıtası İsa Mesih'ten bahsetmektedir. Burada İsa Mesih'in doğduğu yuvanın şefkatli ve

<sup>23</sup> İlahinin kaynağı: *LH*, I, 290. Ayrıca bkz. Karatosun, "Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı," 181-83. İlahinin Gregoryen Terennümü notaları için bkz.: *Antiphonale Romanum: Secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii Dispositum a Solesmensibus Monachis Praeparatum Tomus Alter, Liber Hymnarius, Cum Invitatoriis & Aliquibus Responsoriis*, (France: Abbaye Saint Pierre de Solesmes, 1983), 26. İlahiyi dinlemek için: [http://liberhymnarius.org/images/2/22/026\\_O\\_lux\\_beata.mp3](http://liberhymnarius.org/images/2/22/026_O_lux_beata.mp3) adresinden erişim sağlanabilir (Son Erişim Tarihi: 20.09.2019).

sevgi dolu oluşu vurgulanmasına rağmen konuyla ilgili İncillerde sadece İsa'nın bilgelikte yetkinleştiği ve güçlendiği<sup>24</sup> yazmaktadır. İsa'nın şefkatli ve sevgi dolu bir yuvada büyüdüğü imgesi, tarihsel süreçte ortaya çıkan Hıristiyan sanatından etkilenen bir fikir olabilir. Fakat gerçekte, İsa'nın anne ve babası onun yokluğunu bir gün boyunca fark etmemişlerdir.<sup>25</sup> Üstelik Yuhanna İncilinde<sup>26</sup> İsa'nın bizzat kendi kardeşlerinin dahi kendine iman etmediği vurgulanmaktadır.

İlahinin ikinci kıtasında Meryem'den bahseder. Meryem'in onu emzirmesine atfı yapılan tek yer Luka İncilindedir.<sup>27</sup> Bu da başka bir kadının ağzından yapılan övgü niteliğinde bir söylemdir. Günümüzde dahi 'seni doğuran anaya kurban olayım!' tarzı nidalar esasında kişinin şahsına yapılan övgüyü belirtir, annesine değil. Ama burada Meryem'in İsa'yı emzirmesine ilaveten, onu kucaklaması, öpmesi gibi İncillerde geçmemesine rağmen, anneliğe dair genel eylemler de ifade edilmiştir.

Üçüncü kıtası Meryem'in nişanlısı Yusuf'tan bahseder. Yusuf'un Meryem'i kabul etmeden önceki şüpheleri, onu kabul edişi ve doğuma kadar geçen süreçler Matta ve Luka İncillerinde bahsedilmektedir. 'Bakire'nin şanını muhafaza ettin' dizelerinde vurgulanan husus, Yusuf'un nişan atmaya düşünmesinden<sup>28</sup> mühlemeldir. Yine bu dizelerde geçen 'baba olarak anıldın' ibareleri de İsa Mesih tarafından Yusuf'a 'baba' denilmiş olabileceği kabulü ile yazılmıştır. Hâlbuki İncillere baktığımızda İsa Mesih'in ağzından hiçbir zaman Teslisin unsuru olan Peder'den başkası için 'baba' kelimesi çıkmadığını görmekteyiz.

İlahinin diğer kıtaları İsa Mesih'in ailesini genel anlamda yüceltmektedir. Zaten, Hıristiyan sanatında ve edebiyatında ailenin önemi vurgulanırken ve 'mutlu aile tablosu' resmedilirken başat atfı noktası her zaman kutsal aile olmuştur. Görüleceği üzere İncillerdeki kısa bir şekilde bahsi geçen bir konu üzerine bile detaylı anlatımlarla ilahi yazılabildiği görülmektedir. Bazen de ilahiler Kutsal Kitabın bir bölümü özetlenmiş gibi yoğun atıflarla yazılabilir.

Thomas Aquinas (1225 - 1274) tarafından yazılan *Verbum Supernum Prodiens* isimli Latince bir ilahi buna güzel bir örnek olarak verilebilir. Birinci

<sup>24</sup> Luk. 2:40

<sup>25</sup> Luk. 2:43-44

<sup>26</sup> Yu. 7:5

<sup>27</sup> Luk. 11:27-28

<sup>28</sup> Mat. 1:19



ve beşinci kıtaları John M. Neale (1818-1866) tarafından, üçüncü kıtası Edward Caswall (1814-1878) tarafından, ikinci ve dördüncü kıtaları da Gerard Manley Hopkins (1844-1889) tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Bu ilahi Oruç Devresinin en kutsal zaman dilimi olan Kutsal Haftanın, Pazartesi günü sabah ayininde okunur. Latince resmî ibadet kitabında<sup>29</sup> Efkaristiya Bayramında (Corpus Christi) teganni edilebilecek ilahiler arasında da yer almaktadır.

*Word of God, proceeding forth*<sup>30</sup>

The Word of God, proceeding forth	Tanrı'nın Kelamı, yücelerden geliyor, Pederin yanından da ayrılmıyor,
Yet leaving not his Father's side, <sup>31</sup>	Yeryüzündeki işine varıyor, Yaşamındaki son akşamına ulaşıyor.
And going to his work on earth Had reached at length life's eventide.	Sonra, sahte dostu ona ihanet etti, Öldürsünler diye onu, ele verdi, Esasında ekmek olarak, o kendini, Yaşam olsun diye, dostlarına verdi.
Soon by his own false friend betrayed, Given to his foes, to death went he;	İkili bir hediye planladı sevgisi: Yenmek üzere eti, içilmek üzere kanı,
His own true self, in form of bread, He gave his friends, their life to be.	O et ve kan, gerçek bir insan, Bulur burada belki kendi tekâmülünü O yemlik, Mesih'i, havarilerin dengi yaptı,
A double gift his love did plan, His flesh to feed, his blood to cheer, That flesh and blood, the whole of man, Might find its own fulfillment here.	O üst kat, onu, ruhlarının gıdası yaptı, O haçta, hakkıyla ödedi kefareti, Ve cennette olacak en büyük ücret. Tüm şükran ve övgüler yükselişine olsun, İlelebet, kutsal Üçlü Birlik'e olsun, Bize namütenahi bir yaşam bahşet,

<sup>29</sup> İlahinin Latincesi için: *LH*, IV, 400.

<sup>30</sup> İlahinin kaynağı: *LoH II*, 408. Ayrıca bkz. Karatosun, "Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı," 212-13. İlahiyi dinlemek için: <https://www.youtube.com/watch?v=v7Jvg5ggiTo> (Son Erişim Tarihi: 20.09.2019).

<sup>31</sup> İlahinin Latince metninde 'Nec Patris linquens dexteram' yani 'Peder'in sağ tarafından da ayrılmıyor' şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. İngilizce tercümeyle sadık kalarak 'sağ taraf' kelimesini kullanmadık. Ancak İsa'nın Baba'nın yanındaki konumu düşünüldüğü zaman Hristiyanların zihinlerine her zaman sağ taraf gelmektedir. Bunun bir sebebi İncillerdeki atıflardır (Yu. 16:7-15), bir diğer sebebi de kraliyet, güç, egemenlik, yönetim gibi sıfatlarla beraber hep 'sağ el/sağ taraf' tabirinin kullanılmaktadır (Mez. 63, 110; Yşa. 411; Mat. 22, ).

The manger, Christ their equal  
made;  
That upper room, their souls'  
repast,  
The cross, their ransom dearly  
paid,  
And heaven, their high reward  
at last.

Bizim esas anayurdumuzda, seninle!

All praise and thanks to thee  
ascend  
For evermore, blest one in three.  
O grant us life that shall not end  
In our true native land with thee.

İlahi çok yoğun bir şekilde İncil'den atflarla doludur ve İsa'nın hayatı baştan sona bu ilahide çok özet bir şekilde anlatılmaktadır. Birinci kıtada İsa'nın Ezelî Kelam<sup>32</sup> olarak bu dünyadaki 'işini' yapmak için enkarne oluşu ve son akşam yemeğine kadar gelişi hatırlatır. İkinci kıta buradan devam eder. İsa Mesih, Yahuda İskaryot tarafından ihanete uğrayarak<sup>33</sup> düşmanlarına teslim edilmiştir. Böylece ölürlen, gerçek dostları için yaşam kaynağı olacaktır. Üçüncü kıtada son akşam yemeği<sup>34</sup> Katolik açıdan vurgulanmaktadır: ekmek İsa'nın gerçek eti, şarap da onun gerçek kanı olmuştur.

Dördüncü kıta İsa'nın dünyada kat ettiği ruhsal mertebeleri sıralamaktadır. Buna göre önce bir yemlikte<sup>35</sup> doğarak enkarne olmuştur. Sonra yetişkin olarak son akşam yemeğinin yenildiği o *üst katta*<sup>36</sup> Evharistiyayı tesis etmiştir. Daha sonra da insanlığın günahına kefarete olmak için çarmıhta can verişini<sup>37</sup> anlatılmaktadır. Nihayetinde göklere, Peder'in yanına<sup>38</sup> çıktığı son durağı resmedilmektedir.

Bu ilahi Oruç Devresinde icra edilmesine rağmen İsa'nın çilesinden pek bahsedilmemektedir. Çünkü Kutsal Haftanın Pazartesi günü İsa henüz işkence çekmeye başlamamıştır. Bu yüzden bu ilahi genel anlamda İsa Mesih'i öven ve onun kurtarıcı eylemlerini kısaca özetleyen bir ilahidir.

<sup>32</sup> Yu. 1:1

<sup>33</sup> Luk. 22

<sup>34</sup> Mat 26:17-30; Luk. 22:7-23; Mar. 14:12-26; Yu. 13

<sup>35</sup> Luk. 2:6-7

<sup>36</sup> Mar. 14:15

<sup>37</sup> Mat. 27:45-54

<sup>38</sup> Yu. 16:7-15.

Sonuç olarak, ibadetlerde kullanılan ilahilerin Kutsal Kitaptan yoğun atıflarla yazılabildiği de görülmektedir. Böyle durumlarda ilahi yazarı, vermek istediği mesajı veya aktarmak istediği bir dogmayı ilahiler vasıtasıyla işleyebilir. Bu bazen tek bir mesele olabileceği gibi, *Verbum Supernum Prodiens* ilahisinde görüldüğü üzere, *kurtuluş tarihinin* genel bir özeti de olabilir.

## B. Haftalık İbadetlerde İlahiler

Katolik Kilisesi evrensellik iddiasında bulunan bir yapıya sahiptir. Evrenselliğin yönlerinden birisi, bütün dünyada aynı şekilde inanmak ve aynı şekilde ibadet etmektir. Kilisenin haftalık ibadetleri (Evharistiya ayini) bu sebeple tüm dünyada aynı düzende<sup>39</sup> icra edilmektedir. Evharistiya ayini *Giriş Duaları, Kutsal Kitabın Okunması, Ekmeğin ve Şarabın Sunulması ve Komünyon'dan Sonra Dua* olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Evharistiya ayininin bu bölümleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2'de kırmızı renkle işaretlenen metinler Kilisenin kadim geleneğinin ürünleri olan, her hafta aynı şekilde okunan ve asla değişmeyen dua, zikir veya ilahilerdir. Bunlar her hafta aynı şekilde okunur ve ibareler bütün dünyada yerel kültüre göre tercüme edilerek kullanılır. Dolayısıyla biz bu metinlerin Latince bilinen isimlerini kaydettik.

Tablo 2'de mavi renkle ifade edilen metinler ise litürjik haftaya uygun olarak Kilise tarafından Kutsal Kitap'tan seçilen pasajlar ile litürjik haftaya uygun olarak yazılan özel dua kalıplarıdır. Bu metinler ve özel dualar ile o gün kutlanan bayram veya özel gün anılmaktadır.

Tablo 2'de yanında '♪' sembolü olan metinler rahibin kendi sesiyle melodili bir şekilde okuduğu kısımlardır. İnsan sesi temelli bu okuyuş tarzına imkânlar ölçüsünde koro eşliğinde org, keman, gitar gibi çalgı aletleri de eşlik edebilmektedir.

Yanında '↑' sembolü olan bölümlerde cemaat ayine ayakta katılmaktayken '↓' sembolü olan bölümlerde oturarak eşlik eder. *Sanctus* duasının yanındaki '†' işareti Şükran Duası'na girişi temsil etmektedir. Şükran Duası, Evharistiya ayininin en kutsal anıdır. Bu bölümde ekme ve şarap üzerine yapılan dualardan sonra bunlar sırayla rahip tarafından yukarıya kaldırılarak İncillerde İsa Mesih'in bu ayini tesis ederken sarf ettiği

<sup>39</sup> Evharistiya ayininin Batı'da ve Türkiye'de icra ediliş şeklinin adım adım mukayesesi için bkz.: Karatosun, "Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı," 331 - 36. Burada yalnızca bu karşılaştırmanın nihai sonuçları tablo şeklinde verilmiştir.

sözler<sup>40</sup> birebir tekrar edilir. Bu esnada zil çalınır ve cemaatteki diz çökerek boyunlarını eğler.

Tablo 2. Haftalık ibadetin icra ediliş şekli

Giriş Duaları	Kutsal Kitabın Okunması	Ekmeğin ve Şarabın Sunulması	Komünüyondan Sonra Dua
Giriş İlahisi ♪ ↑	1. Okuma ↓	Adakların Takdimi ↓	Duyurular ↑
Selamlama ↑	Mezmun ♪ ↓	Adaklar Üzerine İlahi ♪ ↓	Kutsama/Veda ↑
<i>Confiteor Deo</i> ♪ ↑	2. Okuma ↓	Adaklar Üzerine Dua ♪ ↓	Son Takdis ↑
<i>Kyrie Eleison</i> ♪ ↑	Alleluia ♪ ↑	Şükran Duası ↑	Çıkış İlahisi ♪ ↑
<i>Gloria in Excelsis</i> ♪ ↑	İncil'den Okuma ↑	<i>Sanctus</i> ♪ ↑ ↑	
Dua ↑	Vaaz ↓	<i>Pater Noster</i> ♪ ↑	
	<i>Credo</i> ♪ ↑	Barış Öpücüğü ↑	
	Evrensel Dua ↑	<i>Agnus Dei</i> ♪ ↑	
		Komünyon Alınması ↑	
		Komünyon İlahisi ♪ ↓	
		Komünyon Duası ↑	

Evharistiya ayini esnasında icra edilen ve Tablo 2'de renkli olarak işaretlenmemiş diğer unsurlar ise tamamen insan ürünü olan parçalardır. Bunlar da rahibin cemaat ile diyaloga girdiği bölümlerden ve dört adet ilahi okunmasından müteşekkildir. Rahipler, cemaati selamlamak, vaaz vermek, esenlik dileyerek barış öpücüğüne davet etmek ve vedalaşırken; cemaate bazı duyurular yapmak dışında Evharistiya ayinine kendilerinden bir şey katmazlar.

## II. Türkiye'deki Katolik Kiliselerinde Okunan İlahilerle İlgili Bazı Veriler

Evharistiya ayinini yöneten rahibin görevlerinden birisinin o hafta okunacak ilahileri seçmek olduğunu belirtmiştik. Türkiye'deki Katolik

<sup>40</sup> Günümüzde "Alınız ve hepiniz yiyeceğiniz; Bu sizin için kurban edilen benim bedenimdir." ve "Alınız ve hepiniz bu kupadan içiniz; Bu benim kanımdır. Yeni ve Ebedi Ahdin kanı. O, günahların bağışlanması için sizin ve bütün insanlar uğruna dökülecektir. Bunu beni anmak için yapınız" şeklinde formüle edilen metnin Kutsal Kitap referansları: Mat. 26:26-29; Mar. 14:22-25; Luk. 22:19-20; *Kutsal Ayininin Kitabı*, (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997) 438.

kiliselerinde düzenlenen Evharistiya ayını *Kutsal Ayinin Kitabı* isimli bir kitaptan takip edilmektedir. Bu ayın kitabında herhangi bir ilahi yer almamaktadır. Kiliselerde okunan ilahiler genellikle rahipler tarafından başka kaynaklardan seçilmektedir.

Türkiye'deki Katolik kiliselerinin ilahi repertuarı oldukça sınırlıdır. Katolik ilahilerini ihtiva eden yalnızca iki adet basılı ilahi kitabı vardır. Bunlar; Adana ve Mersin Katolik Kiliselerinde kullanılan *Ayin Kitabı ve İlahiler*<sup>41</sup> ile Ankara'daki Azize Tereza Kilisesinde kullanılan *İlahiler*<sup>42</sup> isimli kitaplardır. Bunlar dışında İzmir ve İstanbul gibi illerdeki Katolik Kiliselerinde düzenlenen ayinlerde okunan ilahiler kitaplardan değil kilise girişlerinde cemaate dağıtılan birkaç sayfalık broşürlerden takip edilmektedir. Bu broşürlerdeki ilahilerin de bahsettiğimiz bu iki kitaptan alındığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu iki kitap dışında resmî litürji esnasında kullanılan başka bir ilahi kitabına rastlanılmamıştır.

*Ayin Kitabı ve İlahiler* içerisinde 189, *İlahiler* içerisindeyse 59 adet ilahi yer almaktadır. Evharistiya ayininde her hafta dört adet ilahi okunduğu için kısa sürede tekrara düşülmektedir. Bu ilahi kitaplarının içeriğindeki ilahiler de orijin olarak farklılık arz etmektedir. Bu ilahilerin çoğunluğu İtalyanca ve İngilizceden tercümedir. Türkçe kaleme alınan ilahiler ise tercüme ilahilere oranla daha azdır. Türkçe yazılan ilahilerin yazarları hakkında (cinsiyeti, etnik kimliği, yaşı, yaşadığı yer, eğitim durumu vs.) bilgi bulmak çoğu zaman imkânsıza yakındır. Batı'da olduğu gibi, ilahilerin entelektüel bir materyal olarak görülüp, telif hakları ihlallerini engellemek için tescil edilmemeleri, bu durumun sebeplerinden birisi olabilir. İlahi yazarlarının kendi tercihleri ile isimlerinin gizlenmiş olması da muhtemel sebeplerdendir.

*Ayin Kitabı ve İlahiler* içerisinde **73** adet Türkçe yazılan ilahi mevcuttur. Yine bu ilahi kitabındaki tercüme ilahiler ise İtalyancadan 46, İngilizceden 38, Latinceden 12, Fransızcadan 2, Almancadan 2, Rusçadan 1 ve İbraniceden 1 adet olmak üzere toplam 102 adettir. Bu rakamlara ilaveten dili de Latince olan 14 adet ilahi mevcuttur. Böylece toplamda **116** adet ilahi yabancı menşei olmaktadır.

*İlahiler* isimli ilahi kitabında **28** adet Türkçe yazılan ilahi mevcuttur. Bu ilahi kitabındaki tercüme ilahiler ise İtalyancadan 16 adet, Latinceden 6 adet, Fransızcadan 3 adet, Almancadan 1 adet ve İngilizceden 4 adet olmak üzere

<sup>41</sup> *Ayin Kitabı ve İlahiler*, (Mersin: Mersin Latin Katolik Kilisesi, 2015?).

<sup>42</sup> *İlahiler*, (Ankara: Azize Tereza Kilisesi, 2015?).

30 adettir. Bu rakamlara ilaveten dili de Latince olan 1 adet ilahi mevcuttur. Böylece toplamda **31** adet ilahi yabancı menşeli olmaktadır.

Özetle, her iki kitapta 101 adet Türkçe (73 + 28) menşeli ve 147 adet Yabancı menşeli (116+31) olmak üzere 248 adet ilahi mevcuttur. Bu rakama nihai bir revize daha yapılmalıdır. İlahiler kitabının içerisinde yer alan 59 ilahinin 39 tanesi aynı zamanda Ayin Kitabı ve İlahiler içerisinde yer almaktadır. Yani, Ankara'daki Katolik kilisesinde kullanılan ilahi kitabında yer alan ilahilerin %66'sı Adana ve Mersin Katolik kiliselerinde kullanılan ilahi kitabında da yer almaktadır. Böylece mükerrer ilahiler çıkartıldığında nihai olarak Adana, Mersin ve Ankara illerinde litürjik yıl boyunca okunan toplam ilahi sayısı **207** (248<sup>43</sup>-39<sup>44</sup>-24<sup>5</sup>) olarak hesaplanır.

Batı'daki kiliselerin ilahi repertuvarları göz önüne alınırsa bu sayıların oldukça düşük olduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, *Catholic Community Hymnal*<sup>46</sup> isimli bir ilahi kitabı içerisinde 475 adet ilahiye ilaveten yıl boyunca yapılacak bütün haftalık ayinlerde okunacak İncil pasajları ve teganni edilecek mezmurlar nakaratları ve notalarıyla birlikte yer almaktadır. Yine *Catholic Church Hymnal*<sup>47</sup> isimli yüz yıllık bir eserde notalarıyla beraber 238 adet ilahi mevcuttur ki bu sayı günümüz Türkiye'sindeki Katolik Kiliselerinde kullanılan bütün ilahilerin toplam sayısı ancak etmektedir.

Batı'daki tek bir ilahi kitabının bütün Türkiye'deki Katolik Kiliselerinde kullanılan ilahi kitaplarından daha fazla ilahi ihtiva etmesi din, kültür, ekonomi, politika, sosyoloji, dil ve hatta sanat ile ilgisi kurularak değişik şekillerde açıklanabilir. Kullanımda olan bütün ilahilerin toplanması ve tek bir kitap haline getirilmesi ciddi bir ekonomik güç gerektirmektedir. Yeni ilahilerin yazılması dinî eğitimde ihtisastan yanı sıra edebi sanatlarda ustalığı icbar kılar. Latince eski ilahilerin Türkçeye tercüme edilememesi de dil bariyeri ile açıklanabilecek bir husustur. İlahilere beste yazmak için gereken alt yapının yetersizliği ve Batı'daki gibi kilise müziği okullarının olmayışı ilahi yazımının sanat ile kesiştiği noktadaki işbirliğini aksatan etkenlerdir. Tüm bunlar, Türkiye'deki Katolik Hıristiyanlığın tarihi

<sup>43</sup> *Ayin Kitabı ve İlahiler* ile *İlahiler* kitaplarındaki toplam ilahi sayısı.

<sup>44</sup> *Ayin Kitabı ve İlahiler* ile *İlahiler* kitaplarındaki aynı ilahilerin sayısı.

<sup>45</sup> *Ayin Kitabı ve İlahiler* kitabının kendi içindeki mükerrer olan ilahilerin sayısı. #174 ve #173 numaralı ilahiler aynı ilahinin farklı tercümeledir. Bu yüzden tek bir ilahi olarak değerlendirilebilir. #33 ve #80 numaralı ilahiler ise iki farklı sayfada, ayrı ayrı numaralandırılmışlardır ve tek bir ilahi olarak değerlendirilmelidir.

<sup>46</sup> Robert J. Batastini and Edward J. Harris, eds., *Catholic Community Hymnal*, Pew ed. (Chicago: GIA Publications, Inc., 1999).

<sup>47</sup> A. Edmonds Tozer, ed., *Catholic Church Hymnal*, 5th ed. (New York: J. Fischer & Bro., 1905).

serencamının Batı'dakinden tamamıyla farklı ve kendine özgü bir yapıya sahip olmasından ileri gelmektedir.

### III. İlahilerin Pratik İşlevleri ve Bir Evharistiya İncelemesi

Haftalık ibadetlerde icra edilen ilahilerin günlük ibadetlerdeki ilahilerden farklı olarak pratik işlevleri de vardır. *Giriş İlahisi*, rahibin kiliseye girişi esnasında teganni edilen ilahilerdir. Bu tür ilahiler rahibin cemaati selamlaması, varsa ayinsel bir takım eşyaların taşınması ve ibadete başlangıç için bütün görevlilerin yerlerini alması için zaman kazanmaya yönelik ilahilerdir. Bu ilahiler de litürjik mevsimin ruhuna uygun muhtevaya sahiptir ve inanlıları az sonra kutlayacakları şükran ayinine hazırlar. Ekmek ve Şarap kutsanırken okunan ilahi esnasında rahip ilgili kutsama dualarını okumakla meşgul olur. Bu esnada cemaat bu işlemleri izlerken bir yandan da kişisel dualar edilir. Aynı zamanda bir görevli tarafından kilisenin ihtiyaçları için maddi yardım toplanır ve toplanan yardımlar 'adak' olarak altarın önüne konulur. Yani bu ilahiler hem cemaatin adaklarını hem de rahibin ekme ve şarabı kutsarken teganni edilen ilahilerdir. *Komünyon* ilahileri ise rahip tarafından cemaate komünyon dağıtılırken teganni edilen ilahilerdir. Genellikle en uzun ilahiler bunlar olmaktadır çünkü özellikle kalabalık olan kiliselerde komünyon almak için uzun bir kuyruk oluşmakta ve bu işlem bir müddet sürmektedir. Bu tür ilahiler komünyon sırası bitene kadar sürekli başa sarılarak tekrarlanır. Bazen aynı ilahinin dört veya beş defa tekrarlandığı müşahede edilmiştir. *Çıkış İlahisi* ise rahibin cemaati selamlayarak ayini sonlandırmasıyla birlikte teganni edilmeye başlar ve cemaat dağılına kadar devam eder.

İlahi söyleyerek tanrıyı övmek İsa Mesih ve havarilerine kadar geri gider<sup>48</sup>, bugün kiliselerde ilahi söylemek esasında İsa Mesih gibi davranmak olarak algılanmaktadır. Bu sebeple ilahiler dini hislerin uyanması için bir araç olarak görülür. Bunlardan başka ilahiler pratik bir ezber yöntemi olarak da kullanılır. Bu minvalde bazı önemli teolojik unsurlar ve hatta litürjik metinler ilahilerin müzikal karakteri sayesinde daha kolay ezberlenebilir. İlahilerin birleştirici bir yönü de vardır, zira cemaat hep bir ağızdan aynı melodiyi tekrarlayarak tanrıyı övmektedir. İlahilerin birleştirici yönünün bir diğer vechesi de aynı ilahinin farklı dillerde tercüme edilmesidir. Böylece, farklı kültür ve milletler aynı anlama gelen sözlerle tanrıyı aynı şekilde

<sup>48</sup> Mat. 26:30

yüceltmektedir. Bütün bu pratik işlevlerinin yanı sıra, haftalık okunan ilahiler litürjik döneme göre değişiklik göstermektedir.

Örneğin bu makalenin kaleme alındığı hafta (22.09.2019), Mersin'deki Latin İtalyan Katolik Kilisesinde (*Sent Antuan Kilisesi*) icra edilen Evharistiya ayininde okunan dört ilahi şunlardır:

- *Giriş İlahisi* olarak *Ayin Kitabı ve İlahiler* içindeki #6 numaralı '*İşte Ruh ve Gelin*'<sup>49</sup> isimli ilahi okunmuştur.
- *Adaklar* kutsanırken *Ayin Kitabı ve İlahiler* içindeki #8 numaralı '*Neler Verebiliriz*'<sup>50</sup> isimli ilahi okunmuştur.
- *Komünyon* esnasında *Ayin Kitabı ve İlahiler* içindeki #13 numaralı '*Ey Rab İsam Bana Gel*'<sup>51</sup> isimli ilahi okunmuştur.
- *Çıkış İlahisi* olarak *Ayin Kitabı ve İlahiler* içindeki #121 numaralı '*Ya Rab İsam Layıksın Sen*'<sup>52</sup> isimli ilahi okunmuştur.

Litürjik takvime göre 22.09.2019 tarihi Olağan Devrenin 25. Pazar Günüdür. "Olağan" sözcüğü, İngilizce *ordinary*, Latince *ordinalis* kelimesinden türemiştir ve bu, rakamların sırayla sayılması anlamına gelir. Ayrıca bu kelimenin kökü *ordo* kelimesidir ki bu da *düzen* anlamına gelir. Dolayısıyla esasında *Ordinary Time* olarak bilinen bu litürjik dönem *Sıralı Haftalar Boyunca Düzenli Bekleyişi* ifade eder. Bu dönem litürjik yıl içinde iki parçadan oluşmaktadır. Birinci parçası, Olağan Devrenin Birinci Pazarı Rabbin Vaftizi Bayramından (6 Ocak'ı takip eden ilk Pazar günü) sonraki Pazartesi günü başlar ve Kül Çarşambasından önceki Salı gününe kadar altı hafta boyunca devam eder. İkinci parçası, Pentekost'tan hemen sonra Olağan Devrenin Yedinci Pazarı olarak başlar ve Advent'in Birinci Pazarına kadar

<sup>49</sup> İlahiyi dinlemek için Türkiye'deki Protestanların çabaları ile Türkçe ilahi içeriği zenginleştirilen <https://worshipleaderapp.com/en> isimli web sitesi veya ilgili sitenin yapımcılarının ürettiği akıllı telefon uygulaması kullanılabilir. İlgili web sayfasına/app uygulamasına girildiği zaman 'Ayarlar' kısmından 'İlahinin Dilini Seçiniz' sekmesine tıklayarak Türkçe ilahiler seçilebilir. '*İşte Ruh ve Gelin*' isimli ilahinin indirme bağlantısı için: url:1

<sup>50</sup> Bu ilahi '*Guarda Questa Offerta*' isimli İtalyanca bir ilahinin tercümesidir. Protestan ilahi kitabı serisi '*Tanrı'ya Yüceltelim*' içinde yer almamaktadır. Bu yüzden bu ilahinin ses kaydına herhangi bir ortamdan ulaşamamıştır. Bunun gibi yalnızca Katolikler tarafından kullanılan ilahiler ya Protestanlar tarafından bilinmemektedir, ya da tercihen ilahi kitaplarına alınmamaktadır. Ayrıca Türkiye'deki Katolik Hıristiyanların teknolojik imkânları kullanarak kendi ilahilerini derledikleri herhangi bir mecaz olmadığı da böylece ortaya çıkmaktadır. Katolik Kiliseleri tarafından icra edilen ilahileri dinlemenin Kiliseye aktif katılmadan başka bir yolu yok gibidir.

<sup>51</sup> '*Ey Rab İsam Bana Gel*' isimli ilahinin indirme bağlantısı için: url:2

<sup>52</sup> '*Ya Rab İsam Layıksın Sen*' isimli ilahinin indirme bağlantısı için: url:3



otuz üç veya otuz dört hafta sürer.<sup>53</sup> Olağan Devre; *Kutsal Üçlük Bayramı*, *Mesih İsa'nın Kutsal Yüreği Bayramı*, *Meryem Ana'nın Göğşe Alınması Bayramı* gibi daha pek çok önemli bayramın kutlandığı bir litürjik mevsimdir. Hristiyan dinî hayatının en önemli günlerini oluşturan ve yoğun olarak geçen 33 veya 34 haftadan oluşmaktadır. Noel ve Paskalya ile İsa Mesih'in kurtarıcı eylemlerine vurgu yapılırken, Olağan Devrede onun İkinci Gelişi beklenir ve yıl içinde yaşantısının diğer kesitlerine vurgu yapılır. Olağan Devrenin amacı inanlının hayatının her aşamasını İsa'dan bir örnek ile güçlendirmesi ve en nihayetinde Olağan Devrenin son Pazar günü kutlanan *Erenin Kralı Mesih İsa Bayramında* olduğu gibi, onu dünyevi ve uhrevi Kral olarak ilan etmesidir.

Olağan Devrenin 25. Pazarında herhangi bir bayram olmadığı için Evharistiya ayını Hristiyanlığın genel öğretilerini ihtiva edecek unsurlar içermektedir. Bunlar da Tanrı'yı sevmek, ona güvenmek, gelişini beklemek, dürüst yaşamak, komşuluk haklarına riayet, adaletli olmak gibi temel erdemlerdir. Bu minvalde 22.09.2019 tarihinde icra edilen aşağıdaki ilahi bu gibi erdemlerin ilahiler vasıtasıyla nasıl aktarıldığını göstermesi açısından örneklik teşkil edebilir:

*Ey Rab İsam Bana Gel*<sup>54</sup>  
Ey Rab İsam bana gel  
Sen benim rehberim ol  
Canım senin elinde  
Ey sevgili Rab İsam

Gelişine susadım huzuruna susadım  
Yalvarırım Rab İsam hep benim rehberim ol

Kalbim açmayacağım,  
Kimse koymayacağım  
Tek seni istiyorum.  
Ey haçlanmış Rab İsam

Sana güveniyorum.  
Her şeyde önderim ol.  
Kalbimde egemen ol.  
Ey sevgili Rab İsam.

<sup>53</sup> *Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario*, md. 43 ve 44. Bu Kilise dokümanı litürjik takvimdeki dinî mevsimler ve bu mevsimlerin içerdikleri bayramların neden, nasıl ve ne zaman icra edileceklerine dair genel kaidelerden bahseden bir belgedir. *The Roman Missal*, English Translation According to the Third Latin Typical (2002) ed. (New Jersey: Catholic Book Publishing Corp., 2011), 93-4.

<sup>54</sup> *Ayin Kitabı ve İlahiler*. #13. Yazım şekli aynen alınmış yazım hatalarına müdahale edilmemiştir.

Komünyon esnasında okunan bu ilahi Kutsal Kitaptan belirgin bir atf içermemektedir. Tanrı sevgisi ve özlemine konu edilen bu ilahinin yazarı belli olmamakla birlikte 7.7.7.7 hece ölçüsü ile yazılmıştır. 'Gelişine susadım' dizesinde ifade bulan İsa Mesih'in İkinci Gelişi aynı zamanda Büyük İman Açıklamasının (*Credo*) bir maddesi<sup>55</sup> olarak inanılan en temel dogmalardan birisidir. Dolayısıyla zımnen de olsa bu ilahide bu iman akidesine atf yapılmaktadır. Yine ilahide geçen 'haçlanmış Rab İsam' gibi ibareler de İsa'nın çilesinin anlatıldığı İncil bölümlerine gönderme yapmaktadır. Ezcümle, görünürde Kutsal Kitap'tan doğrudan mülhem olmayan böyle bir ilahi bile Hıristiyan itikadını güçlendirmek, manevi ve ahlaki değerleri yüceltmek amacı gütmektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Mezurlarda geçen "Seni günde yedi kez överim"<sup>56</sup> ibaresinden ilham alan Hıristiyanların günlük ibadet vakitleri tarihî süreçte sekiz vakte kadar çıkmışken, II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlara uygun olarak 1970 yılında Papa VI. Paul tarafından yeniden düzenlenerek günümüzde pratikte dört vakte kadar düşürülmüştür. Haftalık ibadetler ise Kilisenin erken yüzyıllardan beri her daim Pazar günleri icra edilegelmiştir. Çünkü Pazar günü, İsa Mesih'in ölüler arasından dirildiği gün<sup>57</sup> olarak kabul edilmektedir.

Günlük ve haftalık ibadetlerde ilahi okumak ibadetin vazgeçilmez bir parçası olarak tespit edilmiştir. Günlük ibadet vakitlerinin hepsinin başlangıcında bir tane ilahi okunmaktadır. Yani, bir Hıristiyan günlük ibadetlerini icra ettiğinde günde en az dört tane ilahi okunmaktadır. Haftalık icra edilen Evharistiya ayini ise dört kısımdan oluşur ve ayin boyunca dört farklı ilahi okunmaktadır. Hıristiyanların ibadetlerinde bu kadar yoğun bir şekilde kullanılan ilahiler şekil ve içerik açısından bir takım özellikleri haizdir.

İlahiler; tanrı övgüsü ile dolu, bestelenmek için yazılan insan ürünü şiirlerdir. Edebiyat, müzik ve dinin bulunduğu bir alanda şekillenen ilahiler bu üç alandan da özellikler barındırır. İlahilerin edebî özelliklerinin başında kafiye uyumu ve mecaz, abartma, kişiselleştirme gibi bazı üslup tercihleri gelmektedir. İlahiler için bestelenen melodiler ise temelde hece ölçüsüne, kelimelerin kısa veya uzun olmalarına ve kelime vurgularına göre şekillenir.

<sup>55</sup> 'Dirileri ve ölüleri yargılamak için şanlı tekrar gelecek ve onun hükümdarlığı son bulmayacaktır.' *The Roman Missal*, 379; *Kutsal Ayinin Kitabı*, (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997), 417.

<sup>56</sup> Mez. 119:164.

<sup>57</sup> Mat. 28:1-10; Luk. 24:36-43; Yu. 20.1-23

Bazen bir melodinin birden fazla ilahi için geçerli olmasının sebebi her iki ilahinin benzer şekilsel özelliklerde yazılmalarından ileri gelir.

İlahilerin dinî boyutunu güfteleri derinleştirmektedir. İnsan ürünü oldukları için herhangi bir dogma ilahilerde kolaylıkla işlenmektedir. Kutsal Kitaptan yoğun atıflar içeren ilahiler yazılabileceği gibi, 'tanrı sevgisi, komşuluk hukuku, din kardeşliği' gibi genel erdemler hakkında da ilahiler yazılabilir. Bu açıdan özellikle Latince yazılan ve IV. yüzyıla kadar geri giden eski ilahilerin bahsettiği konular daha özgün, daha derin ve Kutsal Kitap ile daha ilintili iken; modern zamanlarda, özellikle *Ey Rab İsam Bana Gel* gibi Türkçe yazılan ilahilerin aynı derinliği yakalayamadığı görülmektedir.

Günlük ve haftalık ibadetlerde kullanılan ilahilerin inanlıların manevi gelişimini desteklediği, dinî ve ahlaki açılardan tedip görevi üstlendiği de görülmektedir. Bazen kısa bir ilahi, kazanılması gereken erdemler veya inanılması gereken itikadî meseleler hakkında Kilise'nin görüşlerini fazlasıyla yansıtmaktadır. Buna ilaveten okunan ilahinin içinde bulunan litürjik mevsimle bağı kurulmalıdır. Oruç Devresinde İsa'nın doğumunun anıldığı Noel ilahilerinin söylenemeyeceği açıktır.

Uygun ilahiyi doğru zamanda ve Kilise cemaatinin ihtiyaçlarına göre seçme görevi rahiplerindir. Bu seçimi yaparken rahipler, ilahi kitaplarını kullanmaktadırlar. Bu noktada Batı ile Türkiye'deki ilahi okuma gelenekleri arasındaki en büyük fark ortaya çıkmaktadır. Batı'da asırlar boyunca devam eden ilahi okuma geleneği sayesinde onlarca ilahi kitabında binlerce ilahi kaydedilmişken, tüm Türkiye'deki Katolik Kiliseleri yalnızca iki adet ilahi kitabı kullanmaktadır. Bu farklılığın temel sebeplerinden birisi, Türkiye'deki Katolik Hıristiyanlığın tarihi serencamının Batı'dakinden tamamıyla farklı ve kendine özgü bir yapıya sahip olmasıdır.

Batı'da ve Türkiye'de teganni edilen ilahilerde teolojik tartışmalara yer verilmemektedir. Örneğin İsa dirildiği zaman gerçekleşen olaylar hakkında İncillerde farklı anlatımlar yer almaktayken ilahilerde bütün bu farklılıkları kapsayıcı genel bir anlayışın iletildiği görülmektedir. Başka bir deyişle, ilahilerin verdiği mesajlar kısa, öz ve anlaşılır tutularak detaylı teolojik tartışmalardan uzak durulur. Çünkü ilahiler, ezberlenmek amacıyla yazılan ve bestelenen, dinî duyguyu canlandırması beklenen şiirlerdir. Felsefi veya teolojik mülahazalar yerine 'öğretinin' nihai çıktısı sunulur. Gönüllere hitap eden evrensel tınların büyümesine kapılan inanlı için İsa; beklenen Mesih,

yaşayan Hizmetkâr, günahlara kefarete için gönüllü kurban olan Kuzu ve ölümü yenen *Allah*'tır.

### Kaynakça

- Antiphonale Romanum: Secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii Dispositum a Solesmensibus Monachis Praeparatum Tomus Alter, Liber Hymnarius, Cum Invitatoriis & Aliquibus Responsoriiis. France: Abbaye Saint Pierre de Solesmes, 1983.
- Ayin Kitabı Ve İlahiler. Mersin: Mersin Latin Katolik Kilisesi, 2015?
- Batastini, Robert J., and Edward J. Harris, eds. Catholic Community Hymnal. Pew ed. Chicago: GIA Publications, Inc. , 1999.
- Blume, Clemens. "Hymn." In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1910. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07595a.htm>.
- Eskew, Harry, and Hugh T. McElrath, eds. Sing with Understanding: An Introduction to Christian Hymnology. 2nd ed. Nashville, Tennessee: Church Street Press, 1995.
- Hugh, Henry. "Canticle." In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1908. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/03301a.htm>.
- İlahiler. Ankara: Azize Tereza Kilisesi, 2015?
- Karatosun, Musa Osman. "Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı Ve Türkiye'deki Uygulanışı." Doktora, Çukurova Üniversitesi, 2018.
- \_\_\_\_\_. "Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği Ve Türkiye'de Kullanılan Muadilinin Analizi." Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10, no. 22 (2019): 163-80. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.553798>.
- Kutsal Ayinin Kitabı. İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997.
- Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. I, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum II: Tempus Quadragesimae. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. II, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum III: Tempus Paschale. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. III, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - Xiv. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. IV, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum V: Tempus Per Annum Hebdomadae Xii - Xxiv. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. V, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum VI: Tempus Per Annum Hebdomadae Xxii - Xxiv. Liturgia Horarum: Iuxta Ritum Romanum, Editio Secundum Typicam Alteram. VI vols. Vol. VI, Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.

- The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season. Large Type ed. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- The Liturgy of Hours II: Lenten Season, Easter Season. Large Type ed. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1976.
- The Liturgy of Hours III: Ordinary Time Weeks 1-17. Large Type ed. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- The Liturgy of Hours IV: Ordinary Time Weeks 18-34. Large Type ed. New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- The Roman Missal. English Translation According to the Third Latin Typical (2002) ed. New Jersey: Catholic Book Publishing Corp., 2011.
- Strong, James. A Consise Dictionary of the Words in the Greek Testament; with Their Renderings in the Authorized English Version. New York: Abingdon Press, 1890.
- Thayer, Joseph Henry. A Greek - English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti. New York: American Book Company, 1889.
- Tozer, A. Edmonds, ed. Catholic Church Hymnal. 5th ed. New York: J. Fischer & Bro., 1905.

### İnternet Erişimleri

'İşte Ruh ve Gelin'

[https://songs.worshipleaderapp.com/song\\_repo/mp3/Adana/0334%20Iste%20Ruh%20ve%20Gelin.mp3](https://songs.worshipleaderapp.com/song_repo/mp3/Adana/0334%20Iste%20Ruh%20ve%20Gelin.mp3) (Son erişim tarihi 20.09.2019)

'Ey Rab İsam Bana Gel'

[https://songs.worshipleaderapp.com/song\\_repo/mp3/Adana/0308%20Ey%20Rab%20isa,%20Bana%20Gel.mp3](https://songs.worshipleaderapp.com/song_repo/mp3/Adana/0308%20Ey%20Rab%20isa,%20Bana%20Gel.mp3) (Son erişim tarihi 20.09.2019)

'Ya Rab İsam Layıksın Sen'

[https://songs.worshipleaderapp.com/song\\_repo/mp3/Ya%20Rab%20Isam%20Layiksin%20Sen.mp3](https://songs.worshipleaderapp.com/song_repo/mp3/Ya%20Rab%20Isam%20Layiksin%20Sen.mp3) (Son erişim tarihi 20.09.2019)

### The Place and Importance of the Hymns in The Catholic Liturgy

**Citation/©:** Karatosun, Musa Osman, The Place and Importance of the Hymns in The Catholic Liturgy, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 279-305.

#### Extended Abstract:

Christian religious life is built on three foundations. These are; daily worships that every believer should practice daily, known as the *Liturgy of Hours*, the *Mass* performed weekly and lastly, *sacraments*, which are periodic sanctification practices in line with the needs of the community. In this study, daily and weekly prayers are discussed- sacraments will be excluded from this discussion.

In the historical process, daily worship times were developed to eight times, but in accordance with the decisions taken by Pope Paul VI in the Second Vatican Council, it was reorganized in 1970 and reduced to four times in practice. The Catholic Church has adopted and practiced the following periodic four times: Office of Readings, Morning Prayer, Daytime Prayers, and Evening Prayer.

The weekly worship is held on Sunday, the day of the resurrection of Jesus Christ, with the internal and external evidence of the Church since ancient times. The person who established this ritual known as Eucharist is Jesus Christ himself, and the Church, whom declared Jesus a groom, and follows his example and leadership as a faithful bride since ancient times.

The texts used in the daily and weekly worships were simplified in time, and after the decision taken by Second Vatican Council, the texts have taken their final form, which is currently in use. Thus, the Church proclaimed a six-volume work containing prayers read to be in daily worship. Similarly, a weekly worship was organized as a new form for worship (today known as the *New Order of Mass*). One of the stationary elements in both daily worship and weekly worship is the tradition of reading hymns, which the Church calls 'a treasure'.

At the beginning of each daily prayer, at least four, at most six hymns are read. A total of four hymns are read in different parts of the Eucharist. Hence, one of the most fundamental elements of the worship models of Catholic Christian is hymns. Hymns are man-made poems written to praise God and to be composed. The hymns are formed in the intersection of the fields of literature, music and religion; thus reflects features from these three fields. Besides the formal features such as rhyme and syllabic meter, the hymns embodies stylistic features such as; allegory, exaggeration and personalization.

Hymns are not the only chant performed with music. Psalms and canticles are also essential parts of the liturgy practice preserved by Christians since ancient times as chapters with music. Therefore, psalms and canticles are also briefly mentioned in our study.

What distinguishes hymns from other elements of liturgy is that they are human products. Since they can be freely written, hymns are more closely related to the content of the liturgical calendar. For example, the psalms are read in the rituals performed during the Christmas Period, it is difficult to find matters concerning the birth of Jesus. But the hymns give place to this subject. Similarly, although Christian dogmas are not clearly included in other parts of liturgy, it is seen that many dogmas are frequently included in the hymns.

There is no difference in the form or content between hymns written for daily and weekly worships. The hymns used in both prayers are written as poems and are composed. But the hymns used in daily worship serve as a means to prepare the believers for the meaning and significance of that day. Since it is recited at the beginning of worship, it serves as a tool to get closer to God and to emotionally connect with a certain part of the life of Jesus Christ.

The functions of the hymns used in weekly worships are varied. *The Entrance Hymn* is the hymn that is arranged during the priest's entrance to the church. Such hymns are sung while greeting of the congregation by the priest, carrying some ritual items, if any, and they also save time for all officials to take their places for worship. During the *Offertory Hymn*, the priest is interested in blessing bread-wine while prayers are recited. While, the congregation watches these processes, everyone conducts his/hers personal prayers. *Communion Hymn* is the hymn that is sung while the priest distributes the bread. These are usually the longest hymns, especially in crowded churches, where there is a long queue to receive communion, and when this process continues for a while. *Recessional Hymn* begins with the priest's dismissal of the ritual and continues until the congregation leaves. In other words, while the hymns used in weekly prayers serve to save the priest time, they also take the attention of the believers.

It is the priest's duty to choose the appropriate hymn at the right time and according to the needs of the parish. While taking this choice, the priests use hymnals. At this point, the biggest difference arises between the tradition of chanting hymns in West and Turkey. Thanks to the tradition that continued for centuries in the West, thousands of hymns have been recorded in dozens of hymnals. On the other hand, all Catholic Churches in Turkey uses only two hymnals.

In brief, the hymns are used to support the spiritual development of believers and to educate them religiously and morally. They have been an integral part of Christian worship since ancient times, and they share the same importance and solemnity both in the West and Turkey. The hymns do not involve theological debates. The poems contradicting with the views of the Church cannot be read in divine worship, even if they have the most beautiful composition. The Church, which sees itself as the bride, and all the believers as her children, through hymns which she regards as 'the most precious treasure' of the ancient tradition, praises Jesus Christ every day and each week; as the expected Messiah, the living Servant, the Lamp who was sacrificed for redemption of the sins, and *Allah* who defeated the death.





## Resûlullah'ın Günahlardan Sakındırırken Başvurduğu Başlıca Yöntemler -Sahîh-i Müslim Özelinde-

 Ahmet Özdemir\*

**Atıf/©:** Özdemir, Ahmet, Resûlullah'ın Günahlardan Sakındırırken Başvurduğu Başlıca Yöntemler -*Sahîh-i Müslim* Özelinde-, Artuklu Akademi 2019/6 (2),307-327.

**Öz:** Hz. Peygamber tüm insanlık için müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir. Birçok hadiste İslam dininin emirlerini yerine getirenler için müjdeler bulunurken, günah işleyenler için de çeşitli uyarılar yer almaktadır. Bu çalışmada Resûlullah'ın günah işlemekten ümmetini sakındırırken başvurduğu başlıca metotlar ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri incelendiğinde günahattan Müslümanların uzak durmasını sağlamak üzere pek çok etkili yöntem başvurduğu görülmektedir. Temel hadis kaynaklarından olan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875) *el-Câmi 'u's-sahîh* adlı eserindeki hadisler incelenerek günahlardan uzak tutmada başvurulan yöntemler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda günah olan davranışlarla ilgili yapılan uyarılar belirlenirken bazen hadis metni tercüme olarak tırnak içinde aynen aktarılırken bazen de sadece hadis metnindeki manaya işaret etmekle yetinilmiştir. Hz. Peygamber'in günah davranışlardan sakındırma metotlarını tespit edilmesi yasak olan fiilin mekruh ya da haram olarak nitelenmesinde yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, *Sahîh-i Müslim*, günah, yasaklamak, azap.

---

---

### The Main Methods Used by the Messenger of Allah to Avoid Sins -In the Example of Hadiths In Sahih-i Muslim-

**Citation/©:** Özdemir, Ahmet, The Main Methods Used by the Messenger of Allah to Avoid Sins -In the Example of Hadiths In Sahih-i Muslim-, Artuklu Akademi 2019/6 (2),307-327.

**Abstract:** The Messenger of Allah was sent as a herald and stimulus for all mankind. In many hadith, one can find glad tidings for those who follow the orders of religion, and warnings for those who committing sin. This study discusses the methods used by the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) while prevising his ummah from sins. When looked into hadith and deeds of the Messenger of Allah, it can be seen that He used many effective methods to keep Muslims away from committing sin. This paper relies on the hadiths on this particular subject included in Muslim b. Hajjāj al-Kushayrī's (d. 261/875) work

---

\* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, aozdemir@kastamonu.edu.tr.

named al-jām'ī al-sahīh. All the hadiths in the book are elaborated and the methods used by the Prophet are determined. The method used in this study while determining the act that are considered sin consists of quoting the translation of the hadith and sometimes the meaning of the hadith text is pointed out. Determining the methods of avoiding acts considered as sin also contributes to determine disliked and forbidden acts.

**Keywords:** Fıkh, Sahih of Muslim, sin, prohibition, punishment.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

## Giriş

Allah'ın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul eden bir kişi iman dairesine girmektedir. Bu kişiden beklenen, hayatını dinin emir ve yasaklarına göre şekillendirmesidir. Ancak dünyanın bir imtihan yeri olmasının da etkisi ile Müslümanlar zaman zaman cüzî iradelerini yanlış şekilde kullanarak nefislerinin arzularına yenik düşerek şeytana uyabilmektedirler. İnsanoğlu aklı ile yanlış gördüğü davranışları bile, heva ve hevesine uyarak işleyebilmektedir. Bu sebeple günaha düşülmemesi hususunda kuvvetli uyarıcıların olması gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in görevi, İslam dinini sadece tebliğ ile sınırlı değildir. Vahyin ulaştırılmasının yanında tebyîn etmek<sup>1</sup> (açıklama) ve İslam'ın bir bütün olarak Müslümanların hayatlarında tatbik edilmesi için çaba sarf etmek de görevleri arasındadır. Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri incelendiğinde Müslümanların günahattan uzak durmasını sağlamak üzere pek çok etkili yöntemle başvurduğu görülmektedir.

Hz. Resûlullah'ın günah davranışlardan sakındırma metotlarını tespit ederek birçok faydalı sonuca ulaşmak mümkündür. Bu sayede, yasak olan fiilin mekruh ya da haram olarak nitelenmesinde isabetli hüküm vermek mümkün olacaktır. Yasak olan bir davranış küçük günah veya büyük günah olarak tanımlanmakta ve efâl-i mükellefin tasnifinde tenzihen mekruh, tahrimen mekruh ve haram olmak üzere üç farklı tasnif söz konusu olmaktadır.<sup>2</sup> Bu tanım ve tasnifler bakımından isabetli karar vermek, yasak fiilden uzak durma ile ilgili uyarının yapılış şekline göre mümkün olacaktır.

Temel İslam ilimleri içerisinde Müslümanların davranışlarına doğrudan şekil veren ve onları yönlendiren ilim fıkıh ilmidir. Dolayısıyla fert ve toplum hayatında haram olan davranışların yerleşmemesi için ilmî

<sup>1</sup> Ebû İshâk eş-Şâtibi, *el-Muvafakat*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), III, 290.

<sup>2</sup> Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1976), 46.

metotlarla çaba sarf etmek öncelikle fakihlerin görevidir. Bu görevi yerine getirecek fakih için Hz. Peygamber'in ikaz metotları başvurulacak temel kaynaklardandır.

Bir bilginin öğrenilebilmesi için bir defa bilgiyi sunmak yeterli olabilir. Ancak öğrenilenlerin davranışa dönüşmesi ve eski yanlışlara dönülmemesi için tekrara başvurmak kaçınılmazdır.<sup>3</sup> Öğüt alma ve öğüt vermenin sürekliliği sağlanabildiği ölçüde iyiye yönelme, kötüden uzak kalma mümkün olacaktır. Hz. Peygamber'in günahı sakındırmak için yaptığı ikazların tespiti, hayatını İslam'ın çizgilerini aşmadan yaşamak isteyen Müslümanlar için faydalı bir öğüt alma imkânı sunacaktır.

Risalet görevi süresince Hz. Peygamber birçok farklı yonteme başvurarak ümmetine uyarılarda bulunmuştur. Burada çalışmanın sınırlılığı göz önüne alınarak sadece konuyla ilgili başlıca yöntemler ele alınmaktadır.

## I. Günah Davranışlardan Sakındırmak İçin Başvurulan Başlıca Yöntemler

Hz. Peygamber bir davranışın günah olduğunu ve sakınılması gerektiğini pek çok farklı şekilde haber vermiştir.<sup>4</sup> Nifaka, şirke, küfre veya dalâlete düşmek, lanete uğramak, uhrevî azabı hak etmek, hüsrana uğramak, hatalı olmak ve Allah'ın rahmetinden uzak kalmak günah fiilleri ifade etmek üzere başvuru başlıca ikaz şekilleridir.

### A. Günah Olan Fiili, Münafıkların Davranışına Benzetmek

Münâfık kelimesi, kalbiyle inanmadığı halde kendisini mü'min olarak gösteren kimse demektir.<sup>5</sup> Kişinin özü ile sözünün bir olmayıp, ikiyüzlü davranması şahsiyet ve karakter bozukluğundan kaynaklanmaktadır. Kalben iman etmediği halde mü'min olduğunu söyleyenler en ağır uhrevî cezayı hak etmektedirler.<sup>6</sup> Hz. Peygamber bazı davranışlardan ümmeti sakındırmak üzere, bu günahı işleyenleri insanlık bakımından en düşük mertebede olan münafıklara kısmen veya tamamen benzetme yoluna gitmiştir. Nifaka düşmekten endişe eden halis iman ehli için bu metodun, yanlış davranıştan sakındırma bakımından oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>3</sup> Suat Cebeci, *Etkili Din Öğretimi*, "Din Öğretimi Yöntemleri", (İstanbul: Tifed Yayınları, 2010), 309.

<sup>4</sup> Anlam ve yorum açısından hadislerdeki nehiyler için bkz. Sezai Engin, *Hz. Peygamber'in Yasakları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

<sup>5</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifât*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), I, 40.

<sup>6</sup> Bkz. en-Nisâ Süresi, 4/140.

Yalan söylemek, verdiği sözü tutmamak, vadettiği şeyi yerine getirmemek, emanete hıyanet etmek, düşmanlıkta aşırı gidip haddi aşmak yasak olan davranışlardandır. Hz. Peygamber, sayılan bu davranışların münafıkların özelliklerinden olduğunu beyan ederek<sup>7</sup> nifaktan kendisini kurtarmak isteyen Müslümanların bu ve benzeri davranışlardan uzak durması gerektiğini haber vermiştir.

Meselâ hicret eden Müslümanlara en zor zamanlarında canlarıyla ve mallarıyla destekçi olan ensarın Hz. Peygamber nezdinde ayrı bir değeri olmuştur. Tüm Müslümanların da bu duygu ve yaklaşım içinde olması gerekir. Ensara karşı olumsuz tavır ve hareketlerde bulunmak Müslümana yakışmayan günah bir davranış olacaktır. Nitekim Hz. Resûlullah, “*Ensarı sevmek iman alametidir. Onlara buğzetmek ise nifak alametidir.*”<sup>8</sup> buyurarak böyle bir yanlışla düşülmemesi konusunda inananları uyarmıştır.

Mü'minlerin titizlikle yerine getirmeleri gereken temel vazifelerden olan namaz ibadetine gereken özen ve hassasiyetin gösterilmemesi vebal ve sorumluluk doğuracaktır. Farz olan namaz ibadetinde ihmalkâr davrananlara uyarı olarak münafıkların namaz kılma şekli tavsif edilmiştir. Buna göre münafıklar, ikindi namazını kerahet vaktine kadar geciktirir, kuşun yem gagalaması gibi hızlıca kılar.<sup>9</sup> Bu benzetme, namazını son dakikalara bırakıp, hızlıca kılan müslümanlar için ciddi bir ikaz niteliğindedir. Bu uyarının ciddiyetinin farkında olan bir mü'min, başta namaz olmak üzere tüm ibadetlerinde gereken hassasiyeti gösterecektir.

Yatsı ile sabah namazını kılmada huzur ve huşu bakımından gereken özeni göstermek gerekir. Resûlullah (s.av) “*Şüphesiz münafıklara en ağır gelen namaz yatsı ile sabah namazlarıdır.*”<sup>10</sup> buyurarak bu konuda hatalı davrananların nifaka düşme endişesi taşıması gerektiğini bildirmiştir.

## B. Günahın Kişiyi Şirke ve Küfre Düşüreceği Uyarısında Bulunmak

Amelin imandan bir cüz olup olmadığı ve işlenen günahların kişiyi dinden çıkarıp çıkarmadığı konusu kelim ilminde uzun bahislerle ele alınan bir mevzudur.<sup>11</sup> Ehl-i sünnet mezheplerinde genel kabul, Müslümanın büyük

<sup>7</sup> Bkz. Müslim, İmân, 106-107. Ayrıca bkz. Buhârî, İmân, 38; Ebû Dâvûd, es-Sünne, 4688.

<sup>8</sup> Müslim, İmân, 128.

<sup>9</sup> Bkz. Müslim, Mesâcid, 195.

<sup>10</sup> Müslim, Mesâcid, 252.

<sup>11</sup> Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s. 45-46.

günah işlese bile kâfir olarak tanımlanamayacağı,<sup>12</sup> bunun yerine *günahkâr Müslüman* tanımının uygun olacağı şeklindedir.<sup>13</sup> Buna karşılık hâriciler başta olmak üzere bazı itikadî gruplar günahın kişiyi dinden çıkaracağını iddia etmişlerdir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber'in hadisleri incelendiğinde bazı günahlarda küfürle bağlantı kurulduğu görülmektedir. Hadislerden hüküm çıkarırken tek bir hadisten hareket ederek sonuca varmak yerine, konu ile ilgili rivayetlerin geneli hakkında bilgi sahibi olmak doğru hüküm verebilmek için göz önünde tutulması gereken önemli bir husustur. Bu ilkeden hareket eden mezheplerin geneli, ameli imandan bir cüz saymayarak hadislerde küfür olarak nitelenen bazı davranışları tevil etmişlerdir. Bu şekilde vârid olan hadisler insanları günahlardan mübalağa ve tağliz yoluyla men etme amacı taşımaktadır.<sup>15</sup> Bu sebeple hadislerdeki şirke ve küfre girme şeklindeki beyanları hakiki manada dinden çıkma olarak anlamayıp; "Kâfirlerin davranışına benzer davranmış olur. Büyük günaha girmiş olur. Kuvvetli bir imana sahip olmayıp her an küfre düşme tehlikesindedir. Küfran-ı nimette bulunmaktır. Hak ve hakikatin üstünü örtmektedir." şeklinde anlamak doğru olacaktır. Konu ile ilgili nasların arasını telif edebilmek ve günah ile iman bağlantısı hakkındaki farklı hadisler arasında tutarlı bir yaklaşım ortaya koyabilmek bu şekilde yorum ve anlama metoduna başvurulmasının isabetli olduğunu söylemek gerekir.

Bir davranış hakkında hadislerde küfre ve şirke düşüreceği uyarısı bulunuyorsa bu fiilin fikhî hükmünün her bir hüküm özelinde farklı durum olma ihtimali olmakla birlikte, genel olarak haram hükmünü taşıyacağını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber, "*Müslümana sövmek fısktır. Onunla savaşmak küfürdür.*"<sup>16</sup> buyurarak haksız yere bir Müslümanı öldürmeyi küfür olarak tanımlamış; ümmetine son uyarı ve tavsiyelerini yaptığı veda hutbesindeki "*Benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfirlere dönmeyin.*"<sup>17</sup> ikazında da haksız yere öldürme fiilini küfür ile beraber zikretmiştir.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), II, 13; Sa' d'üddin Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 209-212.

<sup>13</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İmân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1> Erişim Tarihi: 20.07.2019.

<sup>14</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, trc. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 286; Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, trc. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 185.

<sup>15</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 211.

<sup>16</sup> Müslim, İmân, 116.

<sup>17</sup> Müslim, İmân, 118.

Benzer şekilde insanlardaki iki kötü davranış olarak, -elinde bir delil olmaksızın- bir kişi hakkında babasının belli olmayıp nesebinin bozuk olduğunu iddia etmek ve ölünün arkasından cahiliye toplumun yaptığı şekilde haddi aşarak ve isyan ederek ağıt yakmak *küfür* olarak tanımlanmıştır.<sup>18</sup>

Zorunlu maslahatlardan biri de neslin muhafazasıdır. Hz. Peygamber'in bu konuda özel uyarılarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "*Babalarınızı inkâr etmeyin. Her kim babasını inkâr ederse bu küfürdür.*"<sup>19</sup> beyanı bu konudaki ciddi ikazlarına örnektir.

Bir Müslümanı tekfir etmek büyük günahlardan kabul edilmesi dolayısıyla Hz. Peygamber bu yanlış davranıştan uzak durması için ümmeti uyarırken din kardeşi hakkında böyle bir iddiada bulunan kimsenin söylediği söz doğru değilse sözün kendisine döneceğini ve küfre düşeceğini haber vermiştir.<sup>20</sup>

Hz. Peygamber "*Şüphesiz ki, kişi ile şirk ve küfür arasında namazı terk etmek vardır.*"<sup>21</sup> beyanı ile de Müslümanları diğer inanç sahiplerinden ayıran temel vasfın namaz kılmak olduğunu ifade etmek suretiyle namaz kılmama günahını işlememeleri için Müslümanları çok etkili bir şekilde uyarmıştır.

Aynı şekilde Resûlullah'ın "*Zâni zina ederken mü'min olarak zina etmez. Hırsız hırsızlık yaparken mü'min olarak çalmaz. Şarabı içtiği anda mü'min olarak içmez.*"<sup>22</sup> hadisi<sup>23</sup> de bahsi geçen günahların büyüklüğünü göstermesi bakımından oldukça etkili bir uyarı içermektedir. Hadiste geçen "*Mü'min olarak o günahı işlemez.*" beyanını dinden çıkar anlamında değil, "*Kâfirlerin davranışına benzer davranmış olur.*" "*Büyük günaha girmiş olur.*" manasında anlamak gerekir. Nitekim başka bir hadiste tevhit inancı üzerine ölenlerin zina etse de hırsızlık yapsa da cehennemde ebedi kalmayıp cennete gireceği haber verilmiştir.<sup>24</sup>

Bütün bu ve benzeri örnekler göstermektedir ki; Hz. Resûlullah, yapılan günahın büyüklüğüne göre zaman zaman bir davranışı küfürle irtibatlandırmıştır. Bu şekilde ikazın yapıldığı günahların büyük günahlardan

<sup>18</sup> Bkz. Müslim, İmân, 121.

<sup>19</sup> Müslim, İmân, 113.

<sup>20</sup> Bkz. Müslim, İmân, 111-112.

<sup>21</sup> Müslim, İmân, 134.

<sup>22</sup> Müslim, İmân, 100.

<sup>23</sup> Bu hadis ile ilgili farklı yorum ve açıklama için bkz. Hilmi Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2002):115; Talat Koçyiğit, "Günahkâr Müminler", *Diyanet İşler Başkanlığı Dergisi*, 9 (1970): 91.

<sup>24</sup> Bkz. Müslim, İmân, 154.

olduğunda tereddüt yoktur. Ancak bu ifadeleri sadece metne bağlı bir okuma/anlama yaparak kişiyi doğrudan dinden çıkararak davranışlar olarak anlamamak gerekir. Naslar bütüncül bir anlama çabası ile yorumlanmalıdır. Hadislerdeki küfre düşer beyanlarını ilgili nas özelinde tevil edilerek bazen imanının kemalini kaybeder, bazen nimete nankörlük yapmış olur bazen de küfre düşme tehlikesindedir diye anlamak gerekmektedir.

### C. “Bizden (Benden) Değildir” Uyarısı ile Sakındırmak

Hız. Peygamber günah bir hareketten uzak durulmasını sağlamak üzere zaman zaman “*Bunu yapan bizden değildir.*” şeklinde beyanda bulunmuştur. Hız. Resûlullah günaha düşen kişiyi, sosyal ve kişisel sorumluluklarını yapmadığı için Müslüman toplumun saygıdeğer bir üyesi olma şerefine sahip olamamakla uyarmıştır. Bu durum hatalı davranıştan uzak durmak için oldukça etkili bir yaptırım içermektedir.

Müslüman topluma meşru bir gerekçe olmaksızın savaş açmak büyük bir günahdır ve haramdır. Hız. Peygamber böyle bir yanlışa düşülmemesi için “*Kim bize karşı silah taşırsa o bizden değildir.*”<sup>25</sup> ikazında bulunmuştur.

Hız. Resûlullah, çarşıda bir satıcının sattığı ürünün ıslak olanlarını çuvalın alt tarafına koyduğunu fark edince onun şahsında tüm Müslümanlara hitaben “*Aldatan benden değildir.*”<sup>26</sup> buyurmuştur. Hız. Peygamber’in bu ikazı ile muamelat hukukunda birçok hükme medar teşkil edecek temel prensipler ortaya konulmuştur. Fakihler, insanlar arasındaki ilişkilerde aldatılan ve aldatan olmamasını temine yönelik olarak hükümler vermişlerdir.

Câhiliye toplumundan kalan yanlış uygulamaların kaldırılmasına ayrı bir önem verilmiştir. Hız. Peygamber, eski âdetlerine göre hareket edip bir bela ile karşılaşınca yanaklarına vuran, yakalarını yırtan veya cahiliyet taassubu ile kabileleri savaşa, kavgaya çağırınlar hakkında “*Bizden değildir.*”<sup>27</sup>, bir başka hadiste asabiyet duygusu ile hareket edip de bu uğurda savaşınlar için “*Benim ümmetimden değildir.*”<sup>28</sup> uyarısında bulunmuştur.

İnsanlar zaman zaman hırs ve arzularına yenik düşerek başkalarına ait olan mal ve mülkü kendilerine ait gösterme çabasına girebilmektedirler. Hız. Peygamber “*...Her kim kendisinin olmayan bir şeyi (haksız yere) kendisinin*

<sup>25</sup> Müslim, İmân, 161.

<sup>26</sup> Müslim, İmân, 164.

<sup>27</sup> Müslim, İmân, 165.

<sup>28</sup> Müslim, İmâre, 54.

olduğunu iddia ederse o bizden değildir.”<sup>29</sup> buyurarak böyle davranan kişilerin İslam toplumunun saygıdeğer bir üyesi olamayacaklarını haber vermiştir.

Allah'ın helal kıldığı birçok dünyevî nimeti kendilerine haram kılarak yaşama kararı alanları duyduğu zaman Hz. Resûlullah, bu kişilerin aldığı kararın yanlış olduğunu beyan etmiş ve kendisinin hayatını örnek almalarını istemiştir. Buna aykırı davrananlar hakkında ise “Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”<sup>30</sup> uyarısında bulunmuştur.

#### D. “Uhrevî Azap” Uyarısında Bulunmak

İnsanoğlunu vefatından itibaren kabir hayatı, mahşer ve cennet-cehennem şeklinde üç aşama halinde gerçekleşecek bir süreç beklemektedir. Uhrevî azap ile kastedilen, bu üç durumda karşılaşılabilecek cezalardır.

Kabir hayatı ölümden sonra yaşanacak ilk hayattır ve burada günahkârlar için kabir azabı bulunmaktadır. İdrardan gereği gibi sakınmayıp elbise ve bedeninin temizliğine dikkat etmemenin kabir azabına sebep olacağı haber verilerek<sup>31</sup> temizliğe gereken hassasiyeti göstermeyenler uhrevî azap ile uyarılmaktadırlar.

Mahşer meydanında sorgu-sual esnasında da azap söz konusu olabilecektir. “Altın ve gümüşün hakkını vermeyen hiçbir kimse yoktur ki, kıyamet gününde bunlar ateşten levhalar haline getirilip de cehennem ateşinde kızdırılarak bunlarla sahibinin yanları, alını ve sırtı dağlanmasın. Bu levhalar soğudukça miktarı elli bin sene olan bir günde kullar arasında verilecek hüküm bitinceye kadar sahibine azap için tekrar iade olunacaklardır. Sonuçta kendisine ya cennet ya da cehenneme giden yol gösterilecektir.”<sup>32</sup> hadisi ahiretteki sorgulanmanın yaşandığı süreçteki azaba işaret ederek Müslümanların zekât, fitre, kurban, sadaka gibi malî sorumluluklarından gaflete düşmemeleri uyarısında bulunmaktadır.

İmtihan için bu dünyaya gönderilen insanoğlunun günah olan davranışları yapmasının sonucunda varacağı yer cehennemdir. Hz. Peygamber zaman zaman cehennem cezasını hatırlatarak günah davranışlardan uzak durması için Müslümanları uyarmıştır. Hadislerdeki cehenneme gireceği uyarısı, konuyla ilgili diğer naslarla birlikte değerlendirildiğinde Müslüman kişi günahının cezasını çektikten sonra

<sup>29</sup> Müslim, İmân, 112.

<sup>30</sup> Müslim, Nikâh, 5.

<sup>31</sup> Bkz. Müslim, Tahâre, 111.

<sup>32</sup> Müslim, Zekât, 24.



cennete girecek ve cehennemde sadece inkârcı, müşrik ve münafıklar kalacaktır.<sup>33</sup> Dolayısıyla burada zikredilen hadislerdeki cehenneme girme uyarısını işlenen günahın büyüklüğünü beyan etme olarak anlamak mümkündür.

Büyük günahlar arasında sayılan intihar etmenin sebep olacağı büyük uhrevî azabı Hz. Peygamber şu şekilde tavsif etmiştir: *“Her kim kendini bir demir parçası ile öldürürse demiri elinde, onu karnına saplar bir halde cehennem ateşinde ebedî ve daimî olarak kalacaktır. Her kim zehir içerek kendini öldürürse o kimse de zehrini cehennem ateşinde ebedî ve daimî kalarak içecektir. Kim de kendini yüksekte atarak öldürürse o da ebedî ve daimî olarak cehennem ateşine düşecektir.”*<sup>34</sup>

Büyük günahlardan bir diğeri, ganimet malında hırsızlık yapmaktır. Hz. Resûlullah ganimetten bir hırka çalan kimse hakkında ashabını bilgilendirirken onun cehennemlik olduğunu da haber vermiştir.<sup>35</sup>

Yalan yere yemin ederek elde edilen her türlü gelir, zulüm ve haksızlığa dayanmaktadır. Bu şekilde Müslüman kardeşinin hakkını elinden alan kişi hakkında Hz. Peygamber *“...Allah ona cehennemi vacip kılmış, cenneti de haram kılmıştır.”*<sup>36</sup> buyurmuştur.

Dilenmek ancak zarurî durumlarda ve zaruret durumu ile sınırlı olarak caiz olur. Bir kişinin asgarî de olsa geçimini sağlayacak durumu var ise başkalarından dilenmesi caiz değildir. Malını artırmak için dilenenler hakkında Hz. Peygamber, bir kişinin ihtiyacı olmadığı halde başkasından dilenerek aldığı malı, ateş parçasına benzeterek uhrevî azaba uğrayacağı uyarısında bulunmuştur.<sup>37</sup>

Başkasının malını, mülkünü gasp etmek büyük bir zulümdür. Böyle bir yanlışla düşülmemesi için Hz. Peygamber şu şekilde uyarıda bulunmuştur: *“Her kim zulüm yolu ile bir karış yer alırsa, Allah onu kıyamet gününde yedi kat yerden boynuna dolar.”*<sup>38</sup>

Bir müslümanın diğer varlıklara sebepsiz yere zarar vermesi caiz olmadığından bu tür bir eylemde bulunmak dünyevî ve uhrevî cezayı gerektirecektir. Nitekim dünyada insanlara azap edenlerin ahirette Allah

<sup>33</sup> Nüreddin es-Sâbüni, *Mâturîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 169; Ebû'l-Hasan Nureddin Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*, (Beyrût: Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1984), 139.

<sup>34</sup> Müslim, İmân, 175.

<sup>35</sup> Bkz. Müslim, İmân, 182.

<sup>36</sup> Müslim, İmân, 218.

<sup>37</sup> Bkz. Müslim, Zekât, 105.

<sup>38</sup> Müslim, Mûsâkat, 137.

Teâlâ tarafından azaba uğratılacağı zikredilmektedir.<sup>39</sup> Bu durum tüm canlılar için geçerlidir. Nitekim bir kediyi aç, susuz bırakıp hapsederek ölümüne sebep bir kadının bu davranışı sebebiyle cehennemi hak ettiği bildirilmiştir.<sup>40</sup>

Mahkeme sürecinde haksız olduğu halde hâkimin hatalı karar vermesini sağlayarak davayı kazananlar hakkında Hz. Resûlullah, bu şekilde haksız yere alınan malın ve mülkün ateşten bir parça olacağını haber vermiştir.<sup>41</sup>

Erkeklerin altın takı kullanmaları yasaklanmıştır. Altın yüzük takanların durumu, ateşten bir kor tutmaya götüreceği haber verilerek<sup>42</sup> mü'minler günaha düşmemeleri için uyarılmıştır.

Cihada çıkarken, ilim öğrenip-öğretirken, malını infak ederken Allah rızasını gözetmeyip sırf dünyevî menfaat hedefleyenlerin yüzüstü sürüklenerek cehenneme atılacağını bildirilmesi,<sup>43</sup> halis mü'minler için etkili bir uyarıdır.

Mü'min bir kul, her zaman Yüce Yaratıcının yardımını talep eder. Zor durumda kalınca yardımcı ve koruyucu bulamamak kişi için felakete eşdeğerdur. Kıyamet gününde Allah'ın rahmet tecellisinden mahrum kalmak bir kulun karşılaşabileceği en kötü durumdur. Hz. Peygamber bazı günahları işleyenler için "*Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak, onları tezkiye etmeyecektir.*" şeklinde uyarılarda bulunmuştur. Nitekim hadislerde; elbisesini kibirle yerde sürükleyenlere,<sup>44</sup> yaptığı hayrı ve iyiliği başa kakanlara, ticarete yalan yere yemin ederek kâr elde etmeye çalışanlara,<sup>45</sup> zina eden ihtiyarlara, yalancı devlet başkanlarına<sup>46</sup> kıyamet gününde Allah'ın bakmayacağı, onlarla konuşmayacağı ve onları tezkiye etmeyeceği haber verilerek günah olan bu tür yanlış davranışlardan uzak durulması gerektiği haber verilmektedir.

İslam hukukunu beşerî hukuk sistemlerinden ayıran vasıflardan birisi de dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki yönlü müeyyide gücüne sahip olmasıdır. Örnek olarak zikredilen bu hususlar uhrevî azaba delalet etmekle

<sup>39</sup> Bkz. Müslim, el-Birr ve's-Sıla, 118.

<sup>40</sup> Bkz. Müslim, Selâm, 151.

<sup>41</sup> Bkz. Müslim, Akdiye, 4.

<sup>42</sup> Bkz. Müslim, el-Libâs ve'z-Zînet, 52.

<sup>43</sup> Bkz. Müslim, İmâre, 152.

<sup>44</sup> Bkz. Müslim, el-Libâs ve'z-Zînet, 43.

<sup>45</sup> Bkz. Müslim, İmân, 171.

<sup>46</sup> Bkz. Müslim, İmân, 172.

birlikte, işlenen günahın çeşidine göre dünyevî cezasının bulunması da söz konusu olabilmektedir.

### E. “Lanete Düşme” ve “Beddua Alma” Uyarısında Bulunmak

Hz. Peygamber'in hayatında kendi şahsına yönelik karşılaştığı kötü muameleler ve olumsuz durumlar sebebiyle lanette bulunduğu ve beddua ettiği görülmemektedir.<sup>47</sup> Hatta ashab, kendisinden müşriklerin işkence ve eziyetleri sebebiyle beddua etmesini talep ettiğinde O, lanetleyici olarak değil rahmet olarak gönderildiğini ifade ederek bu isteği reddetmiştir.<sup>48</sup> Ancak bununla birlikte bazı günah davranışların doğuracağı vebali ifade etmek üzere lanete düşme uyarısında bulunduğu görülmektedir. Tarihte işledikleri günahlar sebebiyle lanetlenen toplumlar olmuştur. Hz. Resûlullah, ümmetinin bu duruma düşmesine engel olmak üzere zaman zaman lanete düşmeme uyarısında bulunmuştur.

Nitekim Hz. Peygamber, tevhid inancından uzaklaşan Yahudi ve Hıristiyanların yaptıklarından ümmetini sakındırmak için şöyle buyurmuştur: “Allah'ın laneti Yahudi ve Hıristiyanlara olsun! Onlar peygamberlerinin kabirlerini mescid edindiler.”<sup>49</sup> Bu konudaki hatalı davranışta bulunanlara lanet edilmesi yapılan günahın büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu tür uygulamalar peygamberlerin beşeri yönleri yok sayılıp, ilahlık vasıfları verilmeye başlanmasına yol açmakta bu durum da şirke düşmeye sebep olmaktadır.

Lanete düşmeme uyarısının bulunduğu bir başka günah ise faizdir. Hz. Peygamber'in faiz yiyene, yedirene, kâtibine, şahidine lanet etmiş olması<sup>50</sup> faizli işlem yapmanın büyük günahlardan olduğunu göstermektedir. Bu uyarı, fikhî hükmü haram olan faizden kaçınma bakımından etkili bir uyarıdır.

Lanete uğramama konusunda hadislerde mevcut olan bir başka ifade ise “Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti üzerine olması” şeklindedir. Bir Müslümanın verdiği emanı bozanlar, (öz babasından) başkasının oğlu olduğunu iddia ederek nesep bağına zarar verenler, Medine'nin haremünde bidat işleyenler yahut bidatçıyı barındıranlar “Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti üzerlerine olacaktır” ifadeleriyle uyarılmışlardır.<sup>51</sup> Aile

<sup>47</sup> Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1976), II, 150.

<sup>48</sup> Bkz. Müslim, *el-Birr ve's-sıla*, 4704.

<sup>49</sup> Müslim, *Mesâcid*, 22.

<sup>50</sup> Bkz. Müslim, *Müsâkât*, 106.

<sup>51</sup> Bkz. Müslim, *Hac*, 467-468.

birlikteliği eşler arasında karşılıklı hak ve sorumluluklar doğurmaktadır. Taraflardan birisinin mağduriyetine yol açacak şekilde sorumsuzca davranışlarda bulunmak, ailede huzursuzluk doğuracağı ve haksızlıklara kapı açacağı için yasaklanmıştır. Buna sebebiyet verenlerin meleklerin lanetine uğrayacağı haber verilmiştir.<sup>52</sup>

Bir Müslüman hareket, huy ve davranışları ile diğer insanların gıpta ve hayranlıkla takip ettiği bir kişi olmalıdır. Halkın kullandığı bir alanı kirletenler veya çevreye zarar verenler, diğer insanların lanet ve bedduasına muhatap olabilmektedir. İdeal bir Müslümandan beklenen davranış, insanların lanet etmesine sebep olacak davranışlardan kaçınmasıdır. Hz. Peygamber yollara ve halkın dinlendiği gölgeliklere tuvalet ihtiyacını gidermenin yasak olduğunu haber verirken “İnsanların lanet edeceği bu davranıştan sakının.”<sup>53</sup> şeklinde beyanda bulunmuştur. Bu durum, Resûlullah’ın halkın lanetleyeceği kişi olmama vurgusu ile Müslümanları ikaz ettiğini göstermektedir.

Bir diğer örnek ise, hendek savaşı sırasında müşriklerin sürekli saldırması sebebiyle Müslümanlar ikindi namazı kılma imkânı bulamamaları üzerine Resûlullah’ın güneş batıncaya kadar ikindi namazını kılmaya fırsat vermeyen müşrikler hakkında “Allah onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun.”<sup>54</sup> diye beddua etmesidir. Bu durum namaz kılmaya engel olan kişiler için çok açık ve etkili bir uyarıdır.

İnsan mal, mülk edinme arzusuna sahiptir. Bu istek malî sorumluluklar yerine getirilmesi şartıyla herhangi bir problem taşımamaktadır. Ancak, cimrilik yaparak infaktan kaçınanlar hakkında meleklerin “...Allah’ım, malını infak etmeyenlere telef ver.”<sup>55</sup> diye beddua edecekleri haber verilerek Müslümanlar bedduaya düşmeme konusunda uyarılmaktadır.

Büyük günahlardan olan hırsızlık suçunu işleyenler hakkında Resûlullah’ın “Allah hırsıza lanet etsin...”<sup>56</sup> şeklinde lanet ifadesini kullanması, hırsızlık suçundan kaçınma bakımından etkili bir uyarı niteliğindedir.

Mescitlerde yitik eşya aramak cemaatin huzurunun kaçmasına sebep olacağı ve cami âdâbına aykırı olacağı için kaçınılması gereken bir davranıştır. Nitekim Hz. Resûlullah böyle bir yanlıştan uzak durulması için kaybettiği

<sup>52</sup> Bkz. Müslim, Nikâh, 120.

<sup>53</sup> Müslim, Tahâre, 68.

<sup>54</sup> Müslim, Mesâcid, 202.

<sup>55</sup> Müslim, Zekât, 57.

<sup>56</sup> Müslim, Hudûd, 7.

eşyayı bağıra-çağıra mescitte arayan kişiye karşı cemaatin “Aradığımı bulamayasın.”<sup>57</sup> demesine ses çıkarmamıştır.

Hz. Peygamber’in yöneticilik görevi üstlenenlerden halka gereksiz zorluk çıkarana hakkında, “Allahım! Ümmetimin işlerinden birisini üstlenen kimse onlara zorluk gösterirse, sen de ona zorluk göster...”<sup>58</sup> şeklindeki ifadesi de bu konuda gösterilebilecek başka bir örnektir.

Canlı bir varlığa işkence etme anlamı taşıyacağı için Hz. Peygamber canlı varlıkları hedef tahtası gibi kullananlara<sup>59</sup> ve hayvanın yüzüne damga vuranlara lanet buyurmuştur.<sup>60</sup>

Ayrıca hadislerde anne-babasına lanet eden, Allah’tan başkası için kurban kesen<sup>61</sup> Müslüman kardeşine silah doğrultan,<sup>62</sup> saç eken ve ektiren, dövme yapanla yaptıran kişilerin de lanete uğrayacağı haber verilmiştir.<sup>63</sup>

## F. “Büyük Günah” Uyarısı İle Sakındırmak

Haram kılınan herhangi bir davranışı yapan kişinin günaha gireceği açıktır. Ancak her günahın dünyevî ve uhrevî karşılığı bir değildir. Hz. Peygamber’in hadislerinde bazı günahlarla ilgili “kebâir” ifadesinin kullanılması büyük günah kavramını ortaya çıkarmıştır. Büyük günahların neler olduğu ile ilgili yazılan eserlerde bu mevzu hakkında derinlemesine araştırmalar yapılmıştır.<sup>64</sup>

Hz. Peygamber, Allah’ın gazabını gerektiren, fert ve toplum hayatına büyük zararlar veren bazı günahlardan ümmetin uzak durmasını sağlamak üzere bu tür günahları “büyük günah/ helake götüren” olarak tanımlamıştır.

Allah’a şirk koşmak, ana-babaya isyan, yalancı şahitlik, masum bir insanı öldürmek, sihir yapmak, zina etmek, yalan söylemek, yetim malı yemek, faiz yemek, düşmanla savaşırken savaş meydanından kaçmak, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunmak hadislerde büyük günah olarak tanımlanmıştır.<sup>65</sup> Zikri geçen günahların haram hükmünü taşıdığı açıktır.

<sup>57</sup> Müslim, Mesâcid, 79.

<sup>58</sup> Müslim, İmâre, 19.

<sup>59</sup> Müslim, es-Sayd ve’z-Zebâih, 59.

<sup>60</sup> Bkz. Müslim, el-Libâs ve’z-Zîne, 107.

<sup>61</sup> Bkz. Müslim, Edâhi, 43.

<sup>62</sup> Bkz. Müslim, el-Birr ve’s-Sıla, 125.

<sup>63</sup> Bkz. Müslim, el-Libâs ve’z-Zîne, 119.

<sup>64</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı tanım ve görüşler için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Kitâbü'l-kebâir*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1936); Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1988).

<sup>65</sup> Bkz. Müslim, İmân, 143-146.

Karı ile kocanın birlikteliğinde yaşanan ve sır olarak kalması gereken hususları başkalarına anlatanlar hakkında da, onların kıyamet gününde Allah katında emanete hıyanetin en büyüklerinden birini işlemiş olacağı haber verilmiştir.<sup>66</sup>

### G. “Cennete Giremez” Uyarısında Bulunmak

Müslümanların bu imtihan dünyasında temel hedefleri dinin emir ve yasaklarına uyarak Allah’ın rızasına ulaşmak ve cennete girme bahtiyarlığına kavuşmaktır. Hz. Peygamber günah olan bir eylemden uzak durulması için bazen “*Cennete giremez.*” uyarısında bulunmuştur. Bu ikazı alan kâmil iman sahibi bir Müslüman cennet nimetine kavuşamama korkusu ile bahsi geçen günaha uzak durmak için elinden gelen çabayı sarf edecektir.

Komşuluk hakkının korunması gerektiğini birçok defa dile getiren Hz. Peygamber, komşusu şerrinden ve zarar vermesinden emin olmayan kimsenin cennete giremeyeceğini haber vermiştir.<sup>67</sup> Akrabalık bağınyı korumayıp onlarla irtibatı kesenler hakkında da “*Sıla-i rahimi kesen cennete giremez.*”<sup>68</sup> uyarısında bulunmuştur.

İnsanlar arasında kin ve düşmanlığa yol açan davranışlardan olan bir yerde konuşulanı başkalarına taşımak (kovuculuk) yasaklanmıştır. Hz. Resûlullah, kovuculuk yapanlar hakkında: “*Cennete giremez.*”<sup>69</sup> ikazında bulunmuştur.

İdareciler üstlendikleri vazife sebebi ile büyük sorumluluklar yüklenmektedirler. Bu sorumluluklarını olması gerektiği şekilde yerine getirmeyip yönettiği halk kitlesine hıyanet etmiş olarak ölenler hakkında Hz. Resûlullah, onlara Allah’ın cenneti haram kılacağını haber vermiştir.<sup>70</sup> Konuyla ilgili bir başka bir hadiste ise “*Bir âmir, Müslümanların işini üzerine alır da sonra onlar için çalışıp samimiyet göstermezse onlarla cennete giremez.*” buyrulmuştur.<sup>71</sup>

İman etmeyenlerin cennete giremeyeceğini haber veren Hz. Peygamber, “*Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız.*”<sup>72</sup> buyurarak kâmil manada iman sahibi olabilmek için mü’minlere kin beslememek gerektiğini

<sup>66</sup> Bkz. Müslim, Nikâh, 124.

<sup>67</sup> Bkz. Müslim, İmân, 73.

<sup>68</sup> Müslim, el-Birr ve’s-Sıla, 19.

<sup>69</sup> Müslim, İmân, 168.

<sup>70</sup> Bkz. Müslim, İmân, 229.

<sup>71</sup> Bkz. Müslim, İmâre, 22.

<sup>72</sup> Müslim, İmân, 93.

bildirmiştir. Hadisten çıkan sonuca göre, mü'minleri sevmeyip kin ve düşmanlık besleyenler hakikî manada iman ehli sayılmayacaktır. Bu sebeple de cennet nimetinden mahrum kalacaklardır.

Bir başka hadiste ise; ellerindeki kamçılarla insanları dövenlerin ve hal-hareketlerinde cinsel obje olarak dikkat çekmeye çalışanların cennete giremeyecekleri hatta kokusunu bile duyamayacakları haber verilmiştir.<sup>73</sup>

Hakkında cennete giremez uyarısının bulunduğu bir meselenin fikhî hükmünün -her bir mesele özelinde konunun ele alınması gerekli olmakla birlikte- umumiyetle haram olacağını söylemek mümkündür.

## H. Yanlış Yol Açağı Zarara Dikkat Çekmek

Hz. Peygamber'in insanları yanlış yollara girmemeleri için yaptığı uyarı şekillerinden biri de hatalı davranışın sebep olacağı zararlara dikkat çekmektir. Akıl ve izan sahibi bir mü'minden beklenen, doğacak zararlardan korunmak için o hatalı davranıştan uzak durmaktır.

Hz. Peygamber bir gün, "Bir kişinin kendi anne-babasına sövmesi büyük günahlardandır" demiş, bunun üzerine yanındaki sahâbîler, " Ya Resulallah! Hiç insan anne-babasına söver mi?" deyince: "Evet, bir adam başkasının babasına söver. O da onun babasına söver. Bir adam başkasının annesine söver. O da onun annesine söver."<sup>74</sup> buyurmuştur. Burada Resûlullah, insanları başkalarının anne-babasına sövmekten alıkoymak için bu davranışın sebep olacağı olumsuz duruma dikkat çekerek onları uyarmıştır.

Bulduğu yerdeki cemaate yatsı namazını Bakara Sûresini okuyarak kıldırın Muaz'a bu davranışı ile insanları fitneye düşürebileceği uyarısı yaparak daha kısa surelerle namaz kıldırmasını istemiştir.<sup>75</sup>

Çocuklarından sadece birine başışta bulunan kişinin bu yaptığını doğru bulmayan Hz. Resûlullah, böyle davranırsa çocuklarından eşit derece ilgi ve alaka göremeyeceği ikazında bulunarak bu şekilde davranmaktan vaz geçmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>76</sup>

İnsan beyni ile düşünür, kalbi ile hareket eder. Gönül dünyasını İlahî irşada açanlar her zaman istikamet üzere olurlar. Ancak, günah ve isyan ile kalbi katılaşırlar, kalbinde küfre ve nifaka kapı açanlar şer ve günah üzere bulunurlar. Kalbin mühürlenmesi ihtimali bir mü'min için oldukça ciddi bir

<sup>73</sup> Bkz. Müslim, el-Libâs ve' z-Zîne, 125.

<sup>74</sup> Müslim, İmân, 146.

<sup>75</sup> Bkz. Müslim, Salat, 178.

<sup>76</sup> Bkz. Müslim, Hibât, 17.

uyarıdır. Cuma namazının kılmayıp terk edenler hakkında Hz. Peygamber, “Bazı kişiler, ya cuma namazını terk etmekten vazgeçerler yoksa Allah onların mutlaka kalplerini mühürler ve onlar gafillerden olurlar.” buyurmuştur.<sup>77</sup> Bu durum, yapılan günahın yol açacağı olumsuzluğa vurgu yapılarak sakındırmaya bir örnek olarak kabul edilebilir.

Hukukun temel vasıflarından birisi, kurallara aykırı davrananlara yaptırım uygulama gücünün bulunmasıdır. Hukukî müeyyide çeşitlerinden birisi de yapılan işlemin geçerli olmamasıdır.<sup>78</sup> Hz. Peygamber’in yanlış bir işten Müslümanların uzak durmasını temin amacıyla, yapılan işlemi hukuken yok sayma uygulaması bulunmaktadır. Ortak malın satımında şuf’a hakkı bulunmaktadır. Şuf’a, satım akdine konu olan bir akarı müşteriye mal olduğu bedel mukabilinde satın alabilme hakkını ifade etmektedir.<sup>79</sup> Hz. Resûlullah “Şuf’a hakkı, arazi, konut veya bahçe ortaklığında vardır. Bir kişinin ortağına arz edip o kabul ya da terk etmeden (maldaki hissesini) başkasına satışı muteber değildir...”<sup>80</sup> buyurarak ortağın izni alınmadan yapılan satışları geçersiz kılmıştır. Bu yasağın temel nedeninin doğabilecek muhtemel zararlar olduğunu söylemek mümkündür.

Fakihler, dinin emirlerine göre hareket etmeleri konusunda insanlara rehber olacak hükümler beyan ederken fayda-zarar dengesini gözetmekle sorumludur. Zarara yol açacak bir durum söz konusu ise, sağlayacağı kısmî yararı esas almayıp zararın önlenmesine öncelik verilmesi gerekir. Böyle bir durumda, yanlışın yol açacağı zarara dikkat çekerek verilen hükmün gerekçesini açıklamak mümkündür.

### **I. Günah İşleyenlere Karşı Ağır Bir Tehdit İfadesi Kullanmak**

Allah’ın emrini yerine getirmeyen bir kul hem bu dünya da hem de ahirette kayıp ve hüsrana uğrayacaktır. Hz. Resûlullah, zaman zaman ümmetini, emre isyan sonucu uğrayacakları zararlara dikkat çekerek uyarmıştır.

İslam dininde namazların cemaatle kılınmasına çok önem verilmiştir. Vakit namazlarının ve cuma namazının bir arada kılınması, toplumda birlik ve beraberliğin sağlanması, fertler arasında kaynaşma ve dayanışmanın temini gibi pek çok fayda sağlayacaktır. Cuma namazı, Müslümanların

<sup>77</sup> Müslim, Cum’â, 40.

<sup>78</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1995), 40.

<sup>79</sup> Hasan Hacak, “Şuf’a”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997), IV, 209.

<sup>80</sup> Müslim, Müsâkât, 135.



haftalık olarak bir araya gelmesine vesile olduğu için ayrı bir değere sahiptir. Hz. Peygamber, cuma namazına gelmeyenler hakkında, onların evlerini yakmayı aklından geçirdiğini beyan etmiştir.<sup>81</sup> Cuma namazına gelmeyenlere dünyevî ceza olarak evlerinin yakılması emredilmemiştir. Hz. Resûlullah'ın aklından böyle bir düşünce geçtiğini beyan etmesi cuma namazını özürsüz olarak kılmama hatasına düşmemesi için ümmete yapılan etkili bir sakındırma yöntemidir.

Dinde olmayan bir şeyin dine dâhil edilmesi Hz. Peygamber tarafından işlerin en kötüsü olarak tanımlanmış ve her bidatin dalalet olduğu ikazı yapılmıştır.<sup>82</sup> Dalalete düşmenin ağır bir tehdit olduğu açıktır.

Hz. Resûlullah, ikinci namazını kaçırانların, ehlini ve malını elinden kaçırmış gibi büyük zararda olduğunu bildirmiştir.<sup>83</sup>

Namaz kılanın önünden geçenleri uyarmak üzere Hz. Resûlullah *“Namaz kılanın önünden geçen kimse ne ölçüde vebal yükleneceğini bilse onun için kırk (yıl) beklemek önünden geçmekten daha hayırlıdır.”* buyurmuştur.<sup>84</sup>

Kâhinlere gidip onlardan yardım bekleyenlerin kırk gecelik namaz sevabından mahrum kalacakları bildirilerek<sup>85</sup> böyle bir hataya düşmemesi konusunda Müslümanlar uyarılmıştır.

Bir toplulukta kötü bir çığır açan ve bir günahın işlenmesine öncülük eden kimselerin, kendilerinden sonra aynı suçu işleyenlerin günahından hissesinin olacağı<sup>86</sup> dolayısıyla yükleneceği günahın katlanarak artacağıının haber verilmesi de etkili bir uyarıdır.

## Sonuç

Hz. Resûlullah tüm insanlık için müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir. Hadisler incelendiğinde bu iki vasfın titizlikle yerine getirildiği görülmektedir. Allah'ın rızasını kazandıracak güzel davranış yapanlar birçok farklı teşvik yöntemi ile müjdelenirken, günah işleyenler de farklı uyarı metotları ile bu davranışlardan sakındırılmaktadır.

Bir davranıştan sakındırılırken kullanılan ifadenin niteliğine göre fiili işlemenin hükmü farklı olabilecektir. Genel bir değerlendirme ve bakış açısı ile ifade etmek gerekirse, kuvvetli ikazların yapıldığı günahlar için haram

---

<sup>81</sup> Bkz. Müslim, Mesâcid, 254.

<sup>82</sup> Bkz. Müslim, Cum'â, 43.

<sup>83</sup> Bkz. Müslim, Mesâcid, 200.

<sup>84</sup> Müslim, Salât, 261.

<sup>85</sup> Bkz. Müslim, Selâm, 125.

<sup>86</sup> Bkz. Müslim, Kasâme, 27.

hükmü verilirken, bu nitelikte olmayan fiiller için tahrimen ya da tenzihen mekruh hükmü verilebilmektedir.

Hiz. Peygamber'in günah olan davranışlardan uyarı metotlarını tespit amacıyla *Sahîh-i Müslim'*de yer alan hadisler özelinde yapılan bu çalışmada, etkili pek çok uyarı yöntemine başvurulduğu tespit edilmiştir.

İman şerefi ile müşerref olan bir mü'minin imanını kaybetmesi en çok endişe etmesi gereken bir durumdur. Bazı günahlarla ilgili olarak, kişiyi nifaka, küfre ve şirke düşüreceği ikazı yapılarak kuvvetli bir uyarı yöntemi kullanılmıştır.

Müslümanlar için Hiz. Peygamber'in ümmetine dâhil olmak en büyük saadet iken, bu çerçevenin dışında kalmak en büyük hüsrân olacaktır. Bazı günahları işleyenler için "Bizden değildir." uyarısı yapılarak işlenen hatanın doğuracağı büyük zarara dikkat çekilmiştir.

Ebedî mükâfat ve mücâzatın mekânı olan ahiret yurdunda kaybedenlerden olmamak üzere yapılan ikazlar da hadislerde bulunmaktadır. Uhrevî azaba uğramak, büyük günah işlemek, cennete girememek, Allah'ın yardımından mahrum kalmak ve lanete düşmek şeklinde yapılan uyarıları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Günah ve hatalı davranışlardan sakındırmak üzere; yanlışın yol açacağı zarara dikkat çekmek, günah işleyenlere yönelik ağır bir tehdit ifadesi kullanmak, kalbin mühürleneceğini haber vermek gibi farklı yöntemlere başvurulduğu da görülmektedir.

Cahiliye inanç ve anlayışının hâkim olduğu bir toplumun kısa sürede müspet anlamda değişim ve dönüşüm ile yeni bir medeniyetin temellerinin atılmasında en önemli etkenlerden biri de Resûlullah'ın başvurduğu üslup ve yöntemdir. Peygamberlerin varisleri olan âlimlerin başarıya ulaşmaları için Resûlullah'ın metodunu rehber edinmeleri gerekmektedir. Bu durum Resûlullah'ı örnek alabilmek için, hadislerden gerekli tespitlerin yapılmasını gerektirir. Dolayısıyla bu amaca yönelik çalışmaların yapılması elzemdir.

Bir hadis kitabı özelinde yapılan bu çalışmada sınırlı sayıda metot ele alınabilmektedir. Bu sebeple hadis külliyyatının temel eserleri esas alınarak farklı bakış açıları ile daha kapsamlı incelenir ise burada zikredilen hususların dışında Resûlullah'ın uyguladığı pek çok farklı uyarı metodunu tespit etmek mümkün olacaktır.

### Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Câmiü's-sahîh*. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Cebeci, Suat. *Etkili Din Öğretimi. "Din Öğretimi Yöntemleri"*. İstanbul: Tedef Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.,
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye t.y.
- Engin, Sezai. *Hız Peygamber'in Yasakları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Hacak, Hasan. "Şu'f'a", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *el-İntisar*. trc. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed. *ez-Zevâcîr an iktirâfi'l-kebâir*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- Karaağaç, Hilmi. "İtikâdî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 103-120.
- Koçyiğit, Talat. "Günahkâr Müminler". *Diyanet İşler Başkanlığı Dergisi* 9 (1970): 91-94.
- Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Define Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. trc. Ahmed Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.
- Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâturîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Sinanoglu, Mustafa. "İman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1> Erişim Tarihi: 20.07.2019.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvafakat*. trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâid*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-kebâir*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1936.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessestü'r-Risâle, 1976.

## The Main Methods Used by the Messenger of Allah to Avoid Sins

### -In the Example of Hadiths In Sahih-i Muslim-

**Citation/©:** Özdemir, Ahmet, The Main Methods Used by the Messenger of Allah to Avoid Sins -In the Example of Hadiths In Sahih-i Muslim-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 307-327.

#### Extended Abstract

The only task of the Prophet (p.b.u.h.) is not limited to sharing the revelation. He was also responsible to explain and to strive for the implementation of Islam in the lives of Muslims from all aspects. When one goes through the the hadith of the Prophet, s/he will see that the Prophet, it is seen that he used many different methods to discourage the sinners from any misconduct.

In this study, the hadith in Saḥīḥ Muslim are used in order to determine the warning methods of the Prophet's towards those who are committing sin. In these hadith, there is found that various effective warning methods were used. In this paper, examples related to this subject are given and these examples are discussed.

By doing this, it is possible to identify the methods of the Prophet used to prevent the believers from sinful conduct. Also, it will pave the way to reach accurate judgments in qualifying an act as disliked (*makrūh*) or forbidden (*haram*). This identification process is primarily the duty of the jurists. In addition this process, it is also in the area of responsibility of the jurists to prevent the believer from unlawful acts in individual and social life. The hadith and the warning methods of the Prophet are the main sources for the jurists who will fulfil this duty. For a believer, losing faith is one of the issues that one should be worried. For sincere people, the Prophet's methods are very effective in avoiding misconduct.

In some of the hadith, the Prophet (p.b.u.h.) declared that it is not of us to avoid a sinful movement. Hell is the place where human beings who are sent to this world for the test will arrive as a result of sin behaviours. The Prophet warned the ummah to stay away from committing sin by recalling the punishment. He did not curse due to the ill-treatment that man kind faced in his life. There have been societies cursed for their sins in history. For this reason, the Messenger of Allah warned Muslims not to fall into the same curse. On the Day of Judgment, the deprivation of God's mercy is the worst situation that mankind can face. The Prophet (p.b.u.h.) warned those who committed some sins: "Allah will not speak to them on the Day of Resurrection, He will not look at them, He will not clear them." Causing too much harm to the life of individuals and to the society have been defined as great sins which are among the sins that require the wrath of God. Expressing a sin as a great sin is one of the effective ways of warning.

In this world, the main objective of Muslims is to live a life by obeying the commandments and prohibitions of religion, to reach the consent of Allah and to have the opportunity to enter heaven. There is a reminder that sinners cannot enter heaven. A faithful Muslim who receives this warning will make every effort to stay away from the sin in fear of not being able to get the blessing of heaven. There is also a warning in the hadith that the hearts of sinners will be sealed. The possibility that the heart of the believer can be sealed for committing sin is a very serious warning for a believer. One of the ways in which the Prophet warns people not to enter in unlawful acts is to draw attention to the damages caused by misconduct. What is expected from a believer is to avoid any misconduct in order to be protected from harm. A person who does not obey Allah's command will be lost and frustrated both in this world and in the Hereafter. The Messenger of Allah, from time to time, warned his ummah by pointing out the conclusions that he would face as a result of the rebellion. By declaring that the wrong deeds are not legally valid, it is ensured that Muslims give up wrong practices. Scholars who guide the ummah must apply the method of the Messenger of Allah to succeed. In this paper, only a limited number of methods could be addressed, which is obtained from the hadith book mentioned before. As a recommendation, for further comprehensive academic studies on this subject, the hadith books should be reviewed from other perspectives, so the methodology used by the Prophet to guard the believers from sins can be comprehend deeper.



## مدافعة الموت في الشعر العربي - الدعاء بالسُّقيا أمودجا -

 Abdulhalim Abdullah\*

### الملخص

قضية الموت من القضايا التي شغلت فكر الإنسان منذ القدم، وراح العقل الإنساني يبحث عن تفسير لهذه الظاهرة التي لا يستطيع إلى ردها طريقا، فليس من شيء أخطر على الإنسان من الموت، وهو يحاول التشبث بالحياة بكل ما استطاع من الوسائل، ضد حدث لا يستطيع منعه أو صدّه، وحاول أن يُوجد نظيرا يدعو إلى الحياة في كل ما يرمز إلى الموت، وقد رصدنا في هذا البحث ثنائية يشير طرفاها إلى الموت والحياة، تتجلى في مشهد الأطلال والقبور من جهة، والدعاء للأطلال والقبور بالسُّقيا من جهة أخرى؛ نظراً إلى ما ترمز إليه السُّقيا من معاني النضارة والنماء والخير والعطاء. على أنّ دعاء الشعراء لم يقتصر للقبور بالسُّقيا عند المحبة فحسب بل تعداه إلى الدعاء للقبور وأصحابها وللأحياء وللمدن، وفي طرف مقابل الدعاء عند السخط باحتباس القطر على أولئك جميعا. وقد قام هذا البحث على ربط الدعاء للقبور بالسُّقيا، برفض لا شعوري لظاهرة الموت في الشعر، من خلال الاستدلال بمواقف شعرية عدّة سجّلتها كتب الأدب وقصائد الشعراء. الكلمات المفتاحية: الحياة، الممات، السُّقيا، الأطلال، المدافعة

### Arap Şiirinde Ölümüne Karşı Savunma -Kabirlere Yağmur Duası Ritüeli Örneğinde-

**Atıf/©:** Abdullah, Abdulhalim, Arap Şiirinde Ölümüne Karşı Savunma -Kabirlere Yağmur Duası Ritüeli Örneğinde-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 329-348.

**Öz:** Ölüm, insanoglundu kadim asırlardan beri meşgul eden bir konu olup insan aklı reddetmeye çare bulamadığı bu olgu için açıklamalar araya durmuştur. insan için ondan daha tehlikeli bir şey yoktur. İnsan, mücadele edemediği bu olay karşısında güç yetirebildiği kadar hayata sarılır. Ölümü hatırlatan her şeyden ise uzaklaşmaya çalışır ve hayata tutunmak için her yolu dener. Bu çalışmada, her iki tarafı da ölüm ve hayata işaret eden düalizmi ele aldık. Bu düalizmin bir taraftı eski kalınlarda (atıl) ve kabirde kendini gösterirken bir taraftan buralar için yapılan yağmur duası ritüelinde canlılık, gelişme, iyilik ve ihsan gibi özelliklerde kendini göstermektedir. Şairlerin duası, sevdiklerinin kabrine yağmur yağmasını istemekle kalmamış bilakis kabirlere ve içinde yatanlara, yaşayanlara ve şehir halkına dua etmeye kadar gitmişlerdir. Tersî durumlarda yani öfke halinde ise tüm bu varlıklara yağmurun kesilmesi için beddua etmişlerdir. Bu çalışma, edebiyat kitaplarının ve şiir mecmualarının

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, abdulhalimabdullah@artuklu.edu.tr.

kaydettiği şiirlerde kabirlere yapılan yağmur duası (istikyâ) ile ölüm olgusunu bilinçsizce reddetme hususu arasında irtibat kurmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hayat, Ölüm, İstikyâ, Atlâl, Savunma.

### Defense Against Death In Arabic Poetry -The Ritual Of Praying For The Rain-

**Citation/©:** Abdullah, Abdulhalim, Defense Against Death In Arabic Poetry -The Ritual Of Praying For The Rain-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 329-348.

**Abstract:** Death is one of the issues that preoccupy human thought since ancient times. Nothing is more fearsome to a person than the idea of death. He tries to cling to life with all means he can, against an event that he cannot prevent and repel. Everyone tries to cling to life with all means he can, against an event that he cannot prevent and repel. He tried to create a counterpart to life in all that symbolized death. In this research, calling for life is identified by bilateral reference to death and life. On the one hand, this research deals with the bilateral dimension of life, which the death and life reflected in the scene of ruins and graves, and praying for the ruins and tombs. On the other hand, this paper evaluates the function of light of what watering means from the meanings of freshness, development, good and tender. This research links the image of the supplication to the tombs with irony, by rejecting my feelings of death in poetry, by deriving the many poetic attitudes recorded by poets and literary books by poets.

**Keywords:** Life, Death, Praying For The Rain, Ruins, Defence.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

### الموت في الشعر العربي

لقد صوّر الشعراء الجاهليون صحراءهم الرهيبة التي يُتخيّل الموت كامنا في كل شبر منها، ووصفوها بما رأوا فيها، وبما تخيلوه منها، وعبروا عن إحساسهم بذلك كله،<sup>1</sup> بيد أن شعرهم في الرثاء كان يعرّي ما تُخفيه نفوسهم في هذا الجانب، وما يظهر جزعهم من الحرب، ويجلّي إحساسهم بالموت،<sup>2</sup> وكان يقال للميت في الجاهلية عند وضعه في قبره: "لا تبعد"، أي: أنه وإن ذهب عنهم سيكون دائما معهم وفي قلوبهم، وفي هذا المعنى ورد في شعر مالك بن الربيع:<sup>3</sup>

1 حسن أحمد عبد الحميد عبدالسلام، الموت في الشعر الجاهلي، (مطبعة الحسين الإسلامية، 1991)، 16.  
2 عبدالسلام، الموت في الشعر الجاهلي، 33.  
3 مالك بن الربيع، الديوان، تح. نوري حمودي القيسي، (مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 15، I، 93-94).



يَقُولُونَ: لَا تَبْعُدْ وَهُمْ يَدْفِنُونِي  
وَإِنَّ مَكَانَ الْبُعْدِ إِلَّا مَكَانِيَا  
إِذَا مِتُّ فَاعْتَادِي الْقُبُورَ وَسَلِّمِي  
عَلَى الرَّمْسِ أُسْقِيتِ<sup>4</sup> السَّحَابَ الْعَوَادِيَا  
عَلَى جَدَثٍ قَدْ جَرَّتِ الرِّيحُ فَوْقَهُ  
ثُرَابًا كَسَحَقِ الْمَرْبَائِيَّ هَايَا

ولعل تفكير - أن الميت لم يميت - هو الذي حملهم على إخراج حصة الميت مما كانوا يأكلونه ويشربونه يسمونها باسم الميت نفسه، وحملهم كذلك على زيارة قبور الموتى والجلوس عندهم وضرب الخيام حولها، وعلى مناجاة صاحب القبر بذكر اسمه وتحيته، لأن روح الميت في رأيهم حية لا تموت؛ ولهذا السبب أيضاً كانوا يسقونها بصب شيء من الماء على القبر، كما كانوا ينضحونه بالدم؛ وبهذا المعنى يُفسَّر ما ورد في الشعر وفي النثر من سقي الغمام للقبر ونزوله عليه، وما ورد من شرب الخمر على القبر، وسكب بعضه عليه، ويذكر أهل الأخبار أن الناس كانوا يسكبون الخمر على قبر الأعشى في منفوحة اليمامة؛ وذلك لولعه بها وتقديراً لذكراه.<sup>5</sup>

وُحِكِي أَنَّ لَطِيفَةَ الْحَدَانِيَةِ تَرَوَّجَتْ ابْنَ عَمَّهَا، وَأَوْلَعَتْ بِهِ وَلَعًا شَدِيدًا، ثُمَّ مَرَضَ وَمَاتَ، فَاسْتَوْلَى عَلَيْهَا الْحَزْنُ، وَرُئِيَتْ عَلَى قَبْرِهِ وَكَأَنَّهَا تَمَثَّلُ، وَعَلَيْهَا مِنَ الْحَلِيِّ شَيْءٌ كَثِيرٌ وَهِيَ تَبْكِي؛ وَتَرِدُّ رثَاءَهَا بِصَوْتٍ شَجِيٍّ، وَكَانَ مَظْهَرُهَا لَا يُبْلِغُ هَذَا الْحَزْنَ الَّذِي أَصَابَهَا، وَكَأَنَّهَا - وَهَذِهِ حَالُهَا - تَرَفُضُ أَنَّ ابْنَ عَمَّهَا وَحَبِيبَهَا قَدْ مَاتَ، وَأَنَّهُ يَرَاهَا وَيَسْمَعُهَا؛ فَتَزِينُتْ بِحُلِيِّهَا وَزِينَتِهَا، وَشَخَصَتْ إِلَى قَبْرِهِ تَنَاجِيَهُ وَتَبْتَهُ، فَتَقُولُ:<sup>6</sup>

يَا صَاحِبَ الْقَبْرِ يَا مَنْ كَانَ يَنْعُمُ بِي  
عَيْشًا وَيُكَيِّرُ فِي الدُّنْيَا مُوَاسَاتِي  
قَدْ زُرْتُ قَبْرَكَ فِي حَلِيِّ وَفِي حُلِّي  
كَأَنَّي لَسْتُ مِنْ أَهْلِ الْمِصْيَاتِ  
أَرَدْتُ آتِيكَ فِيمَا كُنْتُ أَعْرِفُهُ  
أَنْ قَدْ تَسُرُّ بِهِ فِي بَعْضِ هَيْئَاتِي  
لِمَا عَلِمْتُكَ تَهْوَى أَنْ تَرَانِي  
فِي حَلِيٍّ وَتَهْوَاهُ مِنْ تَرْجِيْعِ أَصْوَاتِي  
فَمَنْ رَأَى رَأَى حَيْرَى مُوهَّئَةً  
عَجَبِيَّةَ الرَّيِّ تَبْكِي بَيْنَ أَمْوَاتِ

فَكَأَنَّ لَطِيفَةَ الْحَدَانِيَةِ تَعَامَلَتْ مَعَ الْقَبْرِ وَالْمَيْتِ فِيهِ عَلَى أَنَّهُ حَيٌّ يَرَاهَا وَيَشْعُرُ بِهَا، فَازِينَتْ بِأَجْبَى مَا لَدَيْهَا لِأَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَرَاهَا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ؛ وَمَا ذَاكَ مِنْهَا - بِرَأْيِي الشَّخْصِي - إِلَّا رَفْضٌ لَوَاقِعَةِ الْمَوْتِ الَّتِي أَوْدَتْ بِصَاحِبِهَا.

4 كَذَا ضُبِطَتْ فِي الدِّيَوَانِ، وَبِهَذَا الضَّبْطِ يَخْرُجُ الْمَعْنَى إِلَى الدَّعَاءِ لِزَائِرَتِهِ بِالسَّقِيَا.  
5 انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، (مطبعة دار الساقى، 2001)، IX، 159.  
6 بشير يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، (ببيروت: المكتبة الأهلية، 1352 هـ - 1934)، 161.

أما أبو محجن الثقفي (28هـ) فصحايئُ ابتلي بشرب الخمر، وكان من شدة تعلقه بالخمر أن أوصى ابنه في جاهليته بأن يدفنه إلى جنب كرمة حتى يتروى منها. إذ قال له:<sup>7</sup>

إذا مِتُّ فادفني إلى أصلِ كَرْمَةٍ      تُرَوِّي عِظَامِي بعدَ مَوْتِي عُرُوقَهَا  
ولا تَدْفِنِي في الفَلَاةِ فيأْتِي      أخافُ إذا ما مِتَّ ألا أدُوِّقَهَا

ومخاطبة القبور والحديث إليها عادة كانت منتشرة منذ زمن الجاهلية إلى أيامنا هذه، فالزائر يتوجه بالحديث والخطاب والسلام إلى القبور وإن كانت لا تردّ جواباً، وقد جسّد إبراهيم الموصلبي (213هـ) هذا المعنى، إذ قال:<sup>8</sup>

سلامٌ على القبرِ الَّذي لا يُجيبنا      وَحَسْنُ نُحْيِي تَرْبَهُ وَنُخَاطِبُهُ

فالشاعر يُشعرنا أنه يسلم على القبر ويخاطبه، وهو يعلم علم اليقين بأنه لا جواب له، ولكنه وَقَر في خلدّه بأنّ صاحب القبر يسمعه، ويتقبّل منه تحيته.

إنّ من أشد ما تقاسيه البلدان ومَنْ عليها - ولا سيّما البادية - احتباس المطر، فمتى احتبس أصبحت البلدان غيرَ صالحةٍ للسكنى، وحلّ الجفافُ وتبعه نُفُوقُ القطعان، وأجذبَ البدو، وضاقَت أمامهم سُبلُ الحياة، ولم يعدْ أمامهم إلا أن يرحلوا عن مواطنهم يَنْتَجِعُونَ مواطنَ الكلالِ والماءِ، وقد يَدْفَعُهُم الجَدْبُ إلى مغادرة البادية العربيّة كلّها إلى تلال اليمن والشّام أو إلى سهول النيل والفراتين.<sup>9</sup>

فحالة القحط والجذب أحوجت الأعراب إلى الإجماع عن ديارهم والترحال، تاركين خلفهم ذكريات سنين خلت، لم يبق منها سوى أطلال دارة تسفوها الرياح، تدل على أنّ حياة كانت في المكان، يمرّ بها الشعراء بين فينة وأخرى ليقفوا على تلك الأطلال يتدكّرون بما الأيام الخوالي، ويترحمون عليها.

7 أبو محجن الثقفي، الديوان، شرح أبي هلال الحسن بن سهل، (مصر: مطبعة الأزهار البارونية، د.ت)، 23.

8 عبد المتعال الصعيدي بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، ط 17، (مطبعة مكتبة الآداب 1426هـ-2005)، I، 182.

9 انظر: يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ط 4، (مطبعة دار المعارف، د.ت)، 66.

### الدعاء بالسقيا للقبور

إنّ المخزون الثقافي والفكري لدى البدوي جعله يرى مرارة القحط والجذب بؤساً ورضناً، وجعله يرى نقيضه متمثلاً بالفرح والخير والبشرى في نزول الغيث؛ وتتجلى ثنائية الموت والحياة في هذه المقابلة، فالجذب والقحط طيف من أطياف الموت، ويقابله نزول الغيث؛ ولذلك خصّصه الشعراء بالدعاء لمن أرادوا أن يرفعوا قدره محبة أو شرفاً أو مدحاً، وفي مثل هذا قال النابغة الذبياني (605م/18 ق.هـ) يرثي النعمان بن الحارث:<sup>10</sup>

سَقَى الْعَيْثَ قَبْرًا بَيْنَ بُصْرَى وَجَاسِمٍ      بَعَيْثٍ مِنَ الْوَسْمِيِّ قَطْرٌ وَوَابِلٌ  
وَلَا زَالَ رِيحَانٌ وَمِسْكٌ وَعَنْبَرٌ      عَلَى مُنْتَهَاهُ دِيمَةٌ تُمُّ هَاطِلٌ  
وَيُنْبِثُ حَوْدَانًا وَعَوْفًا مُنَوَّرًا      سَأْتِعُهُ مِنْ حَيْرٍ مَا قَالَ قَائِلٌ

فعلى الرغم من أن النابغة الذبياني شاعر جاهليّ، إلا أنه دعا للملك النعمان بن الحارث بالسقيا، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنه يدلنا على أنّ الدعاء بالسقيا ارتبطت بمخزون ثقافي رفيع لدى ابن الصحراء الذي عرف معنى الماء ومعنى السقيا للأحياء، فصرّفها لمن أحبّ من الأموات. ونظر الغطمش الضبي - وهو شاعر جاهلي مجهول الوفاة- إلى أنّه ما على الموت عتبٌ إذ يقبض الأخلاء، فما منه مفرّ، إذ قال:<sup>11</sup>

إِلَى اللَّهِ أَشْكَو لَأِ إِلَى النَّاسِ أَنِّي      أَرَى الْأَرْضَ تَبْقَى وَالْأَخْلَاءُ تَذْهَبُ  
أَخْلَاءٌ لَوْ غَيْرَ الْحِمَامِ أَصَابَكُمْ      عَيْبَتْ وَلَكِنْ مَا عَلَى الْمَوْتِ مُعْتَبُ

وعلى الرغم من أن الغطمش الضبي نظر إلى الموت على أنّه ما منه مفرّ، لكنه عاد ليُجيبّد دوام الحياة في أبيات أخرى في القبر، فوقف على قبر محبوبته، ودعا له بالسُّقيا، ونظر إليه على أنه أصبح روضة وجنّة لأن محبوبته ثوت فيه، وكأنها حيّة؛ أو كأنه يرفض موتها في اللاشعور، فلا يراها إلا حيّة أمامه؛ إذ قال:<sup>12</sup>

سَقَى اللَّهُ قَبْرًا كُنْتَ رَوْضَةً عَيْشِهِ      وَجَنَّتُهُ كَيْفَ اسْتَبَدَّ بِكَ الدَّهْرُ

<sup>10</sup> شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، (مطبعة دار المعارف د.ت)، 293.

<sup>11</sup> أبو الحسن البصري الحماسة البصرية، تج. مختار الدين أحمد، (بيروت: مطبعة عالم الكتب، د.ت)، I،

268.

<sup>12</sup> البصري، الحماسة البصرية، I، 250.

لقد كُنتِ عَنْ لِحْظِ الْعَيُونِ رَاقِيَةً      يُؤَيِّرُ فِيكَ اللَّحْظُ وَالنَّظْرُ الشَّرُّرُ  
جَمِيلٌ - وَحَقِّ اللَّهِ- فِي مِثْلِكَ الْبُكَاءِ      وَأَجْمَلُ لِي مِنْهُ التَّجَلُّدُ وَالصَّبْرُ  
فَإِنْ صَبَرْتُ نَفْسِي فَذَلِكَ شِمْتِي      وَإِنْ جَرَعْتُ يَوْمًا فَأَنْتِ لَهَا عُذْرُ

فالغشمش الضبيّ - في الأبيات السابقة- يصوّر لنا كيف أصبح القبر جنّة لأنّه ضمّ محبوبته، ووصفه للقبر بالجنّة يُشعر بالحياة التي - وإن انقطعت عن محيطها الاجتماعي - لم تنقطع عن صاحبها، فاستحقق المنزل الجديد الدعاء له بالسقيا.

وإذا ابتعدنا عن العصر الجاهلي وجدنا هذا الدعاء قد دخل في الشعر الإسلامي، فاستخدمه الشعراء في معاني المدح والثناء، ومن ذلك قول متمم بن نويرة اليربوعي (30هـ) في رثاء أخيه؛ إذ قال: <sup>13</sup>

سَقَى اللَّهُ أَرْضًا حَلَّهَا قَبْرُ مَالِكٍ      ذَهَابَ الْعَوَادِي الْمُدْجِنَاتِ فَأَمْرَعَا

فالشاعر في البيت السابق لم يدعُ لقبر الفقيد فقط، بل دعا الله بالسقيا إلى الأرض التي ضمّت ذلك القبر، وإن كانت هذه الإشارة - الدعاء للأرض التي ضمّت القبر - من المسلّمات، فالسقيا للقبر تعني لزوما سقيا ما حولها من أراض، والجديد الذي يلفت انتباهنا في دعاء متمم أنّه توجه بالدعاء إلى الله، من قبيل تداخل المعاني القديمة بالدين الإسلامي الجديد وقتئذ.

وقال الحسين بن مطير (170هـ) يدعو لقبر معن بن زائدة؛ إذ قال: <sup>14</sup>

أَلِمَا عَلَى مَعْنٍ وَقَوْلَا لِقَبْرِهِ      سَقَيْتُكَ الْعَوَادِي مَرَبَعًا ثُمَّ مَرَبَعَا  
فِيَا قَبْرَ مَعْنٍ أَنْتَ أَوَّلُ حُفْرَةٍ      مِنْ الْأَرْضِ خَطَّتْ لِلْسَّمَاحَةِ مَضْجَعَا  
وَيَا قَبْرَ مَعْنٍ كَيْفَ وَارَيْتَ جَوْدَهُ      وَقَدْ كَانَ مِنْهُ الْبُرُّ وَالْبَحْرُ مُتْرَعَا  
بَلَى قَدْ وَسَّعَتْ الْجُودَ وَالْجُودُ مَيْتٌ      وَلَوْ كَانَ حَيًّا ضِيفَتْ حَتَّى تَصَدَّعَا

<sup>13</sup> المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، المفضليات، تج. أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ط 6، (مطبعة دار المعارف ديت)، 268.

<sup>14</sup> محمد بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تج. غريد الشيخ، (بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 2003)، 659.

فلما كان معن بن زائدة مثلاً في الحلم والكرم تعجّب الشاعر كيف يمكن أن يُقَبَّرَ الجود، فجزّد شخصين يخاطبهما - على عادة الشعراء، وحملهما رسالة يوصلانها إلى قبر معن، ويدعو له بالسقيا، ليصير قبره كالربيع الدائم. ومن أجمل الأبيات التي تضمّنت الدعاء بالسقيا للموتى ما قاله أبو تمام الطائي (231هـ) في رثاء محمد بن حميد الطوسي؛ إذ قال: <sup>15</sup>

سقى الغيثُ غيثاً وارتِ الأرضُ شَخْصَةً      وإن لم يكنْ فيه سحابٌ ولا قطرُ  
وكيفَ احتمالي للسحابِ صَنِيعَةً      بإسقائها قَبْرًا وفي لَحْدِهِ البَحْرُ!

فالشاعر أبو تمام يرى في الفقيد البطل محمد بن حميد الطوسي غيثاً كان يغيث الوري، وإن لم يكن يهطل بالمطر، ويدعو له بالسقيا، ثم يتعجّب من حال المطر والفقيد الذي كان يشابه البحر بكرمه وجوده، إذ كيف يمكن للسحاب أن يغيث البحر!

وكذلك دعاء الشاعر عبدالسلام بن رغبان 235هـ الشَّهير بديك الجنّ بالسقيا للقبر والأرض والسّاحة التي ضمّت ذلك القبر، وهو مع إيمانه أنّ تلك الأرض لا تستحق ذلك الكرم الذي سيأتيها بالسقيا، إلا أنّ ذلك كرمي لمن حلّ في ذلك القبر؛ إذ قال <sup>16</sup>

سقى الغيثُ أرضًا ضُمَّنْتِكَ وساحةً      لقبرك فيه الغيثُ والليثُ والبدْرُ  
وما هي أهلٌ إذ أصابتك بالبلى      لسقيا، ولكنْ مَنْ حوى ذلك القبرُ

فالفقيد - في نظر الشاعر - الذي اتّصف بالجود والشجاعة والملاحاة، كان خليقا به أن يدعو له بالسقيا ولما حوله من الأراضي، على أنّه يرجع ليذكّر بأنّ الأرض التي ضمّته لا تستحق ذلك الدعاء لأهمّا ستبليه، ولكن ذاك كرمي للفقيد.

ويثور الشاعر ابن المعتز 296هـ على عادات الشعراء في دعائهم للقبور بالسقيا، إذ الفقيد أكرم من الغيث كما يرى، يقول: <sup>17</sup>

<sup>15</sup> شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1423هـ)، ص 209.

<sup>16</sup> الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، (بيروت: مطبعة دار الجيل) III، 722.

<sup>17</sup> ابن بسام الشنتريني، النخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تج. إحسان عباس، ط 2، (ليبيا: مطبعة الدار العربية للكتاب، 1981)، VI، 843.

وحاشاه من قولي سقى الغيث قبره      يدها يُروى قبره من نداها

على أنّ ابن المعتز - وإن رجع عن عادات الشعراء في دعائهم للقبور بالسقيا بسبب خصوصية الفقيد - إلا أنه أثبت لنا أنّ الدعاء للقبور بالسقيا كانت عادة محكمة عند الشعراء، ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر، فيقول: <sup>18</sup>

لم تمت أنت إنما مات من لم      يُنق للمجد والمكارم ذكرا  
لست مُستقيًا لقبرك غيثًا      كيف يظما وقد تضمّن بحرا

فابن المعتز يرفض عادة الشعراء بالدعاء بالسقيا لقبر الفقيد، فهي لا تستقيم في نظره، إذ كيف يمكن للغيث أن يغيث قبراً قد تضمّن البحر؛ إلا أنه في رفضه هذا أنسنّ القبر، وجعله ممّا يعطش ويظما، وأرى أنه كان يخاطب القبر ويشير إلى الحال فيه على سبيل المجاز، وهو الفقيد. ومن الأبيات المشهورة التي دعت للقبر بالسقيا بيت المعتمد بن عباد (488هـ) الذي وقف يرثي نفسه قبل موته، ويدعو لقبره بالسقيا؛ إذ قال: <sup>19</sup>

قَبْرِ الْغَرِيبِ سَقَاكَ الرَّائِحُ الْعَادِي      حَقًّا ظَفَرْتُ بِأَشْلَاءِ ابْنِ عَبَّادِ

وخلاصة القول: لقد جسّد القبر حالةً من حالات الموت الذي لا يحبه في ذهنية الشاعر العربي، فقابله بأكثر ما يحبه ويترّب له ويُشعر بالحياة والتجدد والعتاء، وهو الغيث.

### الدعاء بالسقيا للموتى

مرّ بنا أنّ الشاعر دعا للقبور بالسقيا لما يجسده القبر من حالات الموت، فدعا له بما يُشعر بالحياة ويأتي بها، وهذا أمر محسوس ممكن، غير أن الشعراء - كما يبدو لي - لم يكن مرادهم السقيا المادية، ولو كان الأمر كذلك لما دعوا لأمواتهم بالسقيا، إذ كيف يمكن أن تصل السقيا إلى الميت؟! ومن ذلك قول أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم، ولم تكن لها شهرة أخواتها، قالت ترثي أباها: <sup>20</sup>

<sup>18</sup> الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، VI، 843.

<sup>19</sup> المعتمد بن عباد، الديوان، تح. أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1997)، 95.

<sup>20</sup> يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، 118.

ألا هلك الرّاعي العشيرة ذو الفُقْدِ  
سقاءه وليّ النَّاسِ في القَبْرِ مُمَطَّرًا  
وساقي الحَجِيجِ والمِحامي عن المِجْدِ  
فَسوفَ أبْكِيهِ وإنْ كانَ في اللُّحْدِ  
فقدَ كانَ زِينًا للعشيرة كَلِّها  
وكانَ حَمِيدًا حيثما كانَ مِنْ حَمْدِ

فالشاعرة تذكر بأعمال أبيها التي كان من ضمنها سقيه للحجيج، وتدعو له بالسقيا في قبره حيث ثوى.

### الدعاء بالسقيا للطلل

إنّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن الأطلال تمثل حالة من حالات الموت، موت علاقة إنسانية ارتبطت بالجغرافيا والمكان، وما الوقوف على الأطلال إلا محاولة لإحياء تلك العلاقة الإنسانية بتلك الجغرافيا بما يُحرّك ذلك الوقوف من مشاعر وذكريات ارتبطت بتلك الجغرافيا. والشاعر الجاهلي وإن لم يذكر الموت بلفظه الصريح لكنه كان يكتفي عنه، أو يرمز له أو يستعير له بلفظ من حياته اليومية، وقد رمز للموت بالطلل؛ لأن كليهما يجسد السكون الذي هو بدوره رمز من رموز الموت.<sup>21</sup>

وبالنظر إلى ما يعنيه احتباس المطر من مشاعر سلبية، فإن الأمر بالعكس أيضا إذ ارتبط المطر بمشاعر إيجابية متعددة، فهو الرحمة والحياة الطيبة للأحياء بما يحمله من خير ينعكس على الأرض وما عليها ومن عليها إحياءً وإنعاشًا وجمالًا، وما الحالة الشعرية إلا انعكاس للواقع المعيش، حتى إننا لنلمح طيفا من أطياف المحبة لدى عموم الناس يتجلّى في الدعاء بالسُّقيا. ولا أريد الوقوف عند من وقفوا على الأطلال فهم أكثر من أن أحصيهم، ولا يخفى ذلك على أحد، لكن اللافت للانتباه هو دعاء الشعراء للأطلال بالسقيا، وكأنها كائن حيّ يحتاج إلى الماء لينتعش من جديد، ما أرى ذلك إلا من خلال ثنائية الصراع بين الموت والحياة، فدرس الأطلال مظهرٌ من مظاهر الموت، والدعاء لها بالسقيا محاولة لدفع ذلك الموت الذي يسيطر على المكان الذي هجره ساكنوه إلى أماكن أخرى، وربما مرت عليه الأعوام.<sup>22</sup>

دَمْنٌ بَحْرَمٌ بَعْدَ عَهْدِ أَنيسها  
حَجَجٌ حَلَوْنَ حَلالُها وَحَرَامُها  
رُزِقَتْ مَراييعَ النَّجومِ وَصابِها  
وَدُقُّ الرّواعدِ جَوْدُها فَرِهاها

21 انظر: فطوم زروق، الموت في المعلقات السبع، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد خيضر (جزائر: بسكرة، 2015)، 31.

22 حسين بن أحمد الرُّوزني، شرح المعلقات السبع، (مطبعة دار احياء التراث العربي، 2002)، 172.

مِنْ كُلِّ سَارِيَةٍ وَعَادٍ مُدَجِّنٍ  
وَعَشِيَّةٍ مُتَجَاوِبٍ إِزْرَامُهَا  
فَعَلَا فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأَطْفَلَتْ  
بِالْجُلْهَتَيْنِ طِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا

وهكذا نشعر في الوقوف على الأطلال والدعاء لها بالسقيا أننا أمام ثنائية تتجلى في طرفيها معاني الموت والحياة، ولا سيما لدى الصحراويين الذين ارتبطت حياتهم بالمطر ارتباطا وثيقا حتى أسموه غَيْبًا وَحَيًّا، فوقف الشعراء من السحاب والبرق والمطر وقفات طويلة جميلة خلدوها في أشعارهم، فخلع امرؤ القيس فرحته بالمطر على ما حوله من مظاهر الطبيعة فجعل مكاكي الجواء غب المطر في نشوة غامرة،<sup>23</sup> ولكل ما سبق نرى أنه من الطبيعي أن يجلس الشاعر كالمتمغزل بمشاهد المطر؛ لما يحمله من مشاعر إيجابية مختزنة في ذاكرة شاعر البادية، وهنا لا بد أن نتذكر قول امرئ القيس إذ يصف البرق والمطر والسييل والمكان والطيور أجمل وصف في صورة شعرية عذبة يستحضر من خلالها صاحبه الذي يودّ ويطلب منه التأمل في هذا المشهد البديع. يقول: <sup>24</sup>

أَصَاحُ، تَرَى بَرَقًا أَرِيكَ وَمِيضَهُ  
يُضِيءُ سَنَاةً، أَوْ مَصَابِيحَ رَاهِبٍ  
كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبِلِهِ  
فَأَضْحَى يَسُحُّ الْمَاءَ حَوْلَ كُتَيْفَةٍ  
كَأَنَّ مَكَاكِي الْجَوَاءِ غُدِيَّةً  
كَلَمَعَ الْبَيْدِينَ فِي حَيٍّ مُكَلَّلٍ  
أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمَفْتَلِ  
كَبِيرُ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ  
يَكْبُ عَلَى الْأَذْقَانِ دَوْحَ الْكَنْهَبِلِ  
صَبُحْنَ سُلَاقًا مِنْ رَحِيقٍ مُفْلَلِ

فالصورة التي رسمها امرؤ القيس من الصور المشهورة في الشعر الجاهلي، فمن البرق إلى اللع إلى الرعد إلى الهطل إلى الوبل إلى السيل إلى منظر الجبل إلى الدوح إلى مشهد الطيور التي غدت وكأنها شربت السلاف من رحيق مفلل.

ولهذه المشاعر الإيجابية المرتبطة بالقطر وهطول المطر خصّها الشعراء لمن يحبّون، أو يشفقون عليهم، ودعوا لهم بها، ومن هذا دعاء ابن زيدون لأطلال الأحبة بالسقيا والربيع النضر؛ إذ قال: <sup>25</sup>

<sup>23</sup> خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 65.

<sup>24</sup> الرُّؤُزِي، شرح المعطقات السبع، 72.

<sup>25</sup> أبو الوليد بن زيدون، الديوان، تح. عبدالله سنده، (بيروت: مطبعة دار المعرفة، 2005)، 31.



سَقَى الْعَيْثُ أَطْلَالَ الْأَحْبَةِ بِالْحِمَى  
وَأَطْلَعَ فِيهَا لِلْأَزَاهِيرِ أَنْجُمَا  
وَحَاكَ عَلَيْهَا ثَوْبَ وَشِيٍّ مُنَمَّمَا  
فَكَمْ رَفَلَتْ فِيهَا الْحَرَائِدُ كَالدُّمَى

فابن زيدون يدعو إكراما للأحبة لأطلالهم بالسقيا، وما ذاك إلا لمنزلتهم عنده وما يعنيه الدعاء بالسقيا للعربي من نعيم وسعادة ورخاء.  
وفي مناجاة الأفوه الأودي للأطلال وحديثه إليها، سؤاله عن أحوالها، واطمئنانه عنها، والدعاء لها بالسقيا مثال لما نحن بصددده؛ إذ يقول: <sup>26</sup>

يَا طَلَّلَ الْحَيِّ بِذَاتِ الصَّمْدِ  
أَوْحَشْتِ مِنْ دَعْدٍ وَتُوِّي دَعْدِ  
بِاللَّهِ حَدِيثٌ: كَيْفَ كُنْتُ بَعْدِي  
بَعْدَ زَمَانٍ نَاعِمٍ وَمَرْدِ  
عَهْدًا لَنَا سَقِيًا لَهُ مِنْ عَهْدِ  
إِذْ نَحْنُ أَحْيَافٌ بِمَا نُؤَدِّي

وعلى الرغم من أن الشاعر الأفوه الأودي يعلم بأن الطلل الذي يناجيه قد خلا من محبوبته دعد، إلا أنه يخصه بذلك الدعاء.  
على أنّ الأمر بالضدّ أيضا، فإذا كان الشاعر يدعو بالسقيا لمن أحبه أو أخذته الشفقة به، فإننا نجد شعراء آخرين يدعون على من لا يحبون بعدم السقيا؛ ومن ذلك ما قال أبو تمام: <sup>27</sup>

لَا سَقِيَتْ أَطْلَالُكَ الدَّائِرَةُ  
وَلَا انْقَضَتْ عَثْرَتُكَ الْعَائِرَةُ

فأبو تمام في حالة من السخط والغضب في البيت السابق يدعو على تلك الطلول باحتباس القطر وعدم السقيا، وهو في دعاء هذا وإن كان نقيضا لما قال به الآخرون إلا أنه يثبت الشعراء جعلوا من السقيا معادلة لها طرفان سلبي إيجابي، هما: الدعاء بالسقيا والدعاء بعدم السقيا.

والنتيجة التي أريد الخلوص إليها أنّ من الشعراء من دعا للأطلال بالسقيا، ومنهم من دعا عليها، فَلِكَلَا الأمرين: السقيا والأطلال رمزية اعتبارية في الشعر العربي.

26 عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: مطبعة دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، I، 63.

27 ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، (بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية - 1404هـ)، I، 240.

ولكن ما الجديد الذي يحمله الوقوف على الأطلال والدعاء لها؟ وهو أمر معهود عند الشعراء، حتى عدّه كثير منهم تقليداً متبّعاً في الشعر تمسّك به الشعراء حتى في الحواضر التي لا ارتحال فيها.

### الدعاء بالسقيا للأحياء

والمقصود بالأحياء هنا المعنيين: أحياء العرب وبيتوتها، والأشخاص الأحياء لينتفعوا بها، وتنعكس عليهم خصبا ونمو ورخاء، ومن ذلك أيضا قول أبي ذؤيب الهذلي يدعو لأمّ عمرو بأن يظللها السحاب الأسود الممتلى بالماء ويهطل عليها ليسقيها كلّ ليلة؛ إذ قال:<sup>28</sup>

سَقَى أُمَّ عَمْرٍو كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ      حَنَاتِمُ سُودٍ مـــــــــــــــــــــا وَهَنَّ تَجِيحُ

ولالأخطل (ت: 89هـ) دعاء بالسقيا لدار سلمى حتى يعمّها الماء فتتواضع للغيث رؤوس المتان؛ إذ قال:<sup>29</sup>

سَقَى اللَّهُ مِنْهُ دَارَ سَلْمَى بَرِيَّةٍ      عَلَى أَنَّ سَلْمَى لَيْسَ يَشْفَى سَقِيمُهَا

فالأخطل في البيت السابق دعا الله أن يسقي ديار سلمى بالري، وهنا يجدر بنا التوقف عند دعاء الأخطل لنقول: إن الدعاء بالسقيا لم يكن معنى إسلاميا بل كان معنى متوارثا يعبر عن فلسفة الإنسان تجاه معني الموت الحياة في الجزيرة العربية، وليس أدلّ من ذلك أن الأخطل لم يكن مسلما، وكذلك شعراء الجاهلية الذين أوردنا ذكرهم من قبل في هذا البحث.

ودعا ذو الرمة لمي بالسقيا بعد نواها ورحيلها، وإن كان قريبا لم يجد فتिला، فقال:<sup>30</sup>

سَقَى مِيًّا وَإِنْ شَحَطَتْ نَوَاهَا      وَلَمْ يَكُ قُرْبُهَا يُجْدِي فِتِيلا

أهاضيَب الروائحِ والعَوادي      ولو كانت ملوية مَلُولا

28 شعراء هذيل، ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق. محمد محمود الشنقيطي، (القاهرة: مطبعة دار القومية للطباعة والنشر، 1965)، I، 51.

29 بهاء الدين البغدادي، التذكرة الحمدونية، (بيروت: مطبعة دار صادر، 1417هـ)، V، 337.

30 أبو نصر الباهلي، ديوان ذي الرمة برواية ثعلب، نج. عبدالقوس أبو صالح، (جدة: مطبعة مؤسسة الإيمان، 1982)، 1796.

فذو الرِّمَّة يدعو لمحبوته ميِّ بالسُّقْيَا وهي على قيد الحياة، وما ذلك إلا لأَنَّهَا بُعِدَتْ عنه ونأَتْ، فكأنَّه - وهو يدعو لها - يحتملها بأجود ما لديه ليحفظها به، وليس هذا فحسب بل يتوجَّه بالدعاء لديار مية التي رحل أهلها عنها، فقال: <sup>31</sup>

يا دارَ مِيَّةٍ لم يترك لها علمًا      تقادُّمُ العهدِ والهَوُجُ المِراوِيدُ  
سُقْيَا لِأَهْلِكِ مِنْ حَيٍّ تَقَسَّمَهُمْ      رَبِّبِ المِنُونِ وَطِبَاتِ عِبَادِيدُ

وامتدح ذو الرِّمَّة حي بني حنيفة، ودعا لهم بالسُّقْيَا، إذ قال: <sup>32</sup>

سقى الله من حَيِّ حَنِيفَةَ إِهْمَّ      مَسَامِيحُ ضَرَّابُونَ هَامَ الجَمَاجِمِ

ومقصد الدعاء بالسُّقْيَا إلى أن يمد الله المدعو له بما يزيد في نمائه ونضارته، وبالمقابل فإن الدعاء بعدم السُّقْيَا يدلّ على التسخُّط والقلاب، فانظر إلى من قال متسخِّطاً: <sup>33</sup>

إذا سقى الله أرضًا صوبَ غاديةٍ      فلا سقاهنَّ إلا النَّارَ تَضْطَرُّمُ

لما كان القصد في الدعاء بالسُّقْيَا بقاء المدعو له على نضارته، والزيادة في طرواته، واستمرار الأيام به سالماً، مما يؤثر في عنفوان حسنه، أو يغير رونق مائه، جعل عند الدعاء على المذموم عنده السُّقْيَا بالنار، لكون النار ضدًا للماء ومميئًا لما يجيبه. فيقول: إذا أطال الله تعالى تنعم أرض بما يقيم من خصبها، ويديم من رفاها، بتأني الأمطار عليها، وتبكير الغواصي ونحوها، فلا سقى هذه الديار إلا نارًا يهيج ضرامها، ويؤجج لهيبها وسعارها، ليبيد خيرها، ويفنى حسنها وزهوها.

#### الدَّعَاءُ بِالسُّقْيَا لِلْمَدَنِ وَالْبُلْدَانِ

على أنّ من الشعراء من دعا للبلدان والمدن بالسُّقْيَا، فهذا هو طرفة بن العبد البكري حين سار إلى اليمامة، وأناخ راحلته بفناء قتادة بن سلمة الحنفي فمدح كرمه، وأردف بالدعاء لبلاد الممدوح بالسُّقْيَا. إذ قال: <sup>34</sup>

31 الباهلي، ديوان ذي الرمة برواية ثعلب، 1354.

32 الباهلي، ديوان ذي الرمة برواية ثعلب، 771.

33 المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، 76.

34 طرفة بن العبد: الديوان، تج. مهدي محمد ناصر الدين، ط3، (مطبعة دار الكتب العلمية 1423 هـ - 2002، 79.

إِنِّي حَمِدْتُكَ لِلْعَشِيرَةِ، إِذْ جَاءَتْ إِلَيْكَ مُرِقَّةُ الْعُظْمِ  
 أَلْقُوا إِلَيْكَ بِكُلِّ أَرْمَلَةٍ شَعْنَاءَ، تَحْمِلُ مَنْعَعَ الْبُرْمِ  
 فَفَتَحْتَ بَابَكَ لِلْمَكَارِمِ حَيْهَ مَنْ تَوَاصَتِ الْأَبْوَابُ بِالْأَرْمِ  
 فَسَقَى بِلَادَكَ، غَيْرَ مُفْسِدِهَا صَوَّبَ الْعَمَامِ وَدِيمَةَ تَهْمِي

فالشاعر يدعو بالسقيا لبلاد الممدوح، والبلاد موضع ومكان، وهذا هو الأصل في الدعاء بالسقيا أن يكون للأرض والأماكن لكن الشعراء حملوه ما حملوه من المعاني الإيجابية لما صرفوه للأحياء والأموات والقبور والأطلال وما شابه ذلك، فلما رجعوا به إلى الأصل - وهو الدعاء للمكان - حملوه كل تلك المعاني الإيجابية التي أشرنا إليها من قبل.

وقد دعا سوار بن المضرب السعدي الله لأن يسقي اليمامة، فقال: <sup>35</sup>

سَقَى اللَّهُ الْيَمَامَةَ مِنْ بِلَادٍ نَوَافِجُهَا كَأَرْوَاحِ الْعَوَانِي

واليمامة التي يدعو لها الشاعر بالسقيا هي موضع في الجزيرة العربية.

وهذا مجنون ليلي يدعو بالسقيا لمضارب قومه؛ سواء أكانت عامرة بأهلها أو خالية منهم،

فقال: <sup>36</sup>

أَجْرٌ إِذَا رَأَيْتُ جَمَالَ قَوْمِي وَأُبْكِي إِنْ سَمِعْتَ لَهَا حِينَا  
 سَقَى الْعَيْثُ الْجَمِيدُ بِلَادَ قَوْمِي وَإِنْ خَلَّتِ الدِّيَارُ وَإِنْ بَلَيْنَا  
 عَلَى نَجْدٍ وَسَاكِنِ أَرْضِ نَجْدٍ نَحْيَاتٌ يَرْخَسَنَّ وَيَعْتَدِينَا

فالمجنون دعا بالسقيا لبلاد قومه، وهي بلاد محبوبته طبعاً، لأنها ابنة عمته، وبلادها واحدة،

فدعا لها بالسقيا وكل ذلك لما في السقيا من معانٍ إيجابية سبق أن أشرنا إليها في هذا البحث.

ودعا ابن أبي الزوائد للمدينة المنورة (طيبة) ودعا للكرخ وللضراة بأن يسقيها الله الوبل

والرذاذ وماء سحاً، فقال: <sup>37</sup>

فَسَقَى اللَّهُ طَيْبَةَ الْوَيْبَلِ سَحًّا وَسَقَى الْكَرْخَ وَالضَّرَاةَ الرَّذَاذَا

<sup>35</sup> البصري، الحماسة البصرية، II، 132.

<sup>36</sup> ابن مسعود القرشي النجفي، حماسة القرشي، تج. خير الدين محمود قبلوي، (دمشق: مطبعة وزارة الثقافة، 1995)، 436.

<sup>37</sup> أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، (بيروت: مطبعة دار إحياء التراث العربي، 1415هـ)، XIV، 336.

وكذلك دعا بعض الشعراء غضبا على مدنٍ بعدم السقيا واحتباس القطر - مثلما مرّ بنا من قبل - وقد فعل البحترى إذ دعا على مصرر باحتباس القطر وجفاف النيل ويس الشجر، فقال: <sup>38</sup>

مَرَضَتْ فَأَمْرَضَتْ الْقُلُوبَ وَجَانِبَتْ كَرَاهًا جَفُونَ مَا يُجِفُّ لَهَا شَفْرُ  
فَلا سُقِيَتْ مِصْرًا، وَلا مُدَّ نَيْلُهَا وَلا دَبَّ فِي أَغْصَانِهَا الْوَرَقُ النَّضْرُ

فالبحترى في البيتين السابقين يعبر عن غضب عارم يجيش في صدره؛ ولذلك يدعو على مصرر باحتباس المطر وانعدام السقيا، وما ذلك إلا لما يحمله هذا الدعاء من معانٍ مجازية تختزن فلسفة الموت والحياة بصورة واقعية تتمثل بصورتي السقيا واحتباس القطر.

#### الخاتمة:

وبعد هذا الاستعراض للسقيا في الشعر، يخطر للقارئ أن هذا المعنى معنى إسلامي، وهو مرتبط به ويمكن أن نعدّه من المؤثرات الإسلامية في الشعر، فهل لسقيا القبور أصل في الدين الإسلامي؟؟

وإجابة هذا التساؤل تكون من جانبين: الأول منهما من جانب فقهي: وقد أشار أهل العلم الشرعي إلى استحباب رش القبر بالماء بعد الدفن، وقال الشيخ زكريا الأنصاري رحمه الله: (وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُرَشَّ الْقَبْرُ (بِالْمَاءِ)؛ لِئَلَّا يَنْسِفَهُ الرِّيحُ؛ وَلِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ ذَلِكَ بِقَبْرِ ابْنِهِ. رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ <sup>39</sup>

والجانب الآخر أننا رأينا هذا المعنى في أشعار الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين، ووجدناه أيضا عند الشاعر النصراني، وهذا يدل على أن هذا المعنى إنما هو فكر وفلسفة إنسانية؛ حاول الشعراء من خلاله أن يجدوا نظيرا للموت ليدفعوه عن أنفسهم وأحبائهم؛ ولكن هيهات هيهات فما إلى دفعه سبيل، فكأنّ الشعراء والناس عموما نظروا إلى الأمر من زاوية الحياة الأبدية؛ فكأنّ المتوتّي لم يمّت؛ ليعزّوا أنفسهم بأنّ الجيدين الذين أحبّوهم في هذه الحياة وإن هم ذهبوا منها إلا أنّهم لم يموتوا ولم يبعدوا.

<sup>38</sup> أبو عبادة البحترى، الديوان، تج. عمر فاروق الطيّاع، (بيروت، مطبعة دار الأرقم، د.ت)، 613.  
<sup>39</sup> زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تج. د. محمد محمد تامر، (بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 2000)، I، 329.

ويوصي هذا البحث بضرورة التوسّع في هذا الموضوع لاكتناؤه معاملة ورسم صورة أوضح عن هذه الظاهرة.

## المصادر والمراجع

- الأصبهاني، أبو الفرج ، الأغانى، بيروت: مطبعة دار إحياء التراث العربي، 1415هـ.
- الأندلسي، ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 1404هـ.
- الأنصاري، زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تح. محمد محمد تامر، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 2000.
- الباهلي، أبو نصر، ديوان ذي الرمة برواية ثعلب، تح. عبدالقدوس أبو صالح، جدة: مطبعة مؤسسة الإيمان، 1982.
- البحرتي، أبو عباد: الديوان، تح. عمر فاروق الطباع، بيروت: مطبعة دار الأرقم، د.ت.
- البصري أبو الحسن، الحماسة البصرية، تح. مختار الدين أحمد، بيروت: مطبعة عالم الكتب، د.ت.
- البغدادى، بهاء الدين، التذكرة الحمدونية، بيروت: مطبعة دار صادر، 1417هـ.
- ابن الريب، مالك، الديوان، تح. نوري حمودي القيسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 15، ج 1.
- ابن زيدون، أبو الوليد، الديوان: تح. عبدالله سنده، بيروت: مطبعة دار المعرفة، 2005.
- ابن العبد، طرفة، الديوان، تح. مهدي محمد ناصر الدين، ط 3، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 2002.
- الثقفي أبو محجن: الديوان، شرح أبي هلال الحسن بن سهل، مصر: مطبعة الأزهار البارونية، د.ت.
- الجاحظ عمرو بن بحر، البيان والتبيين، بيروت: مطبعة دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، بيروت: مطبعة دار الجيل، د.ت.
- خليفة، يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ط 4، مطبعة دار المعارف، د.ت.
- زروق، فطوم، "الموت في المعلقات السبع" أطروحة ماجستير غير منشورة، بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2015.
- الرّوّزني، حسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، مطبعة دار احياء التراث العربي، 2002.
- الشتريبي ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح. إحسان عباس، ط 2، ليبيا: مطبعة الدار العربية للكتاب، 1981.

شعراء هذيل: ديوان الهذليين، ر.ت. محمد محمود الشنقيطي، القاهرة: مطبعة الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، ط 17، مطبعة مكتبة الآداب، 2005.

الضيبي، المفضل، المفضليات، تح. أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ط 6، مطبعة دار المعارف، د.ت.

ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، مطبعة دار المعارف، د.ت.

عبد السلام، حسن أحمد عبد الحميد، الموت في الشعر الجاهلي، مطبعة الحسين الإسلامية، 1991.

علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 4، مطبعة دار الساقى، 2001.

القرشي، النجفي ابن مسعود، حماسة القرشي، تح. خير الدين محمود قبلاوي، دمشق: مطبعة وزارة الثقافة، 1995.

المرزوقي، محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، تح. غريد الشيخ، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، 2003.

المعتمد، بن عباد: الديوان، جمع وتحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1997.

النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1423هـ.

بموت، بشير، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، بيروت: المكتبة الأهلية، 1934.

### Kaynakça

- 'Abdusselâm, Hasen, *el-Mevt fi 'ş-şî'ri'l-Câhilî*; Matba'atu'l-Huseyni'l-İslâmiyye, 1991.  
 'Alî, Cevâd, *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 4. bs., Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.  
 el-Bağdâdî, Bahâuddîn, *et-Tezkirtu'l-Hamdûniyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1417.  
 el-Bâhilî, Ebu'n-Nasr, *Dîvânü Zi-r-Rumme*, Cidde: Muessestu'l-Îmân, 1982.  
 el-Basrî, Ebu'l-Hasen, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*, Beyrut: 'Âlemu'l-kutub, t.y.  
 el-Buhturî, *Dîvânü Buhturî*, Beyrut: Daru'l-Erkam, t.y.  
 el-Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyîn*, Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1423.  
 ed-Dabbî, el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 6. bs., Kahire: Dâru'l-ma'ârif, t.y.  
 Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'asrul-Câhilî*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.  
 el-Endelusî, İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, Beyrut: Dâru'l- kutubi'l-'ilmiyye, 1404.  
 el-Ensârî, Zekeriyâ, *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Raodî't-tâlib*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.  
 Halîf, Yûsuf, *eş-Şu'erâu's-se'âlik fi'l-'asri'l-Câhilî*, 4. bs., Kahire: Dâru'l-ma'ârif, t.y.

- el-Husarî, el-Kayrevânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, Beyrut: Dâru'l-cîl, t.y.
- İbn 'Abbâd, el-Mu'temid, *ed-Dîvân*, 3. bs., Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1997.
- İbn Zeydûn, *Dîvânu İbn Zeydûn*, Beyrut: Dâru'l-Marife. 2005.
- İbnu'r-Rayb, Mâlik, *ed-Dîvân*, Mehdu'l-mahtûtâtî'l-'Arabiye. Cilt No; 15.
- İbnu'l-'Abd, Tarafe, *Dîvânu Tarafe*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Farac, *el-Ağânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1415.
- el-Kureşî, İbn Mes'ûd, *Hamasetu'l-Kureşî*, Şam: Vizâretu's-sakâfe, 1995.
- el-Merzûkî, Şerhu *Dîvâni'l-Hamâse*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn, *Nihâyetu'l-ereb fi Funûni'l-'Arab*, Kahire: Dâru'l-kutubi ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.
- es-Sa'îdî, 'Abdulmute'âl, *Bugyatu'l-îdâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 17. bs., Mektebetu'l-Âdâb, 2005.
- eş-Şenterînî, İbn Bessâm, *ez-Zahîre fi mehâsini ehli'l-Cezîre*, 2. bs., Libya: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-kitâb, 1981.
- Şu'erâu Huzeyl, *Dîvânu'l-Huzeliyyîn*, Kahire: Dâru'l-kavmiyye, 1965.
- Yemût, Beşîr, *Şâ'irâtu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Ehliyye.
- Zerrûk, Fettûm, *el-Mevt fi'l-l Ma'allakâti's-seb'*, Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Haydar Üniversitesi, Cezayir, 2015.
- ez-Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', Dâru-ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002.



Doi: 10.34247/artukluakademi.430204

 **Abdulhalim Abdullah**

## Defense Against Death In Arabic Poetry

### -The Ritual Of Praying For The Rain-

**Citation/©:** Abdullah, Abdulhalim, Defense Against Death In Arabic Poetry -The Ritual Of Praying For The Rain-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 329-348.

#### Extended Abstract

Death is one of the issues that preoccupies human thought since ancient times. Therefore, throughout the history the human mind was looking for an explanation for this phenomenon, which he could not repel. Nothing is more fearsome to people than the idea of death. Every one tries to cling to life with all means s/he can, against an event that s/he cannot prevent and repel. S/he tried to create a counterpart to life in all that symbolized death. In this research, calling for life is identified by bilateral reference to the death and life. This bilateral status is reflected in the scene of ruins and graves on the one hand, and praying for the ruins and tombs and watering the graves on the other hand, in light of what watering stands for regarding to the meanings of succulence, development, good and bestowal.

Drought is the harshest and rough condition in the countries of poets. Especially, the countries residing in the desert became uninhabitable when the drought hits the country, farms and animals. The Bedouins' standard of living was affected as their livelihoods narrowed. The drought's victims had no choice but to leave their homes and leave in the Arabian Desert as in the example of the immigration from the hills of Yemen and Damascus or to the plains of The Nile and the Euphrates.

Drought lead the Bedouin 'a nomadic society' to evacuate their homes they lived for years and to travel, to leave their memories, leaving only the wrecked ruins that only winds round. To indicate that once there was life in those places, the poets pass from time to time to find these traces as a reminder of the old days, and have mercy on past.

Bedouin culture and knowledge make one see the bitterness of drought, despair, and misery, and on the other hand, it also makes one to find joy and goodness in the rain.

The duality of death and life is reflected in this comparison, since Drought is a spectrum of death spectra which is offset by rain. Therefore Poets dedicated him to pray for those who wanted to raise the value of love, honor or praise.

The undeniable fact is that the ruins represent a state of death, the death of a human relationship associated with a specific geography and place, and standing on the ruins is only an attempt to revive that human relationship with that geography, driven by the feelings and memories associated with that geography.

When they stand on the ruins and pray for rainfall, they feel that they have faced a double manifestation of the meanings of death and life. Especially, among the Sahrawis whose lives were closely linked to the rain until they called it "Ghaith and Revelation." The poets by standing out from clouds, lightning, rain and long beautiful breaks they immortalized in their poems. The result I want to conclude is that some poets were praying for ruin until God gave them irrigation. Some poets have linked evil to the ruins. So, both: irrigation and ruins have symbolic meanings in Arabic poetry.

While the purpose of prayer is to keep people we pray for freshness, increase his ways, and continue his days unscathed, affecting the violence of his goodness, or altering his luster of water, when he prayed to the aggressor that he was watered with fire, because the fire is deadly opposite the water. He says: If God prolongs the enjoyment of the earth, including the establishment of his fertility, and sustains his well-being when the rain comes on them, and in the early *Jawadi*, etc., there is no watering of these houses only a fire that disturbs his torment, and feeds fires and prices, to destroy the good, and destroy the good and magnificence.

In short, the tomb represents a death statute he does not like in the mind of the Arab poet. He met him with what he liked most and praised him and felt life, renewal and giving, which is ghaith.

## مفهوم الضرورة الشعرية وصلتها بقضية الفُحولة -الإقواء عند الفرزدق نموذجًا-

ID Amer al-Jarah\*

### الملخص

لا شك أنّ الكلام من الناحية الفنيّة يتفاوت بتفاوت طبيعته، وهذا انعكس بالضرورة على طبيعة لغة ذلك الكلام الفنيّ؛ ومن ثمّ ينبغي أن تُدرس لغة الشعر بطريقة مختلفة عن لغة النثر، والواقع أنّ هذا الاختلاف وذلك التفاوت وجدا صدهما في دراسات القدماء والمحدثين للضرورة الشعرية التي تمثّل نقطة الفصل الكبرى بين لغتي الشعر والنثر، كما تمثّل نقطة خلافٍ كبرى بين اللغويين والنقاد، ويتوضح موقفهم منها منتقلًا إلى بيان موقفهم من قضية فحولة الشعراء التي تتجلى في دائرة يقع الفرزدق في مركزها من جهة ارتكابه الضرورات، ولا سيما الإقواء؛ الضرورة الأشدّ إشكالًا، مع اشتغال عصر الفحول عليه، فجعلنا البحث في ثلاثة مباحث: الأول نتحدّث فيه عن الضرورة عند النقاد بين العجز والاعتدال، والثاني نتحدّث فيه عن الضرورة بين الفحولة والتوليد، أمّا الثالث فتتكلّم فيه على الضرورة الشعرية المسماة (الإقواء) في شعر الفرزدق، نبتغي من ذلك تسليط الضوء على واقع النقد واختلاف النقاد في إطلاق أحكامهم متأثرين بالأصول التي وضعها اللغويون.

الكلمات المفتاحية: الضرورة الشعرية، فحولة الشعراء، الإقواء، الفرزدق، الشعر.

### 'Şiir Zarureti' Kavramının Anlamı ve Fuhûle Kavramıyla Bağlantısı -Ferezdak'da İkvâ Örneği-

Atıf/©: al-Jarah, Amer, 'Şiir Zarureti' Kavramının Anlamı ve Fuhûle Kavramıyla Bağlantısı -Ferezdak'da İkvâ Örneği-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 349-372.

Öz: Şüphesiz edebi açıdan sözler, yapısının değişmesiyle değişiklik göstermektedir. Bu değişiklik de edebi sözün yapısına zorunlu olarak yansımaktadır. Aynı şekilde şiir dili, nesir dilinden ayrı bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Gerçek şu ki bu farklılık, en derin izlenimlerini kudema'nın ve muhdes alimlerin şiir ve nesir dilini birbirinden kesin bir şekilde ayıran şiir zaruretiye yönelik çalışmalarında gün yüzüne çıkmaktadır. Şiir zarureti aynı zamanda dilciler ve munekkitler arasındaki ayrılığın bir yönünü oluşturmaktadır. Bu alimlerin şiir zaruretiye karşı tutumlarının izah edilmesi adına, şiirlerinde sürekli kendisine başvurulması dolayısıyla merkezinde özellikle ikvâ alanında Ferezdak'ın olduğu şiir zarureti dairesinde yer alan Fuhûletü'ş-Şuarâ olayına ve bakış açılarına değineceğiz. Çalışma üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde uygulanabilirlik ve uygulanamamazlık arasında şiir

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, amer.j.80@gmail.com.

zaruretinin münekitler nezdindeki yeri. İkinci bölümde fuhûle ve üretme arasında şiir zarureti. Üçüncü bölüm ise Ferezdak'ın şiirlerinde bilhassa ikvâ olarak adlandırılan şiir zarûreti. Bu çalışmada dilcilerin koyduğu usüllerden etkilenen münekitlerin şiir zarureti konusundaki hükümlerinin aydınlatılması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir Zarûreti, Fuhûletü'ş-Şuarâ, İkvâ, Ferezdak, Şiir.

## The Concept of Poetic Necessity and its Relation to the Poet Excellence

### -The Imperfect Rhyme at al-Farazdaq as a Model-

**Citation/©:** al-Jarah, Amer, The Concept of Poetic Necessity and its Relation to The Poet Excellence -The Imperfect Rhyme at al-Farazdaq as a Model-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 349-372.

**Abstract:** Here is no doubt that the speech in terms of the technical varies by nature, and this necessarily reflects on the nature of the language of that artistic speech. Therefore should study the language of poetry in a different manner than the language of prose. In fact this difference found in the studies of the ancient and modernity of poetic necessity, the point of great separation between the languages of poetry and prose. In addition, this separation represents a major point of disagreement between linguists and critics. Thus, to clarify their position, we move to their position on the issue of poetic excellence, that is manifested in a circle, where Al-Farazdaq is in its center, in terms of used of the poetic necessity especially the imperfect rhyme, the most problematic of poetic necessity and the inclusion of the age poet excellence.

**Key Words;** Poetic necessity, Poet excellence, Imperfect rhyme, Al-Farazdaq, the Poetic.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

### المبحث الأول: الضرورة الشعرية بين الاقتدار والعجز:

مما يُعرف بالبداهة أنّ الشعرَ، خلا القصيدة النثرية وبعض الشعر الحرّ ممّا أحدث في العصر المتأخّر، مبيّئٌ على الوزن والقافية اللذين من أجلهما ومن أجل غيرهما قد يرتكبُ الشاعرُ المحظوراتِ في اللغة، ويخالفُ بعض الأقيسة النحوية والصرفية، ولكن في إطارٍ استنبطه النحاةُ وحصروه في أمرين: أولهما تشبيه غير جائز بجائز، والآخر الرجوع إلى الأصل<sup>1</sup>، وهذا ما أطلق عليه النحاةُ الضرورةَ الشعريةَ أو الرُخصَ أو الجوازاتِ

<sup>1</sup> يُنظر: ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تح. صاحب أبو جناح، (بغداد: مجلة كلية الآداب بجامعة البصرة، 1971)،

أو غير ذلك من الأسماء التي تتوجّه إلى مصطلح الضرورة الشعرية، ويُعدُّ الخليل (170هـ) أوّل من أشار إلى الضرورة في معرض حديثه عن كلام الشعراء وامتيازهم عن غيرهم بإجازتهم ما لا يجوز لغيرهم، وأنهم أمراء الكلام يصرفونه أنّى شأؤوا،<sup>2</sup> وكان سيبويه (180هـ) كذلك من أوائل المتكلّمين عليها لكن تحت (باب ما يحتمل الشعر)،<sup>3</sup> وذكر الضرورة بلفظ الفعل (يضطرون)؛ يقول: "وليس شيءٌ يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا"،<sup>4</sup> وعن البدايات المنهجية لدراسة الضرورة يرى إبراهيم بن صالح الحندود أنّ ابن السراج (316هـ) في كتابه (الأصول) أوّل من سبق إلى تثبيت مبادئ التصنيف في الضرورات الشعرية، ووضع حجر الأساس لحركة التأليف والكتابة المنهجية عنها، كما يرى أنّ أبا سعيد السيرافيّ (368هـ) أوّل من حصرها حصرًا علميًا في كتابه (ما يحتمل الشعر من الضرورة) الذي يظهر من عنوانه أنّه اتّكأ في اختياره إيّاه على اصطلاح سيبويه. لقد جعل السيرافيّ الضرورة على تسعة أوجه: الزيادة، والنقصان، والحذف، والتقديم، والتأخير، والإبدال، وتغيير وجه من الإعراب إلى وجهٍ آخر على طريق التشبيه، وتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، ثم انحصرت تلك الوجوه أخيرًا في ثلاثة: الزيادة، والحذف، والتغيير،<sup>5</sup> ونشير إلى أن تلك الضرورات تنقسم بحسب بُعد المسافة أو قربها من قواعد اللغة إلى: مقبولة يمكن تعليلها بتشبيهه أو ردّها إلى أصل، وأخرى خلافها مستقبحة كانت مثار الخلاف بين اللغويين والنقاد، ونلفتُ النظر، في سياق الحديث عن تاريخ نشوء دراسة الضرورة، إلى أنّه قد سبق ابن السراج أستاذُه المبرّد في كتابه (

<sup>2</sup> حازم القرطاجيّ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الثالثة، (تونس: الدار العربية للكتاب، 2008)، 127.

<sup>3</sup> عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح. عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 26/1.

<sup>4</sup> سيبويه، الكتاب، 32/1.

<sup>5</sup> إبراهيم بن صالح الحندود، "الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين؛ دراسة على ألفية بن مالك"، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 111/33، (2001)، 394-395.

ضرورة الشعر)، على أنه مفقودٌ لم يصل إلينا، ولا ريب في أن ابن السراج قد أفاد من أستاذه.<sup>6</sup>

والواقع أن الموقف من الضرورة (المستقبحة) - القبح هنا حكم نحويّ تداولي كما سيظهر عند سيبويه - يتجلى في نظرتين متباينتين: الأولى يمثّلها أبو هلال العسكري (395هـ)؛ إذ ذهب إلى أنه "ينبغي أن تجتنب ارتكاب الضرورات، وإن جاءت فيها رخصة من أهل العربية، فإنها قبيحة تشين الكلام وتذهب بمائه، وإنما استعملها القدماء في أشعارهم لعدم علمهم بقبحاتها؛ لأن بعضهم كان صاحب بداية، والبداية مزلة، وما كان أيضاً تُنقد عليهم أشعارهم، ولو قد نُقدت وُجِّه منها المَعيبُ كما تُنقد على شعراء هذه الأزمنة، ويُهرج من كلامهم ما فيه أدنى عيب، لتجنّبوها".<sup>7</sup> ويبدو أن هذا الكلام يتعارض مع المتعارف عليه من أنّ الأوائل الذين اتّهمهم أبو هلال بالزلل هم أهل اللغة الذين يؤخذ عنهم، وباستقراء كلامهم وضع اللغويون والنحويون أقيستهم، وإلى مثل ذلك ذهب معاصره ابن فارس (395هـ)؛ إذ قال: "لا معنى لقول من يقول: إنّ للشاعر عند الضرورة أن يأتي في شعره بما لا يجوز... ما جعل الله الشعراء معصومين يُوقَفُونَ الخِطَأَ والغلط، فما صحَّ من شعرهم فمقبول، وما أبثته العربية وأصولها فمردود. بلى، للشاعر إذا لم يطرّد له الذي يريده في وزن شعره أن يأتي بما يقوم مقامه بسطاً واختصاراً وإبدالاً بعد أن لا يكون فيما يأتيه مُحْطِطاً أو لاحقاً".<sup>8</sup> ولابن رشيق (456هـ) رأي مقارب لذلك يقول فيه: "لا خير في الضرورة على أن بعضها أسهل من بعض، ومنها ما يُسمع عن العرب ولا يُعمل به؛ لأنهم أتوا به على جبلّتهم، والمؤلّد المُحدّث

<sup>6</sup> الفَرَّاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، تح. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي، (الكويت: دار العروبة، بلا)، 3.

<sup>7</sup> أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تح. علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 2006)، 150.

<sup>8</sup> أحمد بن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح. محب الدين الخطيب، وعبد الفتاح الفتلان، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1910)، 231.

قد عَرَفَ أَنَّهُ عَيْبٌ، ودخولُهُ في العيب يُلزِمُهُ إياه"<sup>9</sup>. نعت ابن رشيقي الضرورة بالعيب، ورأى أن الأوائل لم يكونوا على دراية بذلك العيب، لذلك لم يُعَبِّ عليهم ذلك، وهذا رأي أغرب ممَّا رأيناه عند أبي هلال وابن فارس.

أما النظرة الثانية فكانت خلاف سابقتهما؛ إذ يُنظر إلى الضرورة بموجبها نظرة إيجابية من جهة صوابية اللغة، وهي ما عليه الجمهور، فتعدّ الضرورة من باب القبح أو الضعف لا الزلل أو اللحن، فابن جنيّ (392هـ) من أنصار المذهب الثاني؛ يقول: "فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جشّمه منه، وإن دلّ من وجه على جورهِ وتعسّفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمّطه، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختيار الوجه الناطق بفصاحته، بل مثله في ذلك عندي مثل مُجْرِي الجموح بلا لجام..."<sup>10</sup>.

ثم يردف بعد ذلك قوله بضعف الضرورة وقبحها بقوله بقوة تركيبها؛ إذ يقول: "ولا يمنعك قوّة القويّ من إجازة الضعيف أيضاً؛ فإن العرب تفعل ذلك؛ تأنيساً لك بإجازة الوجه الأضعف لتصحّ به طريقك، ويرحب به خناقك إذا لم تجد وجهاً غيره، فتقول: إذا أجازوا نحو هذا ومنه بُدّ وعنه مندوحة، فما ظنك بهم إذا لم يجدوا منه بدلاً، ولا عنه معدلاً؛ ألا تراهم كيف يدخلون تحت قبح الضرورة مع قدرتهم على تركها؛ ليعدّوها لوقت الحاجة إليها"<sup>11</sup>. فالضرورة ليست خطأً أو مزلةً كما رأى أرباب الرأي الأول المذكور آنفاً؛ فقد تكلم سيبويه في ذلك وسوّغ ما يضطرّ إليه الشعراء بأن له وجهاً ما في اللغة؛ إذ قال: "وليس شيءٌ يضطرّون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهها، وما

<sup>9</sup> ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، (بيروت: دار الجليل، 1981)، 269/2.

<sup>10</sup> أبو الفتح عثمان ابن جنيّ، الخصائص، تح. محمد علي النجار، الطبعة الثانية، (مصر: دار الكتب الوطنية، 1952)، 392/2.

<sup>11</sup> ابن جنيّ، الخصائص، 60/3-61.

يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك ههنا".<sup>12</sup> فأبو هلال العسكري أتهم الأوائل الذين اعتمدوا الضرورة بالزلزل ولم يلتمس وجهًا ل كلامهم؛ قد يكون الوجه الذي يضطرون إليه ضعيفًا أو قبيحًا كما ذكر ابن جني، إلا أنه لا يكون من باب الزلل، ونشير إلى أنّ سيبويه قال في رفع الهاء في (كله) في بيت أبي النجم العجلي:

قد أصبحت أمّ الخيارِ تدّعي عليّ ذنبًا كلُّه لم أصنع

قال: "هذا ضعيف، وهو بمنزلة في غير الشعر؛ لأنّ النصب لا يكسر البيت ولا يخلّ به تركُّ إظهار الهاء"،<sup>13</sup> فنعت سيبويه الضرورة بالضعف، كما نعتها بالقبح في قوله: "ويحتملون فُبَحّ الكلام حتى يضعوه في غير موضعه، لأنّه مستقيم ليس فيه نقص؛ فمن ذلك قوله:

صدّدتِ فأطولتِ الصُّدودَ وقلمًا وصالٌ على طولِ الصُّدودِ يدومُ

وإنما الكلام: وقلّ ما يدوم وصالٌ".<sup>14</sup> ولجان كوهن مقولة في بيان قوة الشاعر الذي تشدّ لغته يقارب فيها مقولة ابن جني، حيث قال: "الشاعر لا يتحدّث كما يتحدّث الناس جميعًا، بل إن لغته شاذة، وهذا الشذوذ هو الذي يُكسبها أسلوبًا".<sup>15</sup> إنّ هذا الإدراك لطبيعة الشعر ولحقيقة لغة الشعر وامتيازها عن لغة النثر، الأمر الذي انتبه له الأوائل كالخليل وسيبويه، كان المفتاح للولوج إلى قراءة الضرورات، فلغة الشعر لغة خاصّة، لا نقول إنّها محكومة بالوزن والقافية، كما يرى ابن قتيبة (276هـ) مثلًا،<sup>16</sup> بقدر ما هي محكومة بنزوع الشاعر وتعبيره عن اللحظات الخاطفة التي تمرّ بذهنه ومخيّلته، فيحول تركيزه على اصطيادها دون تركيزه على اللغة التي تنفتح على الممكنات استعمالًا،

12 سيبويه، الكتاب، 32/1.

13 سيبويه، الكتاب، 85/1.

14 سيبويه، الكتاب، 31/1.

15 جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر. محمد الولي، ومحمد العمري، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، 15.

16 يُنظر، ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تح. السيّد أحمد صقر، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار التراث، 1973)، 200.



وقياسًا على الاستعمال، وإبداعًا شعريًا قد يُتهم من جهة النحو، مع الإشارة إلى تقدّم الشعراء في امتلاك زمام اللغة، الأمر الذي كان الخليل واعيًا له تمامًا حين وصفهم بأنهم أمراء الكلام، وتظهر القراءة الواعية على نحو أكبر مع حماسة عبد اللطيف الذي عدّ الضرورة من باب خصوصية لغة الشعراء؛ إذ ألفت ألسنتهم ذلك، ودرجت عليه.<sup>17</sup>

إننا في إزاء الحديث عن الموقف من الضرورة نطرح إشكالًا كبيرًا يتمثل في تحديد الفئة المستهدفة من النقد، وهذه قضية كبرى تدخل في قضية أكبر تتجلى في تحديد عصر الاحتجاج والفحولة، وهو ما سنتكلم عليه في المبحث الثاني، وثمة إشكال آخر لا بدّ من الحديث عنه، ما قد يسهم في تحديد مفهوم الضرورة والموقف منها؛ يكون ذلك بالإجابة عن الأسئلة الآتية: لماذا سُميت الضرورة بهذا الاسم؟ وهل هي التي تفرض نفسها على الشاعر؟ بمعنى، هل الشاعر مخير بين ارتكابها أو عدمه؟ ثم ما الذي يدفعه إلى ارتكابها إذا كان بوسع الاستغناء عن ذلك؟

من الحق أن كلام ابن جنيّ السابق يبيّن أن الضرورة لا تدلّ على عجز الشاعر البتّة؛ لأنه قادر على تجنّبها، إلاّ أنه اختار الخوض فيها، وتعمّد ذلك ليدلّل على قوّته وتخطّطه، ورأى ابن جنيّ أنّها من باب التوسعة على الشاعر؛ وأنه اعتاد عليها ليجعل منها رصيّدًا يلجأ إليه إذا ما استعصت عليه حال لا يخرج منها إلاّ بها، فيفهم من كلامه أن الشاعر الذي ارتكب الضرورة على وعي تامّ بها، وأنه هو الذي يتحكّم بها، وليست هي التي تضطرّه إليها، كما أنّها لا تكون زلة وقع فيها، فسيبويه، في مقولته التي نقلناها آنفًا، أشار إشارة قيّمة إلى أنّ الضرورة ما دامت في باب الكلام المستقيم لا ضير في ارتكابها وإن قبّحت، فالضرورة إمّا "سُميت ضرورة بالقياس إلى الكلام النثري، أما في الشعر فليست كذلك".<sup>18</sup> فنحن نقول ضرورة وننتعها بالشعرية، بمعنى أنّها خاصّة

<sup>17</sup> يُنظر، محمد حماسة عبد اللطيف، لغة الشعر؛ دراسة في الضرورة الشعرية، (القاهرة: دار الشروق، 1996)، 5.

<sup>18</sup> أحمد محمد ويس، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، (دمشق: مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2002)، 83.

بالشعر؛ إذ لا توجد ضرورة نثرية، ونشير إلى أنّ تعبير الشاعر مقيد بقيود عديدة أجملناها بالوزن والقافية والحالة الشعورية الخاطفة، وهذه القيود يعتقد منها النثر كما هو معلوم؛ يشرح أبو حيان الأندلسي (745هـ) هذا المذهب بكلمات قيّمة، وذلك في معرض ردّه على ابن مالك (672هـ)؛ إذ قال: "لم يفهم ابن مالك معنى قول النحويين في ضرورة الشعر، فقال في غير موضع: ليس هذا البيت بضرورة؛ لأنّ قائله متمكّن من أن يقول كذا... فعلى زعمه لا توجد ضرورة أصلاً؛ لأنّه ما من ضرورة إلّا ويمكن إزالتها ونظم تركيب آخر غير ذلك التركيب، وإتّما يعنون بالضرورة: أنّ ذلك من تراكيبهم الواقعة في الشعر المختصة به، ولا يقع في كلامهم النثري... ولا يعني النحويون بالضرورة أنّه لا مندوحة عن النطق بهذا اللفظ، وإتّما يعنون ما ذكرناه، وإلّا كان لا توجد ضرورة؛ لأنّه ما من لفظ إلّا ويمكن للشاعر أن يغيّره".<sup>19</sup>

ويرى الشاطبي (790هـ) أنّ الدافع وراء ارتكاب الضرورة مع القدرة على عدم فعل ذلك مكمنه في "أنّها مطابقة لمقتضى الحال، ولا شكّ [أنّ الشعراء إذا خيروا بين العبارة التي يلزم فيها الضرورة والمطابقة لمقتضى الحال وبين التي خلافها فإلّهم في هذه الحال يرجعون إلى الضرورة؛ لأنّ اعتنائهم بالمعاني أشد من اعتنائهم بالألفاظ".<sup>20</sup> ومن ثمّ نستطيع أن نضيف قيّدًا رابعًا كان الشعر مرثمًا به هو العناية بالمعاني، وإن كُنّا نرى أنّه ذو علاقة بالحالة الشعورية. إنّ مع تلك القيود وبها بات حرًّا، وباتت لغته لغة خروج لا لغة قواعد؛ إنّّه في طموحه لبلوغ ذروة الشعرية يمنح إلى الخروج على أقيسة النحو أشدّ الجنوح ما دامت تحول دون تبليغه مقاصده ودون بلاغته، فوجوده وارتقاؤه رهينا

<sup>19</sup> جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح. عبد العال سالم مكّرم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 200/2. ويُظنر أيضًا، ابن هشام الأنصاري، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، تح. عباس مصطفى الصالح، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، 82.

<sup>20</sup> عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تح. عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، 34 / 1.

انزياحه وخروجه على القواعد تركيبياً ومعنى. يمكن القول إنّ الضرورة تتضافر في إنتاجها عوامل عديدة لا يمكن عزلها أو تجاهل أيّ منها، وهي مراعاة الوزن والقافية، والحالة الشعورية، والمعنى ومقتضى الحال، وإحداث السمة الأسلوبية، وإظهار الاقتدار الفنيّ، ومدارة الطبع وما إلى ذلك.

بتنا نسلّم أنّ الضرورة عمومًا تمثّل اقتدارًا وانزياحًا وخرقًا للأصول دون الخروج على مبدأ الاستقامة، وأتمّها بوجوهها المتعدّدة تتفاوت فيما بينها في درجات الانزياح، من حيث هي، ومن حيث المقدرة التي يتمتّع بها الشاعر، وسياقها الذي تحلّ فيه.

### المبحث الثاني: الضرورة بين الفحولة والتوليد

يقصد النحويون واللغويون إلى انتقاد الشعر في إطار بحثهم عن الشاهد الذي يحتجون به لبناء قواعدهم حينًا، ولتعزيزها حينًا آخر؛ يقول الهرويّ (433هـ): "عني علماء العربية بالشعر إلى جانب عنايتهم بالقرآن الكريم، فاعتمدوا عليه في بناء الكثير من القواعد وإصدار العديد من الأحكام، ولجؤوا إليه في شرح غوامض اللغة وتوضيح معانيها، وإحكام أصولها".<sup>21</sup> نرى أنّ ذلك الالتجاء للشواهد الشعرية مردّه إلى تقديس الشعر القديم؛ إذ من استقراء لغة ذلك الشعر أقام النحاة أصول علمهم، ولا غرو أن ينال الشعر تلك العناية وقد قال فيه ابن عباس: "إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر فإنّه ديوان العرب".<sup>22</sup> ننوّه هنا بإجابات ابن عباس عن مسائل ابن الأزرق.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> أبو سهل الهرويّ، إسفار الفصح، تح. أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1420)، 239/1.

<sup>22</sup> الهرويّ، إسفار الفصح، 239/1.

<sup>23</sup> يُنظر، عبد الله بن عباس، مسائل نافع بن الأزرق، تح. محمد أحمد الدالي، (الجمان والجابي للطباعة والنشر، 1993).

لقد كانت عناية اللغويين بالشعر الأول الذي يمتدُّ إلى منتصف القرن الثاني للهجرة وتقديسه مثارَ كثيرٍ من القضايا النقدية كفحولة الشعراء، والضرورة الشعرية التي تمتَّ لقضيتي: الفحولة والتوليد بصلة وثيقة.

ووجب أن نشير إلى أنَّ الشعرَ القديمَ (المقدَّس) يقفُّ عند حدود معينة أسماها النقاد النحويون واللغويون (عصر الاحتجاج) أي العصر الذي يشمل الشعراء الذين يُحتجُّ بشعرهم، وهم الشعراء الذين لم يختلطوا بالأعاجم ولم تدركهم لوثة الحضارة، وهم شعراء الطبع، والشعراء الفحول، وقد تمَّ إجمالهم في طبقتين: الشعراء الجاهليون، والمخضرمون، وهؤلاء هم الذين يُحتجُّ بشعرهم. أمَّا المتقدِّمون قليلاً، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام، كجرير والفرزدق، فمختلفٌ في الاحتجاج بشعرهم، وإن كان عبد القادر بن عمر البغدادي يرى صحَّة الاحتجاج به، وأمَّا المحدثون (المولَّدون) فلا يُحتجُّ بشعرهم بإجماع علماء العربية باستثناء الزمخشريِّ والواحدي وابن هشام وغيرهم من العلماء، وهم قلة.<sup>24</sup>

ونجد في القرن الثالث عند ابن سلام (231هـ) أنَّ عدَّ الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين حتى منتصف القرن الثاني الهجريِّ شعراءً فحولاً هو مذهب العامة آنذاك، وليس الخاصَّة فحسب؛ وذلك حين قال: "فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام، فنزلناهم منازلهم، واحتججنا لكلِّ شاعر بما وجدنا له من حُجَّة، وما قال فيه العلماء، وقد اختلف الناس والرواة فيهم، فنظر قومٌ من أهل العلم بالشعر والنفاز في كلام العرب والعلم بالعربية إذا اختلفت الرواة، فقالوا بأرائهم، وقالت العشائر بأهوائها، ولا يُقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عمَّن تقدَّم، فاقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعرًا".<sup>25</sup> يذكر ابن

<sup>24</sup> يُنظر، عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، 5/1- وما بعدها.

<sup>25</sup> ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تج. محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني- جدة، دار المدني، بلا)، 23/1-24.

سَلَام أنّ الناس اختلفوا في منازل الشعراء وطبقاتهم؛ على أنّهم اتفقوا على المتقدمين منهم، وهو يرى ما يراه الجمهور، ويقدمه على رأي النقاد واللغويين، فظاهرة الفحولة الشعرية كانت ظاهرة شهيرة ارتبطت عند اللغويين بالحاجة إلى الحجّة، كما ارتبطت بالحدود الزمانية والمكانية المعيّنة المعروفة التي تندرج فيها لغة الاحتجاج عند النحاة بعيدًا عن مظاهر التحضّر والعجمة التي ارتبطت ببروز ظاهرة الشعراء المولّدين.

لقد كان ابن سَلَام ناقدًا ناقلًا متفرّسًا، من جهة تصنيفه الشعراء في طبقات وفق منهجية خاصّة؛ يقول: "ألّفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات؛ أربعة رهط؛ كل طبقة متكافئين معتدلين".<sup>26</sup> وكذلك من جهة اختياراته والاحتجاج لها؛ يقول، مثلًا: "فاحتجّ لامرئ القيس من يقدّمه؛ قال: ما قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعتها، واستحسنها العرب، واتبعته فيها الشعراء: استيقاف صحبه، والتبكاء في الديار، وريقة النسيب، وقرب المأخذ، وشبه النساء بالطباء والبيض، وشبه الخيل بالعقبان والعصي، وقيد الأوابد، وأجاد في التشبيه، وفصل بين النسيب وبين المعنى".<sup>27</sup> وكذلك فعل ابن سَلَام مع سائر الشعراء؛ إنّه بهذا وذلك يقدم مشروعًا نقديًا معرفيًا مبكرًا يقوم على الوصف والتفسير والتعليل والتقييم، وإن كان يتكئ كثيرًا على آراء الآخرين الذين ذهبوا إلى اعتبار شعر الفحولة، ولم يخرج عنها.

ونشير إلى أن الأمدّي (371هـ) كان قد ذكر ذلك التقسيم وذلك في معرض حديثه عن حماسة أبي تمام واختياراته فيها، فذكر "منها: الاختيار، الذي تلقط فيه محاسن شعر الجاهلية والإسلام، وأخذ من كل قصيدة شيئًا حتى انتهى إلى إبراهيم بن هرمة (150هـ)، وهو اختيار مشهور معروف باختيار شعراء الفحول".<sup>28</sup> هذا يعني أنّه

<sup>26</sup> ابن سَلَام، طبقات فحول الشعراء، 24/1.

<sup>27</sup> ابن سَلَام، طبقات فحول الشعراء، 55/1.

<sup>28</sup> الحسن بن بشر الأمدّي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح. السيد أحمد صقر، الطبعة الرابعة، (القاهرة: دار المعارف، بلا)،

كان ثمة إجماعٌ على ذلك العصر في تسميته وشعرائه وأبعاده ومفهوماته عند النقاد أيضاً، وليس عند اللغويين فحسب، ولعل ذلك يرجع إلى تأثير اللغويين الكبير في النقاد. ويبدو أنّ التماس اللغويين الصحة النحوية (تجئب اللحن)، ومجئهم عن النموذج المثال الذي يجب أن يُتخذى أدّى إلى تقديس الشعر القديم ونعت أربابه بالفحولة وجمعهم تحت اسم (شعراء عصر الاحتجاج)، وبالمقابل فإنّ الشعراء الذين كانوا يُلقنون أطلقوا عليهم اسم (المولدين) بكسر اللام، وأحياناً بفتحها هُزءاً بهم؛ ولنستمع إلى ما قاله البغداديّ (1093هـ): " كان أبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن أبي إسحاق، والحسن البصري يلحنون الفرزدق والكميت وذا الرمة .. وكانوا يعدونهم من المولدين".<sup>29</sup> فوجودُ اللحن هو الذي جرّد الشعراء من صفة الفحولة، وجعلهم مولدين. إذاً النقد اللغوي انطلق من الحاجة إلى لغة يحتجون بها وبينون عليها أقيستهم، فوجدوا بُغيتهم في الشعر الذي يسهل على الأجيال نقله محفوظاً، فنظروا في أحوال الشعراء فرأوا أنّ منهم من حافظ على لغة الأجداد، ولم يحد عن طريقتهم، وأنّ منهم من تأثّر بالعجم إثر اختلاطه بهم، فعُدّوا الشعر الأوّل مقدّساً، وشعراءه فحولاً، كما عدّوا الشعر التالي له دونّه، وشعراءه مولدين، فكان ارتكاب المولدين للخطأ يُعدّ لحناً، وعند الفحول يسمّونه ضرورةً.

إنّ ظاهرة الفحولة التي نتجت، في إحدى تفسيراها، عن الالتفات إلى مصادر الاحتجاج والقياس الذي يحكم الصحة النحوية كانت الدافع إلى ظهور الكثير من القضايا النقدية مثل: (القديم والحديث)، و(الطبع والصنعة)، و(عمود الشعر)، و(نظام القصيد) وغيرها، على أنّ أبرز القضايا النقدية اللغوية التي يُفسّر ظهورها بتلك المسألة هي قضية (الضرورات الشعرية)؛ فلما لاحظ النقاد أنّ من الشعراء الفحول من خرق قانون الصحة النحوية أو الصرفية، راحوا يلتمسون لهم الأعذار باسم الضرورة، كيف لا

وهم- بحسب الفراهيدي- "أمراء الكلام يصرفونه أني شأؤوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم... ويحتاج بهم ولا يحتاج عليهم".<sup>30</sup> إنَّ مما يؤنسك من كلام الخليل ما يشغف به عقلك من قراءة القرطاجي (684هـ) لِمَا وراء السطور؛ فالشعراء لا يمكن تخطتتهم، ولا يقدر على ذلك إلا من بلغ منزلتهم في التصرف والإبداع والمعرفة بالكلام؛ يقول:

"فلاجل ما أشار إليه الخليل - رحمه الله - من بعد غايات الشعراء وامتداد آمادهم في معرفة الكلام، واتساع مجالهم في جميع ذلك، يُحتاج أن يُحتال في تخريج كلامهم على وجوه من الصحة، فإنه قلّ ما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم، فليسوا يقولون شيئًا إلا وله وجه، فلذلك يجب تأول كلامهم على الصحة والتوقف في تخطتتهم فيما ليس يلوح له وجهٌ. وليس ينبغي أن يعترض عليهم في أقاويلهم إلا من تُزاحمُ رتبته في حسن تأليف الكلام وإبداع النظام ترتبهم، فإمّا يكون مقدار فضل التأليف على قدر فضل الطبع والمعرفة بالكلام".<sup>31</sup> فهل نسلم بأنَّ الشعراء لا يخطئون حقًا، وهل يحقّ لهم التصرف المطلق أو نستثني من ذلك الأمرين اللذين وقف عليهما اللغويون كابن فارس، وهما:

"لحنٌ في إعراب أو إزالة كلمة عن نصح صواب"،<sup>32</sup> وهل الإقواء<sup>33</sup> ضرورة أم لحن؟! إنَّ تتبع نَقَدَاتِ اللغويين يُظهر لنا أنّهم يحكمون للشعراء الفحول بالقوة الشعرية والحجاجية (تمام البيان)، وكذلك اللغوية وإن أخطؤوا؛ لأنّهم أمراء الكلام الذين يُحتاج بهم، ولا يُحتاج عليهم. في حين أنّهم يحكمون للمولّدين بالضعف، وإن أجادوا، فالأمر يرتبط بتمايز عصرين: عصر الاحتجاج، وعصر الحدائث؛ فهذا أبو عمرو بن العلاء مع تعصّبه للأخطل يرفض تفضيله على غيره؛ لأنّه خارجٌ عن إطار ذلك الزمن؛ إذ يقول:

30 القرطاجي، منهاج البلغاء، 127.

31 القرطاجي، منهاج البلغاء، 127.

32 ابن فارس، الصحاح، 231.

33 الإقواء: هو اختلاف الإعراب في القوافي، وقد يُسمى الإكفاء. يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تج. محمود شاكر، (القاهرة: دار الحديث، 1423)، 96/1.

"لو أدرك الأخطل من الجاهلية يوماً واحداً، ما قدّمت عليه جاهلياً ولا إسلامياً".<sup>34</sup> لقد كان الفرزدق من أكثر الشعراء إثارة للجدل فيما يخصّ الموقف من الفحولة والضرورة الشعرية؛ إذ كثرت في شعره الضرورات أو المخالفات النحوية، ولا سيّما الإقواء، وهو ما سنبيّنه فيما يأتي.

### المبحث الثالث: الإقواء عند الفرزدق

يُمثّل الإقواء الحالة الأكثر إشكالاً بين الضرورات الشعرية، ولا سيما المستقبحة؛ كونه مخالفة صريحة لقواعد اللغة؛ مخالفة ليس لها تأويل؛ لا بردّ إلى أصل ولا بتشبيه، كما يُمثّل الفرزدق حالة خصبة من جهة تردّد الضرورات في شعره، ولا سيّما الإقواء، ومن جهة اختلاف اللغويين في عدّه من الفحول أو لا، ومن ثمّ اختلفوا في تأويل أقواله أو تخطّطتها؛ فهذا ابن أبي إسحاق يسمع الفرزدق ينشد:

"وعضّ زماناً يا بن مروان لم يدع من المال إلا مسحاً أو مجلفاً

فقال له ابن أبي إسحاق: على أي شيء رفعت (مجلفاً)؟ فقال: على ما يسوءك، قال أبو عمرو: فقلت له: أصبت! وهو جائز على المعنى، على أنه لم يبق سواه [!؟]."<sup>35</sup> يقول ابن قتيبة في معرض كلامه على تكلف الفرزدق في رفع (مجلف) في البيت السابق: إنّه "رفع آخر البيت ضرورةً، وأتعب أهل الإعراب في طلب العلة، فقالوا وأكثروا، ولم يأتوا فيه بشيء يرضى، ومن ذا يخفى عليه من أهل النظر أنّ كلّ ما أتوا به من العلل احتيالٌ وتمويهٌ؟ وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه إياه فشتّمه وقال: عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا!".<sup>36</sup> حقاً إنّ الشعراء أمراء الكلام كما قال الخليل،

<sup>34</sup> الأصمعي، كتاب فحولة الشعراء، تح. المستشرق ش. توري، قدّم لها، صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1980)، 13.

<sup>35</sup> أبو عبيد الله المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح. محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 131.

<sup>36</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 89/1-90.



وتظهر ملامح الإمارة جليّة في قول الفرزدق: (عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجّوا)، فالشعراء على إرادة مقصودة ووعي تامّ بما يقولون، وليس يأبهون بما يقوله النحاة وقيسونه.

يظهر أنّ الفرزدق كان يكثر في شعره من المخالفات الإعرابية التي تسمّى عند النحاة (اللّحن) وعند النقاد والعروضيين (الإقواء)، ولعلّ ظاهرة الإقواء في الشعر التي تُعدّ حالة اضطراب شعرية معلّلة تمثل ذلك الموقف المتصلّب من قديم الشعر ومُحدّثه، فما كان قديمًا من الشعر كان يجب التدرّج لمخالفاته اللغوية والنحوية، والمُحدّث ليس عليه إلا أن يسير على خطاه في الموافقات والمخالفات، كما أنّ ظاهرة الإقواء تتمثّل حالة من الحالات التي كانت مثار خلاف نقدي بين اللغويين والنقاد؛ ولبيان ذلك الموقف المتصلّب نسوق قول القرّاز (412هـ) في الإقواء الذي كان عنده تحت اسم (الإكفاء): "وهذا من أقبح العيوب، ولا يجوز لمن كان مولدًا هذا، لأنّه إنّما جاء في شعر العرب على الغلط، وقلة المعرفة به، وأنّه يجاوز طبعه ولا يشعر به، ألا ترى أنّ النابغة عُتبيّ له به، فلما سمع اختلاف الصوت بالخفض والرفع، فطن له ورجع عنه".<sup>37</sup> نلاحظ أنّ هذا المذهب ترديد لمذهب أبي هلال وابن فارس الذي سبق ذكره، ونشير إلى أنّ الأمر يتعلّق بطبيعة الشعر وخصوصية لغته؛ لقد رأى إبراهيم أنيس أنّ الإقواء يمثّل خطأ نحويًا لا خطأ شعريًا،<sup>38</sup> وبذلك يكون قد فصل في القضية، وقد نتابعه فيما قال، وكذلك في إرجاع الضرورة (المستقبحة قسيمة المقبولة) إلى خطأ في الرواية، أو إلى اختلاف اللهجات العربية، أو إلى الصنعة العروضية،<sup>39</sup> وإنّنا نميل إلى الأخير؛ لأنّ حالة الإقواء مثلاً تكررت غير مرّة عند غير شاعر، ولا يُعقل أن تكون جميعًا من باب الخطأ في

<sup>37</sup> القرّاز، ما يجوز للشاعر في الضرورة، 148.

<sup>38</sup> إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، الطبعة الثانية، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، 259.

<sup>39</sup> أنيس، موسيقى الشعر، 299.

الرواية أو اختلاف اللهجات؛ فنؤيد حماسة عبد اللطيف فيما ذهب إليه من أنّها من باب ما درج الشعر عليه، فأصبح من قبيل الصنعة العروضية.

ومن إقواءات الفرزدق ما " أنكره عليه عبد الله بن إسحق الحضرمي من قوله:

مُستقبِلين شمالَ الشّامِ تَضْرِبُنَا      بِحَاصِبٍ مِنْ نَدِيفِ القُطنِ مَنثورِ

على عمائمنا تُلقَى وأرْحَلْنَا      على زَوَاحِفَ تُرْجِي مُخْها رِيْرُ

[ف(ريْرُ)] مرفوعٌ [والقافية مكسورة]، فقال ألاً قلت: على زَوَاحِفَ تُرْجِيها

مَحاسيرِ. فغضب وقال:

فلَو كانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلىَ هَجَوْنُهُ      وَلَكِنَّ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلىَ مَواليَا

وهذا كثير في شعره على جودته. وتتبين التكلف في الشعر أيضًا بأن ترى البيت فيه مقرونًا بغير جاره، ومضمومًا إلى غير لفته، ولذلك قال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشعرُ منك، قال: وبم ذلك؟ فقال: لأني أقول البيت وأخاه، ولأنك تقول البيت وابن عمه".<sup>40</sup> قد لا تتفق مع ابن قتيبة في نعت الفرزدق في التكلف، فالتكلف لا يكون معه اللحن وفق ما تقتضيه عملية قول الشعر، لأن التكلف يقوم على عمليتي التأني والمراجعة، ومعهما لا يقع اللحن، ولا الاضطراب بأن يُضم البيت إلى غير لفته، إلا أن يكون المقصود من التكلف إجبار النفس على قول الشعر، نشير هنا إلى أنّ مصطلح التكلف في الشعر عند القدماء بحاجة إلى دراسة خاصّة.

إنّ تلك المخالفات التي بدرت من الفرزدق كانت محلّ أخذ وردّ؛ فقد كان يُنظر إلى تلك المخالفات على أنّها من باب اللحن تارة، وأنّها من باب الاضطراب تارة أخرى، ويبقى السؤال مشروعًا ومشروعًا، هل يُعدّ ذلك من قبيل التكلف أو يُعدّ من قبيل الشجاعة؟ ونشير هنا إلى مصطلح ابن جنيّ (شجاعة العربية)؛ إذ يرى أنّك "متى

رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أنّ ذلك على ما جشمه منه، وإنّ دلّ من وجه على جورهِ وتعسفه، فإنّه من وجه آخر مؤذّنٌ بصياله وتحمّطه، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته".<sup>41</sup> والحقّ أنّ مثل الفرزدق لا يُتّهم بفصاحته واقتداره، وأنّ اللغويين الذين أخذوا بمعنى الفحولة واتّصاف شعراء عصر الاحتجاج بها كانوا يتأولون شعره، فيبحثون له عن وجه، أو ينسبونهُ إلى الضرورة، على أنّه لا بدّ للتجربة الشعرية الإبداعية من فسحة لغوية تخرج عن أطر القياس؛ مع الأخذ بالحسبان أنّ الشعر، دائماً وأبداً، ينجح إلى خرق الرتبة الفنّية، فضلاً عن الرتبة اللغوية القياسية التي قد يجد النحاة واللغويون لها تحريجاً، وقد لا يجدون، على أنّهم اشتروا أن "يرجع إلى ما قالت العلماء فيه، وما أجيزَ للمضطرّ من التسهيل، وفُضِّل به النظم من التسامح، وهي أبواب معروفة، ووجوه محصور أكثرها".<sup>42</sup> على أنّه يجدر بنا أن نبيّن أنّ لذلك الخرق وجهين: أولهما خرق اللغة من جانبها الأفقي (النحوي التركيبي)، وهو ما نعته ابن جنيّ بالشجاعة، والوجه الآخر من جانبها العمودي (التصويري الدلالي)، وهو الذي ظهر جلياً منذ بروز ظاهرة الشعراء المولّدين، ثمّ فتحت الدراسات الأسلوبية الحديثة المجال فسيحاً لتناولهما تحت عنوانين أسلوبيين عريضين هما: الاختيار والتوزيع.

## الخاتمة

شهد مبحثُ الضرورة الشعرية اهتماماً كبيراً من اللغويين والنقاد قديماً وحديثاً على حدّ سواء، وتردّدت أصداؤه في ميادين شتى من نحو وصرف ونقد وعروض، واختلفت فيه الأقوال إلى حدّ التعارض، حتى لكأنّه أصبح بذلك من أشدّ المباحث

41 ابن جنيّ، الخصائص، 392/2.

42 علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البخاوي، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بلا)، 253.

الفنّية اللغوية والنقدية إلباسًا وجدلاً، ومن أكثرها دراسة وبحثًا، فرأينا أن ندلي بدلونا في هذا المضمّر مستفيدين من الدراسات السابقة، فظهر لنا أنّ أعقد الإشكالات حول الضرورة تكمن في الموقف منها بما تحمله دلالاتها من معان اضطرب الباحثون في تحديد ماهيتها، فاختلّفوا هل الضرورة عجز أم اقتدار؟ فكان لنا أن نقف مع رأي الجمهور الذي يذهب إلى عدّ الضرورة من باب الاقتدار وأنّ الدافع إليها هو الوزن والقافية، والعناية بالمعنى، ومراعاة الحال الشعورية، ومجارة الطبع، ذلك من منطلق أن للشعر طبيعته الخاصّة التي تميّزه من النثر؛ فتستدعي تلك الطبيعة الخاصّة للشعر أن تكون لغته خاصّة كذلك؛ لا تجري عليها قوانين لغة النثر فيما يتعلّق بالانزياحات الفنّية ذات الطابع الشعريّ والنفسيّ التي تمثّل الضرورات أبرز أشكالها، وظهر لنا أيضًا أنّ أخطر تلك الإشكالات التي أثارها البحث في مفهوم الضرورة يتمثّل في ذلك الموقف التاريخي على صعيديّ اللغة والأدب، أو النحو والنقد في تقسيم البحوث النحوية ثمّ النقدية إلى مجالين: شعر الفحولة (مدرسة الطبع)، وشعر التوليد (مدرسة البديع). إنّ البحث في تحديد معنى فحولة الشعراء وزمنهم اصطدم بارتكاب الضرورات من قبل الشعراء الذين يمكن تصنيفهم ضمن مربع الشعراء الفحول، فمال اللغويون إلى التماس الأعذار لهم والتأوّل لما يقولون؛ يساؤون بذلك مشروعهم بحدوده الزمنية، بعد أن عجزوا عن ضبط إرادة الشعراء واقتدارهم وشجاعتهم، وكان من أبرز هؤلاء الشعراء الفرزدق الذي كان يُكثر من الإقواء في شعره داعيًا النقاد واللغويين إلى تأوّل ما يقول والبحث عن الحجج له؛ لأنّه كان على وعي ودراية وقصد لما يقول، فالشعراء أمراء الكلام، والشعر له قواعده الخاصّة التي تتناسب وروح الفنّ المنطلقة التي لا تتركّز لإستسلام أو سلام، ولا لهجوع أو رقدة. فإنّ كان الشعر القديم؛ شعر الفحول الأساس الذي بنى عليه اللغويون قواعدهم وأقيستهم النحويّة، فإنّ ذلك الشعر نفسه ما أقام عليه النقاد قوانينهم التي أُطلق عليها اسم (عمود الشعر)، وهو الشعر نفسه الذي ينبغي أن نفهم منه أنّ لغة الشعر تستعصي

أبدًا على التأطير والتقعيد ما دام الشعر يسعى إلى بناء عالمه الخاص الذي لا يُجَدُّ، وما الإقواء وغيره من الخروجات إلا دليل على ذلك، على أننا نؤكد أنّ الخروجات تتجلى في أشكال شتى نجلها فيما يكون على صعيد الأصوات والكلمات والتراكيب والدلالات والتوظيف، ويكون الخروج في تلك الأشكال على درجات متفاوتة، وهو مجال بحث البلاغة ثمّ الأسلوبية.

### المصادر والمراجع

الأمديّ، الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحرتي، تح. السيد أحمد صقر، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار المعارف، بلا.

الأصمعيّ، كتاب فحولة الشعراء، تح. ش. توري، قدّم لها، صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1980.

أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر، الطبعة الثانية، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.

ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح. محمد علي النجار، الطبعة الثانية، مصر: دار الكتب الوطنية، 1952.

حماسة عبد اللطيف، محمد، لغة الشعر؛ دراسة في الضرورة الشعرية، القاهرة: دار الشروق، 1996.  
الهندود، إبراهيم بن صالح، "الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين؛ دراسة على ألفية بن مالك"، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. 111/33، (2001).

ابن رشيق، القيروانيّ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، بيروت: دار الجيل، 1981.

ابن سلام، الجمحيّ، طبقات فحول الشعراء، تح. محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني - جدة، دار المدني، بلا.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح. عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، تح. عبد العال سالم مكرم، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

ابن عباس، عبد الله، مسائل نافع بن الأزرق، تح. محمد أحمد الدالي، الجقّان والجاي للطباعة والنشر، 1993.

عبد القادر البغدادي، ابن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تح. عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967.

العسكريّ، أبو هلال، كتاب الصنائع، الكتابة والشعر، تح. علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، 2006.

ابن عصفور، الإشبيليّ، شرح جمل الزجاجيّ، تح. صاحب أبو جناح، بغداد: مجلة كلية الآداب بجامعة البصرة، 1971.

ابن فارس، أحمد، الصحاح في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، تح. محبّ الدين الخطيب، وعبد الفتاح الفتلان، القاهرة: المكتبة السلفية، 1910.

القاضي الجرجانيّ، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبيّ وخصومه، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بلا.

ابن قتيبة، الدينوريّ، تأويل مشكل القرآن، تح. السيّد أحمد صقر، الطبعة الثانية، القاهرة: دار التراث، 1973.

ابن قتيبة، الدينوريّ، الشعر والشعراء، تح. محمود شاعر، القاهرة: دار الحديث، 1423.

القرطاجيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الثالثة، تونس: الدار العربية للكتاب، 2008.

القرّاز، القيروانيّ، ما يجوز للشاعر في الضرورة، تح. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي، الكويت: دار العروبة، بلا.

كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، تر. محمد الولي، ومحمد العمري، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

المرزبانيّ، أبو عبيد الله، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح. محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الهرويّ، أبو سهل، إسفار الفصح، تح. أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1420.

ابن هشام، الأنصاريّ، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، تح. عباس مصطفى الصالح، بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1986.

ويس، أحمد محمد، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، دمشق: مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2002.


### Kaynakça

- el-Âmedî, el-Hasen b. Bişr, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 4. bs., Kahire: Kahira, Dâru'l-ma'ârif, bs.t.y.
- el-Asma'î, *Kitâbu fuhûleti's-su'arâ*. thk. Ş. Tûrî, Salâhuddîn el-Muncid. 2. bs., Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-cedîd, 1980.
- Enîs İbrâhîm, *Mûsika's-Şi'r*, 2. Baskı, Mısır, Mektebetu'l-Enclu el-Mısriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 2. Baskı, Mısır, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1952.
- Hamâse Abdullatîf, Muhammed, *Luğatu's-Şi'r Dirâse fi'd-Darûreti's-Şi'riyye*, Kahire, 1996.
- el-Handûd, İbrâhîm b. Sâlih, *ed-Darûretu's-Şi'riyye ve Meftûmuha Ledâ'n-Nahviyyîn: Dirâse alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Mecelletu'l-Câmî'et'il-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvere, 33/111, 2001.
- İbn Raşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve âdâbilî ve Nakdihi*, th. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd, 5. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Suarâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matba'atu'l-Medenî, Cidde.
- Sibeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Mahmûd Hârûn, 3. Baskı, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'n-Nahvi*, thk. Abdulâl Sâlim Mukarrem, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İbn Abbâs, Abdullâh, *Mesâil Nâfi' b. el-Ezrak*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâllî, el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993.
- Abdulkâdir el-Bağdâdî, İbn Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lübbâh Lisâni'l-Arab*, th. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 4. Baskı, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1967.
- el-Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-Smâateyn el-Kitâbetu ve's-Şi'ru*, th. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, el-Mektebetu'l-Mısriyye, 2006.
- İbn Uşûr el-İşbîlî, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, thk. Salih Ebu Cenâh, Bağdat: Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb bi Câmî'ati'l-Basra, 1971.
- İbn Fâris, Ahmet, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilîha ve Suneni'l-Arabi fi Kelamiha*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Abdulfetlân, Kahire: el-Mektebtu's-selefiyye, 1910.
- el-Kâdî el-Curcânî, Ali b. Abdulazîz, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmilî*. tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Becâvî, Mısır: İsa el-Bâbî el-Hâlebi ve Şerikâhu, tsz.
- İbn Kuteybe, Dîneverî, *Te'vilu Muşkilu'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyit Ahmet Sakr, 2. Baskı, Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Kuteybe, Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-Şuâra*. tahk. Muhammed Şâkir, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- Kartâcennî, Hâzim, *Minhâcü'l-Bülegâ ve Sirâcü'l-Üdebâ*. thk. Muhammed el-Habib İbnu'l-Hüce, 3. Baskı, Tunus: ed-Dârû'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2008.

- el-Kazzâz, el-Kayrevâni, *Mâ Yecûzü li'ş-Şâir fi'z-Zarûre*. thk. Ramazan Abduettevvâb, Selahattin el-Hâdi, Kuveyt: Dârû'l-Urube, tsz.
- Cohen, John, *Binyetu'l-Lugati'ş-Şi'riyye*. trc. Muhammed Velî, Muhammed Ömerî, ed-Dârû'l-Beydâ, Dâru Topkâl, 1986.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydullah, *el-Muveşşâh fi Me'hûz'il-Ûlema ale'ş-Şûara*. tahk. Muhammed Hüseyin Şemsettin, Beyrut: Dârû'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1995.
- el-Herevî, Ebû Sehl, *İsfaru'l-Fesîh*. thk. Ahmed b. Sait b. Muhammed Kaşşâş, 1. Baskı, el-Medinetu'l-Munevvere: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1420.
- İbn Hişâm, el-Ensârî, *Telhîsu'ş-Şevâhit ve Telhîsü'l-Fevâit*. thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî, Beyrut: Dârû'l-Kitâbu'l-Arabi, 1986.
- Veys, Ahmet Muhammed, *el-İnzîyâh fit-Turâsi'n-Nakdî ve'l-Belâgî*. Dimaşk: İttihâdu'l-Kitâbu'l-Arab, 2002.



Doi: 10.34247/artukluakademi.543605

 Amer al-Jarah

## The Concept of Poetic Necessity and its Relation to the Poet Excellence

### -The Imperfect Rhyme at al-Farazdaq as a Model-

**Citation/©:** al-Jarah, Amer, The Concept of Poetic Necessity and its Relation to The Poet Excellence -The Imperfect Rhyme at al-Farazdaq as a Model-, Artuklu Akademi 2019/6 (2), 349-372.

#### Extended Abstract

There is no doubt that the literary language varies by its nature (in terms of the literary arts). This feature is necessarily part of the nature of artistic speech. Therefore, one should not approach poetry in the same way s/he approaches proses. Indeed, the difference in the artistic dimension of language can be found both in the ancient and modern studies on *al-darūra al-shi'riyya* (the poetic necessity), which also presents the distinction between poetry and prose. This distinction is also an important area of disagreement between linguists and critics. Thus, to clarify their position, we move to their position on the issue of poetic excellence which manifested by a literary circle. In this literary circle, al-Farazdaq is one of the key figures, in terms of the way he used the poetic necessity- in particular, the imperfect rhyme. The imperfect rhyme is one of the most problematic dimensions of poetic necessity. This paper focuses on al-Farazdaq's use of imperfect rhyme.

This article first describes the poetic necessity between competence and impotence. In this part, we explain the critics and the approach of linguists to the phenomenon of poetic necessity and their varying opinions in relation to poetic necessity. Some of the Muslim scholars claim that it reflects the poet's incompetence, weakness and mistake. The most famous of those who make this claim are; *Abū Ḥilāl al-Asqārī* in his book (*Kitāb al-ṣina'tain, al-kitāb wa al-shi'r*), and *Ibn Fāris* in his book (*Al-ṣahābī fi fiqh al-lughah al-arabiyah wa masā'liha wa sunan al-'arab fi kalāmihā*), and *Ibn Rashīq al-Qayrawānī* in his book (*al-umdaḥ fi maḥāsin al-shi'r wa ādābih wa naqdih*). On the other hand, the most prominent ones of those who claims that it represents a capability are: *Ibn Jannī* in his book (*al-khaṣā'is*), as well as *Abū Ḥayyān Andalusī* and *al-Shātībī*.

Secondly, the necessity between eloquence and excellence is elaborated. The division of literary and critical trends towards this subject is developed into two doctrines. The first one is the eloquent poets' doctrine which ended in the middle of the second century of Hijra. The following one is the doctrine of reproducing poets which is a well-known division. However, most of the critics tend to consider eloquence poetry as a trend to be followed. If they find any grammatical or morphological mistakes, they would call it a necessity. This type of poetry is laid down criteria for other poetries.

The final part of this article is about *al-iqwā'* in al-Farazdaq's poetry. This article give places to the most complex poetic necessities "*al-iqwā'*" which is based on a grammatical error by changing the vowel of the word. We discuss this necessity through the poetry of one of the most eloquent poets al-Farazdaq who frequently used *al-iqwā'* in his poems.

As a conclusion, it should be stated that the language of poetry cannot be limited. As long as the poet does not seek to build its own unlimited world, the poet follows certain set of rules while writing poems. In addition, *al-iqwā'* and other methods can be shown as an evidence for that. However, we affirm that the exits are manifested in various forms that we can summarize in the level of sounds, words, structures, connotations, and functions. In this way, the exit in these forms is of varying degrees which can be analyzed by rhetoric and then stylistic perspective.

## Artuklu Akademi Dergisi

### Yazım ve Yayın İlkeleri

#### A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akademi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayınlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.
7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

#### B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özün (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 puntuyla ve ana metne göre iki kenardan 1,25 cm daraltılarak yazılmalıdır.
5. Makaleler gönderilirken İngilizce ve Türkçe olmak üzere 700-900 kelime arası genişletilmiş özet bulunmalıdır.
6. Makalenin kabulü durumunda Benzerlik Raporu (Ithenticate) gönderilmelidir.
7. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
8. Makalelerin başlıklandırılmasında aşağıdaki gibi, Roma rakamı, büyük harf ve sayı düzeni (I. A. 1. (a).) esas alınmalıdır.
  - I.
  - A.
  - 1.
  - (a).
9. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
10. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
11. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde artukluakademi@gmail.com adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
12. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.
13. Kutsal metinlere atıflar dipnotta, süre adı, süre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)

14. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harfle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
15. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.
16. Makalede kullanılan kısaltmalar için aşağıdaki tablo esas alınmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
çev.	Çevirmen
ed.	Editör
h.	Hicri
h.ş.	Hicrî-Şemsî
haz.	Yayına Hazırlayan
m.	Miladi
ö.	Ölüm Tarihi
sad.	Sadeleştiren
tahk.	Muhakkik
tsz.	Tarihsiz
vr.	Varak Numarası
y.y.	Yayın Yeri Yok

### Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:

#### Kitap

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

### **Tek Yazar**

#### İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

#### İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

#### Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

### **İki ve Üç Yazar**

#### İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

#### İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

#### Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

### **Tahkik**

#### İlk Dipnot:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018), 55.

#### İkinci atıf

Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 80.

#### Kaynakça:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. tahk. Hüseyin

Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018.

### **Derleme**

#### İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

#### İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

#### Kaynakça:

Arslan Hüsamettin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

### **Çeviri**

#### İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

#### İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

#### Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

### **Makale**

#### ***Dergi içinde makale***

#### İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

#### İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

**Derleme kitap içinde makale**

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi". *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

**Çeviri Makale**

İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

İkinci atıf

el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", 12.

Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. "Niçin İbn Haldun?". çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

**Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi**

İlk Dipnot:

Ali Bakkal, "İslam'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.



### İkinci atıf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

### Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

### **Ansiklopedi Maddesi**

#### İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

#### İkinci atıf

Fayda, “Bedevî”, 313.

#### Kaynakça:

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

### **Tez**

#### İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

#### İkinci atıf

Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, 55.

#### Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

## **İnternet Kaynakları**

### İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

### İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

### Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

## **C. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:**

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.
2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

## **D. Yayın Sürecinin İşleyişi:**

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekreteryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi

editörleri tarafından yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.

2. Makale, kitap tanıtımı ve kritiği haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.
3. Makaleler, kitap tanıtımı ve kritiğinde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.
4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, “Kör Hakemlik” sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.
5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştirisi, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.
6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.
7. Hakemlerden en az ikisinin “gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir” görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra çalışma, editör kurulunca yeniden değerlendirilir.
8. Yayımlanmaya karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.





